

Sous la direction de

Camil Ménard et Florent Villeneuve

Projet de société et lectures chrétiennes



FIDES

Collection Héritage et proje

Projet de société
et lectures chrétiennes

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.

Projet de société et lectures chrétiennes

Actes du Congrès 1996 de la
Société canadienne de théologie

sous la direction de Camil Ménard
et Florent Villeneuve

Héritage et projet — 57

FIDES

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre:

Projet de société et lectures chrétiennes

(Héritage et projet ; 57)

Textes présentés lors d'un colloque organisé

par la Société canadienne de théologie tenu à Montréal en 1996.

ISBN 2-7621-1976-6

1. Église et problèmes sociaux – Congrès.
2. Changement social – Aspect religieux – Christianisme – Congrès.
3. Développement social – Congrès.
 - I. Ménard, Camil, 1943-
 - II. Villeneuve, Florent, 1934-
 - III. Société canadienne de théologie.
 - IV. Collection.

HN37.C3P76 1997 261.8'3 C97-940705-2

Dépôt légal: 3^e trimestre 1997.

Bibliothèque nationale du Québec.

© Éditions Fides, 1997.

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

L'état de nos sociétés démocratiques inquiète bien des observateurs, qui voient dans le rétrécissement progressif de l'espace public un signe inquiétant de déclin. Cet espace de la discussion semble en effet de plus en plus compromis par la montée fulgurante et l'extension mondiale de la rationalité économique-technique qui s'impose dans le jeu des échanges par sa seule puissance. Les hommes politiques s'avouent impuissants devant le transfert des avoirs et des savoirs virtuels dont la logique échappe à leur pouvoir et déstabilise souvent leur planification économique. Personne ne semble responsable de ce mouvement incessant de flux et de reflux de capitaux qui suit une loi implacable, celle du profit, un système apparemment sans faille parce que rationnel et efficace. Il reste aux gouvernements à gérer les effets sociaux catastrophiques de ce jeu mondial sans direction apparente, puisqu'il est présent partout et déborde complètement l'espace politique. Comment peut-on parler encore de «projet de société» quand les États modernes dérivent au gré de contraintes imprévisibles et incontrôlables? Ne devrions-nous pas parler plutôt de «sociétés sans projet», devenues «insignifiantes» parce que sans direction?

Devant le vide actuel de nos démocraties, plusieurs cherchent à construire un espace privé (culturel, social ou religieux) plus ou moins

en marge du système afin de se donner un oasis de sens. D'autres sombrent dans le pessimisme ou le cynisme et ne se préoccupent plus que de leur propre projet. D'autres font l'apologie du système qui garantirait, selon eux, la liberté individuelle. D'autres enfin reconnaissent la difficulté de construire un sens collectif, mais trouvent le courage de tenter de relever le défi au nom de leur aspiration à la démocratie, à la liberté et souvent au nom de leur foi.

Notre contexte nord-américain n'échappe pas à cette emprise de l'économie sur la vie collective, qui transforme les pouvoirs politiques en entreprises de gestionnaires soumis aux diktats de forces internationales sans visages et totalement indifférentes à l'endroit des désastres sociaux qu'elles provoquent. Il importe à chacun de se situer devant ce phénomène inquiétant dont le succès risque de compromettre notre identité personnelle et collective. Mais pouvons-nous encore exercer un certain contrôle sur cette vague de fond planétaire? Notre propre société peut-elle se donner des «raisons communes susceptibles d'inspirer le projet d'une société démocratique» (F. Dumont)?

Au lieu de se lamenter sur l'état déplorable de notre situation, les théologiens et théologiennes réunis en Congrès (octobre 1996) ont tenté de se situer dans le mouvement de notre histoire afin d'en analyser les forces, d'en pointer les défis et de comprendre comment la foi chrétienne est appelée à s'y inscrire. Plusieurs questions fondamentales inspirent les textes réunis dans ce volume. Quelles lectures les théologiens et théologiennes d'ici peuvent-ils proposer à leurs contemporains sur le mouvement même de notre histoire? Sont-ils capables de faire jaillir, à partir de notre expérience de foi, des pistes d'avenir cruciales pour notre destin collectif? Quel rôle la foi chrétienne et les Eglises sont-elles appelées à jouer dans la construction d'un éventuel projet de société? Et finalement pourquoi rêver d'un nouveau projet de société quand la société comme marché prétend répondre à toutes nos aspirations?

Le volume que nous vous présentons est divisé en cinq grandes sections. La première interroge la relation entre *théologie et projet de société*. De quelle façon la réflexion théologique peut-elle participer au débat sur un nouveau projet de société? Sur quelles bases sa contribution peut-elle s'appuyer?

Dans la conférence qui inaugurerait le Congrès, le professeur Jacques Fillion tente de discerner les points d'appui d'une contribution théologique à un projet de société. L'examen de cette question s'effec-

tue en deux temps. D'abord, l'élaboration d'une problématique d'ensemble de l'idée de «projet de société» du point de vue de son articulation possible avec le travail théologique. Cette problématique est construite autour de quatre éléments. D'abord, le raccordement paradoxal entre l'idée de projet et l'idée de sens. Cette dernière relève, on le sait, d'une rationalité herméneutique alors que la première relève d'une rationalité d'action. Il fallait donc voir de plus près comment ces deux rationalités se rapportent l'une à l'autre. Le deuxième élément est la grande modestie des essais d'interprétation du réel social actuel et de ses tendances évolutives, interdisant toute déduction d'un projet défini de société mais permettant de préciser quelques paramètres de l'éventuelle naissance d'un tel projet. En particulier, l'auteur souligne l'idée que tout projet éventuel se construirait à distance de l'État en se rapprochant de la dynamique culturelle. Le troisième élément fait ressortir la chance pour la foi et la théologie pour lesquelles la postmodernité réouvre des espaces d'intervention que la modernité avaient interdits du fait de la spécialisation des territoires, et la nécessité pour cette théologie de se munir d'un cadre conceptuel de la culture afin d'articuler son rapport à la société. Enfin, l'auteur situe l'idée de projet de société dans le cadre d'une notion de culture et il montre l'antinomie du rapport différent à la temporalité qu'engendrent respectivement l'idée de projet de société et l'idée de sens. Ce fait impose, selon lui, une condition nouvelle à la proposition de sens que la théologie peut offrir à la société. Cette problématique est complétée par quelques propositions concernant les éléments d'une contribution théologique. En deuxième lieu, l'auteur propose une esquisse rapide de l'éclairage nouveau que peuvent prendre les différents thèmes théologiques lorsqu'ils sont envisagés depuis le point de vue de leur pertinence sociale.

Ces suggestions n'empêchent pas le professeur *Robert Mager* de rester sur sa faim. Quelle peut donc être la contribution de la théologie au débat sur un projet de société? Pour répondre à cette question, il importe, selon lui, d'être au clair quant à la signification de ce débat. Celui-ci ne procède pas d'une absence de projet qu'il s'agirait de combler. Il constitue plutôt une protestation contre le paradigme du marché qui envahit toute la vie commune et qui se révèle source d'impuissance, d'exclusion et de désespoir. Il manifeste la recherche d'une maîtrise sur l'avenir collectif et d'un avenir qui ait du sens. Cette recherche ne peut s'effectuer qu'à travers la confrontation des points de vue dans un espace public, c'est-à-dire dans des conditions où peut s'épanouir le

pluralisme politique. On se trouve alors au cœur même du projet démocratique moderne: la recherche d'une plus grande humanité dans l'expérience de la pluralité. Ainsi considéré, le débat sur un projet de société interroge profondément la théologie, dans la mesure où celle-ci s'est longtemps élaborée sur la base d'autres prémisses: importance de la vérité unique, soumission de la vie sociale à des principes qui lui sont hétéronomes, avenir reçu d'un Autre. Forcée de revenir à ses sources, la théologie peut y redécouvrir la figure d'un Dieu qui se passionne pour l'avenir des humains. Confessant un tel Dieu, la théologie peut se faire critique de tout ce qui menace d'étouffer l'avenir et soucieuse de partager la quête commune, celle de meilleurs chemins d'humanité.

* * *

La deuxième section explore *la tension inévitable entre les intérêts individuels et collectifs dans un projet de société*. On déplore souvent l'individualisme engendré par la modernité, qui conduirait à la disparition des grandes solidarités. Pourtant, les analystes de la post-modernité voient surgir un peu partout de nouvelles solidarités, plus «tribales» et plus liées à des intérêts particuliers. Est-il possible, dans ce contexte, de construire un projet de société qui garde en tension acceptable ces deux pôles: individualité et collectivité? Au-delà du capitalisme, qui exalte la réussite individuelle, et le socialisme, qui exalte la collectivité, peut-on esquisser les contours d'un nouveau système économique et politique? Dans l'histoire du Peuple de Dieu, comment ces deux dimensions ont-elles été articulées? Comment le christianisme a-t-il géré ces deux dimensions au cours de son histoire?

Pour le professeur *Michel Beaudin*, il ne fait pas de doute qu'un projet occupe déjà le terrain: la société comme marché. La quête collective d'un projet de société apte à nous faire surmonter les impasses actuelles se doit, selon lui, de prendre d'abord en compte le projet qui occupe déjà le terrain: un néo-libéralisme aux multiples facettes qui tend à transformer la société en marché. La persistance de ce projet, malgré ses effets dévastateurs, a amené l'auteur à entreprendre une vaste recherche sur les présupposés «métaphysiques», éthiques et anthropologiques de la version actuelle du libéralisme économique. Son texte fait état des résultats de l'enquête en un lieu particulier: le discours de hauts dirigeants francophones du monde des affaires dans la région de Montréal. L'auteur examine d'abord la perception, chez ces

gens d'affaires, de la dynamique actuelle décrite en termes de révolution implacable en train d'effacer l'horizon de société. Analysant ensuite le «credo» économique, les positions et présupposés éthiques et les conceptions du rapport économie-société chez ses interlocuteurs, il en arrive ensuite à les situer dans un éventail qui va des «croyants fervents» aux «adeptes plus sceptiques» à l'égard des principes du néo-libéralisme. Il établit aussi une corrélation entre le degré d'adhésion au credo capitaliste et des positions spécifiques au niveau de l'éthique et de la vision des rapports économie-société. L'auteur conclut sur le paradoxe d'un optimisme moderne qui fait parler de «projet» de société alors que le néo-libéralisme pèse davantage sur notre avenir et notre imaginaire que pouvait le faire la tradition sur nos ancêtres. Il souligne aussi combien la force et la fascination exercées par le système de marché et son credo rendent toute solidarité sociale purement velléitaire chez les gens d'affaires malgré la conscience sociale parfois vive de ceux-ci. Reste l'espoir créé par la recherche d'une éthique «intégrée» aux affaires mêmes et le sentiment qu'une initiative «rassembleuse» venant du mouvement social pourrait trouver plus d'écho que prévu chez un grand nombre de ces décideurs économiques.

Le professeur *André Beaugard* s'intéresse pour sa part au même rapport entre l'individu et la collectivité, mais cette fois sous l'angle des représentations religieuses. Il montre l'ambiguïté entre une identité religieuse centrée sur le rapport personnel à Dieu et la spiritualité qui en découle, et un contexte social qui ne fait que refléter l'image d'une identité religieuse absente des enjeux réels. Même si l'on dit que la modernité a contribué à mettre en place des formes d'individualisme, on peut aussi attribuer à une certaine tradition ecclésiale la promotion d'une identité chrétienne individuelle, protégée de conflits, mise à l'écart des courants progressifs de pensée et des grands enjeux sociaux. Peut-on dire pour autant que l'Église puisse être qualifiée de moderne avant son temps? On verra, au contraire, que le mécanisme d'individualisation répond davantage aux impératifs d'une société dite moderne plutôt qu'à la promotion intégrale des personnes en fonction d'une réelle autonomie responsable. En se référant à une enquête menée dans la région de l'Outaouais dans une dizaine de paroisses, il essaie de montrer comment s'articulent les trois pôles suivants: religiosité, individualisation et aspect social. Il termine en proposant des pistes de réflexion qui, comme théologien, montrent l'étroit rapport entre le contexte néolibéral de notre pratique et notre lecture de la réalité qui,

si elle n'est pas confrontée à des enjeux majeurs de la société, risque de promouvoir davantage l'identité individuelle «privatisée» que la dimension sociale, lieu d'une nécessaire confrontation des identités.

Avec la professeure *Marie-Andrée Roy*, nous demeurons dans le champ ecclésial analysé sous l'angle des représentations portant sur les rapports hommes-femmes. Sa recherche est inspirée par les travaux de Denise Jodelet sur les représentations sociales et par les analyses féministes sur le changement. Son texte présente les résultats d'une recherche concernant les représentations des femmes, des hommes et des rapports hommes-femmes qui sont véhiculées dans le discours de femmes engagées en Église, dans celui des évêques du Québec, de même que dans celui de mouvements de femmes chrétiennes et féministes. Après avoir fourni un tableau synthétique des représentations qui se dégagent de ces trois corpus, elle établit la logique discursive propre à chacun de ces corpus et l'incidence de cette logique sur la formulation d'un projet de société. Elle examine enfin comment ces représentations peuvent intervenir dans un processus de transformation sociale et/ou de résistance au changement.

La deuxième section termine l'examen de l'articulation «individu/collectivité» par l'entremise du motif biblique de l'Élection, que l'on retrouve principalement dans le Deutéronome, chez le Second Esaïe et Paul. Il s'agit d'une trajectoire exégétique relativement aisée, mais qui soulève à chaque détour une foule de questions herméneutiques, comme le reflètent la problématique et la conclusion de l'article. D'un point de vue exégétique, le professeur *Alain Gignac* construit un modèle de théologie de l'Élection où la polarité «collectif/individuel» cherche à dire l'identité communautaire au moment d'une crise, c'est-à-dire au moment où la communauté s'effrite et affronte un pluralisme culturel et religieux. Même Paul, qui a modifié le modèle classique de l'Élection d'Israël pour l'étendre aux païens, a présenté l'appel individuel comme débouchant sur le collectif, donc jamais dans le sens individualiste que ses commentateurs modernes ont mis de l'avant. Le chrétien doit se réapproprier cette dimension fondamentale de l'*ekklesia*. D'un point de vue herméneutique, l'auteur s'interroge: est-il possible d'utiliser le motif biblique et *théo*-logique de l'Élection aujourd'hui pour s'immiscer dans le débat politique d'un projet de société séculier? Pour lui, cela ne va pas de soi, mais il sous-tend que ce risque est valable de par l'analogie (et, justement, la non-similitude) qui existe entre la situation biblique et celle d'aujourd'hui. Surtout, il

montre que le modèle d'Élection, même s'il devait se révéler radicalement étranger à notre monde, peut justement nous être utile par son étrangeté qui nous remet en question. À la suite de sa lecture, l'auteur propose la conviction suivante: «Il est temps de renverser les perspectives et de rééquilibrer l'inévitable tension entre le collectif et l'individuel au profit du premier. Le chrétien en dialogue avec ses concitoyens doit leur soumettre cette conviction, tout en se rappelant qu'elle émerge d'une expérience de foi.» La démarche politique se veut donc ici résolument théologique, malgré tous les risques que cela comporte.

* * *

Tout n'est pas négatif dans la société actuelle. Au contraire. La troisième section de notre ouvrage fait ressortir les grands progrès réalisés depuis peu dans les solidarités communautaires. À côté de ceux qui rêvent d'un grand mouvement social pour changer l'ordre des choses, il en existe plusieurs qui croient que les changements dans notre contexte nord-américain vont se faire de façon modeste, dans la création de nouvelles solidarités communautaires. Ces lieux de «passage» pourraient devenir des signes du Royaume en voie de construction.

Une équipe de recherche interdisciplinaire (*Nicole Bouchard, Claude Gilbert et Marielle Tremblay*) s'intéresse à la prise en charge par les femmes d'une personne en perte d'autonomie. À partir des récits de vie de quatre femmes, elle montre que cette prise en charge provoque des bouleversements importants qui affectent généralement la santé physique et psychologique, ainsi que la vie familiale conjugale, sociale et professionnelle de ces aidantes naturelles. Des études nombreuses confirment qu'une telle intervention est la responsabilité quasi-exclusive des femmes. Il s'agit d'une norme sociale reposant sur les fonctions attribuées aux femmes dans notre société, selon lesquelles le soin aux personnes dépendantes est associé aux tâches maternelles et domestiques. Pour débloquer l'avenir de cette expérience de prise en charge, il faut, selon les auteurs, en arriver à articuler la responsabilité sur une véritable solidarité. Mais comment relever le défi? Quelles sont les dynamiques à l'œuvre qui empêchent la mise en place de solidarités concrètes? Fait paradoxal et questionnant, les informatrices ne ressentent pas le besoin de se donner des solidarités plus larges. Elles puisent dans le champ de la spiritualité des références susceptibles de donner cohérence à leur expérience. Elles ont développé une approche de la vie marquée par le leitmotiv suivant: un jour à la fois. La référence exclu-

sive à cette philosophie laisse s'échapper une dimension majeure de la vie éthique: l'ouverture aux autres et aux institutions. Le texte en arrive à une conclusion importante. Si l'on ne veut pas que les changements dans le champ de la santé et des services sociaux conduisent à un emprisonnement des femmes dans la fonction de maternage, il faut inscrire la relation entre la femme et la personne dont elle prend soin dans le devenir de la société, dans un pouvoir-vivre ensemble dans lequel l'étranger trouve une place. Sans cette ouverture à l'autre lointain, il est fort à parier que les réformes de la santé amèneront les femmes à s'enfermer encore plus dans la sphère informelle.

Dans le même ordre d'idée, il importe de s'interroger sur la possibilité de négocier le virage ambulatoire de façon plus humaine. Le professeur *Robert Dion* se demande si les animateurs de pastorale en milieu de santé ne pourraient pas y jouer un rôle positif. Son analyse est la suivante. Devant une médecine de plus en plus coûteuse et un système de santé de plus en plus déficient, l'État québécois a décidé de transformer de façon importante le système de santé. Appelée «virage ambulatoire», cette réforme était nécessaire à bien des égards. Malgré qu'elle menace la qualité des soins et le maintien des services de santé à un niveau raisonnable, elle semble être à tout le moins un progrès, une amélioration apportée au système dans la gestion des soins de santé. Car on reconnaît premièrement l'importance du facteur social dans la santé des populations. On reconnaît de même qu'étant donné l'importance du facteur social en santé, la communauté a un rôle à jouer dans la gestion de ces soins. Le gouvernement propose donc un virage communautaire dans la gestion des soins de santé et fait une plus grande place à la communauté, c'est-à-dire aux citoyens et groupes impliqués de près ou de loin dans le domaine de la santé. Cependant étant donné que cette réforme bouleverse radicalement nos habitudes de vie en cette matière, il est aussi nécessaire de prendre le temps de préparer les acteurs actuels à prendre le virage. Or pour «négocier» le virage ambulatoire de façon plus humaine, les chrétiens et chrétiennes, et plus particulièrement les animateurs et animatrices de pastorale en milieu de santé, pourraient jouer un rôle important, celui de «pont» entre les différents intervenants du système et la communauté (les familles, les groupes, les paroisses) qui va devenir un partenaire important dans la gestion des services. L'auteur estime en terminant que ces animateurs sont actuellement mal préparés à jouer ce rôle et qu'ils devront apporter bien des changements à leur pratique.

La santé n'est pas le seul domaine où se prépare un virage radical. Il faut aussi regarder ce qui se passe du côté de l'économie sociale. Selon le professeur *Florent Villeneuve*, l'économie sociale apparaît comme un des éléments-clés dans le projet de société en train de se mettre en place au Québec. Alternative au courant néo-libéral, cette forme d'économie se situe entre le privé et le public. Formule déjà très développée, l'économie sociale a reçu récemment ses lettres de noblesse en constituant un des Chantiers importants du Sommet socio-économique de l'automne 1996. L'auteur propose d'abord une brève analyse de cette réalité en la situant dans le contexte d'une société québécoise en pleine ébullition. Il en fait ensuite une double lecture éthique et théologique qui en démontre les avantages et les limites. En conclusion, il affirme que l'économie sociale, malgré ses ambiguïtés, demeure une voie d'avenir à emprunter pour le développement solidaire de notre milieu.

Une analyse des nouvelles solidarités ne pouvait passer sous silence ce vent de Pentecôte qui souffle sur les femmes au Québec et que la professeure *Monique Dumais* décrit avec beaucoup d'enthousiasme. La marche *Du pain et des roses* en juin 1995 et 1996 lui apparaît comme une manifestation remarquable d'une solidarité sociale très stimulante. Les femmes ont senti depuis les années 1970 la nécessité et la force des solidarités communautaires. Elles apportent ainsi des contributions significatives tant dans l'Église que dans la société. Son texte montre la présence et l'impact des solidarités des femmes dans notre contexte québécois, le dynamisme de multiples réseaux. La situation des femmes vivant une condition de pauvreté lui sert ensuite d'illustration pour faire ressortir les diverses solidarités communautaires en voie de réalisation. Enfin, elle met en évidence une orientation éthique et des lectures chrétiennes qui servent de support aux solidarités communautaires animées par des femmes. Cette éthique de la reconnaissance permettrait aux femmes de retrouver leur dignité. L'auteure atteste à bon droit dans sa conclusion que «les femmes travaillent de façon inlassable et de multiples manières à modifier des structures sociales qui engendrent discrimination et inégalités sociales et à promouvoir une société équitable pour elles-mêmes, leurs enfants et toute l'humanité».

La quatrième section nous situe au cœur des propositions religieuses destinées à favoriser un projet de société. Le christianisme en particulier ne propose pas une fuite du monde, mais plutôt une radicale transformation de ce monde pour en faire un monde neuf. Comment cette visée ultime se vit-elle concrètement?

Le texte de *Michel Clément* nous fait découvrir un aspect peu connu du protestantisme: le mouvement monastique. À partir d'une lecture de quelques œuvres d'Antoinette Butte, théologienne protestante et fondatrice de la communauté de Pomeyrol (France), il montre que le mouvement monastique s'enracine dans un idéal évangélique que l'on pourrait qualifier d'utopique. Contribuer à fonder une communauté et y vivre, c'est nécessairement se situer par rapport au monde, à son Eglise et surtout par rapport à son époque que certains grands personnages comme Bernard de Clairvaux, François d'Assise, ont voulu «réformer» et aussi quitter, pour «créer» une Nouvelle Jérusalem. Antoinette Butte (1898-1986) a été la fondatrice d'une des premières communautés contemplatives protestantes dans le monde francophone. Cette réappropriation de la tradition monastique au sein du protestantisme français ne s'est pas faite en un jour et sans difficultés. L'auteur s'appuie sur les textes de la fondatrice. Il nous aide à comprendre sa lecture du monde et ce qui la conduisit à traduire, par ses écrits et ses actes, un idéal, lequel s'arrime nécessairement aux nombreuses formes d'utopies chrétiennes.

La vision chrétienne déborde le cadre strictement social, puisqu'elle promet une façon nouvelle d'habiter le monde. Quelle est la place de l'être humain dans la création? Quelle est la relation qui unit les êtres humains, la création et Dieu? Ce sont là des questions propres à l'éco-sophie et à l'éco-logie. Pour répondre à ces deux questions, le professeur *Jean-Jacques Lavoie* analyse deux passages bibliques: *Gn* 1,1-2,4a, voire plus spécifiquement *Gn* 1,26-28, et *Jb* 38-41. Son texte peut se lire comme une lecture-réécriture distanciée du premier récit de création. Bien entendu, son analyse n'entend pas chercher dans ces textes des solutions aux problèmes actuels, ni fournir aux écologistes des justifications religieuses a posteriori. Plus modestement, elle entend interroger l'être humain du xx^e siècle dans sa façon d'entrer en relation avec son environnement. De façon plus précise, l'auteur montre que ces textes, qui proposent une vision du monde théocentrique et non pas anthropocentrique, sollicitent le lecteur du vingtième siècle à

une éthique de la responsabilité, une éthique écocentrique, une éthique de la gratuité, et une éthique de l'émerveillement et de l'action de grâce.

Des enquêtes récentes ont mis en lumière la désolation d'agents et agentes de pastorale qui se sentent relégués au «placard du sacré», loin des défis sociaux. Par ailleurs, nombre de chrétiens et chrétiennes sont présents au monde et à ses défis, mais ne sont pas reconnus par l'institution ecclésiale. Sommes-nous en présence d'une Église coupée en deux, demande le professeur *Jean-Guy Nadeau*, une Église à deux vitesses ou à deux niveaux: ceux de l'Eucharistie en haut et du Resto Pop au sous-sol? Sa réflexion se situe dans une perspective empirique et pratique. Elle porte sur trois points principaux: (a) la saisie et la critique de la requête d'engagement social des agents de pastorale vs leur engagement majoritairement sacramentel; (b) le manque de reconnaissance ecclésiale des fidèles participant aux drames et aux luttes de notre société; (c) les aliénations et conflits, mais aussi les collaborations entre les communautés chrétiennes et les groupes communautaires. Tout en restant conscient de la méfiance réciproque des deux partis, l'auteur identifie les voies qui pourraient favoriser la reconnaissance des fidèles engagés dans le social, ainsi que quelques voies d'alliance entre communautés paroissiales et groupes communautaires. Il s'interroge en terminant sur la responsabilité des théologiens et des théologiennes dans cette aliénation ecclésiale et sa résolution.

L'œuvre de Walter Rauschenbusch (1861-1918) constitue un vis-à-vis stimulant pour la réflexion chrétienne préoccupée d'articuler la lecture du projet chrétien, dans ses dimensions sociales-historiques, avec la formulation d'un projet de société. Dans ce sens, le théologien baptiste américain conjugue volontiers, sans confusion toutefois, analyses sociales, parcours historiques et incursions théologico-pastorales. Il entend retracer la radicalité évangélique et en dresser les axes de sa réactualisation par delà les détournements institutionnels, notamment ceux des Églises tout orientées vers la reproduction rituelle et la domination de leurs adeptes. Comme le démontre le professeur *Paul-André Turcotte*, Rauschenbusch tisse en ligne de fond la liaison entre la détermination religieuse de la vie en société et l'intention de maîtriser le cours des choses, voire de l'inverser au moins jusqu'à un certain degré. En d'autres termes, l'humanisation des rapports sociaux passe par la réévangélisation de l'éthique sociale. C'est le fondement même du lien social qui est en cause, de même que la capacité de la religion organi-

sée d'être une force sociale instituante et non dépendante. Le propos est donc incisif, à la hauteur des défis signalés par l'industrialisation et l'urbanisation massive au tournant de ce siècle. L'auteur fait ressortir à quel point Rauschenbusch entend bien se positionner en homme moderne et en chrétien, et tenter une jonction entre ses convictions évangéliques et son intelligence critique, pour faire advenir un christianisme renouvelé, à même sa radicalité originaire réinterprétée en fonction de conditions historiques inédites.

* * *

La *cinquième et dernière section* de l'ouvrage propose trois lectures théologiques de la société actuelle. Un projet de société s'inscrit dans une histoire et dans un contexte très particulier. L'avenir est porté par un héritage, une mémoire. Quelles fécondités émergent du «bouillon de culture» actuel? Quelles finalités poursuivre? Quelles valeurs, croyances, symboliques, pourraient être inspirantes et capables de gagner le consensus d'un projet de société? Quel peut être l'apport du christianisme dans la négociation d'une culture publique commune?

Pour le professeur *Jean Richard*, les différents projets de société québécoise peuvent mieux se comprendre sur l'arrière-plan d'une théorie (sociale) critique. Il se réfère pour sa part à la théorie de Paul Tillich, qui est structurée autour de trois principes fondamentaux: le principe des origines (le principe nationaliste), le principe rationnel-critique (le principe démocratique moderne) et le principe prophétique (le principe de solidarité). Selon son analyse, le projet souverainiste se fonde principalement sur le principe nationaliste, qu'il tempère et corrige par le principe démocratique. Le projet fédéraliste s'appuie directement sur ce principe démocratique, et il tente de faire intervenir aussi, en seconde instance, le principe nationaliste. Mais il apparaît de plus en plus que ces deux projets politiques sont actuellement subordonnés aux impératifs de l'économie mondiale. D'où la nécessité de plus en plus ressentie, selon l'auteur, d'un troisième projet (celui des tiers exclus) fondé sur le principe prophétique de la solidarité.

L'idée d'un projet de société se retrouve un peu partout à travers le monde et surtout en Afrique. L'article de *Ikonga Wetshay* montre que les mouvements de revendication, par les Africains, de l'identité culturelle niée par les acteurs coloniaux, ont donné lieu à la reconnaissance et à la réappropriation de cette identité ainsi qu'à l'indépendance. Mais sur le plan économique et social, les résultats ont été catastrophiques.

ques. La question se pose donc: comment coordonner les acquis culturels de l'Afrique avec les nouveaux apports de la modernité en vue d'une transformation sociale pour le mieux-être de tous? Jusqu'ici les différents projets de développement selon des voies socialisantes africaines ont été déployés sur le plan théorique, mais sans déboucher sur une pratique efficace induisant la réussite sociale. L'auteur fait ressortir la part importante de la contribution théologique dans cet effort, contribution dont l'approche de la libération-reconstruction lui apparaît être à présent la plus solide, sinon la référence.

Le livre prend fin avec la réflexion critique des professeurs *Guy Lapointe et Christain Saint-Germain* sur ce qu'ils appellent une société de spectateurs. Les mécanismes de plus en plus complexes de l'économie ramènent les individus à leur plus simple expression économique. Malgré des efforts ponctuels, l'absence de solidarité est ce qui donne à notre époque le plus à penser. Le foisonnement des images, l'ère des mass médias électroniques, crée un effet de distanciation et de dé-socialisation renvoyant les individus à leur incapacité d'intervenir. Ainsi, les droits revendiqués entre les générations en sont un exemple frappant. On se solidarise par la loi et par le recours aux tribunaux; on se dé-solidarise dans le quotidien. Pour les auteurs, cette dé-solidarisation est liée à la dissolution de la communauté, là où les individus sont condamnés à regarder la pauvreté sans pouvoir vraiment y apporter remède. Ces mécanismes d'exclusion sociale se retrouvent dans l'Église. À cet égard, la liturgie, avec sa construction symbolique surfaite, apparaît comme un lieu paradigmatique de cette exclusion. Malgré les efforts manifestes du Concile Vatican II, la liturgie est devenue elle-même spectacle. Ceci nous invite à repenser la justesse de la métaphore corporelle. La liturgie est le plus souvent à l'abri des problèmes de la société et aussi de l'Église, empêchant celle-ci de participer au renouvellement du tissu ecclésial. L'Église n'est-elle pas devenue un corps incertain en recherche de son invisibilité, demandent-ils en terminant.

En parcourant ce recueil, on sera étonné de constater à quel point la théologie actuelle, du moins telle qu'elle se pratique ici, s'appuie sur des enquêtes de terrain ou sur des expériences personnelles de solidarité. Une théologie à l'écoute de la vie peut-elle se faire autrement? On comprend pourquoi le ton des articles demeure modeste et prudent. L'état de nos démocraties et de nos sociétés inquiète, disions-nous au début. Plus que jamais, il faudra croire au Dieu de l'espérance, pour qui

l'impossible est possible, et à la capacité que possède la raison humaine de se déterminer et de bâtir des projets pour contrer l'irréparable. Le rôle de la théologie n'est-il pas de le rappeler inlassablement?

I

THÉOLOGIE
ET PROJET
DE SOCIÉTÉ

Herméneutique et société.

La pertinence sociale de la théologie

JACQUES FILLION

Université de Sherbrooke

En abordant la question d'une contribution de la théologie à la construction «d'un projet de société», notre congrès s'attaque, me semble-t-il, non seulement à une requête posée par l'avenir de la société québécoise, mais également à une question vitale pour l'avenir de la théologie et des institutions de théologie au Québec. Pour le dire sans détour, nous croyons que ce qui s'y joue, c'est radicalement la légitimation de la théologie en tant que savoir socialement pertinent et qu'à défaut d'examiner avec soin les implications de cette dimension et d'amorcer les transformations qu'elle implique, les institutions de théologie se condamneront à devenir des conservatoires d'idées religieuses, même si elles sont transformées et renouvelées par les exigences de l'intelligence contemporaine.

On pourrait me rétorquer que la finalité sociale de la théologie ne lui vient pas d'une reconnaissance de la pertinence par la société mais que cette finalité est inscrite en principe dans la mission même de l'Église. Je n'en disconviendrai pas. La conviction que la Parole de Dieu est pour le monde et que tout travail à partir d'elle comporte une finalité sociale comprise à la fois comme finalité intrinsèque à cette Parole et comme responsabilité des disciples, constitue à coup sûr un

élément essentiel de la théologie. Pourtant on m'accordera que cet argument relève d'une problématique qui pose l'axe suivant: théologie-Église et Église et société. Est-ce bien la problématique du thème de notre congrès? En somme est-ce la même question de parler de la contribution des Églises au projet de société ou de parler de la contribution de la théologie au projet de société? Je réponds que ces questions sont complémentaires mais non identiques et que particulièrement dans la position que nos institutions universitaires de théologie occupent au Québec, la question de la reconnaissance de leur fonction et de leur pertinence sociales relève d'une problématique commune à toutes les institutions de savoir: c'est-à-dire celle de leur légitimation sociale. En somme je propose de comprendre le thème de ce congrès déjà en lui-même comme un élément de base d'une contribution à un projet de société à savoir: une société dans laquelle les instances de réflexion, de recherche et d'enseignement que sont les universités se reconnaissent contractuellement liées au développement de cette société, et cela sans préjudice aux conditions de liberté et de rigueur requises par la nature de leur travail.

Ainsi posée la question qui nous occupe requiert une problématique qui fasse place aux questions suivantes:

- Comment le travail théologique universitaire et les réflexions qui en découlent peuvent-ils avoir un impact réel sur les modes de penser, sur les conduites, sur les modes de vie et, d'une façon générale, sur nos conduites publiques et sur les politiques qui les gouvernent?
- La théologie peut-elle réellement influencer la vie d'une société pluraliste et démocratique? Car, comme chacun sait, le principe démocratique lui-même fait fonctionner les convictions religieuses au titre d'opinions.
- Plus encore, comment les institutions de théologie peuvent-elles être au service de leurs Églises tout en s'adressant directement aux questions culturelles, sociales et politiques?
- Comment ces institutions pourraient-elles précisément contribuer à revitaliser leurs Églises en s'adressant à ces questions plus larges?
- En somme quels sont les points d'appui d'une contribution théologique à un projet de société?

Ce qu'on m'a demandé c'est d'ouvrir les pistes. Je ne ferai que cela tant un pareil sujet est d'une exceptionnelle complexité et requiert

ce que Camil Ménard a appelé «un projet théologique commun mieux articulé sur notre contexte particulier».

Je vous propose une réflexion en deux temps:

1. D'abord, les éléments d'une problématique d'ensemble du rapport théologie et projet de société.
2. Ensuite, dans un deuxième temps, repérer, dans les différents thèmes ou traités de nos programmes de théologie, les éléments d'une contribution à un projet de société et cela en fonction même des requêtes de l'état actuel de la culture.

I. PROBLÉMATIQUE DU RAPPORT «PROJET DE SOCIÉTÉ» ET THÉOLOGIE

Je regrouperai ces éléments de problématique en deux ensembles distincts:

1. les éléments qui relèvent de l'idée de «projet de société» et
2. les éléments qui concernent l'articulation du théologique au développement social.

1. L'idée de projet de société

Commençons par cette question de «projet de société». Du point de vue formel où elle nous occupe, c'est-à-dire la possibilité d'une contribution de la théologie, la question supposerait que l'on puisse s'entendre sur une certaine notion du «projet de société». Or, à l'heure actuelle, un tel postulat me paraît difficilement proposable. Bien sûr, on peut s'entendre sur un certain nombre de valeurs urgentes telles le sens de l'autre, la solidarité etc., mais cela ne suffit pas à un «projet de société».

A. — Il faut, je crois, aborder la question à sa racine à savoir: les conditions de possibilité d'un tel projet vu du point de vue de la contribution du sens.

B. — Il faut ensuite prendre acte de l'extrême modestie avec laquelle une pensée sociale peut s'essayer à interpréter de façon un peu compréhensive l'état actuel de la société et ses tendances évolutives.

C. — Il faut en plus se donner un cadre conceptuel capable d'articuler

l'idée de société, l'idée de culture et la question du sens de manière à permettre au travail théologique de se positionner comme partenaire.

D. — Il faut enfin arrimer ce concept de culture à l'idée de projet de société.

Reprenons brièvement chacun de ces points.

A. *Sens et projet*

On peut faire remarquer d'entrée de jeu que le titre qui coiffe notre congrès «projet de société et lectures chrétiennes» relève de deux polarités très distinctes et dont la mise en relation est paradoxale. D'une part l'idée de projet, qui relève de la raison pratique, évoque l'idée d'action avec des objectifs concrets réalisables et suppose l'indication des moyens requis pour atteindre les buts fixés. D'autre part, l'idée de «lectures chrétiennes» relève de la rationalité herméneutique et concerne les significations et les propositions de sens. Or le raccordement de ces deux polarités demande d'être examiné de près. Comment une proposition de sens se rapporte-t-elle à l'idée de projet? On peut considérer l'idée de sens et l'idée de projet comme deux grands pôles organisateurs de la culture. Or, par rapport au projet (lié à l'action), on peut dire que le sens est le «milieu intellectuel, spirituel et moral» dans lequel un projet-action peut s'élaborer, mais du même souffle on peut dire que ce projet-action a aussi une responsabilité vis-à-vis du sens. Comme le dit Jean Ladrière, «le sens c'est à la fois ce qui soutient l'action et en même temps c'est ce que l'action est chargée de faire sans cesse advenir¹». Donc, du point de vue du sens (lectures chrétiennes), un projet doit créer les conditions qui permettent à l'existence de se donner un sens, de fournir les cadres d'une vie sensée. En elle-même, la réalisation d'un projet de société n'est pas encore l'avènement d'un sens mais il peut y contribuer largement. La raison en est qu'il y a structurellement une différence irréductible entre sens et projet. Le projet a un caractère relatif. Relatif d'abord aux conditions concrètes qui le rendent possible ou non et de plus toujours tremplin pour des projets ultérieurs qui paraîtront mieux convenir à la situation. Par contre le sens a un caractère presqu'ultime. Non pas qu'il soit fixé une fois

1. Cf. Jean LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier/Unesco, 1977, p. 204.

pour toutes, mais même dans son évolution il transporte ce caractère d'ultime: ce en quoi une vie trouve une justification globale. Ce qu'il faut remarquer (et ceci est de toute première importance dans une société pluraliste) c'est que les éléments qui concernent le sens et ceux qui concernent le projet n'ont pas à être accordés systématiquement. Bien sûr, il faut des conditions de compatibilité mais, cela dit, on peut s'entendre sur un même projet sans pour autant partager les mêmes motivations et même à partir de façons très différentes de concevoir les conditions du sens. Le projet doit créer les conditions favorables à l'épanouissement du sens mais non pas prédéterminer de façon obligatoire le contenu de ce sens. Par ailleurs le sens doit fournir à l'action la force d'inspiration nécessaire pour entrer de plain-pied dans le projet car c'est par lui et par les conditions objectives qu'il met en place que les chances de l'avènement du sens sont renforcées. Les remarques qui précèdent sur «sens et projet» ne sont pas pures précautions intellectuelles, elles indiquent clairement en tout cas que, dans une société pluraliste en particulier, la contribution du sens (lectures chrétiennes) à un projet de société ne peut pas être une prédétermination du contenu de ce projet mais bien une force inspiratrice qui permette à l'action de s'investir dans un projet de société compatible avec la question du sens et mettre en place les conditions objectives pour que le sens particulier qui est proposé puisse advenir.

B. Un projet de société à distance de l'État

Ce n'est pas le lieu d'aborder l'ensemble des interprétations conflictuelles sur l'état actuel des sociétés dites postmodernes. Il s'agit tout au plus de voir que la complexité et la fragilité des analyses qui se partagent la scène sociale interdisent d'en déduire des définitions de projet de société qui puissent permettre au propos théologique de s'articuler à l'une d'elles. «Ferenc Feher parle de la société postmoderne comme d'un monde [profondément problématique], un monde indéfini et non prévisible qui apporte chaque jour un nouveau problème à résoudre. Le monde postmoderne doit relever le défi de la fin de l'eschatologie historico-déterministe moderne. C'est en ce sens que les postmodernistes font la promotion de l'acceptation de la contingence comme destinée de nos sociétés².»

2. Yves BOISVERT, *Le postmodernisme*, Paris, 1995, p. 67.

Pour les fins de notre réflexion sur l'apport de la théologie, tout ce qui est honnêtement possible c'est d'aligner un certain nombre de traits majeurs qui conditionnent le paysage évolutif de nos sociétés.

- En premier lieu, on semble d'accord pour affirmer que les sociétés contemporaines ne sont plus rationalisables. Trop complexes pour être théorisées, il faut accepter de voir dans nos sociétés «l'irréconciliation de la théorie et du réel», selon l'expression de Baudrillard. On ne peut que s'efforcer de comprendre des petits segments de société et accepter de ne proposer que des interprétations limitées sans prétention de vérité puisque cette logique de recherche de la vérité ne s'applique plus à la conjoncture actuelle.
- En second lieu, complétons ce trait général par quelques autres éléments significatifs.
- Un pluralisme idéologique fait d'idéologies molles qui pourtant constituent un rempart pour la démocratie puisqu'elles permettent à différentes visions de cohabiter. Bien sûr certaines croisades fondamentalistes resurgissent, mais elles sont justement l'indice de l'aspect minoritaire de l'esprit absolutiste.
- La nécessité quotidienne de gérer pacifiquement la cohabitation des différences et les conflits qui en naissent.
- Le développement d'une éthique clinique dans le sens de créer des espaces publics de dialogue où se rencontrent les individus et les groupes qui du coup reconnaissent la nécessité de règles, à défaut de normes, pour vivre ensemble.
- L'évolution de l'individualisme moderne vers une seconde révolution, celle d'un individu associatif, participant à plusieurs réseaux et cherchant à se construire une identité souple, flexible, capable de relations hétérogènes, de facture esthétique puisque fondée sur le fait d'éprouver quelque chose ensemble, mais recelant (selon Taylor) un idéal d'authenticité.
- L'accroissement de l'auto-organisation de la société à distance de l'État et la réappropriation du politique par la masse qui, affichant un mépris de la politique, s'impose de plus en plus comme pôle du pouvoir (les sondages).

Ce dernier trait mérite d'être souligné puisqu'il me permet une remarque d'importance pour notre propos. Car, si tel est le cas, on est

en droit de penser qu'un projet de société ne peut plus être proposé par en haut, par la politique et ses institutions (les partis, etc.) mais doit originer de la société civile dans ses diverses composantes et différentes couches. Du même coup on peut penser que l'idée même de projet de société se rapproche des manières de penser, des valeurs, des modes de vie de la société, donc de la culture. Et si tel est le cas, c'est une chance pour la théologie. Si, dans une perspective moderne, la séparation de l'Église et de l'État confinait la foi et la religion à des territoires strictement balisés sur le plan idéologique, la condition postmoderne réouvre à la foi et à la théologie des espaces de dialogue où les frontières du privé et du public s'érodent et se déplacent. Il est vrai par ailleurs que du même coup la position qu'occupent la foi et la théologie se transforme: dans la pluralité chaotique des composantes de l'identité personnelle et collective, elles ne sont que partenaires avec d'autres dans l'effort de faire naître une nouvelle figure de l'humain.

C. Un cadre conceptuel de la culture

Dans la perspective que je viens de développer, il faut que le travail théologique se munisse d'un cadre conceptuel capable d'articuler culture et théologie et à partir duquel il puisse redéployer les thèmes théologiques en fonction de leur pertinence culturelle. Pour ma part, à titre d'illustration et non pas de proposition, j'ai trouvé que le concept de culture élaboré par Jean Ladrière dans *Les enjeux de la rationalité* permettait ce redéploiement du travail théologique. D'un point de vue général, la culture constitue un système en interaction avec le système politico-juridique et le système technico-économique, l'ensemble composant le système social global. Même s'il est important de bien distinguer chacun des différents systèmes, il est essentiel de voir que chacun se situe dans un jeu interactif très complexe qui le met en relation avec tous les autres. Pour notre propos nous ne considérons ici que le système culturel³.

1. La culture est constituée par les rapports que l'homme entretient avec lui-même et les autres, avec la nature (cosmos), avec la société, avec l'idée de l'ultime, l'absolu, l'au-delà de.
2. Ce sont des rapports de (a) compréhension, (b) valorisation, (c) d'expression et (d) d'action.

3. Cette présentation succincte du concept de culture reprend textuellement des éléments d'un article déjà préparé pour une autre publication.

De ce point de vue, la culture c'est l'ensemble intimement interrelié des éléments suivants:

a. Des représentations

C'est-à-dire les concepts, les idées, les connaissances, les visions des choses qui composent notre rapport de compréhension à la réalité. C'est par ces représentations que les différents groupes qui constituent la collectivité tentent de s'interpréter eux-mêmes et d'interpréter le monde dans lequel ils sont plongés. C'est par là que s'effectue l'appropriation du réel et que la réalité devient effectivement «monde», «lieu de l'homme».

b. Des valeurs et des normes

Notre rapport à la réalité en est un également de «valorisation» qui donne du prix, de l'importance à des objets, des idées, des situations, des actions, permet de les apprécier, de les évaluer, de justifier des pratiques concrètes et finalement de les situer par rapport à une échelle de valeurs. Comme celles-ci comportent des indications pour l'action, elles se traduisent en normes, règles particulières qui inspirent le jugement et dirigent l'action. Parmi les différents ordres de valeurs qui jouent dans une culture, les valeurs morales ont un rôle fondamental parce qu'elles concernent directement notre façon d'imprimer un sens de l'existence, une destinée, dans nos choix personnels et collectifs, privés et publics.

c. Des modes d'expression

Les rapports de compréhension et de valorisation exposés plus haut sont immatériels et ne sont donc accessibles que par les moyens qui les rendent perceptibles sous des formes concrètes, repérables, signifiantes, ouvertes au déchiffrement. Le principal médiateur, c'est bien sûr le langage. En plus de ce principal médiateur, il faut inclure tous les autres modes d'expression que sont les arts, les techniques, les modes de vie, les habitudes, les rites, les liturgies, etc. Mais ce qui, par-dessus tout, constitue un véhicule expressif, c'est *l'univers des symboles*. L'association d'objets différents, de personnes à des situations, à des objets, à des comportements, à des valeurs ou à des idées, permet de suggérer

une signification qui, comme telle, n'appartient pas à l'objet, à la personne ou à la situation, mais qui, par les codes du processus de symbolisation, devient le message capté. En outre, l'importance du langage symbolique est décisive pour le langage de la foi où tous les signes, concepts, sacrements, témoignages, se réfèrent à des figures ultimement indéchiffrables: celles de Dieu et du Christ, son témoin. L'efficacité du symbole n'est pas de dire l'indicible là où un langage rationnel, logique, échouerait. La puissance du symbole, dans la foi, c'est de proposer à l'existence un dépassement de son propre déchiffrement à partir d'une figure ultime, Dieu sur l'horizon d'une figure-témoin, le Christ. Les symboles «é-meuvent» en ceci qu'ils nous délogent de l'immédiateté de nos perceptions et nous «en-voient» en avant vers une nouvelle possibilité d'être, d'agir et de faire.

d. Des systèmes d'action

Ce sont des systèmes qui comportent à la fois les moyens techniques qui visent à maîtriser et orienter la société et toutes les institutions sociales par lesquelles une collectivité organise sa continuité, son développement et finalement travaille à gérer son propre destin.

Ici encore, il faut insister sur un point capital: les rapports de compréhension, de valorisation, d'expression et d'action, ne s'effectuent pas comme des unités séparées. Ensemble et selon des combinaisons très complexes, ils tissent notre existence quotidienne tout autant que nos moments privilégiés de réflexion. C'est par eux et par leur mode particulier de se combiner dans une culture donnée que se déploie le besoin de sens. Du même coup, c'est par là que le sens peut advenir. C'est pourquoi, à défaut d'identifier de façon critique les forces décisives qui jouent dans l'ordinaire de l'existence, nous risquons de proposer «la foi comme sens» en dehors des lieux où le sens se construit et d'élaborer ainsi une vision du monde privée de sa force de construction.

La fonction essentielle d'une culture c'est de donner une signification à l'existence humaine, en faire une existence sensée. Elle réalise sa fonction «d'opérateur de sens» en fournissant à la fois un enracinement dans une histoire personnelle et collective et en ouvrant sur des perspectives d'avenir. Elle crée de la cohérence et donne du dynamisme pour l'action.

Le sens tient à deux pôles essentiels. D'une part, il exige un point d'ancrage, un enracinement, un lieu historique qui a en même temps la figure d'un héritage et celle d'un projet. Il comporte la tâche d'assumer le poids de cet héritage, de le faire fructifier, de consentir à d'inévitables pertes, de déceler sa capacité d'engendrer des changements, de créer de la nouveauté et de s'ouvrir à l'avenir. C'est de ce lieu qu'une culture offre à l'être humain de quoi se comprendre, s'interpréter, se donner une vision du monde.

Quelle est dans la culture la principale force motrice qui la rend productrice de sens? Ce sont les valeurs qui jouent un rôle moteur dans une culture et conséquemment dans l'«advenir» du sens. Ce sont elles qui au cœur de la culture établissent un ordre entre les modes de connaissance, les types d'explications du monde (scientifique, philosophique, théologique, idéologique), et leur accordent une importance plus ou moins grande. Parce que, pour une bonne part, elles relèvent de l'affectivité, ce sont elles aussi qui engagent l'action, soutiennent des projets et maintiennent à la poursuite des objectifs de l'existence. Or c'est dans la poursuite concrète des objectifs et dans les actions qui en découlent que le sens se construit et devient sens à la vie. Nous ne disons pas que le sens se réduit aux projets d'action élaborés par les humains. Au contraire, les projets sont relatifs à des situations précises alors que le sens, lui, a un caractère plus général, plus ultime. Les éléments les plus créateurs de sens, ce sont les valeurs fondamentales relatives à la destinée humaine.

D. Concept de culture et projet de société

Après avoir proposé un cadre général pour penser les rapports culture et société, on est en mesure maintenant de le rattacher à l'idée de projet de société. Une première question s'impose: dans quelles conditions culturelles se trouve une société qui croit pouvoir se donner à elle-même comme projet? Cette question illustre bien la tension entre l'idée de sens et l'idée de projet. Si une société se donne à elle-même comme projet c'est que, du point de vue culturel, l'effet de la «raison instrumentale» a modifié la culture traditionnelle. Elle y a introduit une rationalité de type scientifico-technique qui poursuit sans cesse l'idée de maîtrise des processus de transformation et rend ainsi plausible l'idée de projet puisque celle-ci requiert le contrôle du processus, la mesure des effets entre input et output, la commensurabilité entre les

moyens mis en oeuvre et les objectifs poursuivis. Or, par le fait même, le projet instaure un autre rapport à la temporalité que celui auquel se rattache le sens. Cela entraîne des conséquences importantes pour la compréhension du type de contribution que la théologie peut apporter à la constitution d'un projet de société. La raison en est que les propositions de sens, qui constituent l'héritage de la foi et constituent les données de départ du travail théologique, relèvent soit d'un schéma de temporalité cosmique qui interprète le temps présent à partir d'événements fondateurs qui soutiennent le monde et donnent sens au monde actuel, soit d'un schéma eschatologique où les événements d'un avenir inassignable donnent sens à ce qui est présentement vécu. C'est ce qu'on peut appeler l'horizon de sens dont on dit précisément qu'il fait défaut dans notre culture. Par contre l'idée de projet donne une autre signification au présent. Il est rattaché à un futur immédiat assignable même calculable, assorti de moyens jugés capables de produire ce futur. Il faut, je crois, reconnaître que l'idée même d'un projet (de société) comporte structurellement un élément qui est cela même qui a contribué à la transformation des conditions de sens et à la déstructuration de «l'horizon de sens» dans lequel les propositions de sens nous ont été transmises. Il faut garder cela à l'esprit quand on parle d'une contribution de la théologie à un projet de société. Il faudra ajuster la rationalité herméneutique à une rationalité prospective. Faire remarquer cet aspect n'équivaut pas à proposer la restauration des conditions passées de l'élaboration des propositions du sens, c'est plutôt pointer du doigt les transformations que le travail théologique doit opérer pour assurer sa pertinence vis-à-vis des conditions actuelles du sens. La remise en question de la mémoire et de l'histoire comme véhicule du sens nous force à le faire produire à partir des questionnements actuels.

2. Théologie et développement social

Après cette série de remarques sur la problématique de l'idée de projet de société du point de vue de la contribution du sens, j'aligne quelques propositions sur la contribution de la théologie.

a. — Comme loi générale, la contribution des propositions de sens à un projet de société passe par la médiation de la culture et affecte ainsi le système social global et particulièrement le système économique et le système juridique.

b. — Dans l'idée d'une contribution de la théologie, c'est toute la théologie qui est impliquée et non seulement une thématique particulière comme celle d'une théologie politique par exemple. Chaque thématique théologique (Dieu, Trinité, christologie, anthropologie, ecclésiologie, etc.) comporte des éléments de représentation et de compréhension de soi, des autres, de la société, du cosmos et de l'idée d'au-delà. De même, elle est lieu de propositions de valeurs et d'élaboration des symboles qui les véhiculent. Prendre acte de la culture actuelle et viser la pertinence sociale de la théologie c'est reconnaître la crise des représentations dans la pensée actuelle et, par voie de conséquence, l'effritement des fondements, la crise du sujet et les problèmes conséquents de la construction de l'identité personnelle et collective. Mais c'est aussi reconnaître que dans la possibilité de se choisir soi-même de part en part, de se construire et de poser la réalisation de soi comme un authentique idéal, la théologie chrétienne trouve un espace de contribution culturellement pertinent.

c. — De plus je pense que ce qui est interpellé ici, ce n'est pas seulement la théologie dans des interventions spécifiques concernant la justice sociale par exemple. C'est la théologie dans son travail régulier d'enseignement et de recherche. Il faut voir les effets concrets qu'entraîne la conscience de cette pertinence sociale sur la conception et l'organisation des programmes, les clientèles visées, le renouvellement pédagogique et jusqu'à la conception même du travail théologique.

II. REQUÊTES DE LA CULTURE ET PERTINENCE SOCIALE DES DIFFÉRENTS THÈMES THÉOLOGIQUES

Il ne s'agit, dans cette dernière partie, que d'ouvrir des pistes de réflexion sur la possible contribution des différents traités de théologie aux requêtes de la culture actuelle. Ce que je vise ici c'est de montrer que cette notion de culture (qui rassemble la compréhension de soi et du rapport à autrui, à la société, à la nature (cosmos) et à l'au-delà, de même que les valeurs impliquées dans ces différents éléments, ainsi que les modes d'expression (symboles) qui les véhiculent et les modes d'action qui modifient notre univers personnel et collectif, peut constituer une grille qui permet de dégager des différents thèmes théologi-

ques leur capacité de contribuer à un projet de société. Il faut détecter pour chacun des éléments de la culture ce que Taylor appelle « les malaises de la modernité » de même que les requêtes qui s'y expriment. L'important c'est de faire voir que les propositions de sens de la foi chrétienne sont pensables dans les conditions actuelles de la culture et qu'elles peuvent aider à sortir de la crise, à proposer un avenir au sujet par l'invention d'une nouvelle figure à laquelle le christianisme peut contribuer pour l'apport d'une façon d'être qu'il tire de son fond même.

Face aux exigences de pertinence sociale, le travail théologique doit tenir ensemble trois tâches intimement reliées :

1. — Proposer l'individu comme identité à construire qui passe par l'altérité. Sa dignité propre ne réside pas dans la situation objective qui lui aurait été assignée une fois pour toutes dans l'édifice cosmique, mais, comme le dit Alain Arnaut, dans sa capacité d'opposer à l'univers objectif sa propre valeur. Cette valeur propre, il la construit en choisissant librement de la reconnaître comme un don, une grâce. Cette nouvelle subjectivité fait passer la rencontre de soi par la rencontre de l'autre.

2. — Proposer une lecture éthique de l'évangile. L'autonomie radicale du sujet qui cherche à construire son identité trouve dans l'évangile une dimension éthique qui pose l'autre comme condition de réalisation de soi. Pas de soi sans l'autre, pas de soi sans pardon, sans partage, sans responsabilité et sans solidarité.

3. — Procéder à une relecture systématique de l'héritage théologique :

- de la théologie fondamentale comme lieu même où se croisent les questions de fond de la culture concernant la valeur de la raison et la question de l'identité d'une part et la démarche de foi d'autre part. C'est également le lieu où l'on voit que la réflexion sur la foi met en oeuvre différentes visions du monde et de soi;
- de la condition théologale (foi-espérance-charité) comme éléments proposés à la construction de l'identité;
- de la création et de l'anthropologie théologique comme compréhension de la condition humaine et de sa difficile liberté;
- de la christologie comme loi de la structuration de soi par l'accueil de l'Autre;
- de la Trinité comme dimension constitutivement relationnelle de l'identité;

- de l'ecclésiologie comme rapport entre subjectivité, solidarité et communauté;
- des sacrements comme divers moments et modes d'accomplissement de notre condition commune: besoin d'amour, de pardon, de transformation, de force, de compassion, etc.;
- de la liturgie comme passage de frontière entre la subjectivité et la communauté.

Ces quelques indications ne rendent évidemment pas compte de toute la démarche théologique. Elles ne font qu'indiquer l'éclairage particulier que les différents thèmes théologiques peuvent prendre face à la question de la pertinence sociale.

*

* *

La question qui nous rassemble en congrès, à savoir: la contribution de la théologie à un projet de société, relève d'une interrogation plus fondamentale qui, dans le contexte actuel, a le caractère d'une urgence. C'est celle de la pertinence sociale de la théologie. Du point de vue à partir duquel je l'ai traitée, quelques orientations majeures peuvent être proposées. D'abord, c'est principalement par la composante culturelle que la théologie peut contribuer au développement social. Ensuite, compte tenu du raccordement complexe entre les propositions de sens et l'idée de projet, la théologie, oeuvrant surtout dans les modes de compréhension de soi et du monde de même que dans les valeurs qui découlent d'une pensée de la destinée, contribue fortement à redresser les conditions dans lesquelles un projet de société peut naître, sans pour autant en prédéterminer la configuration, puisque ce projet doit précisément permettre la cohabitation pluraliste de plusieurs univers de sens. De plus, c'est en articulant ses propres thèmes sur une compréhension du fonctionnement de la culture, de son rapport au social et tout particulièrement des requêtes actuelles de la culture que la théologie, dans son ensemble, pourra orienter son travail dans le sens de la pertinence sociale. Or, la condition postmoderne semble constituer une nouvelle chance pour la théologie du fait même de l'érosion et du déplacement des frontières entre les rationalités d'une part, mais surtout du fait que sociologiquement le développement social passe moins par le levier de l'État mais par le croisement presque quotidien de problématiques diverses qui force individus, groupes et réseaux à inventer une nouvelle

manière de vivre ensemble. Si la théologie consent à se penser partenaire dans cet enjeu elle pourra constituer une force sociale indispensable.

Dans la présentation de l'ouvrage *La théologie en postmodernité*, Pierre Gisel se demande ce que doit être la théologie: «Une gestion créative de la tradition, ou l'ouverture totale à une rationalité bridée seulement par cette antienne aussi vieille que l'humanité: sa tentation de l'absolu⁴?» À cette question je répondrais volontiers qu'en postmodernité c'est la capacité de tenir ensemble les deux perspectives qui permet à la théologie de marquer de réels coups neufs.

4. Cf. Pierre GISEL et Patrick ÉVRARD (dir.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 22.

Théologie et projet de société. Réflexions liminaires.

ROBERT MAGER

Université du Québec à Trois-Rivières

Nous nous proposons, à titre de théologiennes et de théologiens, d'intervenir dans le débat actuel sur un projet de société. Cette intention ne va pas sans soulever au moins deux interrogations, l'une «externe», l'autre «interne» à la discipline.

D'abord l'interrogation externe: y a-t-il une place pour le discours théologique dans ce débat public? La pertinence et la légitimité de ce discours ne vont pas de soi du point de vue d'une société (québécoise) qui, depuis quelque cinquante ans, s'est dégagée de l'emprise de l'Église et engagée dans un processus de modernisation de ses institutions et de sa culture. Compte tenu de son passé, la théologie peut être soupçonnée de vouloir profiter du débat pour promouvoir «son» projet de société, à savoir *une forme ou l'autre de détermination de la vie publique par la religion*. Ce soupçon est-il sans fondement? La théologie clamera son innocence, assurera avoir répudié le modèle de chrétienté et, la main sur le coeur, affirmera poursuivre désormais d'autres fins. Mais précisément: qu'en est-il de ces fins? A-t-elle entièrement exorcisé sa propension à dicter l'avenir des sociétés au nom de Dieu?

Le paysage ecclésial, sur le plan des relations entre religion et politique, est trouble. Certes, la société chrétienne d'hier n'est plus et

il n'y a pas ici de parti de la «démocratie chrétienne», mais les perspectives d'une «nouvelle évangélisation», promues avec vigueur par Rome, trouvent un auditoire et plusieurs s'en réclament pour cultiver des options politiques de droite. La gauche chrétienne ne procède pas autrement, qui est portée à déduire immédiatement de sa lecture de l'Évangile d'autres options politiques. Pour leur part, les évêques, tout en faisant profession d'apolitisme, s'emploient à défendre ce qui reste d'influence de la hiérarchie ecclésiale sur la société en se campant sur le terrain de la morale (les «valeurs»). Les uns et les autres s'estiment volontiers engagés dans la promotion du «Règne de Dieu», ce qui n'est pas pour rassurer ceux et celles qui souhaitent une indépendance de la vie civile à l'égard de la religion! Les rapports entre religion et politique ne vont donc pas de soi, ce qui se confirme quotidiennement dans différents contextes, que l'on pense à la montée et à l'impact politique de la droite chrétienne aux États-Unis, aux tensions entre la hiérarchie catholique et les communautés ecclésiales de base en Amérique latine ou aux troubles politiques qui ébranlent nombre de sociétés musulmanes. Tout pour se méfier du discours théologique.

Pour légitimer l'intervention de la théologie dans le débat sur le projet de société, il ne suffit pas simplement, pour elle, de protester de son indépendance à l'égard des intérêts des Églises et de se réclamer de quelque «neutralité scientifique». Car une seconde question se pose, «interne» à la discipline, liée à la première question mais plus décisive: en quoi ce débat la concerne-t-elle? Elle doit, en quelque sorte, présenter ses lettres de créance. Certes, ceux et celles qui la pratiquent peuvent se sentir interpellés par un thème que leurs contemporains remettent avec insistance sur la table, le désignant comme problématique et urgent. Mais c'est alors comme citoyens et comme intellectuels qu'ils interviendront, et il y a fort à parier qu'ils le feront par le biais de l'éthique ou des sciences humaines avec lesquelles ils sont devenus familiers. Mais en quoi cela concerne-t-il la théologie *comme telle*?

Pour répondre aisément à cette question, il faudrait que la théologie soit au clair quant à la teneur et à la signification de sa démarche; or dans l'état (de crise) actuel de la discipline, il n'est pas évident qu'un consensus, même minimal, puisse facilement être dégagé sur ce point. La position adoptée variera considérablement selon la manière dont sont envisagés les rapports entre Dieu, l'existence humaine et le monde, c'est-à-dire, en fin de compte, selon l'anthropologie philosophique et théologique sous-jacente; elle différera également selon que la

théologie se comprend comme foncièrement «confessante» (*fides quaerens intellectum*) ou comme n'abordant la foi qu'à titre d'objet de réflexion.

Il faut donc aborder ce débat avec précaution. J'offrirai ici deux séries de remarques introductives et exploratoires. La première portera sur la signification du *débat sur le projet de société* et la seconde sur la manière dont ce débat interpelle la *théologie*.

La signification d'un débat

S'agissant du débat sur le «projet de société», de quoi est-il question exactement? L'expression en évoque d'autres souvent invoquées dans le débat actuel: consensus social, culture publique commune, conscience collective, vision du monde, projet commun, idéologie dominante, voire sentiment populaire, opinion publique, sens commun, responsabilité sociale, citoyenneté... De toute évidence, elle engage sur le terrain *socio-politique*. Mais encore? La tentation, ici, serait d'entreprendre une discussion sémantique visant à distinguer les concepts et à bien circonscrire la signification de celui qui est en cause. Mais ce serait là pécher par intellectualisme en présumant que la notion a été soigneusement choisie à l'intérieur d'une discussion d'école, alors qu'elle a surgi sur la scène publique, avec insistance, comme l'expression d'un ensemble de requêtes largement partagées¹. Ce sont ces requêtes, cette urgence sociale en quelque sorte, qu'il s'agit de comprendre. Si le thème est significatif, la question-clé concerne néanmoins le débat lui-même: *que signifie le fait qu'un ensemble de requêtes sociales actuelles se nouent dans la revendication d'un projet de société?*^{2?}

1. Il faudrait vérifier ce point en faisant l'histoire récente de l'apparition de cette expression sur la scène publique, et en retraçant ses sources, ce que je ne suis pas en mesure de faire ici.

2. Un phénomène similaire se produit en ce qui a trait au débat sur la «démocratie» dans l'Église; trop de théologiens croient éclairer celui-ci en s'adonnant à des considérations sur le concept de démocratie, sur les distinctions à opérer, sur la convenance de ce concept pour une société comme l'Église, etc., alors que la question-clé devrait être de tâcher de comprendre *ce que signifie la revendication elle-même*, ce qui la suscite et la rend si pressante.

Une protestation contre le non-sens

Ce qui vient immédiatement à l'esprit, c'est que cette requête traduirait l'absence de tout projet. Or Michel Beaudin, dans sa contribution à cet ouvrage, montre bien que la société québécoise, à l'image de la plupart des sociétés du monde, est présentement sous la coupe d'un projet de société bien concret, la société comme marché, qui tente d'envahir tout l'espace social, y compris la culture, et de contrer toute résistance, notamment celle du politique. Que signifie alors le débat actuel? Que ce projet économiste est de plus en plus éprouvé comme insatisfaisant; plus encore: qu'il laisse l'impression d'une absence de projet. C'est qu'il s'agit en fait d'un *non-projet* violant des éléments essentiels de ce que, collectivement, nous concevons devoir être une *société* digne de ce nom.

Un non-projet: l'idée de projet implique que celui-ci ait été librement entrepris et qu'il soit possible de le révoquer pour en amorcer un autre; or le projet néo-libéral se présente plutôt comme allant de soi, comme étant dans l'ordre des choses, comme quelque chose de naturel qui échapperait à l'action commune et donc, en ce sens, comme un projet anti-moderne. Anti-moderne et, en définitive, anti-social: comme le souligne Beaudin, le projet néo-libéral se révèle profondément sacrificiel, produisant de plus en plus de victimes et présentant ce processus d'exclusion comme une fatalité. Le projet dominant apparaît donc source d'*impuissance*, en ce qu'il paralyse les individus et soustrait la dynamique sociale à l'action commune; il est source d'*exclusion*, qui reste impassible devant les sacrifices qu'il commande; il est source de *désespoir*, au sens strict, en ce qu'il détruit la vie sociale, saccage les ressources du monde et, en définitive, ferme l'avenir.

La requête d'un projet de société apparaît dès lors comme une *protestation* contre le non-sens dans lequel le projet dominant s'emploie à enfermer nos contemporains. Il y a là une dynamique sociale fondée sur ce qu'E. Schillebeeckx appelle des «expériences négativement contrastées», à savoir, fondamentalement, l'expérience pré-religieuse de l'*indignation* devant ce qui dégrade l'être humain et son monde³. Cette expérience suppose un sens implicite de leur *dignité* et la recherche de ce que celle-ci devrait commander. Je suggère que

3. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, coll. «Cogitatio fidei» 166, Paris, Cerf, 1992, 381 p., p. 32-34.

plusieurs manifestations de ce que nous appelons la «quête de sens» correspondent à ce type d'expérience et de recherche. La requête d'un projet de société est alors une protestation contre les ravages du néolibéralisme, protestation fondée sur un sens de ce qui devrait être (et qui est souvent exprimé en termes de «valeurs»): sursaut contre l'impuissance au nom d'un attachement à la maîtrise personnelle et collective, c'est-à-dire à la *liberté*; indignation devant l'exclusion par souci de *solidarité* et de *justice*; refus du désespoir par sens et désir d'une *destinée* autre que celle qui pointe trop sûrement à l'horizon, à savoir le chaos social et la destruction de l'environnement. La fortune de l'expression «projet de société» pourrait venir de ce qu'elle évoque bien, de manière simple et concise, ce triple souhait d'un avenir ouvert, communément partagé et qu'il nous appartient de réaliser.

Un appel de transcendance

Beaudin remarque que le projet de la société comme marché est *anti-utopique*, en ce qu'il se présente comme le meilleur des mondes, tout écart étant comblé entre ce qui est et ce qui devrait être. Cette société serait en principe achevée. En son sein, la requête d'un autre projet de société opère alors comme un *appel de transcendance* (comme on dit: un «appel d'air»). Il s'agit de rouvrir l'horizon menacé par de trop courtes perspectives. La référence à la «transcendance» ne doit pas être interprétée ici de manière immédiatement religieuse; il s'agit d'une transcendance concrète, telle que F. Dumont la décèle à même la vie sociale. Selon Dumont, la transcendance se joue dans l'inachèvement des institutions, dans la pluralité des idéologies, dans le domaine de la gratuité, dans la sensibilité collective, dans des valeurs communes, dans un esprit public. Elle n'est donc pas «au-dessus de la collectivité» mais bien «présente dans sa substance même⁴». Elle incite à résister au consumérisme, à l'individualisme et à l'idéologie de la sécurité; elle exige le souci de la citoyenneté et l'exercice de la solidarité; la figure du pauvre est son rappel constant⁵.

4. F. DUMONT, *Raisons communes*, [s.l.], Boréal, 1995, 255 p., p. 215.

5. «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 justice?» (*Ibid.*, p. 227)

La question devient alors: comment la société doit-elle être aménagée pour que l'expérience de la transcendance concrète soit possible? Au-delà du mirage de la société juste, écrit Dumont, il faut vivre dans «la libre confrontation et la libre discussion avec, comme horizon, des valeurs patiemment élucidées et farouchement respectées⁶». Cette phrase, qui concentre l'essentiel du projet démocratique moderne, laisse bien apparaître le *paradoxe du pluralisme*. Celui-ci ne peut favoriser «la libre confrontation et la libre discussion» que pour autant que des valeurs sont «farouchement respectées» (et donc, en un sens, «non négociables»); celles-ci ne sont pas pour autant données, mais doivent elles-mêmes être «patiemment élucidées» au feu de la discussion. Il y a un lien étroit entre l'*ouverture à la transcendance* et l'*expérience du pluralisme*. Ce lien, profondément inscrit, fut-ce implicitement, dans le projet démocratique, ne va pas de soi pour le théologien et le philosophe qu'une longue tradition de pensée occidentale a habitués à associer la transcendance à une vérité unique et révélée. Ceux-ci sont invités à une conversion de la pensée dont H. Arendt, qui a consacré la plus grande partie de son oeuvre à la remise en valeur du politique, indique bien la teneur lorsqu'elle écrit que «pour les hommes vivant en communauté, l'inépuisable richesse du discours humain est infiniment plus significative et riche de sens qu'aucune vérité unique ne sera jamais⁷».

L'épreuve du pluralisme

Le pluralisme est difficile à penser, mais son élucidation est des plus nécessaires. Le pluralisme se fonde en dernier ressort sur la pluralité humaine, cette «paradoxe pluralité d'êtres uniques» dont parle Arendt⁸. Celle-ci voit dans la pluralité

une des conditions fondamentales de la vie humaine dans la mesure où celle-ci repose sur le fait de la natalité, grâce auquel

6. *Ibid.*, p. 215.

7. H. ARENDT, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, coll. «Folio/essais» 113, Paris, Gallimard, 1972, 379 p., p. 297. Sur ce lien entre l'expérience politique et la transcendance, voir R. MAGER, «La crise spirituelle et la dissolution de l'espace politique», dans C. MÉNARD et F. VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, coll. «Héritage et Projet» 56, Montréal, Fides, 1996, 406 p., p. 213-234.

8. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, coll. «Agora» 24, Paris, Calmann-Lévy, 1983, 406 p., p. 232.

le monde humain est constamment envahi par des étrangers, nouveaux venus dont les actions et réactions ne peuvent être prévues par ceux qui sont déjà là et vont s'en aller sous peup⁹.

La pluralité est en ce sens donnée, ou plutôt «initiée», puisque, comme la naissance qui la fonde, elle reste à actualiser, à réaliser dans des pratiques. Cette réalisation n'a d'autre sens que la liberté de chaque être, c'est-à-dire la possibilité pour lui ou elle de faire sa marque en vivant «en être distinct et unique parmi des égaux¹⁰». Le pluralisme n'est autre chose que la reprise, à titre de projet, de cette condition humaine de pluralité; il «est apparu dans l'histoire comme la marque des sociétés démocratiques modernes¹¹».

Certes, cette apparition n'est pas fortuite, et procède d'une brisure dans la cohésion des sociétés traditionnelles, brisure qu'il faut certainement rapporter, pour une large part, aux profonds changements culturels entraînés par l'invention de l'imprimerie, au xv^e siècle, puis par l'électrification de la communication et le développement des moyens de transport, à compter du xix^e¹². Dans ces sociétés, l'horizon commun était reçu et retransmis sans être fondamentalement interrogé; la pluralité trouvait un cadre limité mais ferme pour se déployer. L'éclatement des horizons culturels a libéré l'espace social des repères anciens sans en fournir d'emblée de nouveaux; il a fait de la pluralité une donnée intérieure à la conscience. En même temps, les nouvelles conditions communicationnelles permettaient une expansion fulgurante du marché et de sa logique. Il s'en est suivi une pluralité sans horizon donné, une pluralité problématique dans la mesure où, comme le souligne R. Lemieux, on ne se trouve pas à prime abord en face «d'un pluralisme politique ou idéologique, ni d'un pluralisme qui se voudrait conséquence d'une éthique de la différence, mais d'un pluralisme strictement empirique, qui structure la conscience et l'expérience du

9. *Id.*, *La crise de la culture*, p. 83. «Ce n'est pas l'Homme mais les hommes qui habitent cette planète. La pluralité est la loi de la terre.» (*Id.*, *La vie de l'esprit. I: La pensée*, Paris, PUF, 1987, 244 p., p. 34; traduction modifiée)

10. *Id.*, *Condition de l'homme moderne*, p. 235.

11. F. OUELLET et M. PAGÉ (dir.), *Pluralité, éducation et société. Construire un espace commun*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991, 594 p., p. 16.

12. Je me permets de renvoyer à mon article intitulé «De la communauté au réseau. Les nouvelles technologies de la communication et le problème du politique», à paraître en 1997 dans un ouvrage collectif dirigé par B. Bégin et J. Denys, portant sur les défis que le néo-libéralisme pose à la foi chrétienne.

monde¹³». Le défi consiste à établir les conditions politiques pour qu'un horizon culturel commun puisse être «patiemment élucidé et farouchement respecté», pour reprendre les mots de Dumont. Dans une société livrée à la dynamique de marché, de telles conditions politiques ne sont pas faciles à établir; la pluralité des intérêts, source de conflits et de déstructuration sociale, mine l'établissement d'un pluralisme de valeurs ou l'exercice d'une pluralité des opinions.

Le politique et l'advenue du sens

On se trouve donc devant un affrontement entre le projet politique d'un pluralisme ouvert de l'intérieur sur une transcendance et un processus de marchandisation de la vie sociale qui engendre une pluralité «strictement empirique», une simple diversité dénuée de sens. Le politique est mis en cause par l'hégémonie du marché sur l'ensemble de la vie sociale. On voit, dès lors, que la difficulté d'établir un «projet de société» ne vient pas du caractère pluraliste de la société mais, bien au contraire, de la désintégration du politique comme espace de rencontre, de débat et de concertation de l'action; pas du fait que plusieurs opinions peuvent s'exprimer, mais bien de ce que ces opinions, quelles qu'elles soient, deviennent sans conséquence pour l'évolution effective de la société, qu'elles sont toutes également, du point de vue du marché dominant, sans «valeur».

Il importe de bien voir que l'enjeu politique est celui de la vie sociale en son ensemble, qu'il engage la culture et donc toute la sphère du «sens». Le sentiment d'absence de projet de société est révélateur de l'effondrement du *sens commun*, cette commune perception de l'horizon qui, dans une société pluraliste, résulte de la *mise en commun du monde dans le débat public*. Arendt insiste sur le lien entre la conversation publique et l'émergence du sens:

Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables. [...] Nous

13. R. LEMIEUX, «Notes sur la recomposition du champ religieux», dans *Sciences religieuses* 25/1, 1996, p. 61-86, p. 80. Voir à ce sujet un excellent développement dans E. SCHILLEBECKX, *op. cit.*, p. 94 ss.

humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant et, dans ce parler, nous apprenons à être humains¹⁴.

Dans une société dominée par le marché, en l'absence d'horizon commun, le déferlement des messages rend les opinions également insignifiantes et n'autorise plus qu'une culture du besoin et du «senti», perpétuellement en déficit de sens:

Les traditions n'ont pas toutes disparu, beaucoup d'attitudes et de modèles se transmettent encore par la médiation habituelle des relations sociales; cependant, 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 difficiles¹⁵.

Ce qui vient d'être dit éclaire le problème des «valeurs». La crise actuelle ne vient pas tant d'une absence de valeurs ou de ce qu'une génération particulièrement perverse aurait renoncé à les vivre et à les transmettre, que de la difficulté croissante, dans les conditions actuelles d'une société dominée par le marché, de faire le tri dans les représentations pour déterminer ce qui «vaut» la peine d'être honoré. La détermination des valeurs suppose la capacité de se faire une opinion devant les représentations; lorsque celles-ci se fondent en un flot d'images et d'impressions, cette capacité est atteinte et le sens se dérobe, à commencer par le sens de la réalité du monde, donnant lieu à de multiples manifestations de désorientation, d'aliénation et de désespoir.

La question du projet de société est donc moins celle d'une proposition sensée qui saurait rallier nos contemporains en désarroi et du problème qui s'ensuit, à savoir l'établissement d'un consensus autour de cette proposition dans une société pluraliste, qu'un questionnement à mener sur l'état d'une société qui se sent aller nulle part, sur les facteurs qui la livrent au non-sens, et sur le processus par lequel pourrait être établi, d'une manière cohérente avec les nouvelles conditions

14 H. ARENDT, *Vies politiques*, coll. «Tel» 112, Paris, Gallimard, 1974, 330 p., p. 34-35.

15. F. DUMONT, *op. cit.*, p. 102.

dans lesquelles la vie sociale s'élabore aujourd'hui, un cadre de vie collectif qui permette l'advenue du sens¹⁶.

La contribution de la théologie

Le parcours fait jusqu'ici n'est pas réservé à la théologie, bien au contraire. Si ces considérations «introductives et exploratoires» ne sont pas obligées, si elles engagent déjà une manière de lire la réalité parmi d'autres possibles, leur regard est néanmoins celui que peut poser tout intellectuel. Celui-ci intervient alors en observateur engagé (Arendt), à la fois préoccupé d'impartialité et soucieux de contribuer au débat.

Quelle peut donc être la contribution de la théologie à ce débat de société? Il me semble qu'elle se situe à trois niveaux différents, perceptibles dans la production théologique actuelle et qui risquent donc de se manifester à l'occasion de la réflexion présente. Je distinguerai ces trois niveaux assez nettement, pour fins de clarté, en admettant au départ qu'ils sont liés et que la théologie ne saurait renoncer à aucun d'eux. Je m'attarderai néanmoins sur le troisième, qui me paraît à la fois le plus problématique eu égard à l'héritage de la discipline et le plus décisif, peut-être, pour cette question de la contribution de la théologie au débat.

Trois niveaux de signification

Le premier niveau est celui d'une familiarité (croissante) de la théologie avec les sciences humaines et, en particulier, avec les sciences de la religion. Le théologien ou la théologienne interviendra alors dans le débat pour faire une analyse sociale de cette quête de projet, pour éclairer le rôle de la religion ou pour démonter les mécanismes religieux à l'oeuvre dans des projets de société qui se présentent comme séculiers: sacralisation de la pensée libérale, culte du profit, sacrifice des pauvres, nouveaux clergés, etc. Il ne s'agit pas ici de simples analogies mais d'une possible «recomposition du champ religieux» qui doit faire l'objet d'une vigilante attention¹⁷. Ce travail critique intéresse

16. «Ce n'est pas le sentiment d'une urgence de nouvelles interprétations et de nouveaux projets qui fait défaut, mais la conviction qu'il nous est encore possible de nous détourner des chemins de la fatalité. C'est l'espérance qui se raréfie et le cynisme qui la remplace peu à peu.» (*Ibid.*, p. 220)

17 Voir R. LEMIEUX, *art. cit.*

la théologie au plus haut point; il se situe néanmoins à proprement parler sur le terrain des sciences humaines, et notamment de celles de la religion. On ne voit pas, à prime abord, où se situerait l'apport propre du théologien. Serait-il du côté des options anthropologiques nécessairement engagées dans ce travail critique (options concernant le politique, la religion, etc.)? D'options théologiques liées aux précédentes? On est ici renvoyé aux deux autres niveaux.

Le deuxième niveau est celui de l'anthropologie philosophique entendue au sens large, c'est-à-dire celui où l'on tente de comprendre l'être humain. Les réflexions engagées dans la première partie de cet article se sont situées, pour une bonne part, sur ce terrain, ce qui était nécessaire, dans la mesure où l'idée même de «projet de société» engage un ensemble de considérations anthropologiques qu'il importe de tirer au clair. Ce faisant, j'ai été amené à parler de «sens», de «transcendance», de «destinée», d'«utopie», etc., ni par nécessité, ni de façon arbitraire, mais bien au fil d'une réflexion marquée à la fois par le souci du réel, les exigences de la raison et des options anthropologiques préalables. Est-ce tout? On ne voit pas encore ce qui engage le théologien comme tel; on peut estimer que la démarche et les thèmes abordés restent «pré-théologiques», quelles que soient leur familiarité avec la théologie et leur importance pour elle. Celle-ci n'intervient à proprement parler que si la vision de l'être humain qui est engagée dans la réflexion est mise en rapport avec un discours sur Dieu et ce, explicitement (un intellectuel croyant pourrait intervenir dans le débat sur le projet de société en fonction d'options anthropologiques liées à sa foi sans pour autant que son intervention soit d'ordre théologique). Alors ressurgit la question de départ: dans une société sécularisée, comment la théologie peut-elle contribuer en propre au débat?

Cette question conduit au troisième niveau, celui où entrent en scène des considérations sur Dieu et des options de foi le concernant. C'est là où la contribution de la théologie au débat public va le moins de soi. En effet, dans une société sécularisée, un discours peut difficilement se réclamer d'une validité *publique* s'il se réclame d'un autre principe que celui de la seule raison. Je souhaite réfléchir ici à la manière dont le débat sur un projet de société interroge une théologie qui se veut «confessante», et sur une possible contribution de cette théologie au débat. Je décrirai ici une dynamique qui entraîne la théologie de la *confession* à la *voyance*.

De la confession à la voyance

J'envisage ici la théologie comme une foi en quête de compréhension (*fides quærens intellectum*), où la foi n'est cependant pas tant un donné que l'attachement (personnel et collectif) à un «donnant», à une source sans cesse à redécouvrir. Le mouvement même de la théologie (*quærens intellectum*) est dès lors une exigence intérieure à la foi (parmi d'autres exigences: l'aveu, l'abandon, la fête, la pratique, etc.). La théologie engage la communauté confessante dans un processus d'interprétation qui est une *reprise*, bien sûr, mais également une *déprise* des interprétations croyantes reçues et une tentative de poser sur la réalité présente un regard qui n'est surtout pas celui du voyeur, pas seulement celui de l'observateur, mais plutôt celui du voyant ou, si l'on préfère, celui du visionnaire ou du prophète: «Après cela, je répandrai mon souffle sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des visions.» (Jl 3,1) La théologie combine donc la *confession*, la *raison* et la *voyance*, en une tâche toujours à reprendre. Reprenons brièvement ces trois moments.

Que confesse la théologie? De quoi doit-elle rendre compte? Pour l'essentiel: d'une *passion de Dieu pour les humains*. Non pas simplement de Dieu donc, de n'importe quel Dieu, celui que lui proposerait d'emblée la culture (l'Un, l'Absolu, la Cause première, etc.), mais bien d'un Dieu *passionné*, possédé par l'amour, se compromettant dans la passion d'un homme, le Crucifié-Ressuscité, et enfouissant son Souffle dans l'histoire des humains, pour qu'ils vivent à jamais. Non seulement d'un Dieu source et terme de sa création, ni même d'un Dieu avec elle, mais encore d'un Dieu *pour elle*, s'anéantissant lui-même pour se livrer à ses créatures. Non seulement d'un Dieu parole, mais bien d'un Dieu silence, à l'écoute de la *multitude des paroles humaines*, partageant leur quête de sens. Un Dieu *anthropocentrique*, si j'ose dire, un Dieu passionné par la pluralité des humains, par leur liberté, par leur solidarité, par leur monde, par leur avenir. Parler ainsi, ce n'est pas céder à quelque «anthropolâtrie» qui refermerait l'être humain sur lui-même, l'abandonnant à cette plus grande détresse que la tradition appelle la «déréliction». C'est ce qu'indique Irénée de Lyon lorsqu'il dit à la fois «la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant» et «la vie de l'homme, c'est la vue de Dieu». L'horizon est bien celui que les Grecs appellent la *theosis*, mais cette déification est celle *de l'être humain*. C'est ici

qu'importe la notion judéo-chrétienne de salut: la destinée humaine tient à la grâce d'un Autre, elle est une entrée dans la faveur de Celui-là seul qui vaut d'être adoré. Le salut est *pour* l'être humain et, nous le percevons mieux aujourd'hui, *par* l'être humain, sans pour autant être *de* lui et conduire à lui.

L'essentiel concerne donc *une certaine vision de Dieu* et, du coup, *une certaine vision de l'être humain*. C'est ici qu'intervient la fonction critique de la théologie. Celle-ci est toujours tentée de promouvoir n'importe quel Dieu et notamment (l'histoire le démontre trop cruellement) un Dieu dont la caractéristique la plus décisive est de dépouiller les humains de leur humanité en les détournant de leur existence concrète et de leurs tâches les plus urgentes. Les Baals ne sont pas seulement des idoles frustrées «qui ont une bouche et ne parlent pas, des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas» (*Ps* 135,16-17); ils revêtent parfois l'aspect d'un Dieu noble régnant sur un univers dont il cautionne le désordre, faisant rêver d'un ailleurs. On en rencontre aujourd'hui d'autres encore, «d'argent et d'or, faites de main d'homme» (*Ps* 135,15), qui se nomment profit, compétition, prospérité, main invisible, ordre mondial. Ces idoles, incluant celles d'autres natures (politiques, scientifiques, etc.), partagent une même visée: asservir les humains. Ainsi s'éclaire l'objet de la critique théologique: dénoncer les faux dieux, démonter leurs stratagèmes, démasquer tout ce qui cherche à asservir l'être humain, sans négliger l'aliénation la plus vive qu'est le centrage sur soi. Toutes les ressources de la raison et des sciences humaines doivent alors être mises à profit pour dénoncer les faux projets qui aliènent l'être humain.

Cette critique des faux dieux est en même temps la proclamation et la défense d'une vision de l'être humain où domine le souci de ne pas fermer les horizons. Les termes «liberté», «solidarité», «destinée» en sont des maîtres mots. Cette vision commande une quête constante et obstinée des conditions d'établissement d'une plus grande humanité. C'est ici que la théologie peut se faire *voyance*, exploratrice des horizons, non pas simple indicatrice d'idéaux ou formulatrice de vœux pieux mais bien parole vigilante et engageante, «qui sonde les reins et les coeurs», soucieuse de libérer des jugs et de repousser les barrières. «Oracle de l'homme au regard pénétrant [...] lorsqu'il tombe en extase et que ses yeux s'ouvrent» (*Nb* 24,4)! Cette parole est des plus nécessaires pour la foi de l'Église, bien sûr, en ce qu'elle aide les croyants à retrouver le sens de la passion de Dieu pour les humains et à discerner

les engagements à prendre pour partager cette passion. Mais elle est également précieuse pour tout débat public, en ce qu'elle prend alors part à ce qui doit toujours animer celui-ci, à savoir le souci des personnes humaines et de leur société, et que ce souci, pour elle, n'a pas de terme. Elle rejoint alors d'autres discours de voyance (esthétique, éthique, etc.) pour soutenir l'«expérience négativement contrastée» de l'indignation et la quête de solutions.

En se passionnant pour les êtres humains, en prenant à coeur leurs défis et leurs projets, la théologie n'est pas en deçà d'elle-même, bien au contraire: elle est au plus propre de ce qu'elle confesse. Elle n'enlève rien à Dieu en se préoccupant des humains. Doit-elle pour autant se taire sur ce qui l'inspire? «Discours sur Dieu», ne peut-elle servir à libérer ce vieux mot, plus ancien que toutes les récupérations qui l'ont souillé, et en retrouver le sens pour l'être humain¹⁸? Celui d'un mot impossible et pourtant indispensable si le repli sur soi ne doit pas être le dernier mot de l'existence? La tentation ici est de le redire à la légère, sans réentendre d'abord l'avertissement du Christ contre ceux qui «disent et ne font pas»; l'heure est à l'orthopraxie. Il faut également que la théologie soit elle-même libre de toute intention de récupération; à cet égard, il est pour le moins incertain que son examen de conscience soit achevé.

Des défis

La question, pour la théologie, n'est pas seulement de maintenir ses distances par rapport aux intérêts de l'institution ecclésiale. Elle a du ménage à faire sur son propre terrain. La «confession» formulée plus haut («une passion de Dieu pour les humains») a volontairement été formulée de manière abrupte, non seulement pour indiquer que le débat sur le projet de société concerne la théologie en ce qu'elle a de plus essentiel, mais encore pour donner déjà à entendre qu'il remet en question ses représentations les plus coutumières. J'indiquerai ici, à titre d'exemples, deux défis théologiques immédiatement soulevés par ce débat; ils dessinent les contours d'une profonde tâche de réinterprétation du mystère chrétien, tâche déjà entreprise, d'ailleurs, sur plu-

18. On peut saluer ici la série d'ouvrages proposés récemment par A. Gesché dans sa série «Dieu pour penser», qui poursuivent précisément cet objectif avec beaucoup de finesse.

sieurs fronts, par divers courants théologiques du xx^e siècle (nouvelle théologie politique, théologies de la libération, théologies féministes, théologies contextuelles, etc.).

Le premier défi, rencontré plus haut lors de l'examen du débat, concerne la *pluralité*, et notamment les liens entre pluralité et transcendance. Notre tradition, profondément marquée par la philosophie grecque, rapporte plutôt la transcendance à l'*unité*. Elle voit spontanément dans la pluralité un problème à régler, voire un facteur à considérer, mais certainement pas quelque chose à promouvoir. Ceci se manifeste partout dans la théologie, et notamment en ecclésiologie. M. Vidal déplore ainsi «tant d'oublis dommageables de la pluralité au nom de la théologie»:

Ainsi devons-nous comprendre que l'identité et la différence, l'unité et la pluralité sont données ensemble et demeurent, alors que nous sommes portés à tout réduire, intellectuellement, socialement, à l'unité. Ne sommes-nous pas enclins à parler de l'unité de l'Église, malgré sa diversité, comme si l'unité venait de Dieu, et la diversité, du matériau humain non encore réduit à l'unité? Cela se traduit, dans le gouvernement de l'Église, par la propension au modèle monarchique: «Un Dieu, un Christ, un évêque¹⁹».

Cette question est cruciale pour le débat sur un projet de société, dans la mesure où celui-ci concerne la dimension politique et que la pluralité est consubstantielle à celle-ci. La théologie ne peut espérer contribuer au débat que si elle retrouve, à même ses ressources propres, le sens de la pluralité. Il lui faudra non seulement comprendre que «pour les hommes vivant en communauté, l'inépuisable richesse du discours humain est infiniment plus significative et riche de sens qu'aucune vérité unique ne sera jamais²⁰», mais encore qu'il en est peut-être de même pour Dieu. Ceci a des conséquences pratiques incommensurables, allant dans le sens d'un consentement au débat, aux solutions provisoires, à l'erreur, à une perpétuelle remise en chantier de la vie commune, hors de toute visée de contrôle. Ces conséquences concernent non seulement la société, mais encore la vie en Église (espaces de débat, droit à la dissidence, pluralité des ministères, partage du pouvoir, etc.).

19. M. VIDAL, *L'Église peuple de Dieu dans l'histoire des hommes*, Paris, Centurion, 1975, p. 93.

20. Voir la note 7.

Le second défi est lié au premier. La théologie est-elle en mesure de penser en termes de *projet*? Cette question doit être examinée très soigneusement. La théologie porte dans son héritage les idées de tâche à accomplir, de coopération avec la grâce, de Règne à venir, de plan de salut (le «mystère» au sens biblique du terme), de volonté divine et, plus récemment, de Royaume à bâtir; elle parle volontiers d'un «projet de Dieu sur l'homme». Mais si le *consentement à ce projet divin* implique pour l'être humain une *tâche à accomplir*, il peut lui interdire du même souffle d'*agir*, au sens fort de ce terme, c'est-à-dire d'*inventer lui-même son avenir*. Le schème théologique dominant dans l'histoire a peine à concevoir la *liberté* autrement que comme liberté morale, libre-arbitre, alternative du consentement et du refus devant ce qui est proposé à l'être humain, liberté de choisir plutôt que liberté de créer²¹. Or l'idée d'un projet de société suppose et poursuit l'exercice d'une liberté d'action que nulle hétéronomie ne vient déterminer. Cette idée met la théologie au défi de renoncer à toute tentation de dicter l'avenir au nom de Dieu. Ceci dessine une vaste tâche de réinterprétation de thèmes comme le salut, la grâce, l'histoire... et trace l'exigence de résister aux tentations de l'historicisme sotériologique, de la théocratie ou de la *charia* chrétienne. La théologie doit être au clair quant à savoir si, et en quel sens, l'avenir des humains leur appartient vraiment. L'enjeu-clé d'une telle réinterprétation me paraît être l'élaboration d'une véritable théologie de l'Esprit, qui ne soit plus simplement déduite de la christologie mais constitue plutôt un chapitre propre de l'histoire de Dieu, racontant le dur cheminement des humains vers une liberté plénière²².

À prime abord, la pertinence du discours théologique dans le débat sur un projet de société ne va pas de soi. À l'examen, on peut voir non seulement qu'un tel débat l'interroge jusque dans ses sources mêmes, mais qu'il peut être pour elle l'occasion d'y retourner et d'y puiser une eau vive, nouvelle, dont une société en quête d'avenir s'avère avoir bien besoin.

21. Voir H. ARENDT, *La crise de la culture*, p. 86 ss. Pour la distinction, fondamentale, entre le registre du «faire» et celui de l'«agir», voir *Id.*, *Condition de l'homme moderne*, p. 41 ss.

22. Voir R. MAGER, «Dire Dieu ou agir dans l'Esprit?» dans C. MÉNARD et F. VILLENEUVE (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, coll. «Héritage et Projet» 54, Montréal, Fides, 1994, 352 p., p. 199-212, ainsi que mon ouvrage intitulé *Le politique dans l'Église. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, coll. «Brèches théologiques» 19, Montréal, Médiaspaul, 1994, 331 p., p. 281-304.

II

PROJET DE SOCIÉTÉ: TENSION INDIVIDU/COLLECTIVITÉ

**Un projet occupe déjà le terrain:
la société comme marché.
*Fascination du credo néo-libéral
et solidarité sociale velléitaire chez les gens
d'affaires francophones de Montréal***

MICHEL BEAUDIN
Université de Montréal

Avant d'entrer dans le vif de mon propos, je voudrais faire quelques considérations pour le situer dans le débat qui réunit ce congrès de théologie.

Prendre d'abord la mesure du projet qui occupe déjà le terrain

La quête collective d'un projet de société apte à nous donner l'élan nécessaire pour surmonter les impasses actuelles me semble d'abord exiger de discerner et de prendre en compte le projet de société qui, dans les faits, a réussi jusqu'ici à s'imposer et à occuper le terrain. Chez nous, comme dans le monde occidental et même sur pratiquement l'ensemble de la planète, nous désignons ce projet sous le vocable de *néo-libéralisme*. Dans les termes de Vatican II, le phénomène a l'ampleur d'un «signe des temps».

Une lecture quelque peu satisfaisante d'un courant aussi important impliquerait de considérer aussi les appuis et les résistances qui se

manifestent à son égard dans les populations, ainsi que les propositions alternatives qui lui disputent le terrain, mais dont aucune n'a encore réussi à imprimer une trajectoire différente à la dynamique sociétale. Et encore faudrait-il analyser le néo-libéralisme à divers niveaux: comme projet et pratique économique et politique, comme projet anthropologique de transformation de la société en marché, comme éthique, comme idéologie et même comme «métaphysique». De façon plus modeste, je me limiterai à l'examiner à travers le discours d'une vingtaine de hauts dirigeants francophones du milieu des affaires de la région de Montréal, rencontrés en entrevues en 1994 et 1995. Je voudrais ici leur donner la parole, les laisser exposer leur vision ou point de vue sur notre réalité actuelle; non pas que je partage leurs positions, mais par souci, avant de les critiquer, de d'abord entendre ces décideurs qui portent le projet néo-libéral ou qui se débattent avec lui, et à cause de l'intérêt que représente ce témoignage de première main.

L'économie, ses «croyances» et la théologie

Prêter attention au projet néo-libéral, et plus particulièrement au discours des gens d'affaires, intéresse la théologie à au moins deux titres. Tout d'abord, le Concile Vatican II, d'autres textes officiels du Magistère ainsi que plusieurs messages épiscopaux récents ont explicitement reconnu aux situations sociales le statut de «lieu théologique», c'est-à-dire de lieu de perception possible d'interpellations de la part de Dieu: «...scruter les signes des temps et... les interpréter à la lumière de l'Évangile...», dira la Constitution pastorale (n. 44). En conséquence, notre implication dans ces situations ou, tout au moins, notre analyse des processus qui les animent représente un moment constitutif de la démarche théologique. C'est à partir des enjeux discernés du sein même des dynamiques sociétales que nous pouvons dialoguer de façon fructueuse avec les références fondatrices de la foi chrétienne, restituer à la Parole de Dieu son actualité bouleversante, et tirer de cette confrontation éclairage et souffle tant pour critiquer le projet de société existant que pour contribuer de façon créatrice, avec nos contemporains, à la recherche de voies qui rendent mieux justice à notre humanité commune. L'espace de cet article m'oblige à en rester à l'étape initiale de ce parcours, conscient que d'autres contributions sauront en prendre le relais.

La théologie est aussi concernée à un autre titre. Nous nous in-

terrogeons sur la pertinence sociale de la foi chrétienne, des Églises et de la théologie dans le contexte actuel. Tant de problèmes leur semblent étrangers et vice versa. L'impact de la foi sur des défis de société d'une ampleur inédite peut sembler bien insignifiant. Et pourtant. Ma présentation de la vision des gens d'affaires suggérera, en creux, combien les aménagements sociétaux concrets tiennent étroitement aux «croyances» ou aux convictions profondes des acteurs majeurs ainsi qu'à leurs présupposés éthiques, par exemple. Je voudrais le faire en montrant l'importance de l'arrière-plan idéologique (je dirais même «théologique», tellement la fréquentation des affaires économiques m'a convaincu que celles-ci baignent maintenant dans une véritable «religion», peut-être la plus importante de toutes!) et éthique de la vision de l'économie et de la société que les gens d'affaires véhiculent et qui commande étroitement leur pratique. L'examen et l'appréciation du projet de société néo-libéral existant doivent tenir compte non seulement de sa dynamique concrète mais aussi de ce qui, à mon sens de façon décisive, anime celle-ci. Je laisserai au lecteur le soin d'entreprendre, selon le second versant du thème de ce congrès, sa propre «lecture chrétienne» des présupposés de cette réalité sociale.

Inscription dans une recherche plus vaste

Les entrevues dont je rendrai compte s'inscrivent dans un plus vaste projet de recherche qui vise, ultimement, à l'élaboration de propositions éthiques pour une économie axée sur la solidarité, chemin incontournable, me semble-t-il, d'une inversion de la dynamique sociétale actuelle, si mon analyse de celle-ci s'avérait fondée. Je voudrais présenter brièvement, ici, les grandes lignes de cette recherche en cours en évoquant d'abord les deux intuitions qui en ont marqué la genèse et le profil.

Au départ: deux intuitions

Un intérêt de longue date pour les problèmes vécus par les peuples du Tiers-Monde m'a amené à travailler pendant un peu plus de dix ans au sein d'un organisme de solidarité internationale. Cette expérience, combinée à ma formation en théologie et en sociologie économique, à la fréquentation d'auteurs marquants comme René Girard, Karl Polanyi, Franz J. Hinkelammert (Amérique latine) et quelques autres, et enfin à un engagement plus tardif aux côtés de groupes marginalisés de notre

propre société, a fait surgir deux observations qui sont devenues les questions porteuses de ma quête. Je les identifierais ainsi :

1. La persistance, au-delà de toute raison, de la dynamique du capitalisme malgré des résultats humains et sociaux dévastateurs, laisse penser que celui-ci serait mû par des *matrices ou présupposés* profonds que n'atteignent pas les critiques habituelles se situant à un niveau davantage opérationnel de l'économie. Le libéralisme économique s'appuierait ainsi sur une conception particulière de l'être humain et de la société (anthropologie), sur la conviction de son propre caractère hautement éthique, sur une certaine absolutisation (sacralisation?) de ses principes, objectifs, règles et institutions, entraînant la relativisation conséquente ou le sacrifice de tout ce qui ne correspond pas aux critères du seul lieu possible de valorisation: la logique du capital. Au total, il prendrait l'allure d'une véritable sotériologie séculière. Chez les gens d'affaires, par exemple, ces présupposés seraient responsables de leur perception si positive de la nature du capitalisme malgré la dégradation ambiante, et, par ricochet, de leur considération propre comme des «bienfaiteurs» ou «sauveurs» de la société.

2. En second lieu, le libéralisme économique m'est depuis longtemps apparu comme contradictoire ou incompatible avec mes convictions religieuses et théologiques. Ceci justifiait déjà une exploration plus poussée du bien-fondé de cette opposition ou une confrontation plus systématique avec les fondements et la dynamique structurelle de ce type d'organisation économique érigé maintenant en «souverain» de l'ordre sociétal moderne. Mais l'impératif se fit plus pressant à partir d'une découverte troublante: *la possible remarquable continuité, ou parenté formelle de ce système, avec une interprétation sacrificielle (et donc perverse) du judéo-christianisme*, une interprétation ayant des racines dans la Bible, mais qui ne se serait imposée qu'à partir du XI^e siècle, en Occident, pour prévaloir jusqu'au début du XX^e siècle en passant par la modernité, c'est-à-dire dans une coïncidence avec l'aire géographique et la période où le capitalisme s'est préformé pour prendre ensuite son élan décisif!

Les deux observations convergeaient donc pour m'inciter, avant d'arriver à pouvoir formuler des orientations pour une économie «autre», à d'abord prendre la mesure de l'économie de marché, et plus précisément à tenter de démystifier la genèse et les mécanismes de la «naturalisation» et même de la «surnaturalisation» de ce système économique devenu système social tout court, et cela jusqu'à vérifier jusqu'où un certain christianisme n'en aurait pas fourni la matrice. Voici les grandes lignes de l'itinéraire entrepris.

Grandes lignes d'une recherche

S'inscrit en première place la tâche d'*examiner les présupposés «métaphysiques» (ou «théologiques»?), anthropologiques et éthiques du libéralisme économique.* Cette exploration est menée à partir de l'*hypothèse qu'une anti-solidarité sacrificielle serait paradigmatiquement constitutive de ce système,* et donc que la solidarité aurait été refoulée à la marge de celui-ci (ex. philanthropie des gens d'affaires ou des entreprises, bénévolat dans les interstices du système marchand, etc.) ou encore n'y serait intégrée que de façon exceptionnelle ou à titre de mesure compensatoire (ex. politiques sociales dans le modèle ford-keynésien). J'ai retenu quatre lieux de vérification de cette hypothèse, parmi lesquels on reconnaîtra celui du propos de cet article: (1) une sélection de *textes fondateurs* tant du libéralisme économique classique (J. Locke, A. Smith...) que du néo-libéralisme actuel (F.A. Hayek, M. Friedman...); (2) le *discours actuel des gens d'affaires* au Canada et au Québec (entrevues, allocutions, messages publicitaires...); (3) la *dynamique ou orientation structurelle du néo-libéralisme*, à partir d'une analyse de ses pratiques, mécanismes, institutions...; (4) les expressions néo-libérales de la *science économique* actuelle.

Suivront d'autres étapes que je ne puis détailler ici, mais qui pourraient s'articuler ainsi: (1) comparaison des résultats obtenus dans ces quatre enquêtes et synthèse; (2) confrontation avec des recherches critiques récentes et actuelles sur l'économie de marché d'un point de vue anthropologique et éthique, en particulier; (3) théologie de l'économie: relecture des références fondatrices de la foi chrétienne à partir des résultats des étapes précédentes (éventuellement à partir du binôme: anti-solidarité/solidarité) et esquisse d'une théologie de la solidarité économique; (4) confrontation avec la recherche théologique récente sur l'économie de marché; (5) pistes pour une théologie et une éthique

de la solidarité en économie (si ce paradigme s'avère suffisamment pertinent et prometteur).

Présentation des entrevues

Disons d'abord un mot de la démarche elle-même des entrevues et du propos que j'en tire ici avant de présenter les personnes interviewées.

Entrevues et propos retenus ici

Je ne pourrai présenter ici tous les résultats des entrevues dont la transcription totalise 840 pages bien tassées. Il ne s'agit que d'une première systématisation et, encore, sur un nombre limité de questions. Une analyse plus approfondie est en cours à l'aide d'un logiciel spécialisé. Le questionnaire utilisé, dont mes interlocuteurs avaient été informés à l'avance de la teneur générale, touchait, par de multiples biais, l'ensemble de l'hypothèse sur l'anthropologie, l'éthique et le credo structurant le libéralisme économique, et sur la sacrificialité imprégnant éventuellement ces présupposés. Ces questions étaient encadrées par la perception des interviewés à propos de la dynamique économique récente et par leurs vues sur des éléments d'alternative. Je conclusais, enfin, par une question sur leur perception de la pertinence de l'intérêt des Eglises et de la théologie pour l'économie.

Directives, tout en permettant des digressions utiles, les entrevues comportaient des questions orientées en vue d'une étude essentiellement qualitative. On aura bien compris, à partir de l'esquisse de parcours présentée ci-dessus, que je m'intéresse davantage à une éthique de l'économie au niveau structurel qu'à ce qu'on appelle couramment l'«éthique des affaires», assimilable le plus souvent à une simple déontologie. Mais l'objectif de prendre vraiment le pouls des présupposés et des positions des gens d'affaires concernant l'éthique ou d'autres aspects de l'hypothèse commandait évidemment des questions ouvertes leur permettant une expression libre et spontanée, quitte à contre-vérifier leurs dires et à obtenir par d'autres questions des réponses plus spécifiques sur les points visés.

Pour les fins de cette présentation, je me suis limité à une sélection de questions en articulant les résultats provisoires autour des quatre points suivants, suivis de conclusions partielles et provisoires:

1. Quelle vision les gens d'affaires se font-ils de la dynamique économique courante? Y perçoivent-ils une évolution qualitativement nouvelle par rapport aux décennies précédentes?
2. Quel est, selon eux, l'impact de cette dynamique sur la société ou encore, où en est rendu le «désenchâssement» de l'économie par rapport à la société, analysé par Karl Polanyi par exemple?
3. Quelle corrélation peut-on établir entre le credo économique (ou «métaphysique» du marché), les présupposés et positions éthiques et la conception des rapports économie-société chez les gens d'affaires «croyants fervents» du libéralisme économique?
4. Quelle corrélation peut-on constater entre le credo économique, les présupposés et positions éthiques, et la conception des rapports économie-société chez les gens d'affaires «croyants plus tièdes» ou plus sceptiques vis-à-vis du libéralisme économique?

On aura remarqué, à partir des deux derniers points, que l'analyse faite jusqu'ici des entrevues a mené au constat d'une polarité, chez les gens d'affaires rencontrés, se décidant sur leur degré d'adhésion au credo du système de marché, et entraînant un clivage correspondant au niveau des autres types de présupposés. Un tableau, en annexe, présente une synthèse de cette polarité et des corrélations qu'elle induit. Enfin, comme je me suis engagé à respecter l'anonymat des personnes interviewées à moins de leur en faire la demande expresse et sur présentation d'un texte, on comprendra que certaines citations ne soit accompagnées que d'une référence très générale à leur auteur ou auteure chaque fois que cette personne risquait de pouvoir être facilement identifiée.

Les gens d'affaires interviewés

Les 24 personnes rencontrées provenaient de tous les secteurs de l'activité économique quoique très majoritairement du secteur tertiaire (banques, firmes de courtage, d'experts-conseils et d'ingénierie, de commerce, d'assurances, de service public, etc.). Je me suis également assuré de la participation de deux représentants du secteur de la petite et moyenne entreprise, dont l'un dirige une firme spécialisée dans le soutien de PME à travers toute la province au plan de la gestion. J'ai

pu aussi compter sur le point de vue d'un grand organisme philanthropique, d'une firme publique, des deux plus importantes associations patronales du Québec et de deux centrales syndicales¹. Les personnes rencontrées détenaient des responsabilités au niveau de la présidence ou de la vice-présidence. Enfin, la sélection comprenait six femmes.

Puis-je faire mention de l'intense expérience personnelle occasionnée par ces entrevues? Ce contact et les propos enregistrés ont donné un relief nouveau aux analyses de l'économie menées depuis longtemps. Je dois témoigner de l'étonnante disponibilité de ces hauts dirigeants et dirigeantes malgré un agenda très chargé. J'ai rencontré, chez eux, des gens de cœur, d'action et d'une grande spontanéité. Plusieurs m'ont fait part de leur perplexité devant les questions posées, m'avouant qu'elles les avaient intéressés, mais qu'elles étaient rarement abordées dans leurs échanges. Plusieurs ont aussi insisté pour que cette recherche ne soit pas «mise sur les tablettes», car elle leur paraissait particulièrement pertinente à ce moment-ci où il devient urgent de se poser des questions de fond. D'autre part, tous et toutes m'ont assuré qu'ils essaieraient de se rendre disponibles pour une rencontre commune ultérieure ayant pour objet de discuter des résultats des entrevues. L'accueil manifesté ne doit cependant pas faire perdre de vue la distinction, ici, entre le discours des gens d'affaires et leur pratique de l'économie. C'est bien une représentation de la réalité, un discours marqué idéologiquement que j'essaierai d'analyser ici.

Avant de préciser les angles sous lesquels je présenterai les résultats préliminaires des entrevues, il me paraît utile d'ajouter deux remarques à propos du groupe interviewé.

Ces personnes constituent, d'abord, la première génération de gens d'affaires francophones d'importance au Québec. Auparavant, l'entrepreneurship économique d'envergure était une affaire quasi exclusivement anglophone. Ces gens symbolisent donc la reprise du contrôle de l'économie par les francophones après deux siècles de monopole par les conquérants anglophones. Pour cette raison, mais à cause aussi de l'influence décisive actuelle de l'économie sur le sort de la société, on peut comprendre que les gens d'affaires soient la catégorie de personnages publics qui jouisse de la plus grande crédibilité dans les sondages d'opinion. Ils devancent même les chefs religieux et surtout les chefs politiques qui, eux, se classent bons derniers.

1. Sauf mention expresse, je n'inclurai pas le point de vue des deux dirigeants syndicaux dans mon analyse.

J'attire aussi l'attention sur le déchirement éprouvé par les gens d'affaires interviewés. D'une part, ces gens ne sont pas issus de longues traditions familiales d'affaires propres à la bourgeoisie. Arrivés tardivement dans les sphères d'influence de l'activité économique, leurs racines sont encore fraîches du terreau québécois francophone typique, caractérisé par un tissu social très serré. De là leur sensibilité et leur conscience sociales peut-être exceptionnelles dans le milieu des affaires en Amérique du Nord. Nous sommes une petite société; les dirigeants de toutes les sphères d'activité se connaissent bien, ce qui facilite les concertations et les initiatives à portée sociétale. D'autre part, cependant, cette particularité ne semble pas avoir d'impact significatif sur leur activité économique proprement dite, et cela pour des raisons qui seront explicitées plus loin. Aussi la solidarité sociale semble-t-elle confinée, même chez ces leaders, à ne s'exprimer qu'en périphérie de l'économie. Mais j'anticipe déjà trop.

PERCEPTION DE LA DYNAMIQUE DE L'ÉCONOMIE CHEZ LES GENS D'AFFAIRES: UNE RÉVOLUTION IMPLACABLE

Indépendamment de leur appréciation éthique de la dynamique économique que certains trouvent même souhaitable, l'ensemble des personnes rencontrées s'accordent pour dire que nous vivons une *situation exceptionnellement bouleversée*. Tous confirment qu'il y a eu une évolution qualitative depuis les années 1980 par rapport aux décennies précédentes. Les diagnostics varient sur les *causes* de cette situation: surcapacité de production en raison du développement technologique, étroitesse consécutive des marchés, concurrence accrue résultant de ces conditions et explosion de la sphère financière et spéculative auraient poussé à une restructuration et à une libéralisation de l'économie à l'échelle mondiale, à leur tour source d'une plus vive concurrence et de contraintes aiguës. Toutes les données et même tout le cadre connus jusqu'ici en auraient été modifiés. Du même coup, les formes politiques et sociales de contrôle de l'économie, mises en place depuis les années 1940, en seraient devenues caduques. «Je pense que c'est une très grande *révolution* qu'on est en train de connaître au niveau de l'économie aujourd'hui», résume une dirigeante d'une entreprise publique.

Plusieurs témoins attirent l'attention sur l'*instabilité* qui en résulte et sur l'absence de nouvel équilibre en vue à l'horizon. Ils

constatent ainsi un effacement des points de repère traditionnels et, conséquemment, une toute nouvelle façon de diriger une entreprise: «Je dois piloter dans la tempête», constate un banquier. S'il est question de la teneur essentielle de l'économie actuelle, la plupart, sinon tous, reconnaissent sa *dureté cruelle*. Un dirigeant d'une entreprise de taille moyenne la décrit ainsi: «C'est la bagarre de rats. Tout le monde se bat pour sa peau... C'est carrément la loi de la jungle à l'état pur, tel qu'on voyait dans les films comme *Wall Street*, etc.». Les descriptions en termes de *guerre* et de *rat race* abondent. On perçoit bien l'économie comme une transposition («civilisée»?) de formes anciennes de conflictualité: «On est en compétition avec lui, mais d'une certaine façon il faut le surpasser. Mais c'est un combat d'argent et l'argent n'est pas mortel. On le tue peut-être moralement, on ne le tue pas physiquement...», explique un courtier.

Cette guerre fait éprouver, chez bien des gens d'affaires, des *sentiments contradictoires*: à la fois l'exaltation de la conquête ou de la réussite, et la peur de ne pas survivre, d'être éjecté. La compétition fait alors ressembler l'économie à un champ de bataille. Les chefs d'entreprises y jouent le rôle de commandants d'armées mobilisant toutes les ressources humaines et matérielles du pays, et «où tout devient interchangeable», dira l'un d'eux. C'est du côté du moyen âge qu'il faudrait chercher la meilleure analogie: dans les guerres interminables que se livraient les seigneurs, chacun entraînant son fief dans la mêlée. Mais je me permets cependant de dire que la guerre n'est pas vraiment «inter-nationale»; «nos» chefs et leurs armées (sauf les simples «soldats» dont l'utilité est d'ailleurs marginale dans la guerre comme dans l'économie modernes) peuvent légitimement trahir et passer à l'étranger si cela sert mieux leurs objectifs et stratégies.

Le pire, c'est peut-être que les gens d'affaires ne semblent pas savoir pourquoi ils sont en guerre; ils ne semblent pas l'avoir choisie tout au moins, sauf en ce sens que celle-ci leur paraît inhérente au marché. D'où une dernière caractérisation assez généralisée de la dynamique économique: celle-ci est perçue comme une «fatalité», une réalité «inévitabile» qui échappe au contrôle tant des individus que des entreprises, des sociétés et des États; une réalité devant laquelle tous sont donc forcés de s'incliner. «On est obligé de jouer la *game* internationale, comme on dit, et puis de vouloir exporter ce qu'on est capable de faire le mieux», avoue même un interlocuteur, tandis qu'un responsable syndical parle de l'historique «loi d'airain» du capitalisme.

«*The clock cannot be turned back*», dira le nouveau président d'une entreprise de transformation, pour souligner l'«irréversibilité» du processus de la libéralisation de l'économie présentée comme une tendance séculaire.

J'ai été frappé par la récurrence d'expressions comme «automatisme» ou «machine» utilisées pour décrire l'économique et ses lois perçues souvent comme un «en soi», un processus «naturel» (ou impersonnel), sans origine identifiable (même si on sait que c'est «le résultat des réactions des hommes libres», diront deux interlocuteurs), donc autonome, se transcendant toujours lui-même en se modifiant, mais sans qu'on puisse avoir prise sur lui, car «la responsabilité humaine est dispersée un peu partout». Un ex-banquier, œuvrant aujourd'hui dans un autre secteur, parle de savoir «lire» la conjoncture économique comme on lirait la température: «Le marché dit: "aujourd'hui il fait 100 degrés": enlevons nos manteaux!» Un ingénieur dira: «Je crois qu'on a parti une sorte de *machine infernale*, en ce sens qu'il n'y a plus d'identité humaine, d'entité politique humaine, librement constituée, qui peut même prétendre, aujourd'hui, gérer ces mécanismes économiques...» Un dirigeant syndical renchérra: «L'univers économique s'autosuffit de plus en plus, s'absolutise dans ses propres règles.»

Un représentant d'une association patronale reprend d'une autre façon cette perception. À la question: «Que propose implicitement le libéralisme économique à la société?», il réagit ainsi: «Je vais vous répondre par une provocation: il n'en a aucune idée et il ne s'en préoccupe même pas. C'est le pragmatisme le plus total. À un moment donné, un individu se trouve placé dans une position donnée, il perçoit une opportunité, il est en mesure d'exploiter cette opportunité-là à son profit...» Ces perceptions me semblent concorder singulièrement avec la définition du capitalisme proposée déjà par Michel Beaud: «Le capitalisme n'est ni une institution ni une personne. Il ne veut ni ne choisit. Il est une logique à l'œuvre à travers un mode de production, logique aveugle, obstinée, d'accumulation².»

De façon corollaire et au nom du «réalisme», ce «totalitarisme» de la dynamique économique suscite une grande insécurité tant chez les entreprises que chez les employés. Il ne laisse pas d'autre choix aux joueurs que de s'adapter aux règles de jeu, et donc d'alimenter eux-mêmes la dynamique «mortelle» de la concurrence pour tenter

2. *Histoire du capitalisme, 1500-1980*, Paris, Seuil, 1981, p. 161.

de «survivre», selon le terme fréquemment utilisé! Il leur faut donc devenir toujours plus performants et compétitifs. L'évolution économique étant perçue comme n'ayant «plus de frein» ou «déraillant» tel un train fou, la problématique se réduit alors aux seules stratégies d'adaptation.

Je crois qu'on peut parler ici d'une sorte d'anti-utopie, inhibitrice de toute alternative véritable, avec la connotation d'impuissance et de désespérance que cette perspective comporte et que j'ai sentie chez plusieurs personnes malgré la taille souvent imposante des entreprises dirigées. Ce constat est inquiétant. L'utopie n'est-elle pas une condition ou un horizon nécessaire pour que les projets et initiatives restent toujours conscients de leurs limites historiques et restent marqués d'un sens du réalisme au lieu de dérapier? Ou, négativement, le capitalisme comme utopie de l'anti-utopie n'élimine-t-il pas a priori toute autocritique et donc la retenue indispensable, de sa part, à l'égard des éventuelles initiatives de la société pour se protéger contre lui?

Certains se résignent mal à la fatalité et croient à un ressac social éventuel. Un autre mise plutôt sur le retour à un «ordre spontané» pouvant surgir du «chaos créateur». Un banquier érige, en ce sens, la non-intervention en principe: «C'est un système qui n'a pas été pensé. Il est né du désordre. Il n'y a personne qui a ... ce ne serait pas lui rendre justice que de vouloir lui imposer de vouloir.» Un petit nombre caractérise comme «sain» le processus en cours, et donc comme favorable au progrès de la société. Mais, dans tous les cas, on reconnaît au moins les coûts humains et sociaux du processus économique.

L'EFFACEMENT DE L'HORIZON DE SOCIÉTÉ PAR LA DYNAMIQUE ÉCONOMIQUE

Les gens d'affaires s'accordent pour reconnaître l'influence grandissante de l'économie sur une société de plus en plus «stressée» et pour prédire que le nouveau cours de l'économie transformera en profondeur les sociétés en y installant l'incertitude et la précarité. Cette sensibilité s'est souvent exprimée, dans les entrevues, par des préoccupations à propos de l'emploi: tous perçoivent le bouleversement de la situation de l'emploi avec son cortège de drames humains, mais certains saisissent avec plus d'acuité son découplage par rapport à la croissance ainsi que la contradiction corrosive entre la marginalisation structurelle du

travail en cours et l'exigence toujours inflexible d'un revenu d'emploi comme condition d'accès aux biens et aux services. Le dernier groupe, moins «fervent» dans son adhésion aux principes du néo-libéralisme, est aussi sensible à la dimension symbolique de l'emploi dans des sociétés où le travail est à la source du sentiment d'identité et de réalisation de soi en même temps que de l'intégration ou de l'exclusion sociale.

Si certains se contentent de voir dans ces soubresauts la contrepartie négative mais inévitable d'un processus foncièrement positif de modernisation comme il s'en est produit dans le passé, la plupart cherchent actuellement à «sauver» le plus possible d'emplois mais par une voie qui ne dévie en rien des règles dominantes: «gagner» contre la compétition en s'adaptant le mieux possible aux nouvelles exigences et donc en apprenant à «skier sur l'avalanche». Une logique de fuite en avant semble s'imposer. Mais la forte tradition communautaire du milieu québécois, dont sont issus ces gens d'affaires, les pousse cependant à des initiatives de concertation entre eux et avec d'autres partenaires sociaux, et visant explicitement à préserver ou créer des emplois.

De façon plus générale, les gens d'affaires déplorent la destruction de la société provoquée par l'évolution de l'économie ou du moins ce qui est perçu comme une tragédie: le déficit chronique d'adaptation de la population au changement. Cela se manifeste particulièrement dans le manque de formation de la main-d'œuvre, mais aussi, à un autre niveau, dans la dynamique négative où l'incapacité de compétitionner entraîne l'obligation de couper dans les dépenses sociales. Je n'ai surtout rencontré personne qui aurait partagé les positions cyniques de certains financiers ou économistes qui voient dans la montée du chômage un signe positif ou qui s'alarment des reprises économiques.

Au contraire, on s'inquiète, en général, de l'avelement de la logique sociale par la logique économique (et même de l'expropriation de cette dernière par la logique financière). Le président d'une institution financière constate: «Ça devient la forme des sociétés. Tout est en fonction de l'économie. On ne vit plus dans des sociétés, on vit d'abord dans des économies. Et ça ne peut pas durer, à mon point de vue, parce que ce n'est pas vrai que l'économie va être la finalité. C'est un non-sens.» Un ingénieur se fait l'écho de la majorité en reconnaissant: «Mais ce que personne ne peut plus gérer, ce sont les effets sociaux à l'intérieur des sociétés dites développées...» Poussant plus loin, un chef

de moyenne entreprise s'écriera: «Quel est l'horizon de société? Il n'y en a plus!»

Une tendance est donc reconnue: l'effacement progressif de la distinction entre la société et le marché au profit de ce dernier, et la difficulté croissante d'avoir une vue d'ensemble des processus sociétaux. Le représentant d'une association patronale peut bien reconnaître que «la main invisible complète rendrait impossible la vie en société... et ultimement l'économie, parce qu'on a besoin de sociétés pour que les économies tournent», la société est cependant perçue comme ayant perdu les «outils de contrôle» et comme réduite à faire du «surf» sur la dynamique économique. Cela ne se manifeste-t-il pas, par exemple, dans la mobilité quasi incontrôlable des entreprises de production et dans le chantage aux subventions que celles-ci exercent vis-à-vis de tous les gouvernements?

Le président d'une compagnie d'assurances pointera un facteur proprement économique et important de ce dérapage: la mondialisation des processus de production et la taille gigantesque des entreprises disjoignent le niveau des décideurs de celui des exécutants, faisant dès lors baigner l'économie dans un anonymat qui laisse peu de prise éthique et sociale sur les stratégies et qui «permet plus facilement la tricherie». Il y voit un recul pour la démocratie.

Je reviens plus longuement, ci-dessous, sur le principal recours entrevu par les gens d'affaires face à cet effacement de la société: le contrepoids politique mais selon la volonté de la majorité, et surtout «selon nos moyens», s'empressera de préciser un grand nombre, préoccupé au plus haut point par le problème de la dette et des déficits gouvernementaux vis-à-vis desquels les obligations strictes («il faut») de la population ne font pas de doute. Et curieusement, je n'ai entendu aucune allusion au fait que les entreprises puissent être reliées de quelque façon aux causes de ce fléau qui ne serait dû qu'à une population ayant «vécu au-dessus de ses moyens»!

Il vaut cependant la peine de souligner ici une convergence unanime: nul ne récuse le bien-fondé du rôle de l'État dans l'établissement de balises claires pour l'activité économique ni non plus son rôle de protecteur des démunis, au moins minimalement. Le tout marché absolu ne trouve pas d'adhérent inconditionnel chez eux. L'État québécois a servi de levier à la montée d'une bourgeoisie francophone et les gens d'affaires y restent farouchement attachés. Ce qui n'empêche pas la grande majorité d'entre eux de dénoncer avec véhémence le

gaspillage gouvernemental, le bureaucratisme sans âme et les réglementations tâtilonnes, effets pervers attribués à la «révolution tranquille», mais qui sont, en fait, communs à tous les gouvernements occidentaux hier encore keynésiens. Les accusations sont cependant plus suspectes à propos du rôle économique de l'État et ne semblent pas faire justice à la réalité. Au fond, ne souhaite-t-on pas que le gouvernement poursuive son appui économique, mais en lui interdisant qu'il soit le maître-d'œuvre de quelque projet que ce soit. Les profits doivent être privatisés et les dépenses, collectivisées!

En terminant ce bref tour d'horizon des perceptions des gens d'affaires quant aux rapports de l'économie avec la société, je dois ajouter quelques mots sur les sentiments qui me semblent les habiter. Un terme revient souvent: celui de *malaise*. Une dirigeante, très active dans plusieurs regroupements patronaux, croit refléter le sentiment général en déclarant:

Le malaise des chefs d'entreprises, il est presque universel, il est presque unanime; les gens sont malheureux dans ça. C'est comme si tu disais: «Ça n'a pas de bon sens notre histoire.» Mais il faut tout de même se battre, je ne suis pas pour la laisser partir mon entreprise sinon, je ne serai plus là, et là je ne pourrai pas faire vivre ma famille, mes actionnaires, il faut que je m'en occupe. Alors, c'est comme si l'engrenage...

Le déchirement est multiple. Le témoignage ci-dessus l'exprime dans sa radicalité extrême: on se sent coincé entre la conviction que la dynamique mène inévitablement à une impasse et les impératifs d'une logique à court terme qui ne laisse pas le choix à l'entreprise de chercher à grossir pour ne pas périr, de se battre, de sacrifier maintenant une portion des emplois pour ne pas les perdre tous plus tard, etc., en somme de faire comme si c'était *business as usual* quoi! Il en résulte, comme l'exprimait un ancien chef syndical, une sorte de désespoir larvé. On sent ici la *tension* éprouvée par la plupart des gens d'affaires entre leur adhésion récente à un capitalisme auquel leur promotion est liée et auquel ils continuent de s'initier, et une conscience sociale encore vive. Cette tension trouve une issue, à mon avis, dans la juxtaposition (et non l'articulation) parfois quasi schizophrénique de deux sensibilités, l'une sociale, et l'autre, proprement économique. C'est ainsi qu'on rencontrera simultanément, chez des dirigeants, une *rationalité froide* tentant de faire abstraction de tout sentiment dans les

décisions d'affaires et une *compassion* bien réelle qui les fera pleurer avec les employés qu'ils auront dû mettre à pied, comme en témoignait l'un d'eux, par exemple. Nous verrons plus loin comment ce contexte amène plusieurs à penser le social à côté de l'économique.

Le déchirement s'exprime donc jusqu'à un niveau très personnel. Une dirigeante, familière avec le milieu des affaires, tente de traduire ce qu'elle constate: «...il y a bien des gens qui ne savent pas pourquoi mais on est pas bien dans ça, au contraire le système a apporté un *mal-être*...» Même ceux et celles qui adhèrent le plus au credo du marché et à la conception de l'*homo economicus* finissent par avouer que leur «vie personnelle en a pris un coup», que le «poids des responsabilités s'est alourdi», qu'ils se sentent «plus stressés» et même avalés par la tâche. Mais au-delà de ces perceptions et de ce qu'elles font éprouver, tentons de cerner, chez cet échantillon de gens d'affaires, certaines corrélations entre leur degré d'adhésion au credo libéral et néo-libéral, leurs présupposés et positions éthiques, et leur conception des rapports entre l'économie et la société. Cette approche permet d'inscrire et de situer l'expression de chacune des personnes interviewées dans un vaste continuum comportant de multiples nuances. Mais on peut distinguer, au sein de celui-ci, une typologie à deux versants assez nette que je voudrais expliciter ci-après.

POSITIONS ÉTHIQUES ET CONCEPTIONS DES RAPPORTS ÉCONOMIE-SOCIÉTÉ CHEZ LES «CROYANTS FERVENTS» DU LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

Le credo des «croyants fervents» dans le libéralisme économique

Parmi les gens d'affaires rencontrés, une minorité significative adhère de façon quasi inconditionnelle au credo capitaliste et à ses lois. D'autres, pourtant critiques du néo-libéralisme à maints égards, partagent souvent à leur insu des éléments-clés de ce credo. Cette ferveur se manifeste sous plusieurs facettes dont j'ai tenté de faire un relevé sommaire.

La transcendance absolue du système

Un premier bloc d'arguments concerne d'abord l'absoluité ou la «transcendance» du système. L'évolution effective du capitalisme apparaît comme l'effet d'une loi «naturelle» ou de l'histoire, y compris la conception de l'économie comme forme de guerre. Le capitalisme est en fait considéré comme l'«état de nature» de l'économie. D'où des positions anti-utopiques convaincues, c'est-à-dire la croyance qu'il existe peu ou pas d'écart entre le modèle économique prévalent et ce qui pourrait ou devrait être. Le capitalisme (et particulièrement sous son modèle néo-libéral) ne semble avoir ni un au-delà de lui-même susceptible de le relativiser, ni connaître de possible dépassement historique qualitatif («fin de l'histoire»).

De ce système, un interlocuteur dira: «au niveau des principes, je ne suis pas capable de l'améliorer, au niveau des pratiques, oui». Pour un autre, l'adhésion à ces principes est si profonde que malgré la faillite de son entreprise, il se refuse à mettre en question les règles du marché ou à admettre un soutien quelconque de l'État: «L'économie n'a pas à changer», dit-il. Consentant au sacrifice nécessaire pour respecter le marché, il ajoute: «Si on a été trop innocent pour s'embarquer dans une telle affaire, c'est notre problème... c'était de ma faute!»

Le capitalisme a encore pour caractéristique d'être un ordre spontané, non voulu, même si fruit direct des décisions humaines. On reconnaît au système de marché une capacité autocorrectrice ou autorégulatrice exclusive. C'est un processus historique avec un «contrôle endogène», dit un banquier. Il connaît des excès, mais il corrige ses excès, suscitant son propre contre-mouvement en une «destruction créatrice». C'est un système ouvert tel que symbolisé par l'informatique moderne qui est le «pouvoir rendu à l'individu d'être connecté à l'infini», dira une nouvelle gestionnaire. Voilà pourquoi le credo libéral fait montre d'un optimisme de modéré à invétéré, à long terme du moins, concernant le mieux-être de la société, assimilé d'abord à la prospérité économique. Cet optimisme attribue les heurts et les soubresauts davantage à l'histoire de l'humanité en général qu'au capitalisme lui-même; il croit au retour de l'équilibre à cause des capacités homéostatiques du système et se console à la pensée que le tissu économique se refait toujours ici ou ailleurs. L'idéologie libérale se fait ici théorie du salut, d'un salut qui passe d'ailleurs par la médiation des «gagnants».

J'ai trouvé là, comme une «surnaturalisation», dans les faits, de la main invisible identifiée analogiquement (on est en contexte sécularisé tout de même!) et parfois expressément à la «main de Dieu». Il en découle une admiration quasi religieuse devant les «miracles» d'ajustements spontanés du capitalisme, et surtout devant le «miracle» de la liberté économique et de la liberté politique s'alliant pour la croissance économique. Un président d'entreprise se dit ébloui par les fruits de créativité et de productivité suscités par le néo-libéralisme. La gestionnaire, citée plus haut, résumera en déclarant: «Je crois au capitalisme... au capitalisme généreux».

Il découle, évidemment, de cette merveille qu'il ne faut pas la dérégler en intervenant dans ses mécanismes. Tout «dessein» la perturbe. Le discours se fait ici tranchant: l'intervention de l'État, la visée directe du bien-être de la société, trop de protection, etc., introduisent des «rigidités» qui se traduisent en effets pervers qui font augmenter le nombre des sacrifiés en ne respectant pas la «vérité des choses», le marché sachant, lui, exprimer les choses «comme elles sont». Quelqu'un faisait montre d'un positivisme absolu en disant que la dynamique capitaliste était souhaitable parce qu'elle était la «réalité». Il ne fallait donc pas lutter contre elle, car ce serait lutter contre un processus naturel au prix «d'ajustements plus douloureux». La gestionnaire, déjà citée, avançait qu'il fallait récuser tout changement structurel, car il nécessiterait un méta-système dont l'expérience historique du communisme, entre autres, nous a appris le caractère néfaste. Il ne s'agit donc plus que de jouer le plus stratégiquement possible à l'intérieur de la dynamique.

On comprend alors que l'entrepreneur soit investi d'une grande responsabilité, d'une mission même: celle de servir ce *fatum*, de promouvoir inflexiblement sa rationalité malgré toutes les embûches et cela comme la forme la plus héroïque de service à l'humanité. «Ça vient de Dieu» cette responsabilité et ces pouvoirs conférés aux dirigeants, me dira, très exceptionnellement, un homme d'affaires chrétien. Il aime d'ailleurs répéter cette phrase mal citée de la Bible: «va et conquiers l'univers», pour appuyer l'orientation de son action. Voilà un cas limite au niveau de l'expression explicitement religieuse, mais le même schéma se retrouve chez beaucoup d'autres dirigeants. Peut-être un syndicaliste avait-il raison en voyant dans beaucoup de tenants du capitalisme «des fundamentalistes», de «grands idéologues».

Paradoxalement, on retrouve ici, au royaume de la «liberté», une

attitude quelque peu fataliste devant le cours de l'économie vu comme la Nécessité (*Anankè*) des Grecs, comme la «divine Providence» dans un certain christianisme des XVIII^e et XIX^e siècles où l'autel faisait bon ménage avec le trône et le coffre-fort, ou encore déterminisme comme dans un certain marxisme! Mais au-delà de cette «surnaturalisation» formelle du libéralisme économique, quel contenu ou quelles valeurs prête-on à ce système dans son credo?

Le «meilleur système»

D'entrée de jeu, le capitalisme est considéré comme «le meilleur système» existant. Ses apologistes, prévenant certaines objections, se rabattent vite sur la comparaison, ce qui les place, à l'avance, en position gagnante. Viennent ensuite les grandes idées. On justifie ce système en l'associant à la liberté, à l'autonomie, à la propriété privée (légitimée à partir de la nature humaine) et, surtout, à la prospérité personnelle et collective, car le capitalisme n'aurait pas son pareil pour stimuler la croissance. Le capitalisme s'ancrerait donc à la fois dans l'évolution humaine, dans la dynamique irrépressible de développement de la connaissance (technologie), dans le progrès auquel il s'identifie, et dans des aspirations humaines très légitimes comme le désir d'élever son niveau de vie.

Puis, comme on croit fermement que la croissance passe par la profitabilité ou que l'intérêt de tous est lié à celui des plus performants qu'il est donc rationnel de soutenir en priorité, il n'y a plus à se gêner pour faire de l'enrichissement personnel et social le but premier de l'économie. La raison d'être de l'entreprise se réduit à faire de l'argent. «c'est bien évident». Cette richesse sera de toute façon redistribuée pour la progression de l'humanité, m'assure-t-on.

On considère ensuite que le capitalisme est le système qui correspond le mieux à la nature humaine, réduite ici, il faut le noter, à des dimensions d'individualisme, d'agressivité, d'instinct de compétition et d'appétit de gain, en fait sans caractéristique communautaire (*homo æconomicus*). Cette conviction est si forte qu'elle n'arrive pas à être entamée par le fait que la propre «nature humaine» des dirigeants souffre de plus en plus de l'accélération de l'emprise du système.

Il faut noter que le credo libéral semble s'articuler sur une anthropologie pessimiste, «plus protestante que catholique», dira un interlocuteur. L'être humain est présumément paresseux et aurait donc besoin

de compétition. «Les lois du marché, à mon avis, sont là pour motiver les gens à travailler, puis à être créatifs, puis à être meilleurs aussi», déclare, convaincu, un représentant d'un mouvement coopératif.

Des arguments plus raffinés

Enfin, chez les gens d'affaires les plus clairvoyants, qui ont le plus réfléchi aux vulnérabilités du capitalisme, ou qui ont le plus souvent à en défendre l'idéologie, j'ai entendu des raisonnements parfois subtils dont voici quelques exemples à titre d'illustration:

- Le profit est présenté comme moyen pour progresser et faciliter les tâches humaines. La course à l'argent est «toujours pour quelque chose d'autre» et a donc «une finalité humaine» et non matérialiste.
- L'essence du libéralisme économique serait d'abord la liberté et non le capital.
- On propose une vision positive de la concurrence. Même si le capitalisme est une «*zero sum game*», il ne faut pas isoler la concurrence de l'autre jeu, celui de la croissance. Autrement, elle paraît destructrice. La concurrence s'exerce donc toujours à un niveau plus élevé de bien-être. Ensuite, cette concurrence est moins élimination que comparaison. Elle consiste d'abord à «donner satisfaction à meilleur prix» et non à «enlever au voisin». Par ailleurs, la libéralisation ne serait pas issue de la concurrence mais l'inverse. La libéralisation est vue comme la source du progrès historique, et la concurrence, comme son accélérateur. Enfin, le besoin d'adaptation viendrait moins de la concurrence que du client lui-même, de la demande, ce qui disculpe le système comme tel.
- Tout, enfin, découle de notre volonté de prospérité économique, le reste n'est qu'organisation.

Malgré tout, les «fervents» du néo-libéralisme ne vont jamais jusqu'à tirer les conclusions logiques extrêmes qu'une adhésion totale à son credo commanderait: soit de croire que les contrepoids sociaux à ce système non seulement seraient superflus, mais n'auraient pas de sens.

Les présupposés et les positions éthiques associés à l'adhésion ferme au credo libéral

Les présupposés et les positions éthiques des gens d'affaires me sont apparus, avec une évidence troublante, comme conditionnés par le statut donné au système capitaliste lui-même, à ses principes, à ses règles, etc. Chez certains, ce statut est d'ordre quasi religieux ou métaphysique. Le marché est, chez eux, tellement «objectivé³», qu'il efface l'histoire, les circonstances humaines concrètes et, surtout, toute considération subjective. Tout est relativisé à cet absolu qui semble, d'ailleurs, exiger une «foi» aveugle à son égard. Plus le credo libéral fait l'objet d'une adhésion dogmatisante, plus cette attitude s'accompagne de positions éthiques particulières qu'il ne faut cependant pas confondre (de façon révélatrice, notons-le) avec la sensibilité sociale personnelle de leurs tenants. Quel est donc le profil éthique des plus fermes adhérents au credo libéral?

L'automatisme ou le caractère autorégulateur reconnu au marché rebondit en croyance en l'automatisme de sa bienveillance. «Si les gens comprendraient deux secondes que le système ne peut fonctionner sans les enrichir, ils cesseraient d'en avoir peur», me dit avec assurance un représentant d'une association patronale. À deux siècles de distance, j'ai trouvé encore une grande crédibilité accordée au principe éthique fondamental énoncé par Adam Smith, à savoir que le mieux-être général de la société était optimalement atteint par la recherche par chacun de son intérêt propre dans le cadre des lois du marché; comme résultat, donc, de conduites pour lesquelles cet objectif n'entraînait nullement dans leurs intentions. Bernard Mandeville, lui, avait parlé de vices privés devenant des vertus publiques. Le théologien, chez-moi, est bien conscient que cette éthique, qui voulait se substituer à la morale chrétienne, ne constituait pas une récusation ouverte du précepte traditionnel de l'amour du prochain mais bien sa perversion en proposant une *autre définition de l'altruisme*, camouflant, en fait, son inversion. L'amour du prochain et le salut n'y passent plus par l'attention à l'autre mais par l'égoïsme et la compétition avec cet autre. L'intérêt de l'autre n'est plus directement visé, mais il est attendu comme une retombée indirecte de la lutte de tous contre tous.

3. Le mot est à rapprocher de la philosophie de l'«objectivisme» élaborée par la philosophe et romancière Ayn Rand dont la pensée a eu une forte influence sur le grand théoricien du néo-libéralisme, Friedrich A. Hayek. Quelques interlocuteurs ont fait allusion à ces auteurs.

Il est assez étonnant que les gens d'affaires interviewés, ayant grandi en grande majorité sinon tous en contexte familial et scolaire chrétiens, aient été si peu sensibles à cette contradiction dans la sphère économique, en tout cas. Ce fait témoigne tant de l'ampleur de la privatisation de la foi et de la morale qui caractérise la modernité, que de l'emprise des nouveaux «dogmes» sur les conduites publiques.

Conséquemment, l'éthique en vient à s'identifier à la soumission aux lois mêmes du marché. Elle y est comme «enchâssée» (*embedded*) ou intrinsèque, pourrait-on dire. Disparaît alors tout écart, constitutif de l'éthique, entre la facticité de la dynamique du marché et ce que la conscience humaine pourrait projeter à propos de l'économie à partir de certains idéaux. Toute velléité en ce sens est vite disqualifiée comme «irréaliste», dangereuse et même «tordue», comme quelqu'un me le faisait remarquer à propos de certaines questions de l'entrevue.

Un banquier me soulignait, pour sa part, que les structures économiques ne pouvaient, comme telles, faire l'objet d'une responsabilité morale parce qu'elles «n'étaient pas un résultat *voulu* mais le fruit du jeu humain». Sans choix, pas d'éthique. Parler d'éthique au plan structurel, «moi je ne comprends pas ça», renchérit la même personne, tandis qu'une autre y voit seulement de la «masturbation intellectuelle». Finalement, au besoin, on servira un ultime argument contre l'intervention dans les règles de l'économie: cela ne servirait à rien, car «la nature humaine exploitatrice va toujours resurgir». De façon plus franche, un grand administrateur, ancien dirigeant d'entreprise et fonctionnaire, sera plutôt d'avis qu'on ne peut influencer les règles, parce que les credos de la concurrence cachent en fait des positions de force, donnant ici l'exemple des États-Unis tantôt protectionnistes et tantôt libres-échangistes, selon les partenaires et les époques!

On voit bien ici, d'une manière ou d'une autre, le caractère utopique de ce qui se présente comme une anti-utopie. Plus rien, alors, ne distingue l'éthique de la recherche absolue de la «qualité totale», de la maximisation des profits ou de l'élimination des concurrents, par exemple. Ces critères de performance ne coïncident-ils pas avec les conditions de survie de l'entreprise qui, d'abord, importe? On a là un bon exemple de la dissociation moderne de la raison technique par rapport à la raison éthique. La normativité *du* marché se substitue à toute normativité éventuelle *vis-à-vis* du marché⁴.

4. Dans un livre récent, M. FALISE et J. RÉGNIER parleraient ici d'«éthique ignorée», par opposition à l'«éthique périphérique» et à l'«éthique intégrée»: *Économie et foi*, coll. «Parcours», Paris et Montréal, Le Centurion et Paulines, 1993, p.19.

À l'inverse, l'application inflexible des lois du marché, incluant les exigences de compétitivité et les restructurations qu'elles entraînent sont considérées comme «assainissantes» et «épuratrices». On notera le terme comparant implicitement l'économie à l'organisme humain qui doit parfois subir des chirurgies pour retrouver la santé, ou «sacrifier» des parties de lui-même pour survivre. Le second terme évoque les catégories du «pur» et de l'«impur» sur lesquelles se décidaient, dans le judaïsme du début de cette ère (et chez d'autres peuples, comme en témoignent les anthropologues), l'intégration ou l'exclusion sociale.

Il se profile dans l'économie actuelle, également, une sotériologie très «sacrificielle» où les considérations humaines et sociales immédiates, où les besoins de base, par exemple, s'ils ne peuvent être convertis en demande solvable, ne font pas le poids face à la «vérité» du marché qui, lui, connaît mieux que nous notre bien véritable! La plupart des interviewés, d'ailleurs, reconnaissaient qu'il était «inhérent» au système économique de faire des victimes! Ainsi le chômage serait inévitable «dans une société de libre marché où la croissance se fait par cycles», dira l'un. La majorité le regrettait, mais certains y voyaient même un «jeu» moral, car correspondant à la «vérité» de l'économie. La seule question légitime, pour eux, restait celle du pourcentage de la population qui devait être inévitablement «sacrifié», et celle des moyens adéquats pour compenser tout en stimulant, chez ces gens, la prise en mains de leur propre sort, car le chômage «force à la créativité». Comment cette catégorie de gens d'affaires aurait-elle pu remettre en cause le système dont elle était convaincue qu'il était de loin le meilleur?

C'est ainsi qu'on peut expliquer, je crois, la plus stricte et froide application de la rationalité du marché chez des dirigeants par ailleurs personnellement compatissants à l'égard des employés licenciés, comme j'y faisais allusion plus haut. Un homme d'affaires, récemment nommé à la tête d'une grande entreprise pour y réaliser une douloureuse mais «nécessaire» restructuration, campait ainsi le problème: «C'est un dilemme... mais si j'enlève mon émotion puis que je deviens... il faut malheureusement être rationnel dans ces jobs-là, ce n'est pas facile mais... la rationalité économique telle qu'on la vit, ça va être pénible...» On croit tellement, en fait, aux bienfaits des lois du marché à long terme, qu'on est convaincu que leur application rigoureuse est une des formes les plus hautes d'altruisme ou de service à toute la collectivité, par le biais de la profitabilité, chemin obligé de l'évolution

et de l'utilité sociale. Une seule personne parmi les «fervents» du credo capitaliste a reconnu qu'il y aurait des marginalisés même à long terme.

Dans une dangereuse inversion, la dureté des démarches devient même le signe de cette bienveillance, et celui qui l'exerce devient une sorte de héros méconnu qui s'auto-immole pour le bien de tous! A propos de la libéralisation et de l'exigence conséquente accrue de compétitivité, un dirigeant, connu pour ses convictions chrétiennes, me dira sans sourciller:

C'est non seulement inévitable, mais c'est très sain. C'est très sain pour le bien commun même si dans cette «sainteté»(sic), cela cause à des dirigeants et des centaines de milliers d'êtres humains de grandes souffrances parce qu'ils se font «maudire» dehors. Alors...mais pour le bien commun à long terme, je ne connais pas de méthode meilleure pour restructurer l'économie de la nation...

Mais comment accepter la position du même dirigeant quand il s'agit surtout de sacrifier les autres: «et cela provoque beaucoup de souffrances pour les uns et beaucoup de joie et de sécurité pour les autres»?

C'est à partir d'une semblable logique qu'un autre dirigeant, parmi les plus avertis idéologiquement, m'explique que les perdants collectifs n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes pour avoir «persisté dans la voie de la bêtise» après avoir fait une «lecture du marché», mais ne pas avoir voulu entreprendre les actions conséquentes. Ici, le jugement de l'éthique du marché se décide sur la démarcation entre les gagnants et les perdants. Il ne fait que sanctionner les résultats du jeu économique.

À mon sens, l'absolutisation et la dé-personnalisation du processus économique ne peuvent qu'ouvrir la porte à une dé-responsabilisation à son égard et, surtout, à l'égard de ses conséquences humaines, sociales et environnementales. D'où qu'on se pose peu ou pas de questions d'ordre éthique à propos des aspects structurels de l'économie chez les tenants les plus convaincus du système capitaliste. À la limite, admet-on une possibilité de macro-éthique chez le gouvernement seulement, pour le bien-être collectif (ex. mesures protectionnistes minimales). Mais on attend surtout de lui des règles claires «pour que le jeu soit jouable au niveau mondial».

Les convictions sont telles, ici, que plusieurs ne soupçonnent même pas que ce niveau puisse aussi concerner l'éthique, comme déjà

expliqué. À la question de la possibilité ou non de vivre les mêmes valeurs dans les affaires qu'au plan privé et interpersonnel, plusieurs ont d'autant plus facilement répondu qu'ils y arrivaient, qu'ils n'avaient pas perçu l'autonomie de l'éthique commandée par l'économie de marché au plan structurel, ou du moins n'avaient jamais ressenti d'inconfort à ce propos. Certains croyaient même que la question remettait en cause leur honnêteté personnelle! De façon probablement illusoire, une interlocutrice m'a dit miser sur la conscience personnelle des individus et sur la philanthropie pour contrer ou compenser les abus! Ne confondait-elle pas la sensibilité et l'honnêteté personnelles des dirigeants avec les caractéristiques du jeu économique?

Quelques-uns se sont cependant montrés plus conscients du divorce inévitable entre l'éthique privée et celle qui est inhérente à la marche des affaires, en raison des réalités d'ordre différent en cause. À un plan personnel plus global, un banquier, qui avait bien saisi l'ampleur réelle du fossé entre les deux logiques, laissa échapper ces phrases d'une lucidité et d'une transparence à couper le souffle:

Ah! oui. Entre autres, moi, quand je pars le matin, *je prends mon cœur, je l'arrache, le mets dans le congélateur puis je le reprends le soir*. C'est pas une vie complète, la vie d'un homme d'affaires, d'un entrepreneur, d'un gestionnaire. C'est un ... Il y a un motif, un «*purpose*» limité à l'entreprise, qui est assez étroit et auquel on doit adhérer. Et *on fait des choses qu'on aimerait mieux ne pas faire, qu'on ne ferait pas dans un environnement familial, mais c'est la logique de la chose*.

Une fois exclue du niveau structurel lui-même de l'économie, la responsabilité éthique des gestionnaires de l'entreprise doit s'exercer ailleurs. Au mieux, j'ai perçu chez certains cette idée que la responsabilisation éthique personnelle pouvait faire contrepoids à la liberté, qu'elle pouvait servir de rempart contre les abus et, surtout, constituer, à la place du politique, un nouveau relais entre la société et l'économie. C'est ainsi qu'on se montre partout très attentif à tout conflit ou à toute apparence de conflit d'intérêts. Cette approche cherche à «intégrer» l'éthique à l'économie, mais ne va pas jusqu'à prendre pour objet la dimension structurelle.

D'autres réduisent l'éthique à la satisfaction des appétits des actionnaires et à celle des exigences du «client», qui n'est qu'une voie indirecte pour atteindre le premier objectif. «Et je répète toujours ça,

m'affirmait une gestionnaire familière des conseils d'administration, mais notre première responsabilité est envers les actionnaires de l'entreprise». Et un entrepreneur de se dire «légataire d'une responsabilité vis-à-vis des actionnaires». La majorité se rabat aussi sur l'autre volet de «l'éthique des affaires», c'est-à-dire une déontologie concernant principalement, à l'intérieur de l'entreprise, les relations avec les employés, et à l'extérieur, le «*fair play*» avec les concurrents et le respect des lois civiles. À ce niveau, on s'impose des manières correctes comme critère éthique. Un dirigeant, pourtant peu enclin à faire l'apologie du néo-libéralisme, exprime ainsi sa position: «tu peux être, je pense, dur à certains niveaux, mais si tu es juste, c'est correct, tu sais. Tout est dans la façon de faire les choses.» On admet donc une éthique «prédatrice», pourvu que celle-ci s'exerce selon une «loyale compétition».

Quand je considère dans son ensemble ce que j'ai entendu à propos de la pratique de l'«éthique des affaires» comme telle, je résumerais ainsi: au dire des hauts dirigeants, dans les très grandes entreprises, celles justement qui se sont données un énoncé de mission et un code d'éthique, les affaires se passent selon les règles; autrement les fautifs seraient vite disqualifiés, surtout dans le domaine financier. Il en irait autrement dans les entreprises de plus petite taille. Une femme d'affaires avertie me disait cependant, sans distinguer entre les entreprises: «C'est pas propre, propre, propre les affaires!»

Sans dénier que le discours nouveau sur l'«éthique des affaires» traduise en partie une authentique et plus vive conscience morale chez les gens d'affaires, on peut quand même s'interroger sur l'apparition de ce discours précisément au cours des récentes années. Ne sert-il pas à prendre l'initiative et à occuper le terrain éthique au moment où les effets sociaux du néo-libéralisme pourraient, pour des raisons éthiques, provoquer une remise en question du cours de l'économie au niveau structurel même? N'est-il pas avantageux aussi de paraître faire droit à la montée de la conscience sociale et environnementale? Plusieurs personnes m'ont expressément avoué, à cet égard, que l'éthique faisait partie de «l'image de bons citoyens corporatifs» dont les entreprises étaient devenues soucieuses.

Par ailleurs, l'«éthique des affaires» ne s'impose-elle pas au moment où les aspirations à la réalisation de soi à même le travail chez les salariés coïncident avec une phase du capitalisme où le sort des entreprises et donc leur compétitivité se joue en grande partie sur la qualité et la motivation de leurs «ressources» humaines? On essaie, en

ce sens, de développer chez les employés la loyauté et un sentiment d'appartenance à l'égard de l'entreprise. De même, l'«éthique des affaires» ne peut-elle pas, encore, être en grande partie assimilée à une stratégie de «marketing»? Enfin, n'y a-t-il pas là la visée sous-jacente de faire coïncider éthique, transparence et rentabilité? «Si on fait bien les choses, on va réussir longtemps», croit une cheffe d'entreprise. Les réponses obtenues à toutes ces questions reflétaient ces diverses nuances avec toutes leurs ambiguïtés.

Dans le contexte d'une compréhension aussi cantonnée de l'éthique, on ne s'étonnera pas que d'autres préoccupations éthiques, tout comme des préoccupations proprement communautaires portées par plusieurs des personnes interrogées, soient refoulées dans la sphère privée ou encore donnent lieu à une intense activité philanthropique, non toujours exempte d'ambiguïté, comme l'illustre le cas de compagnies polluantes mais «généreuses» pour soigner leur image. Mais, en général, c'est d'abord dans cet espace périphérique à l'économie que ces préoccupations altruistes arrivent le mieux à exprimer l'équivalent québécois de la tradition du *common good* qu'on trouve chez les anglophones de souche du Canada. De façon contradictoire, cependant, on m'indique qu'en ces temps difficiles, plusieurs entreprises et gens d'affaires réduisent drastiquement leur implication communautaire, sauf dans le cas des firmes qui ont mis le bénévolat obligatoire à l'agenda de leur personnel!

Un dirigeant syndical proposait l'interprétation suivante du surissement récent du discours éthique et de la recrudescence des activités philanthropiques dans le milieu des décideurs économiques:

Avec le divorce que l'on vit de plus en plus entre la finalité, entre le social, le politique et l'économique, j'ai nettement l'impression que l'éthique, quand on en parle, devient comme une espèce de refuge personnel pour se donner une cohérence, se mettant à l'abri du réel divorce dans lequel on travaille. Pour préciser, je dirais, là je déraile peut-être, mais j'allais dire, se déculpabiliser par rapport à un décrochage de la fin, de la finalité sociale et politique, de cette même sorte d'activité-là.

Le dernier point que je voudrais considérer à propos des positions éthiques propres à ce pôle de notre typologie concerne le statut accordé à la solidarité en économie. Les affirmations sur son assimilation à la finalité de l'économie reproduisent, en langage moderne, la vieille pré-

tention éthique d'Adam Smith. Mais on m'assure en même temps que cette finalité proclamée n'a strictement aucun impact sur la pratique des affaires, parce qu'elle est «bien au-dessus du niveau où on travaille». En réalité, la *solidarité* prend, pour eux, le nom de «maillage», de «concertation», d'«alliance stratégique», etc., et ne dépasse pas le niveau d'un *moyen pour la compétition* qui demeure «*the real name of the game*».

À la limite, la logique de la compétition a tellement tout pénétré que, dans les faits, on en arrive presque à une inversion de l'équation smithienne: non plus la recherche par chacun de son intérêt propre comme voie optimale vers l'intérêt général, mais des solidarités ponctuelles pour une guerre généralisée et le mal-être de tous.

Abordons maintenant le corollaire du credo et de l'éthique ainsi décrits: les conceptions correspondantes des relations entre l'économie et la société.

Le corollaire de ces positions en termes de rapport économie-société

Les positions précédentes tendent à s'accompagner d'une conception du rapport économie-société qui, à la fois, dissocie l'économie de la société, chacune obéissant à une logique distincte, et à la fois suppose un harnachement de la société par l'économie pour en faire une société de marché. Le moins qu'on puisse dire, c'est que les dirigeants qui soutiennent ces positions ne regardent pas l'économie du point de vue de la société, mais voient plutôt à la fois l'économie et la société dans la perspective de l'entreprise considérée comme le principal acteur ou le centre du monde contemporain transformé par le marché en nouveau système féodal. Tout le reste — environnement naturel, gouvernements, institutions, êtres humains, etc. — tend à n'être regardé qu'en fonction des besoins et stratégies de l'entreprise, que comme ressources potentielles dans le jeu économique toujours risqué et aléatoire auquel celle-ci participe. Comme si la société allait toujours encore trouver son compte une fois que les entreprises se seraient servies.

Je pourrais multiplier les exemples illustrant la portion congrue qu'on réserve à la société dans le credo et l'éthique du marché. Ainsi la finalité du capitalisme ne concernerait que l'individu, le groupe ou la société n'existant pas à ce plan. Un dirigeant notoire propose que seuls les individus aient à payer un impôt et non les entreprises égale-

ment. Un courtier justifie la dynamique économique en prétendant qu'elle est compensée socialement par les mêmes individus en compétition, que ce soit à travers la philanthropie, les services à la communauté, les dons aux universités, etc. Tous parlent d'«assainir» les dépenses publiques malgré les coûts humains entraînés. Bon nombre proposent d'étendre les règles du marché aux autres secteurs de la vie en société. Enfin, la volonté de maintenir les gouvernements à distance des processus économiques et même d'amalgamer idéologiquement les entreprises et la société civile contre l'État en dit long sur la vérité de la conscience sociale des hérauts du néo-libéralisme.

Ce que j'ai dit, plus haut, de la perversion de la solidarité comme finalité en simple stratégie de gain, on pourrait en dire autant des personnes. La considération «sociale» au sein de l'entreprise commence donc pyramidalement avec les actionnaires, puis les clients, ensuite les employés et c'est à peu près tout. Les autres membres de la société n'existent pas à toute fin pratique. Même les employés, par exemple, ont beau être maintenant considérés comme la «première» ressource de l'entreprise, leur statut n'en reste pas moins celui d'une simple «ressource», c'est-à-dire d'un instrument, d'un moyen et non de la fin de l'activité économique. L'être humain est «dés-absolutisé» dans une société de marché. Il n'est considéré que «relativement» à une visée qui lui demeure étrangère; il est complètement «fonctionnalisé» par rapport à une autre logique qui tend à devenir autoréférentielle. C'est ainsi qu'une dirigeante m'a dit chercher à ce que les employés «trouvent leur raison d'être dans l'entreprise»! La culture d'entreprise tend à absorber les personnes. Le président d'une banque m'avouait voir «s'effacer la frontière entre la vie personnelle et professionnelle». Pour se faire du crédit social, des entreprises vont même jusqu'à obliger leurs employés à s'impliquer dans le milieu en dehors des heures régulières de travail.

Le même point de vue se manifeste, par exemple, dans le cloisonnement qu'on introduit au sein même de la personne. On est tellement obnubilé par la «magie» de la concurrence réductrice des prix, qu'on justifie souvent cette dynamique destructrice d'emplois au nom des avantages pour le «consommateur», en feignant d'ignorer que celui-ci est aussi le «salarié» qui a besoin d'un revenu pour devenir «client»! Et même le salarié sera d'abord considéré sous l'angle de son coût: «de ce temps-ci, avec la crise économique, là, constate le président d'une moyenne entreprise, vous avez des cerveaux disponibles pour des bouchées de pain». Et, à la limite, si on n'a plus besoin de ce citoyen

comme main-d'œuvre à exploiter, celui-ci pourra tout simplement tomber au rang d'«inutile», cessant alors, à toute fin pratique, d'exister pour l'économie. Et quand il s'agira de dénoncer les déficits gouvernementaux, c'est le «contribuable» en nous qu'on opposera illusoirement au «bénéficiaire» de services de santé ou autres!

Même les réalités les plus intangibles peuvent être récupérées et instrumentalisées par les vues entrepreneuriales. Dans un discours récent, un dirigeant d'entreprise bien connu menait une savante et habile argumentation pour inviter les Québécois à exprimer maintenant leur caractère distinct et leur nationalisme traditionnel en recherche de compétitivité⁵!

Au total, je pourrais dire que, de ce point de vue le moins critique vis-à-vis de la logique néo-libérale, la société n'est relativement protégée que quand elle est assimilée aux employés de l'entreprise et, encore, dans les seuls cas où l'on cherche vraiment à sauver leurs emplois. Cette perspective n'arrive donc pas à penser du sein même de l'économie une préservation de la société et encore moins la finalité proprement sociale de l'économie. Un ingénieur me disait à ce propos qu'il était devenu utopique et gênant d'oser même parler de préoccupations sociales dans les milieux d'affaires. Ce retrait se manifeste de façon significative, encore, dans les réponses à une question portant sur l'alternative: malgré l'évocation de situations d'ordre structurel dans le diagnostic, les éléments d'alternative mentionnés ne concernent jamais cette dimension; ils en restent au niveau micro. De plus, les initiatives ne peuvent être, le plus souvent, que du ressort du gouvernement. Au mieux, les suggestions appellent une adaptation de la société et des personnes à une dynamique économique pratiquement sacralisée. On concède que les transitions sont difficiles, mais on mise sur la «créativité» des gens, jamais sur l'adaptation de l'économie aux populations.

5. Michel GAUCHER, «Nationalisme et compétitivité», *Le Devoir*, 16 février 1990.

POSITIONS ÉTHIQUES ET CONCEPTIONS DU RAPPORT ÉCONOMIE-SOCIÉTÉ CHEZ LES «CROYANTS» PLUS «TIÈDES» OU PLUS SCEPTIQUES DU LIBÉRALISME ÉCONOMIQUE

Un credo plus mitigé

Une majorité, peut-être, des gens d'affaires rencontrés, m'a paru professer un credo plus mitigé à l'égard du capitalisme, en relativisant les prétentions de celui-ci quant au sens de l'économie, et surtout quant à l'empiètement éventuel de ses règles dans les autres secteurs de l'activité humaine. Les principales critiques au niveau des fondements et de l'idéologie du capitalisme et de sa version néo-libérale seraient les suivantes:

- Le cadre idéal de concurrence tracé par Adam Smith a changé, la taille gigantesque des joueurs et les monopoles ne permettant plus un «véritable arbitrage par le marché». On a laissé aller les règles du marché et «ça va mal»; celles-ci sont maintenant fixées par les spéculateurs. L'équilibre est rompu et l'utopie de Smith est démentie par les faits; elle a plutôt fait place à des chocs et à des problèmes croissants (dirigeant d'une entreprise d'assurances).
- La finalité effective du capitalisme n'est pas la société. Ses règles contraignent les volontés personnelles des entrepreneurs; ceux-ci peuvent bien s'entendre ensemble sur une priorité comme l'emploi (ex. Forum pour l'emploi), mais aussitôt qu'ils ont quitté la salle, il ne leur reste plus qu'à «se battre» (représentant d'une institution financière coopérative).
- Malgré une tendance lourde à l'ouverture des marchés, celle-ci ne devrait pas se faire selon les seules règles de la propriété du capital, qui donnent tous les droits sur les gens. On est d'avis de maintenir une finalité humaine à l'activité économique (dirigeant syndical) contre une certaine conception de la «rationalité» et en faisant plus de place à la réciprocité à côté de la compétition (dirigeante d'un organisme de philanthropie).
- Le capitalisme suppose trop que les humains sont équipés de la même façon (dirigeant syndical).

- La dynamique paraît inévitable parce qu'il y a trop de lieux de décisions et que «c'est voulu ainsi». On ne parle cependant plus de fatalité quasi mécanique ici. L'évolution n'est pas absolument inévitable, mais relève de responsabilités humaines dont la dispersion rend cependant difficile la concertation (dirigeant d'une firme de courtage).
- On sait railler l'idéologie de «l'excellence» qui, à travers une prolifération de galas, a donné lieu à «une industrie de la félicitation érigée en système» (dirigeant d'une firme d'experts-conseils en ingénierie).

Ces «adeptes» plus sceptiques du credo libéral sont plus pessimistes que les précédents quant à l'avenir, surtout à court terme. La force du néo-libéralisme en fait aussi des *anti-utopistes*, non plus militants, cette fois, mais *résignés*. L'impression d'une autonomie quasi invincible de l'économie leur rend difficile d'envisager sa transformation décisive. Ce sont des humanistes «domestiqués» par l'idéologie du marché au plan pratique mais relativement mal adaptés à celle-ci au plan intellectuel et éthique. Si bien, comme je l'exprimais plus haut, qu'ils perçoivent bien le cul-de-sac social où conduit inexorablement le néo-libéralisme, mais ils se sentent non moins contraints de se soumettre à ses règles et d'espérer seulement tirer leur épingle du jeu en jouant «gagnant», tout en étant préoccupés de «sauver les meubles» du côté de la société.

Certains gardent cependant la conviction qu'à long terme, il se produira un ressac en provenance de la société mais aux conséquences douloureuses. Ils reconnaissent également qu'un avenir différent dépendra de la capacité de développer les potentialités de solidarité et de coopération chez les humains et pas seulement les instincts égoïstes et de compétition. Enfin, j'ai parfois ressenti que les blâmes adressés au néo-libéralisme pour ses excès ne tenaient pas seulement à la compassion éprouvée pour les victimes mais aussi à une inquiétude pour la paix sociale, à la crainte que ne se lève «un autre Marx».

Une éthique moins prisonnière des seules règles du marché.

Ce deuxième type de position n'hésite pas à voir dans la transformation des valeurs la source du dérapage néo-libéral qui remet trop exclusivement la conduite de la société à un marché supposément autorégulateur.

«C'est parce qu'on a mis l'homme au service de l'économie qu'on a faussé les règles du jeu», dira une ingénieure. Un dirigeant d'une grande compagnie d'assurances constate qu' «on est en train de bâtir un monde qui a juste des valeurs mercantiles» et que l'obsession de l'enrichissement s'est généralisée. La même personne déplore le recul de la démocratie qui accompagne la montée du marché. S'exprime donc ici la conscience que l'économie n'échappe pas à l'éthique et que des options éthiques précises peuvent avoir conditionné au moins marginalement le cours de l'économie.

Cette sensibilité permet conséquemment à l'une ou l'autre personne interrogée d'envisager la nécessité de reprendre les choses à un niveau humain fondamental. C'est bien une femme qui me dira:

mais si les gens, tout le monde a mal, à ce moment-là, il y a des remises en question et quand vous avez des remises en question, vous retournez vers l'instinct de l'homme et c'est de commencer par panser ses plaies. C'est de retourner... on retourne vers le centre, on retourne vers les petites cellules, les petites régions.

Pointe alors la perspective d'une éthique débordant la seule économie et même susceptible d'en influencer le profil.

Si certains, assez rares, admettent le besoin d'une éthique pouvant s'appliquer à l'économie au plan structurel, je dois avouer que la très grande majorité la croit impossible même si souhaitable. «C'est comme si je disais "je n'aime pas le soleil"», essaie de m'expliquer le président d'une moyenne entreprise. Et il ajoute: «Ou tu embarques dans le jeu et les règles sont là, ou tu débarques du jeu et tu philosophes!» Il se résigne donc à dire qu'à toute fin pratique, «l'éthique c'est au niveau micro et pas au niveau macro». Au moins perçoit-on, ici, un *écart potentiel*, au niveau des aspirations, entre la situation existante et ce qui devrait être.

Malgré un relatif blocage au niveau structurel, j'ai cependant perçu un travail d'éthique dépassant la déontologie courante. Récusant l'automatisme de la bienveillance du marché, quelques dirigeants s'orientent en direction d'une responsabilisation intégrée au jeu du marché, préférablement aux lois et réglementations extérieures, et en contrepoids aux seuls critères d'efficacité. Un dirigeant d'une firme de courtage a parlé d'«éthique fonctionnelle» (et non mécanique), intégrée aux mécanismes du marché et correctrice de ceux-ci. Il est ouvert à une éthique structurelle, mais en cherche une application «fonctionnelle».

Cette personne, comme quelques autres, cherche à faire converger la dimension humaine et sociale avec celle de la rentabilité. Parallèlement aux bilans comptables touchant la seule quantité des bénéfices, on cherche à introduire des indices en vue de bilans sociaux et environnementaux et des critères de «qualité» des bénéfiques. Ultiment, on est en quête d'une sagesse économique et de «valeurs de finalité» qui sauraient trouver des médiations dans des «principes ou valeurs de fonctionnement et de gestion». On sent ici une timide percée en direction d'initiatives éthiques au plan structurel, qui ne proviendraient pas exclusivement des gouvernements et de la société mais des entreprises elles-mêmes. Une généralisation de cette approche pourrait ébranler la «dictature» du critère de la rentabilité maximale relative.

J'ai également relevé d'autres critiques ou pistes intéressantes touchant ce niveau intermédiaire de l'éthique. Je pense à la critique de la règle du «faire plus et mieux avec moins», qui trahit une inversion de priorité entre l'économie et la société, et un manque de respect de la valeur des personnes. Je retiens aussi la motivation éthique à la source de la promotion de débats sur l'économie et le partage de la richesse, en particulier en milieu syndical mais aussi dans certains forums des gens d'affaires. Egalement, l'idée d'une dette sociale des nantis à l'égard des démunis peut aussi creuser un chemin éthique qui sorte des sentiers battus de la philanthropie. Enfin, un dirigeant syndical s'attaquait à une dimension subjective de la pratique des affaires en affirmant que la concurrence représentait un stimulant bien éphémère (drogue) comparé au sentiment qui naît de la coopération. L'ensemble de ces perspectives, encore bien modestes et insuffisantes, a au moins le mérite de représenter une résistance *dans* le marché à partir d'une autre logique, sinon *au* marché lui-même.

On trouve encore, ici, la conscience que la responsabilité éthique, même au sens déontologique, déborde les seuls comptes à rendre aux actionnaires. Cette conscience est particulièrement préoccupée par le sort des employés au point qu'à cause des dangers présents, plusieurs dirigeants se sont retirés d'activités publiques et même philanthropiques pour consacrer tout leur temps à la survie de l'entreprise, considérant maintenant que leur rôle social devait s'exprimer surtout dans le sauvetage des emplois qui dépendent de leur réussite. Chez eux, les décisions d'affaires humainement et socialement difficiles ne se justifient éthiquement que par le caractère cyclique de la croissance et par la finalité de survie de l'ensemble de l'entreprise.

C'est chez ce groupe qu' on retrouve la plus grande capacité de se placer «du point de vue» du citoyen ordinaire, du travailleur dépendant d'un emploi plus ou moins précaire, de celui des démunis et même des peuples appauvris du Tiers-Monde. Cette sensibilité va de pair avec les convictions éthiques les plus profondes sur la nécessité de prendre soin des victimes du jeu économique, à travers des programmes sociaux gouvernementaux, et donc de compenser *latéralement* les effets de l'économie de marché.

Force est cependant de constater que ce deuxième courant, chez les gens d'affaires, partage avec le premier la croyance qu'il est illusoire d'attendre du marché qu'il prenne lui-même en considération le sort des perdants. Le libre marché ne peut être vraiment altéré; il ne peut qu'être compensé. J'ai trouvé cette idée exprimée avec beaucoup de clarté chez un président de compagnie d'assurances reconnu pourtant pour ses avertissements sévères contre les excès du capitalisme:

Je pense qu'on ne peut pas demander ça à l'économie de marché sur une base volontaire parce que c'est contre nature... c'est par l'entremise d'un autre processus, à mon sens, qu'on met le couvercle sur la marmite ou qu'on modère cette chose-là et c'est l'équilibre entre la force de marché, qui est déterminée par des individus, des groupes d'individus qui produisent, qui vendent, etc., et un autre geste qui se fait au moment du choix démocratique de société dans laquelle on vit, et cet équilibre-là doit se faire comme ça et *non pas demander au loup de protéger lui-même les brebis qu'il veut aller manger.*

Par contre, avançait-il, si la mise en place de contreponds sociaux (ce en quoi consiste l'éthique structurelle pour lui) ne se fait pas, «le système nous tirera alors éthiquement par en bas».

Vers une reconnexion de l'économie à la société?

Au moins au plan des vœux, la tendance, chez le deuxième groupe, va dans le sens d'un ré-enchâssement (*reembedding*) de l'économie dans la société ou de la maîtrise sociale de l'activité économique. Mais personne ne voit très bien comment cela pourrait se réaliser autrement qu'à une échelle locale dans le meilleur des cas, sauf si les gouvernements arrivent à établir une régulation mondiale ou supra-nationale de l'économie. Une personne envisageait même une certaine autarcie

québécoise si nécessaire. Malgré les obstacles, le président d'une institution financière coopérative insiste: «Il va falloir miser sur l'humain et il y aura des périodes où on sera carrément à contre-courant, mais c'est l'humain qui décide, c'est pas le système.» Et il ajoute: «Il va falloir inventer. C'est pour cela qu'il faut dépasser la restructuration économique. Il faut parler de restructuration des règles sociales. Il va falloir réinventer des moyens du partage de la richesse.» Le même dirigeant manifeste la plus grande cohérence entre sa conception de l'éthique et des rapports économie-société, quand il affirme: «L'éthique ne peut pas être par rapport aux moyens. Il faut qu'elle soit par rapport à la finalité qu'on poursuit. Une entreprise n'existe pas pour elle-même; elle existe pour contribuer à faire en sorte que le milieu dans lequel on veut vivre se tienne.»

Enfin, si j'ai trouvé dans le groupe concerné ici une certaine vision du besoin qu'a l'économie de la société pour fonctionner, ce que n'avouent pas toujours ceux qui ne cherchent qu'à instrumentaliser cette dernière, je dois cependant dire que je n'ai pas vraiment perçu chez l'un ou l'autre groupe une conscience claire que l'économie était *une réalité socialement et historiquement construite*. Cette absence se répercute directement dans la faible capacité, même pour le deuxième groupe, de concevoir une alternative d'ordre structurel à l'économie néo-libérale.

Toutefois, les critiques du néo-libéralisme et les propositions à partir d'une perspective proprement humaine et sociale ne manquent pas ici. Il y a une conscience vive de l'incompatibilité des deux logiques tant que celle de l'économie ne changera pas. Ainsi, le capitalisme a beau prétendre s'appuyer sur la nature humaine, il apparaît surtout comme une menace pour celle-ci. Les règles du marché n'exigent-elles pas d'éliminer toute distorsion ou considération non-économique? Le débordement des règles du marché hors de l'économie est constaté comme un fait mais regrettable. Le capitalisme néo-libéral est aussi perçu comme source de gaspillage de ressources naturelles et humaines, en faisant primer la survie sur la qualité, et comme source de maux de toutes sortes: maladie, problèmes mentaux, déviance, morbidité, dislocation familiale et sociale, etc.

Dans le contexte de la libéralisation à outrance actuelle, on perçoit que le capitalisme contredit carrément ses promesses. Il suscite non l'élévation du niveau de vie mais sa «tiersmondisation» ou son nivellement par le bas. Pire, il s'avère totalitaire en refusant toute possibilité

de s'y soustraire, créant ainsi une autre socialité qui apparaît comme infra-humaine. Un chef d'entreprise d'ingénierie déplore: «on aura détruit le tissu social avant d'atteindre le nirvana prôné par les théoriciens du libéralisme économique».

Il n'est pas étonnant que les voix de ce groupe d'interviewés convergent vers l'urgence de bâtir des contrepoids sociaux à une telle dynamique, tâche dont le gouvernement doit être le principal maître-d'œuvre même si la solidarité sociale, «secrétée involontairement par le capitalisme», en est le fondement indispensable. Tant pour «garder tranquilles les accidentés de l'économie mondiale», afin qu'ils ne «casent pas la baraque», que par conviction sociale, on cherche «le milieu de la route», un rééquilibrage par rapport à l'économie qui cherche à dépasser le seul maintien des programmes sociaux. Ainsi, un homme d'affaires interviewé m'expliquait pourquoi il s'était opposé au libre-échange avec les États-Unis, faisant en cela figure d'exception au Québec: «c'est que tu bâtissais une structure d'affaires, de marché libre, mais simultanément, tu ne bâtissais pas le contrepoids qui doit garder l'équilibre social». Pour l'avenir, également, il entrevoit qu'une catastrophe sera «évitée s'il y a un équilibre social, des préoccupations sociales qui sont arrêtées à des niveaux d'eau qui se ressemblent entre les pays qui doivent concurrencer entre eux». Alors une mondialisation, à partir d'entités comparables et faisant une juste place à la modalité coopérative, à côté de celle de la compétition, pourrait susciter l'enthousiasme.

Au total, j'ai rencontré, dans ce deuxième groupe, des acteurs du capitalisme mais aussi des témoins crédibles de l'aspiration à une réinscription de l'économie dans la société, c'est-à-dire à une remise à l'endroit du rapport économie-société. Mais la transformation radicale des fondements et des mécanismes du marché que cela supposerait semble encore hors de portée.

CONCLUSIONS PROVISOIRES SUR UN DISCOURS QUI «DONNE À PENSER»

Je ne saurais avancer de véritables conclusions à partir d'un examen aussi rapide des entrevues réalisées, surtout que j'ai, à dessein, laissé de côté certains paramètres, tels les présupposés anthropologiques de mes interlocuteurs et interlocutrices. Espérant que j'aie pu suffisamment

laisser ce discours «donner à penser», je me contenterai, ici, d'ouvrir quelques pistes de réflexion.

Fascination du libéralisme économique et projet de société

Je ne saurais trop insister sur la fascination que le système de marché et son credo m'ont paru exercer sur les gens d'affaires interviewés, au point d'en faire, dans certains cas, une véritable sotériologie, aux forts relents sacrificiels par ailleurs. Cette influence marque, de toute évidence, non seulement leur pratique mais également leur imaginaire. Au point qu'il peut sembler paradoxal de parler aujourd'hui de «projet de société». La modernité prétendait se caractériser par l'*émancipation* de l'homme par rapport au poids d'une tradition le condamnant à la reconduction indéfinie de celle-ci, et donc par l'ouverture vers l'avenir conçu comme projet de progrès guidé par la seule raison. Or voici que le système économique moderne, qui orchestre maintenant les sociétés, prend l'allure de la loi *inéluçtable* de l'ancien *fatum* romain ou de l'*anankè* des Grecs, bref, d'un totalitarisme qui en arrive à faire paraître a priori dérisoire de parler de «projet de société» et même d'imaginer quelque possibilité d'alternative au capitalisme! L'économie «libre» a produit une dictature et un obscurantisme implacables. Ne faut-il pas prendre en considération cette donnée contextuelle pour toute discussion quelque peu critique de lectures chrétiennes d'un «projet de société»?

Des corrélations qui n'aboutissent qu'à une solidarité sociale velléitaire

Le degré transcendant de crédit accordé au marché comme système et comme credo s'avère déterminant sur l'éthique et la conception des rapports entre l'économie et la société dans le milieu des affaires. Quand la confiance aux vertus du marché est entière, ce qui est souvent le cas, du moins au niveau de la création de la richesse, elle s'accompagne d'une indistinction entre les lois «immuables» du marché et l'éthique. Et plus l'éthique elle-même s'identifie, sans écart salutaire, aux règles du marché, plus l'économie est dissociée de la société, jusqu'à l'inversion de la primauté de la société. Une interlocutrice allait même jusqu'à dire que la concurrence pouvait être facteur de cohésion sociale, mais à condition que la société en question ait adopté

l'«excellence» et l'éthique du marché comme idéal. Ici, c'est la société elle-même qui ne se distingue plus du marché. Par contre, plus on est critique, au moins théoriquement, vis-à-vis des principes mêmes du libéralisme économique, plus l'écart constitutif de l'éthique est préservé, libérant une distance et des critères pour une maîtrise sociale de l'économie, et plus, alors, on conçoit l'économie comme devant être enchâssée (*embedded*) dans la trame sociale.

Dans le cas des gens d'affaires, qui nous intéresse ici, je dois constater qu'au plan pratique, l'ensemble adhère à l'idéologie de marché en ce qui concerne la production de richesse, mais en l'assortissant de balises gouvernementales. Même les plus critiques croient, pour la plupart, que tout principe alternatif au sein même de l'économie reste du «*wishful thinking*». La conception d'une économie proprement solidaire reste velléitaire. Certains entreprennent cependant des essais d'intégration de l'éthique dans leurs opérations, mais on ne peut parler véritablement d'une vision alternative.

Devant l'apparente immuabilité des mécanismes marchands de création et de distribution première des richesses, tous se rabattent alors unanimement sur un autre processus pour mettre en œuvre une éthique de la solidarité sociale, celui de la redistribution des richesses et de la compensation, donc, des résultats du marché. Le souci de la société devient ainsi une démarche trop *extérieure* à celle de l'économie, qui se déclare incapable de la prendre en compte. Si, chez Smith, le bien-être général de la société était attendu des mécanismes mêmes du marché, fût-ce de façon indirecte, la démarche est maintenant scindée en deux: le marché, dé-responsabilisé, ne s'occupe que de faire s'agrandir le gâteau, et les gens d'affaires peuvent se limiter à ce rôle. C'est à d'autres de voir à sa redistribution. La société et l'État, pour une part, et l'économie, de l'autre, se divisent ainsi le travail du progrès.

Ainsi peut-on dire que la conscience ou l'éthique sociale des gens d'affaires rencontrés, quoique généralisée, reste comme «dés-enchâssée» de la pratique de l'économie (sauf dans l'effort inégal de conservation des emplois et celui, encore plus dispersé, d'une éthique «intégré» au fonctionnement des affaires) qui est elle-même «dés-enchâssée» de la société. Encore personnellement proches de leur milieu, ces acteurs importants de l'économie québécoise s'en trouvent pourtant «décrochés» au plan des affaires elles-mêmes. D'où ma perception qu'ils sont «dé-moralisés» au moins en deux sens. D'une part, à la merci de l'éthique du marché et limités à une déontologie des affaires,

ils sont démunis d'une éthique apte à leur faire faire une évaluation véritable de l'économie au plan structurel. D'autre part, leur conscience sociale personnelle les laisse en désarroi devant la destructivité humaine et sociale de l'économie qu'ils sont contraints eux-mêmes d'animer.

Je serais, enfin, porté à croire qu'en pratique, plus une classe d'affaires locale se mondialise et adhère au credo libéral, plus elle favorise une économie dé-nationalisée et dé-socialisée, au rythme même, d'ailleurs, où sa culture profonde devient essentiellement économique et uniformisée. Les classes d'affaires plus modestes, et surtout les couches de populations perdantes, se tourneraient plutôt vers la recherche d'une identité plus spécifique et d'une solidarité plus territorialisée. Mais une définition et une vérification plus précises de ces corrélations demanderaient une lecture plus approfondie des entrevues.

L'exigence minimale d'une éthique «intégrée» ou «incorporée»

Au plan de l'éthique proprement dite, j'ai relevé plusieurs types de positions: d'abord le refus de considérer une incidence éthique à l'économie, ce qui revient à adopter comme seule éthique celle du marché; ensuite l'«éthique des affaires» limitée à une pratique «*businessly correct*» ou de respect des règles du «*fair play*» et des exigences propres au «bon citoyen corporatif»; puis l'éthique s'exprimant marginalement en philanthropie; ensuite les tentatives d'éthique sociale et environnementale intégrée «fonctionnellement» à la pratique et aux mécanismes mêmes de l'économie; et, enfin, une éthique s'intéressant aux nécessaires transformations structurelles de l'économie ou touchant les fondements et les structures du libéralisme économique.

Je voudrais simplement insister, ici, sur la nécessité, minimalement, d'une éthique «intégrée». Les ultralibéraux croient que l'économie doit, au pire, n'être contrôlée qu'à distance, abandonnant la dimension éthique et sociale à des instances extérieures: gouvernements, Eglises, programmes sociaux... Ils considèrent, en retour, qu'on ne doit rien demander à l'économie qui déborde son rôle strictement économique, ou qui lui impose d'autre critère que celui de la simple perpétuation du système. Le théologien américain de droite, Michael Novak, partage ce point de vue critiqué ainsi par un autre théologien, Jean-Yves Calvez: «Il peut se faire, à l'inverse, qu'une économie sans

éthique incorporée dans ses institutions *corrompt* la politique, les universités, même les Églises: la contagion est possible dans cette direction aussi⁶. Je crois que nous sommes maintenant à même d'observer ce phénomène sous nos yeux. «Il faut [...] que les institutions de l'économie soient elles-mêmes morales. Et il faut juger le marché à ce point de vue, pas seulement sous l'angle de l'efficacité», ajoute avec raison Calvez⁷. Malgré une relative ambiguïté, cette approche a au moins le mérite de fournir une porte d'entrée opérationnelle à une éthique structurelle qui, autrement, risque de rester purement virtuelle. En tout cas, elle correspond au mieux aux qualités de pragmatisme qui caractérisent les gens d'affaires. Là réside peut-être aussi la clé du décloisonnement entre l'économie et la société, pour la part que ce milieu pourrait en assumer.

Quel espoir?

Je ne crois pas qu'on puisse apprécier les meilleures prises de conscience et initiatives des gens d'affaires rencontrés autrement que comme le fruit, en ce milieu, du travail de résistance séculaire de toute une société devant l'érosion capitaliste. Même comme mauvaise conscience, ces réactions me semblent appartenir à ce que l'historien anglais E.P. Thompson appelait la «*moral economy*» dans la tradition populaire de son pays⁸, cette éthique qui, comme bien souvent la solidarité, reste latente et souterraine tant que des circonstances menaçantes ne la forcent pas à s'exprimer ouvertement. Je crois que nous sommes à l'un de ces carrefours. Cette évaluation éthique de ce qui est juste économiquement est déjà beaucoup plus avancée dans l'ensemble de la population et surtout dans les organisations syndicales et populaires que chez les gens d'affaires.

Les prises de conscience restent encore trop dispersées chez eux. De plus, le dialogue entre ce milieu et les organisations sociales n'est pas assez étroit, sauf dans certains milieux de travail, pour qu'on puisse espérer, dans un avenir prochain et du sein même de l'économie, la

6. J.-Y. CALVEZ, *L'Église devant le libéralisme économique*, Paris, DDB, 1994, p.57.

7. *Id.*

8. Voir E.P. THOMPSON, «The Moral Economy of the English Crowd», dans *Customs in Common*, New York, New York Press, 1991.

crystallisation d'une vision alternative intégrant à la fois une idéologie inspirante et convocatrice (pendant du credo libéral), une éthique conséquente en prise sur la dimension structurelle et une articulation plus viable de l'économie dans la société.

À mon avis, l'initiative «rassembleuse» ne viendra pas d'abord de la «communauté» des affaires, trop empêtrée dans la logique quotidienne de la survie économique, mais plutôt de coalitions telle Solidarité populaire Québec. Alors un projet de société populaire, dont le débat ne fait que commencer, pourrait *trouver plus d'écho qu'on ne pourrait le soupçonner chez une bonne partie des gens d'affaires*, si j'en juge par ce que j'ai entendu. Ceux-ci accepteront-ils de donner une envergure toute nouvelle à l'entrepreneurship et de prendre structurellement au sérieux la solidarité au point d'en faire la cheville ouvrière d'une économie «distincte» dans cette société-ci? C'est ce que je voudrais vérifier avec eux lors d'une rencontre collective à venir.

GENS D'AFFAIRES FRANCOPHONES DE MONTRÉAL

Des croyants «fervents» du capitalisme aux plus «tièdes»: positions éthiques et sociales

<i>Sujets interviewés</i>	<i>«Métaphysique» ou «Credo»</i>	<i>Présupposés et positions éthiques</i>	<i>Rapports économie-société</i>
Croyants «fervents» du capitalisme	<p>Adhésion à prospérité et enrichissement comme principal but de l'économie;</p> <p>Activement anti-utopique (coïncidence entre l'existant et le possible: «fin de l'histoire»); cours de l'économie comme naturel et loi de l'histoire;</p> <p>Économie = guerre;</p> <p>Capitalisme // nature humaine (<i>homo œconomicus</i>);</p> <p>Optimistes à long terme sur le bien-être de la société et la croissance;</p>	<p>Adhésion au principe que le mieux-être général est optimalement atteint par la recherche de l'intérêt individuel et les lois du marché (A. Smith) vs amour direct du prochain;</p> <p>Éthique s'identifie aux règles du marché (pas d'écart). Normativité <i>du</i> marché écarte toute normativité <i>vis-à-vis</i> celui-ci;</p> <p>Application de ces règles = «sain»;</p> <p>Pas besoin d'autre éthique que</p>	<p>Dissocient économie et société; avalement de la seconde par la première;</p> <p>Société et économie vues du point de vue de l'<i>entreprise</i>: centre d'un monde «féodal» et auquel tout doit servir de «ressource» / guerre économique;</p> <p>Société réduite, en fait, aux actionnaires, employés et clients;</p> <p>Statut de l'être humain: relatif à une visée étrangère;</p>

GENS D'AFFAIRES FRANCOPHONES DE MONTRÉAL (suite)

Des croyants «fervents» du capitalisme aux plus «tièdes»: positions éthiques et sociales

<i>Sujets interviewés</i>	<i>«Métaphysique» ou «Credo»</i>	<i>Présupposés et positions éthiques</i>	<i>Rapports économie-société</i>
Croyants «fervents» du capitalisme	<p>Heurts tiennent plus à l'histoire qu'au capitalisme lui-même;</p> <p>«main invisible» = main de Dieu;</p> <p>Tissu économique se refait toujours; retour à l'équilibre;</p> <p>Ordre spontané, capacité autorégulatrice;</p> <p>Mission de l'entrepreneur / ce fatum; fondamentalisme;</p> <p>«meilleur système» (liberté, propriété privée, prospérité...);</p>	<p>celle de la «qualité totale», de la maximisation des profits, de l'élimination des concurrents...;</p> <p>Responsabilité des gestion- naires réduite à répondre aux vœux des actionnaires;</p> <p>Éthique réduite aussi à déon- tologie interne / employés, clients...;</p> <p>«éthique» comme refuge personnel pour se donner cohérence et compenser la contribution au divorce économie-société?</p>	<p>«fonctionnalisé» par rapport à une logique tendant à devenir autoréférentielle; raison d'être dans l'entreprise; doit s'ajuster.</p> <p>Alternative réduite à l'action au niveau «micro», à l'initiative gouvernementale et à l'adap- tation de la personne et de la société au courant écono- mique (et non l'inverse).</p>



GENS D'AFFAIRES FRANCOPHONES DE MONTRÉAL (suite)

Des croyants «fervents» du capitalisme aux plus «tièdes»: positions éthiques et sociales

<i>Sujets interviewés</i>	<i>«Métaphysique» ou «Credo»</i>	<i>Présupposés et positions éthiques</i>	<i>Rapports économie-société</i>
Croyants «fervents» du capitalisme	Bienveillance automatique pour le plus grand nombre à long terme; Sacrificialité inévitable...	Autres aspects sont repoussés dans la sphère privée et dans la philanthropie; Divorce éthique privée - éthique des affaires; Solidarité est la finalité de l'économie mais n'a pas d'incidence dans la pratique. Est surtout un moyen de compétition.	
Croyants plus «tièdes» ou plus «sceptiques»	Credo plus mitigé; Relativisent prétentions du K / sens de l'économie + empiè- tement des règles du marché/	Éthique moins prisonnière des seules règles du marché; Dérapage dû à changement de valeurs; reprise, donc, à un	Vœu de réinsertion de l'écono- mie dans la société ou maîtrise sociale de l'économie; Besoin de régulation politique

GENS D'AFFAIRES FRANCOPHONES DE MONTRÉAL (suite)

Des croyants «fervents» du capitalisme aux plus «tièdes»: positions éthiques et sociales

Sujets interviewés	«Métaphysique» ou «Credo»	Présupposés et positions éthiques	Rapports économie-société
Croyants plus «tièdes» ou plus «sceptiques»	<p>autres secteurs;</p> <p><i>Critiques:</i> cadre actuel n'est pas celui d'A. Smith; finalité effective n'est pas la société; suppose trop l'égalité des chances; dispersion «vou-lue» de la responsabilité et des lieux de décision; raillent l'idéologie de l'excellence;</p> <p>Plus pessimistes;</p> <p>Anti-utopistes non plus militants mais résignés. Humanistes «domestiqués» en pratique par l'idéologie</p>	<p>niveau humain plus fondamental;</p> <p>Développer la dimension de solidarité chez l'être humain;</p> <p>Besoin d'éthique au plan structurel mais impossible; on se rabat donc sur le niveau «micro»;</p> <p>Conscience d'écart entre ce qui est et ce qui devrait être;</p> <p><i>Intégrer</i> éthique au jeu du marché mais fonctionnelle;</p> <p>Indices sociaux + environne-</p>	<p>mondiale de l'économie;</p> <p>Inventer pour que ce soit l'humain qui décide. Restruc-turer les règles sociales et pas seulement économiques;</p> <p>Finalité sociale de l'économie et éthique en conséquence;</p> <p>Économie a besoin de la société pour fonctionner;</p> <p>Peu de conscience que l'économie est une réalité socialement et historiquement construite. D'où la faiblesse</p>

→

GENS D'AFFAIRES FRANCOPHONES DE MONTRÉAL (suite)

Des croyants «fervents» du capitalisme aux plus «tièdes»: positions éthiques et sociales

<i>Sujets interviewés</i>	<i>«Métaphysique» ou «Credo»</i>	<i>Présupposés et positions éthiques</i>	<i>Rapports économie-société</i>
	du marché;	mentaux en plus des indices comptables;	de la vision d'une alternative structurelle;
	Voient l'impasse de la dynamique mais contraints de «tirer leur épingle du jeu» à court terme;	Résistance dans le marché sinon au marché;	Capitalisme détruit le tissu social, pousse la société vers l'infra-humanité; nivellement par le bas des conditions de vie;
	Espoir et conviction: ressac par la société;	Conscience éthique déborde le souci des actionnaires;	
	Favorisent intervention latérale / marché.	Nécessité de soutenir les démunis par des programmes sociaux (latéralement à l'économie); dette sociale à leur égard;	Urgences de contrepoids sociaux par compassion et par peur du désordre. Équilibre social et mondial;
		Gardent croyance que le marché comme tel n'a pas à prendre en considération	Regret de l'extension des règles du marché aux autres domaines;



GENS D'AFFAIRES FRANCOPHONES DE MONTRÉAL (suite)

Des croyants «fervents» du capitalisme aux plus «tièdes»: positions éthiques et sociales

<i>Sujets interviewés</i>	<i>«Métaphysique» ou «Credo»</i>	<i>Présupposés et positions éthiques</i>	<i>Rapports économie-société</i>
		le sort des perdants (rôle du gouvernement). Ne pas altérer mais compenser le marché. Le contrepois social «empêche que le système nous tire éthiquement par en bas».	Développer la modalité coopérative de l'économie et pas seulement compétitive. Réinscription de l'économie dans la société est souhaitée, mais semble hors de portée.

**Défis d'une quête de l'identité chrétienne
en l'absence d'une appartenance sociale**
*Influences des attitudes et des comportements
religieux en fonction des attitudes sociales*

ANDRÉ BEAUREGARD

Université Saint-Paul, Ottawa

*L'idée que les hommes font l'histoire
marque une rupture dans l'horizon
chrétien; le christianisme, en effet, a
un problème avec l'histoire.*

Michel Simon¹

S'il est vrai que l'héritage judéo-chrétien a profondément marqué les attitudes et les comportements de plusieurs personnes, il me semblait pertinent d'exposer certains points qui mettent en rapport des comportements religieux en fonction d'attitudes sociales. Dans le cadre d'une recherche, menée conjointement avec Johannes A. van der Ven, en Hollande, je² veux vous présenter les résultats d'une enquête, conduite dans la région de l'Outaouais, qui mettent en rapport les attitudes

1. «Perte de sens et fin des idéologies», dans *Lumière & Vie* 228 (juin 1996), p. 23.

2. Volontairement, j'emploie la première personne au singulier pour distinguer ma propre recherche de celle qui est menée conjointement avec mon collègue van der Ven, signifiée par le «nous».

religieuses et les comportements en fonction du volet social. Un questionnaire assez exhaustif, mesurant 36 aspects au sujet des attitudes religieuses, des comportements, des sens de la vie, etc., a été envoyé à dix paroisses de la région Ottawa/Hull, cinq étant françaises et cinq anglaises. 504 répondants ont retourné le questionnaire. On a pu évaluer plusieurs paramètres. Ma préoccupation est de montrer l'ambiguïté entre une identité religieuse, centrée sur son rapport personnel à Dieu et à la spiritualité qui en découle (perçue à travers les représentations de Dieu et de Jésus), et un contexte social qui ne fait que refléter l'image d'une identité religieuse absente des réels enjeux, illusoire, vétuste et sans intérêt.

La question de l'identité religieuse est au centre de nos préoccupations. Tous les éléments qui peuvent la circonscrire intéressent au plus haut point le chercheur. Lors d'une journée organisée par «Sentiers de la foi», sous la direction du père Irénée Beaubien, le 23 octobre 1993, André Charron retenait cinq points majeurs qui caractérisent l'identité chrétienne:

- la croyance en Dieu créateur qui est en relation d'alliance continue avec les humains;
- la croyance en son Envoyé Jésus, venu dévoiler le sens de Dieu et le sens de la personne humaine, toujours vivant et garant de la promesse de la vie après la mort;
- une relation entretenue avec cette mystérieuse présence divine, dans la prière et le rite;
- une pratique de charité comme expression morale;
- la communion spirituelle avec l'ensemble des chrétiens.

Il s'agit là de références — de croyances et de pratiques — extérieurement repérables dans une tradition historique, objectives et partagées par d'autres, mais qui sont à reconnaître et à assumer subjectivement. Cette nomenclature de contenus n'est pas exclusive de plusieurs autres références religieuses et chrétiennes: elle se limite ici à un condensé de références essentielles³.

Pour notre propos, nous avons cerné des points particuliers en fonction d'éléments majeurs de l'identité chrétienne. Nos analyses ont

3. CHARRON, André, «L'identité chrétienne et la question discutée du resserrement des exigences en matière d'appartenance à l'Église», dans *L'identité chrétienne en question. Faut-il resserrer les exigences de l'appartenance à l'Église*, Montréal, Fides (coll. «Débats de l'Église» 4), 1994, p. 40.

retenu, pour ce faire, les images de Dieu et de Jésus, influencées par une certaine «philosophie de la vie», ainsi que des comportements particuliers qui s'articulent autour de deux pôles: les activités de prières et les conversations dites «religieuses». Au sujet des attitudes religieuses, nous avons sauvé tout ce qui touche aux images de Dieu et de Jésus. Certes, il aurait été pertinent d'inclure les images de l'Église et les rapports qu'elle favorise. Comme ce point particulier a fait l'objet d'une autre recherche, j'ai fait le pari de ne retenir, pour celle-ci, que les représentations de Dieu et de Jésus, éléments majeurs de l'identité religieuse. Au sujet de Dieu (question 32a), trois catégories particulières découpent ces images: théiste, panthéiste et «pananthéiste». Quant à Jésus (question 27), nous retenons cinq catégories particulières en fonction des dimensions suivantes: traditionnelle, libérale, dialectique, en fonction de la sécularisation et de la libération. Au sujet des comportements, on fait référence aux prières avant et après les repas ainsi que celles aux occasions spéciales ainsi que la fréquentation de l'église (question 17). À cela s'ajoutent les «conversations religieuses» avec les membres de la famille et de la parenté, avec les amis proches, les copains et les collègues (questions 20-21-22) ainsi que la façon de voir la vie (question 23). En dernier, nous avons gardé quatre catégories qui encadrent ce que nous entendons par «attitudes sociales» (question 16): l'économisme, la critique sociale, le familiarisme et la valeur individuelle (le privé) incluant deux aspects à savoir l'hédonisme et l'autonomie. Nous décrirons en détail, au fur et à mesure, chacun de ces concepts, «observables» et «mesurables», qui circonscrivent l'identité chrétienne. Tous ces concepts permettront de construire les différentes échelles en vue de mesurer les attitudes religieuses, les comportements religieux ainsi que les attitudes sociales des répondants.

Les images de Dieu, de Jésus ainsi que la fréquentation de l'église évoquent des aspects majeurs du portrait que l'on se fait de la religion. Si l'on ajoute à cela les prières (qui renvoient à ce que l'on pourrait qualifier de spiritualité), les conversations au sujet de la foi et de la religion ainsi que les volets qui touchent l'ensemble de la vie sociale (famille, travail, public et privé), on a ainsi plusieurs éléments qui tracent le profil d'une identité religieuse voire même chrétienne. Certes, ce sont des éléments observables, utiles à notre recherche empirique. Leur description détaillée aidera à mieux comprendre leur contenu et leur utilité pour la recherche.

Les attitudes religieuses et les valeurs sociales mentionnées peuvent se partager en deux types particuliers de tendances. L'une d'elle, que l'on qualifie de traditionnelle, englobe les approches théiste, néoscholastique et dialectique des représentations de Jésus ainsi que les valeurs sociales qui touchent la famille et la vie professionnelle (familiarisme et économisme). On pourrait aussi remplacer ce concept de traditionnel par celui de «prémoderne» où famille et vie professionnelle reflètent d'une façon particulière ce style de vie traditionnelle. Elle correspond aux valeurs, véhiculées par un certain catholicisme d'ici, qui a dominé l'ensemble de la société jusqu'à tout récemment. Le contexte social et extérieur délimitait la limite du comportement individuel. Les valeurs traditionnelles sont d'abord portées par des institutions qui les transmettent à leurs commettants. Plus le rapport à l'institution est étroit, plus l'adhésion aux valeurs traditionnelles risque d'être décisive.

La tendance post-traditionnelle, quant à elle, réfère davantage à un contexte où le religieux devient une option parmi d'autres. La place de l'individu comme lieu privilégié où s'articule le choix de valeurs s'impose comme une nécessité incontournable. Cette vision englobe les approches déiste et immanente de Dieu ainsi que celles dites sécularisée, libérale et libéralisante des images de Jésus. Au sujet des valeurs sociales, on y retrouvera ce qui touche le privé à savoir l'hédonisme et l'autonomie ainsi que tout ce qui attise la critique sociale. On reconnaît la place indispensable du sujet historique comme acteur principal «pensant et faisant» sa propre destinée.

Pour une description détaillée des concepts utilisés

Toute catégorie réfère à la réalité «d'une certaine façon». Je n'ai certes pas la prétention de circonscrire, d'une façon totale et complète, les données recueillies. Comme cette recherche a des ramifications en Hollande et en Afrique du Sud, j'ai donc dû me référer au contenu des concepts qui seront communs aux trois recherches. Chacun de ces concepts repose sur des définitions ou des descriptions qui renvoient à des auteurs qui ont une autorité et une crédibilité reconnues. J'invite donc le lecteur à bien saisir ce contexte pour mieux apprécier le choix des catégories retenues.

Au sujet de Dieu

Je me réfère à la question 32a du questionnaire qui propose 37 affirmations différentes au sujet de Dieu. Nous les avons regroupées en trois catégories principales: théiste, panthéiste et panenthéiste. L'image théiste accentue la distance et l'inégalité entre Dieu et le monde. Dieu y est perçu comme une puissance, une force extérieure qui a tout créé et à qui tout retourne. Au contraire, l'image panthéiste insiste sur la nécessaire complicité entre Dieu et le monde. Dieu est à l'intérieur de nous; il incarne les valeurs fondamentales de la vie: justice, amour, communion, bonheur. Il est une force intérieure. Enfin, la catégorie "panenthéiste" regroupe plusieurs éléments. C'est un peu une image de Dieu qui se situerait entre celles du théisme et du panthéisme. On tient compte de quatre dimensions particulières: images individuelles, sociales, cosmologiques et ontologiques. La proximité de Dieu se mesure par l'image individuelle qui devient une personne individuelle (Dieu vu comme quelqu'un qui entend, comprend, supporte,...), par l'image sociale qui caractérise la proximité de Dieu à la société (Dieu est amour qui prend parti pour les opprimés), par l'image cosmologique qui montre sa proximité à la nature (Dieu est une puissance invisible qui gère la nature et dépose l'amour en chacun des êtres) et enfin la dimension ontologique (Dieu vu comme puissance au fond de chacun qui dépasse le visible) qui regarde l'existence tout court. Ces quatre paramètres évaluent ce concept situé entre ceux dits théiste et panthéiste.

Déjà, le fait de recourir à la catégorie de Dieu peut apparaître comme un réflexe anti-moderne. Perçu comme celui qui a imposé ses visions au monde, Créateur et Père, il implique une attitude de dépendance voire de soumission des êtres créés. Ses impératifs, résumés dans le Décalogue, imposent une vision très particulière du lien qui le relie aux humains et des devoirs de ces derniers en fonction de lui. En fait, l'individu a la place que veut bien lui donner son Créateur. Toutes représentations de lui qui ne sont pas conformes à son plan sont idolâtres... Le théisme nous renvoie à ces catégories. Par contre, l'image d'un Dieu présent à chacun de nous, à l'écoute de nos besoins et affirmé par des gestes concrets d'amour et de sollicitude envers les plus démunis s'adapte un peu plus aux temps modernes. En fait, la réalité de Dieu correspond à l'image que le sujet humain se façonne de lui à partir des diverses expériences, autant privées que publiques, auxquelles il participe. En ce sens, le refus d'images préconçues, qui réfèrent

à d'autres lieux que ceux appropriés par les sujets humains eux-mêmes, signe l'affranchissement de certaines personnes de leur religion d'antan. Chacun, à partir de son expérience, dessine le profil des images de Dieu.

Images de Jésus

Au sujet de Jésus, l'enquête découpe en six catégories particulières d'analyse les 24 affirmations proposées par la question 27: approche traditionnelle de Jésus, approche plus libérale, approche jésuologique, approche dialectique, approche sécularisée et approche du Jésus libérateur. L'image traditionnelle réfère à ce que l'on pourrait qualifier d'une image néo-scolastique. Jésus est l'exemple parfait de l'amour du prochain, qui l'a montré en parole et en actes. Il nous conduit à Dieu. Il est envoyé par le Père et fils de Dieu. L'approche libérale nous le présente comme l'envoyé du Père sur la terre dont les actions annoncent la présence de Dieu et créent le lien entre le Père et nous. Cela se traduit par l'approche jésuologique qui montre Jésus comme cette humanité de Dieu qui prend le parti des plus opprimés. La dimension dialectique met en évidence la distinction entre lui et Dieu, tout en montrant sa complémentarité essentielle. Il est le lien historique et tangible entre Dieu et les gens. L'aspect sécularisé montre que l'on ne peut atteindre Jésus que par l'amour des gens, spécialement des plus démunis. C'est le lieu privilégié de contact avec lui. Enfin, le Jésus libérateur se traduit par un parti-pris pour les opprimés.

Activités religieuses et dialogues

Ces différentes représentations de Dieu seront associées à des éléments qui touchent les activités religieuses (question 17). On a retenu les prières avant et après les repas, prières matin et soir et prières dans situations particulières, ainsi que le taux de fréquentation de l'église. Puis on demande si l'on parle de foi et de religion avec des membres de la famille, avec des amis et connaissances, avec des collègues de travail ou de classe (questions 20, 21 et 22). Il y a aussi les façons de voir la vie et ses effets sur les prises de décision (question 23).

Les attitudes sociales

Pour mesurer les attitudes sociales, l'enquête retient quatre aspects. Il y a d'abord celle qui concerne la vie familiale (familiarisme) c'est-à-dire avoir des enfants, vivre d'abord pour la famille, être marié, etc. Il y a ce qui touche la vie professionnelle (économisme): sentiment de progresser dans la vie, d'avoir une bonne situation financière et une sécurité sociale, bref d'avoir accompli quelque chose par le travail et les bienfaits qu'il rapporte. Il y a ce qui regarde la vie publique (aspect de la critique sociale) où l'on veut faire la promotion d'une égalité des chances, des salaires, du droit de parole et des relations de pouvoir. Enfin, il y a ce qui regarde la vie privée: deux aspects y sont retenus: l'hédonisme, qui met l'accent sur le fait de s'amuser et de profiter de la vie pleinement, et l'autonomie qui se traduit par le refus de dépendre de quelqu'un, la volonté de décider par soi-même, sans être lié à des règles imposées, bref, d'être capable de faire ce que l'on veut en fonction de ses propres choix responsables.

En tenant compte de l'ensemble de ces paramètres, je vais maintenant préciser les trois hypothèses de recherche qui s'inscrivent dans la foulée du thème du congrès:

- a. Les pratiques religieuses traditionnelles soutiennent des conceptions et des attitudes religieuses traditionnelles.
- b. Les conceptions et les attitudes religieuses post-traditionnelles influencent positivement les valeurs sociales post-traditionnelles.
- c. Les valeurs sociales post-traditionnelles sont plus affirmées chez les personnes de langue française en fonction de conceptions et d'attitudes religieuses post-traditionnelles.

Problématique

On dit que la modernité a aidé à mettre en place une forme importante d'individualisme. Cependant, on ne peut nier que l'Église a aussi contribué à maintenir en place une forme d'individualisme de la foi. En fait, une certaine tradition ecclésiale a encouragé l'affirmation d'une identité chrétienne individuelle, protégée des conflits, mise à l'écart des courants de pensée progressifs et des grands enjeux sociaux. Même si l'on semble arriver au même résultat, on rencontre cependant deux réalités qui sont en tension à cause de leur opposition. En effet, alors

que l'«individualisme moderne» accentue la place accordée à la responsabilité et l'autonomie des personnes, celui de l'Église, au contraire, voudrait accentuer sa dépendance à l'institution. La mainmise sur les consciences devient, pour l'institution ecclésiale, un lieu privilégié de contrôle voire même de pouvoir en vue de contourner les effets d'une certaine modernité. Alors que pour l'un, le processus d'individualisation veut libérer, pour l'autre, il soumet ses commettants à une forme de contrôle.

Au Québec, on ne peut nier l'empreinte du catholicisme qui est la marque de l'identité chrétienne des années d'or. La recherche de sens s'est accentuée avec l'*aggiornamento* des institutions ecclésiales. Autrefois présente dans des manifestations publiques ainsi que dans les moindres détails de la vie quotidienne, voici que la quête de sens s'est déplacée pour prendre une place beaucoup plus discrète voire même plus intimiste. Elle se déploie à l'ombre des manifestations publiques voire même des grands débats pour se poursuivre en privé selon le rythme que chacun et chacune veulent bien lui donner. Désormais, on étale un éventail de spiritualités. De nombreuses sources d'inspiration accompagnent cette quête de sens, remettant ainsi en cause les fondements de l'un ou l'autre des lieux définisseurs traditionnels de sens. Ésotérisme, influences orientales, humanisme articulé, occultisme, religions établies, voilà autant de ressources qui nourrissent les désirs d'adhérer à des vérités existentielles. Sous cet aspect, on peut dire que la «religion catholique» a perdu son monopole et se confronte aux lois du marché. Comme elle a beaucoup contribué à l'essor de la société, on lui demande des comptes. C'est pourquoi l'establishment religieux est profondément remis en cause.

Ce mouvement, que l'on pourrait accoler à celui décrit par la sécularisation, suscite une recherche plus critique des fondements qui guident la quête de sens. Elle renvoie l'individu à lui-même lui suggérant d'affranchir certains acquis des enjeux actuels. On tente de trouver une légitimité au religieux en fonction des défis des sociétés modernes. On ne veut plus qu'il impose sa vision à la société. Au contraire, on cherche à l'exclure du débat public le reléguant à la subjectivité des personnes et à leur recherche personnelle et singulière de sens. On lui tolère une fonction explicative mais qui doit rester privée. Désormais, on se tourne vers la promotion d'un sujet humain, libéré de toutes attaches qui pourraient limiter son développement et son émancipation. Mais cela a un prix!

La modernité nous offre un spécimen nouveau du sujet humain: l'*homo œconomicus*. Ce dernier s'émancipe dans un monde de plus en plus individualisé. Voici le profil de l'*Homo œconomicus*:

Il était fonction collective; il devient tâche individuelle. Il passait par l'élément de la relation entre personnes; il suppose l'isolement de l'acteur face à la nature. On a ici très exactement l'acte de naissance, dans le principe, de l'individualisme moderne comme individualisme *économique* -économie entendue comme régime général du rapport aux choses. La relation possessive et transformatrice des modernes à la nature est inséparable de l'individualisme comme vision organisatrice du fait humain-social. [...] On découvre ici l'une des expressions les plus lourdes de conséquence de la mutation de l'être-au-monde engendrée par le passage à la dualité religieuse: l'autonomisation de l'acteur individuel par rapport à la communauté de ses pareils en tant qu'acteur économique, dédié à la transformation de la nature et à l'élargissement de ses biens avant que d'être constitué citoyen. Le capitalisme démocratique, il importe de le remarquer, est ainsi industriel, technique et scientifique avant que d'être commercial [...]. Il est mode de rapport à la réalité globale du monde bien plus que mode de circulation et d'appropriation des richesses. [...] C'est la croissance qui y constitue une fin, comme rapport d'optimisation justement, toujours, à ce qu'on détient, plus que la possession en elle-même⁴.

L'ère de la mondialisation et du libre-échange accentue les oppositions majeures entre les divers pays. Elle met en évidence les effets d'une certaine modernité qui montre les disparités entre les nations. C'est pourquoi la dimension sociale, intimement liée à l'économie, apparaît comme indicateur privilégié qui permet de «mesurer» le rapport entre certaines valeurs religieuses et leur portée en contexte de modernité. En fait, un tel indicateur renvoie à la fois aux sphères qui touchent la vie professionnelle, familiale, privée et publique. La dimension sociale relie le «privé» au «public». Elle oblige inévitablement à repenser les cohérences qui façonnent les sociétés. Ainsi les conflits nourrissent les débats et forcent les individus soit à s'engager, soit à se replier

4. GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des Sciences humaines»), 1985, p. 126-127.

sur eux-mêmes. Ce choix «politique» impose un rapport personnel à la société. Par exemple, la situation économique touche tout le monde, de façons différentes, mais ne laisse personne indifférent. On est condamné à réagir... C'est pourquoi les valeurs sociales, qu'elles soient déployées de façons privées ou publiques, deviennent un indicateur essentiel pour «mesurer» la vitalité des individus et des communautés qui les représentent. Elles annoncent ou dénoncent ce qui les conditionne.

L'idée de la modernité

Avant de reprendre les éléments particuliers de l'enquête, je veux préciser le cadre plus général qui situe les divers paramètres utilisés dans mon propos. Le choc de la modernité se fait avec la promotion d'un certain individualisme qui, pour le propos de cet exposé, réfère aussi au volet religieux. Si ce dernier volet est perçu comme vétuste en fonction de l'émancipation des sociétés, on est en droit de se poser la question de sa crédibilité et de sa légitimité. En fait, le religieux a-t-il une portée significative qui remettrait en cause les enjeux des sociétés modernes ou, du moins, les confronterait à un espace de signification critique et prospectif en vue de dépasser l'immédiateté des enjeux actuels? Ce que je qualifiais de «traditionnel» et de «post-traditionnel» traduit bien ici la portée du propos critique que je veux évoquer lorsque je mets en lien «d'une certaine façon» le religieux et la société. Bref, le religieux n'ayant plus l'ascendant qu'il avait sur le comportement en société, doit peut-être inventer un type de présence plus discrète mais plus signifiante et décisive.

Aujourd'hui, l'idée de modernité est associée, plutôt qu'au règne de la raison, à la libération des désirs et à la satisfaction des demandes. Ce rejet des contraintes collectives, des interdits religieux, politiques ou familiaux, la liberté de mouvement, d'opinion et d'expression, sont des demandes fondamentales qui rejettent comme «dépassées» ou même réactionnaires toutes les formes d'organisations sociales et culturelles qui entravent la liberté de choix et de comportement. [...]

Les sociétés non modernes, même si leur apparition est récente, sont celles qui définissent l'individu par la place qu'il occupe dans un ensemble qui constitue soit un acteur collectif,

soit, au contraire, un ensemble de règles impersonnelles créées par une pensée mythique qui se réfère à une création divine, à un événement primitif ou à l'héritage des ancêtres. L'individualisme n'a pas de contenu propre, car une norme ne pourrait émaner que d'une institution et avoir des effets de régulation collective.⁽⁵⁾

Un tel contexte d'individualisme régit un passage d'un état de dépendance à celui d'une plus grande autonomie. Sur le plan religieux, on voit émerger l'image d'un Dieu personnel où chacun définit sa relation à «son» Dieu. La subordination aveugle au divin devient vériste et inadéquate. Or, cette intrusion du sacré dans l'histoire a comme fonction première d'assurer un complément de significations aux nombreux volets de la société. «Opposé à la fois au profane et au chaos, le sacré assure l'identification du monde des significations humaines (que la société n'en finit pas de construire) avec le monde tel qu'il est⁶.» On pourrait avancer: dis-moi qui est ton Dieu et je te dirai ce que tu es et fais socialement.

On comprendra que les représentations religieuses jouent un rôle capital dans l'élaboration de l'identité sociale voire même du lien entre l'individu et la société. Ce rapport nous renseigne au sujet des liens de pouvoir qui devront gérer les conditions d'existence des individus au sein des communautés organisées. Cela est vrai pour la société tout comme pour l'institution ecclésiale.

Au-delà du rapport singulier de chaque croyant à Dieu, c'est le rapport du pouvoir à la suprême volonté du créateur — tel que commandant la forme du rapport des membres du corps social entre eux — qui s'est avéré déterminant en la matière. C'est grâce au relais de l'État et de sa transformation religieuse que l'individualisation des fidèles engendrée par le retrait du divin s'est matérialisée au plan civique. L'accomplissement absolu de Dieu, c'est donc la foi purement personnelle, en droit sinon en fait, mais c'est aussi une transformation en règle de la puissance souveraine. [...]

S'il y a continuité, par conséquent, du croyant délié du monde à notre citoyen indépendant de sa communauté, c'est

5. TOURAINE, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 298-299.

6. HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Vers un nouveau christianisme?. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf (coll «Sciences humaines et religions»), 1986, p. 206.

moyennant le pas de plus, au plan collectif, qu'a enclenché le déploiement complet de la transcendance, et la révolution suscitée dans l'économie du lien social par cela même qui a rendu le chrétien pleinement libre devant Dieu⁷.

L'individualisation de ce rapport à Dieu se traduit, entre autres, par une pratique plus personnelle, que l'on ose à peine qualifier de religieuse et qui ne se limite certes plus aux seules célébrations liturgiques. Par la forme qu'elle prend dans la vie, une telle pratique renseigne aussi au sujet de la dimension sociale. «Observer ses manifestations, c'est regarder vivre des collectivités dont les rapports avec les puissances surnaturelles manifestent quelque chose des rapports sociaux qui les traversent⁸.» La compréhension des types de pratiques et leur application nous informent au sujet de la réalité du lien entre religion et société. Il s'agira donc de vérifier si un certain imaginaire religieux, représenté par des images de Dieu, de Jésus ainsi que certaines formes de pratiques religieuses, a un impact sur les dimensions de la vie sociale. De plus, comme ma recherche touche à deux groupes linguistiques, j'essaierai de voir si la langue crée des distinctions significatives.

L'inclusion de l'individualisme moderne remet en cause les valeurs traditionnelles, fondées sur un consensus de société⁹. Celles-ci, au plan religieux, lient ses sujets à une forme de déterminisme qui venait de l'extérieur. Par exemple, Jésus est le fils de Dieu, l'envoyé du Père qui se révèle à la fois par ce Dieu Père et les personnes qui témoignent de sa réalité. De plus, tout ce qui touche à la famille et à la vie professionnelle réfère aussi à un cadre extérieur qui renferme les sens à comprendre et les visées à atteindre. Autant la famille que la religion ne pouvaient se concevoir sans ces déterminismes extérieurs qui rendaient les divers acteurs davantage dépendants de modèles préfabriqués plutôt

7. GAUCHET, *op. cit.*, p. 78;79.

8. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 33.

9. On peut retenir trois périodes majeures pour décrire ce rapport entre la société et le religieux. Une première faisait que le religieux déterminait l'appartenance sociale. Pensons aux nombreuses «fêtes d'obligation» qui ponctuaient le rythme de la société toute entière. Puis ce fut la méfiance du religieux face à la société et vice versa. Cette époque, que l'on peut rattacher à celle de la Révolution tranquille, du concile Vatican II, a permis à chacun des deux lieux de mieux se définir en vue de rechercher leur vraie nature et leur fonction spécifique. Enfin, la dernière période situe le religieux comme un choix parmi d'autres au sein de la société. En fait, la société peut très bien s'émanciper sans le religieux.

que créateurs d'idées diversifiées et singulières. On rejetait toute initiative personnelle ou liberté d'action qui irait à l'encontre des modèles établis. Le bien commun avait priorité sur l'agir privé.

En fait, la montée de l'individualisme, associée en partie à la place conférée à la raison, donne plus d'importance à la personne comme sujet premier de sa destinée. Par exemple au plan religieux, on y retiendra des images de Dieu et de Jésus qui supposent une prise en compte de la personne. On se réfère à Dieu en autant que l'on perçoit ce dernier respectant l'autonomie et la liberté responsable du sujet humain. Ainsi les images de Dieu qui réfèrent à lui comme acteur avec parti-pris auprès de personnes plutôt marginales ou démunies (l'immanence de Dieu, la dimension libérale et libéralisatrice de Jésus) ainsi qu'à des valeurs sociales qui touchent la critique sociale et la place de la personne comme part entière de sa destinée (hédonisme et autonomie) seront qualifiées de post-traditionnelles. Ces dernières valeurs critiquent des représentations religieuses et des valeurs traditionnelles qui, entre autres, généraient des attitudes plutôt passives de la part des personnes et soumettaient ces dernières à des représentations externes d'imageries religieuses qui déterminaient les types de valeurs sociales à promouvoir. Le choc de la modernité a fait éclater une telle approche. Par exemple, l'exercice du plaisir (hédonisme), souvent perçu comme un tabou religieux, incompatible avec une certaine tradition, devient un lieu privilégié de l'affirmation de soi, d'une façon autonome et singulière. En ce sens, retenir ce point, c'est, d'une certaine façon, annoncer le processus d'affranchissement de certaines valeurs traditionnelles.

Résultats de l'enquête en fonction des hypothèses

Les trois tableaux qui suivent tenteront d'établir certains liens significatifs qui accompagnent mon propos en fonction de chacune des trois hypothèses. J'ai retenu ceux qui me semblaient les plus pertinents pour circonscrire quelques dimensions du rapport entre société moderne et religion. J'ai donc dû restreindre ma présentation des données pour des raisons évidentes.

Chacune des attitudes sociales a été mise en relation avec les différentes représentations de Dieu et de Jésus ainsi que les activités religieuses, incluant les conversations au sujet de la foi et de la religion. Un des tableaux mesurera le degré de signification de certaines données si l'on distingue les deux langues. Cependant, il faut noter que malgré

l'échantillonnage de l'enquête, tous les résultats significatifs, par évaluation statistique, ne donnent pourtant pas des pourcentages très élevés. Il serait donc plus juste de parler de tendances. Dans les faits, on verra que quelques éléments mineurs séparent les deux communautés linguistiques.

Les pratiques religieuses traditionnelles soutiennent des conceptions et des attitudes religieuses traditionnelles

Le premier tableau établit une corrélation entre les activités présentes et les différentes conceptions de Dieu et de Jésus. Rappelons que les attitudes religieuses traditionnelles réfèrent à la conception théiste de Dieu et aux conceptions christologiques néo-scholastique et dialectique. Les valeurs traditionnelles renvoient, quant à elles, aux valeurs familiales (familiarisme) et à celles qui touchent une bonne position au travail (économisme). Ce que l'on constate, c'est que les activités religieuses [prières et fréquentation de l'église] ont un impact sur les images surtout traditionnelles de Dieu et de Jésus. Au sujet des images de Dieu, ceux qui ont des activités religieuses présentes perçoivent davantage la nécessité à une croyance en Dieu, en quelqu'un sur qui ils peuvent compter et qu'ils perçoivent dans leur vie de tous les jours. Sur ce sujet précis, la différence des langues n'indique aucune mesure significative. Au sujet de Jésus, on retrouve aussi des résultats intéressants. Par exemple, ceux qui ont des activités religieuses dans le présent semblent tout à fait et pleinement en accord avec le fait que Jésus est le lien entre Dieu et les humains tandis que ceux qui ne participent pas à de telles activités sont beaucoup plus indécis. De même, ceux qui ont des activités religieuses perçoivent davantage le Jésus plus sécularisé et engagé auprès des pauvres tandis que ceux qui ne participent pas à de telles activités demeurent plus indécis voire même légèrement en désaccord avec de telles perceptions. Ils partagent des visions plus traditionnelles de Jésus à savoir sa divinité, sa nature de fils de Dieu, son rôle d'intercession auprès de Dieu. À l'inverse, ceux qui ne «pratiquent» pas demeurent critiques face à de telles images de Jésus.

Tableau 1

<i>Effets des activités présentes sur:</i>	<i>F</i>	<i>Signification de F*</i>
Images de Jésus:		
Néo-scolastique	12.83	.000
Libérale	15.92	.000
Sécularisation	8.94	.000
Jésus libérateur	6.6	.000
Jésulogie	16.05	.000
Dialectique	8.28	.000
Images de Dieu:		
Théisme	4.25	.000
Déisme	1.45	.167**
Immanence	2.12	.000

* significatif $\leq .05$

** non significatif

Les conceptions et les attitudes religieuses post-traditionnelles influencent positivement les valeurs sociales post-traditionnelles

Le tableau 2 présente les valeurs sociales significatives en fonction de certaines conceptions de Dieu et de Jésus.

Tableau 2

	<i>Critique sociale</i>	<i>Hédonisme</i>	<i>Autonomie</i>
R ² ajusté	.23	.08	.13
Immanence	$\beta = .22$		$\beta = .29$
Dialectique			$\beta = .15$
Libérateur	$\beta = .25$	$\beta = .12$	$\beta = .14$

La distance religieuse favorise la promotion de valeurs plus personnelles où s'exerce, d'une façon plus autonome, la critique sociale. L'enquête révèle que ceux qui pratiquent peu ou pas sont généralement indécis ou en désaccord total avec les images de Dieu et de Jésus, retenues par ceux qui pratiquent. Par contre, au plan des valeurs sociales, ces «distants», plus ouverts aux images post-traditionnelles de Dieu et de Jésus [Jésus libérateur, Dieu immanent où le sujet humain devient

son révélateur, une christologie plus sécularisée], développeront des tendances qui font davantage la promotion de la personne singulière: hédonisme, autonomie et critique sociale.

Les valeurs sociales post-traditionnelles sont plus affirmées chez les personnes de langue française en fonction de conceptions et d'attitudes religieuses post-traditionnelles

Le tableau 3 tente de faire une distinction significative selon les deux langues. On remarquera cependant que la différence entre les deux langues parlées peut être qualifiée de légèrement significative. En fait, ma recherche n'a pas montré de distinctions très significatives lorsque l'on essaie de regarder les tableaux en fonction de la langue. On pourrait à peine parler d'une tendance légèrement plus «traditionnelle» du côté anglophone que du côté francophone. Cependant, pour mon propos, je ne peux que souligner des touches différentes.

Tableau 3

	Critique sociale		Hédonisme		Autonomie	
	F	A	F	A	F	A
R ² ajusté	.12	.24	.11	.11	.15	.07
Immanence β =		.18	.32	.16	.32	.23
Dialectique β =					.31	
Libérateur β =	.28	.24				

Une autre enquête permettrait peut-être de mieux circonscrire une telle réalité. Cependant, il est intéressant de voir que les anglophones semblent tenir aux conceptions et attitudes religieuses plus traditionnelles, ce qui ne signifie pas que les francophones les excluent. Ce que révèle ce tableau, c'est que les valeurs dites post-traditionnelles ainsi que les conceptions et attitudes qui s'y rapportent sont légèrement plus marquées du côté francophone que du côté anglophone. En compilant les données par une analyse de régression, on voit que pour un faible pourcentage de signification (les R² ajustés) [12%; 24%; 11%; 11%; 15%; 7%], le facteur β (bêta) est plus élevé du côté francophone donc concluant à des données plus significatives pour distinguer les deux langues en fonction de certains aspects au sujet de Dieu et de Jésus. Les

autres ne pouvaient être retenus statistiquement pour permettre l'analyse.

Avant de proposer quelques conclusions, j'aimerais rappeler la pertinence des chiffres cités. Leur interprétation demande une attitude de prudence. Je le rappelle: ils ne font que préciser certaines tendances qui sont significatives. Il s'agit donc, pour l'exégète, de faire ressortir les tendances et de les analyser en fonction d'un contexte plus large. L'intérêt des analyses statistiques est de montrer, en comparant plusieurs tests, des tendances plus ou moins affirmées qui décrivent une réalité. La prudence est de mise.

1. — Au sujet du tableau 1, on se rend compte que toutes les images, à l'exception de celle du déisme, ont des effets significatifs. Pour les mesurer, on se réfère au degré de signification en fonction de la variable de participation. On voit que cette signification est plus importante pour ce que nous avons qualifié de conceptions traditionnelles: images de Jésus néo-scholastique, libérale et jésulogique de même que celles de Dieu théisme. Chacune de ses images renvoie à des perceptions de Dieu ou de Jésus qui réfèrent à des définitions ou à des tendances où Dieu et Jésus sont surtout configurés par des apports extérieurs.

2. — Au sujet des images de Dieu, plus le degré de la conception de l'immanence est élevé, plus l'influence des valeurs sociales est positive.

Pour le propos, l'immanence réfère à une approche de Dieu où le sujet humain a une part importante pour nommer voire «faire être» Dieu. En ce sens, l'immanence renvoie à la personne comme lieu ultime de la rencontre avec Dieu. On comprendra que les chiffres des tableaux 2 et 3 montrent que l'immanence rend très significatives les valeurs que j'ai qualifiées de post-traditionnelles. L'immanence renvoie à l'intelligence et à la singularité du sujet humain. Sa participation à la définition même de Dieu lui donne une place privilégiée qui se traduit aussi par l'importance et le respect de son individualité dans la société. C'est pourquoi il n'est pas étonnant de voir la corrélation entre l'immanence et les «valeurs sociales» qui affirment la place privilégiée de la singularité: la critique sociale, l'autonomie et l'hédonisme. Il n'y a pas ici de bonnes ou de mauvaises valeurs sociales. Elles sont plutôt retenues en vue de mieux saisir le type de rapport des divers acteurs en fonction de leur place dans la société.

3. — Plus la proximité à la conception du Jésus libérateur est élevée, plus l'influence des valeurs sociales est positive.

Le tableau 2 est révélateur à ce sujet. On voit un aspect positif significatif au sujet du Jésus libérateur en fonction des trois valeurs dites «post-traditionnelles»: critique sociale ($\beta = .25$), hédonisme (.12) et autonomie (.14). C'est la seule variable qui a un effet significatif sur les trois valeurs à la fois. De même, la conception dialectique (où les personnes ont une part importante pour la définition de Jésus) a un effet significatif sur la valeur de l'autonomie (.15). Cela aide aussi à comprendre pourquoi le Dieu immanent, donc faisant appel à une appropriation du sujet historique, a aussi un effet significatif sur les valeurs sociales dites «post-traditionnelles» (le β plus élevé, par exemple, est celui de l'autonomie). Si les autres valeurs ne sont pas mentionnées, c'est que le tableau ne donne aucun chiffre signifiant statistiquement dans ces cases. On peut tout de même conclure que le volet religieux peut avoir une certaine influence sur le choix que l'on fait au sujet de la mise en place de certaines valeurs sociales.

Pistes de réflexion

En mesurant les degrés de signification, l'approche empirique permet de conclure à des réflexions au sujet de l'ambiguïté qui entoure le lien entre l'identité religieuse et le contexte social. D'abord, on constate que la participation aux activités religieuses a tendance à soutenir davantage des conceptions de Dieu et de Jésus de type traditionnel. En même temps, on voit que les conceptions de Dieu et de Jésus de type post-traditionnel favorisent davantage l'émergence de valeurs dites post-traditionnelles. On peut donc conclure que la proximité physique à l'Église a une influence significative sur les conceptions religieuses. En fait la communauté impose une certaine vision des choses qui se situe davantage du côté des valeurs traditionnelles. Le repli ou l'isolement du sujet, quant à lui, permettra l'émergence de valeurs dites «post-traditionnelles». De là, il n'y a qu'un pas pour ajouter que la participation à des activités religieuses puisse maintenir des parcs de sens qui viennent du consensus collectif. C'est à partir de ce dernier que l'identité religieuse personnelle prendra sa source d'inspiration. Cela ne signifie pas que les personnes elles-mêmes sont empêchées de s'en bâtir une. Cependant, les attitudes plus personnelles voire critiques supposent des conceptions de Dieu et de Jésus qui, statistiquement, supposent un degré plus grand d'autonomie voire même de distance institutionnelle. Est-ce que cette dernière permet la consolidation d'une identité reli-

gieuse plus personnelle et plus «moderne»? On peut le penser en scrutant les résultats de la recherche.

En fait, il me semble que l'on peut expliquer les effets de cette distance institutionnelle par l'implication de plus en plus étendue des sujets aux valeurs d'une société ouverte aux paris de la modernité. La distance par rapport à Dieu ne signifie pas seulement son oubli. Elle peut annoncer une recherche sincère d'un Dieu qui respecte la nature autonome et responsable de ses «créatures». Par conséquent, il se peut que la distance favorise un rapport plus signifiant et plus adulte avec le divin, bref un nouveau type de rapport avec le divin apprivoisé. Gauchet décrit ainsi ce phénomène:

Du point de vue maintenant de l'acteur religieux, la transformation peut être décrite comme un double processus de *réduction de l'altérité* et de *promotion de l'intériorité*. L'idée d'une réduction de l'altérité semblera quelque peu singulière, au premier abord, s'agissant de rendre compte du passage d'une expérience de la proximité à une expérience de la différence, et pour parler très schématiquement, d'un système de la co-appartenance avec une multiplicité de petits dieux à un système de la séparation d'avec un unique et omnirayonnant principe divin¹⁰.

Une telle approche montre à la fois l'ambiguïté d'un monde peu préparé à s'affranchir du divin et en même temps la difficulté, pour les institutions du divin, à laisser aller leur monopole respectif au nom de l'identité singulière plus affirmée, autonome et responsable. La réalité devient subjective, c'est-à-dire celle d'un sujet pensant et agissant d'où

la scission accomplie entre l'agent de connaissance et l'objectivité des phénomènes ne va pas sans la sécession achevée du divin par rapport au monde. Elle la suppose et l'accompagne [...] À la racine de la révolution moderne des conditions de la connaissance, il y a l'aboutissement du très long et très lent processus religieux d'expression de la transcendance, l'achèvement du passage de l'Un ontologique continuant obstinément d'unir Dieu au monde du sein de sa séparation à la dualité définitive¹¹.

10. GAUCHET, *op. cit.*, p. 53.

11. *Ibid.*, p. 57.

C'est ainsi que l'on peut comprendre le lien fait lors de l'enquête entre un Dieu davantage immanent et la promotion des valeurs sociales qui font appel à l'exercice singulier et personnel des sujets historiques. On le voit, il y a refonte totale de l'expérience humaine en rapport à son acte de connaissance de la réalité et à la transformation des liens avec les autres personnes. En fait, l'image panthéiste de Dieu joue un rôle causal sur les attitudes post-traditionnelles des personnes interrogées. De même, on voit que les images du Jésus libérateur ont le même impact sur les attitudes religieuses post-traditionnelles.

En fait, la lecture du point de vue des images de Jésus apporte aussi des éclairages intéressants en fonction du contexte néo-libéral de la société. La participation à des activités religieuses présentes a un effet positif sur les conceptions traditionnelles d'un Jésus. On entend ici par «traditionnel» le statut de la révélation de Jésus qui ne tient pas nécessairement compte de la position du sujet humain en fonction du sens que l'on y donne. En effet, ces conceptions font référence à des lectures externes voire imposées des représentations que l'on se fait de Jésus: Jésus est Fils de Dieu et homme, pour sauver les hommes avec un parti-pris pour les opprimés. Présentation, certes, véridique mais qui risque de demeurer davantage un schème de connaissance abstraite qu'une réalité qui touche l'histoire par ses acteurs. Par contre, les représentations de Jésus, qui se réfèrent à l'accueil et à la compréhension de l'homme, déterminent le sens de Jésus. Le sens n'est pas évanoui par un message littéral que Dieu a chargé de transmettre mais bien incarné par la compromission même des acteurs historiques qui donnent un statut privilégié au message par l'accueil qu'il en fait. L'acte de transmission s'accomplit alors parce qu'il rejoint l'ensemble de la pratique historique des sujets et non seulement la connaissance. Gauchet reprend, dans une belle formule, le propos de cet énoncé lorsqu'il dit que «*la religion de l'Incarnation est fondamentalement une religion de l'interprétation. C'est-à-dire une religion impliquant aussi bien la détermination et l'imposition d'un dogme que la liberté des consciences*¹².»

On comprendra, après de telles explications, pourquoi ce que j'ai qualifié de valeurs «post-traditionnelles» se fusionne à des conceptions qui font appel à la pleine responsabilité des personnes. Ces valeurs traduisent en acte ce que l'acte de connaissance exige pour la formu-

12. *Ibid.*, p. 106.

lation de sa propre vérité. Car dans l'un ou l'autre cas, c'est de faire la vérité dont il est question en connaissance et en acte. En fait, on peut montrer qu'il est possible de réconcilier un certain sens religieux avec une société dite émancipée, tout en reconnaissant la spécificité de chacun de ces champs. Cela répond, en partie, au constat fait par Danièle Hervieu-Léger au sujet du rapport entre la religion et le monde moderne. «Si le thème de l'incompatibilité entre la religion et le monde moderne a prévalu de façon aussi massive, c'est sans doute — en partie — parce que, pour assurer sa légitimité scientifique, la sociologie se devait d'en finir avec les élaborations théologiques et métaphysiques d'un sens du monde social¹³.»

Ce que montre la recherche, c'est que l'incompatibilité entre religion et monde moderne peut exister mais elle peut aussi être contournée si l'on respecte à la fois l'autonomie de chacun des champs et leur complémentarité. Il ne s'agit pas d'imposer à l'autre ses visées. Bien plus, celles de la religion n'ont la prétention que d'expliquer «d'une certaine façon» la réalité. Personne ne prétend avoir le monopole de la vérité. En fait, le test de la foi pourrait se mesurer par sa capacité de s'adapter à un monde qui peut exister sans la religion. Certes, on peut s'y adapter par dépit ou par conviction. Il semble que les valeurs de critique sociale, d'autonomie et d'hédonisme, tirées de l'enquête, ont pour but d'impliquer totalement les divers acteurs historiques aux enjeux des sociétés d'aujourd'hui et ce, parfois, en dépit d'un certain «sur-moi si peu évangélique¹⁴.»

Il y a opposition entre société et religion (ou société et Église). Cependant, ce que cela pourrait cacher, c'est aussi que dans le champ de la foi elle-même, il peut y avoir deux attitudes: celle où l'on veut fuir la réalité au nom de principes venant d'ailleurs, celle où l'on veut comprendre et s'impliquer, au nom même de ces principes, dans l'histoire parce que cette dernière donne pleinement sens et pertinence aux convictions religieuses. L'enquête montre que plus l'affirmation de l'identité chrétienne croît, plus son influence sociale décroît. À l'inverse, plus l'affirmation de l'identité décroît, plus les chances de l'influence sociale croissent. Se pourrait-il alors que le monothéisme, tel que perçu et intégré au sein des communautés chrétiennes, puisse avoir

13. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 188.

14. L'expression appartient à Jean-Claude BARREAU, *La foi d'un païen*, Paris, Seuil, 1967, p. 21.

une influence négative sur l'impact des valeurs dites sociales? Dit autrement, se pourrait-il qu'une certaine forme de panthéisme, perçue comme hérésie dans la tradition officielle, puisse avoir, au contraire, un effet positif sur l'émergence des valeurs sociales? L'enquête semble le confirmer...

La participation à l'Église est aussi un facteur influent, spécialement négatif, en fonction des valeurs post-traditionnelles. Il y a un débat à savoir si l'on peut qualifier la société actuelle de moderne ou de post-moderne. Ce qui m'intéresse ici, c'est d'abord de voir, d'une part, les oppositions entre société et religion pour, dans un second temps, nommer ce qui peut les réconcilier. À juste titre, Gregory Baum soutient que la société peut être qualifiée encore de moderne «parce que les conséquences institutionnelles et culturelles du capitalisme industriel sont toujours là: la confiance en la logique du marché, la foi en la raison instrumentale et l'anthropologie utilitariste¹⁵». En fait, l'Église a boudé la modernité jusqu'au concile Vatican II. Depuis ce temps, l'opposition ne se manifeste plus seulement à l'externe (Église vs société) mais bien à l'interne (traditionalistes vs libéraux). Longtemps perçue comme un corps étranger par l'institution catholique, la modernité a peu à peu infiltré l'Église. Par exemple, le débat autour de la liberté de conscience, de la lecture des «signes des temps», de la place de l'intelligence au sein de la réflexion théologique sont autant d'éléments qui caractérisent l'entrée de la modernité au sein d'une institution qui se prévalait de ses propres principes et de ses propres droits en marge des sociétés. Les alternatives qui s'offrent aux chrétiens peuvent varier d'un désir à recréer une société de chrétienté à celui de s'engager dans un monde de plus en plus apprivoisé sans pour autant y perdre leurs convictions. En même temps, on est en droit de constater que la modernité n'est pas le remède à tous les maux.

Pour le meilleur et pour le pire, la «modernité» a transformé notre vie quotidienne et notre horizon culturel: comment demeurer étranger à tout cela? Comment ne pas admirer ce prodigieux déploiement du génie humain? Mais comment aussi ne pas s'interroger sur son coût, sur ses promesses non tenues, sur ses illusions. Beaucoup, aujourd'hui, *n'y croient plus*: ils se disent ou on les dit postmodernes. Mais ces postmodernes sont aussi des

15. «La modernité. Perspective sociologique», dans *Concilium* 244 (1992), p. 21.

postchrétiens. La difficulté passe au degré supérieur. Ce n'est en rien un «retour». La croyance à un retour du religieux après son éclipse repose sur une ignorance historique: [...] La modernité n'a cessé de produire du religieux et sa négation, qui fut elle-même parfois très religieuse, tandis que l'activisme moderne des catholiques contribuait à cette «déchristianisation» qu'ils entendaient combattre. Paradoxe majeur de notre époque. [...] Pour faire bref, la *modernité* est ce qui succède à la *catholicité*, chacune avec son horizon d'universalité¹⁶.

Je n'ai pas la prétention d'avoir complètement résolu l'ambiguïté entre l'identité religieuse et un contexte social qui semble rendre absente sa présence. Cependant j'ai voulu montrer les tendances qui peuvent nous aider à comprendre les conceptions généralement admises dans les milieux ecclésiaux en fonction des enjeux sociaux. Il faut reconnaître que chacune de ces perceptions porte un héritage lourd de connaissances et de perceptions qui façonnent chacune des identités religieuses. Ce que j'ai voulu démontrer, c'est que le défi des sociétés modernes moule aussi ces mêmes identités. La proximité à l'institution ecclésiale a aussi ses effets sur la formulation des identités. On peut conclure que si l'Église n'intègre pas les défis du monde moderne, elle risque d'être vouée à l'oubli, ne serait-ce que parce qu'elle n'atteint pas la recherche intéressée de ses commettants.

16. POULAT, Émile, «Catholicisme et modernité. Un procès d'exclusion mutuelle», dans *Concilium* 244 (1992) p. 30.

L'Élection
dans l'Écriture d'Israël et chez Paul
Regard biblique sur la tension
entre l'individu et la collectivité

ALAIN GIGNAC
Université Laval

Problématique et considérations herméneutiques

Notre société d'origine judéo-chrétienne, coupée de ses racines, se trouve en proie à de profonds bouleversements. Les images aux allures de cliché s'accumulent pour décrire une *crise* du sens de l'appartenance collective au Québec: absence d'un projet de société, Québec cassé en deux, conflit de générations, vague toute puissante du néolibéralisme, omniprésence d'une charte des droits individuels, triomphe des groupes de pression au détriment des citoyens. De tout bord et côté, la solidarité semble battue en brèche. Le difficile équilibre entre le pôle individuel et le pôle collectif de l'existence est rompu au bénéfice du premier.

Toute crise (*krisis*) laisse pourtant espérer une nouvelle naissance, à condition qu'un *discernement* soit opéré. Je propose donc de réexaminer le rapport entre individu et collectivité par le biais d'un motif biblique fondamental: l'Élection. Je crois que l'Élection, comme expérience communautaire de solidarité et d'identité, peut fournir un *modèle* pour repenser l'articulation des dimensions individuelle et collective de l'existence. Il ne s'agit pas de copier ce modèle, mais plutôt

de le transposer — traduire ses composantes en termes séculiers et modernes, par le biais de l'analogie. Ou encore, plus simplement, il s'agit de se mettre à l'écoute du modèle, dans l'optique d'une remise en question *critique*. Or, mon interprétation du modèle biblique de l'Élection, c'est-à-dire ma lecture des textes en regard de la situation présente, me conduit à proposer la conviction suivante: il est temps de renverser les perspectives et de rééquilibrer l'inévitable tension entre le collectif et l'individuel au profit du premier. Le chrétien en dialogue avec ses concitoyens doit leur soumettre cette conviction, tout en se rappelant qu'elle émerge d'une expérience de foi.

Avant d'opérer un tel discernement, deux séries d'objections méritent d'être soulevées. La première concerne la légitimité de la démarche, la seconde interroge la pertinence du thème même de l'Élection.

1. — Est-il légitime de poser sur l'émiettement du collectif dont nous sommes les témoins un regard *critique* à partir de la Bible? Qu'est-ce que la Bible a à dire à la modernité? Je ne puis m'attaquer directement à cette question, mais elle demeure à l'horizon de la réflexion de l'exégète et sous-tend celle de notre congrès. Car, ultimement, il en va de la pertinence même du discours théologique¹. En supposant que le recours à la Bible ne soit pas, d'un point de vue épistémologique, impertinent, il demeure qu'une actualisation est toujours risquée, car il n'y a jamais correspondance entre la situation actuelle et celle dont les récits bibliques sont porteurs. Bien plus, il y a danger de plaquer nos préoccupations sur un texte qui cesse d'être un interlocuteur pour devenir un miroir complaisant. Toutefois, pour qui s'insère dans la tradition chrétienne, le risque de l'actualisation correspond au dynamisme même de la formation du corpus biblique: *repandre sans cesse les intuitions de foi de nos prédécesseurs pour opérer un discernement critique, à*

1. Comme théologiens, qu'avons-nous à dire sur la réalité sociale qui soit proprement théologique? — qui se distingue, par exemple, des propos d'un sociologue? Le théologien qui utilise les méthodes propres aux autres sciences (par exemple, l'histoire, la littérature, la sociologie) conserve-t-il sa spécificité? Au moment de reviser la version définitive de ma conférence, avec le recul que cela sous-entend, je ne peux m'empêcher de constater que notre congrès n'a qu'effleuré cette question vitale. Sous le thème «Projet de société et lectures chrétiennes», nous avons d'emblée proposé une série de lectures d'inspiration chrétienne, sans jamais nous demander si cela était faisable ou valable, du point de vue du monde «séculier». Au moment où la pertinence sociale des facultés de théologie est publiquement mise en cause, nous ne pouvons plus éviter cette question.

l'occasion d'une crise. De plus, pour qui habite une cité séculière aux racines judéo-chrétiennes, retourner aux récits fondateurs qui ont su nourrir notre identité et la préserver constitue peut-être la voie royale pour redécouvrir l'âme de notre culture, les valeurs qui l'animent — sans pour autant vouloir retourner en arrière à un stade pré-moderne. Bref, le détour par la Bible, malgré tous les dangers que cela comporte, ne peut qu'être salutaire à notre réflexion, par la distanciation qu'il opère et la puissance symbolique du récit biblique. Par son étrangeté, le modèle biblique nous provoque; par l'analogie des problématiques, il nous convoque à une créativité renouvelée.

2. — Mais pour établir une corrélation entre la crise actuelle et les textes bibliques fondateurs de notre foi et de notre culture, l'Élection constitue-t-elle vraiment la porte d'entrée idéale? Tant chez les juifs que chez les chrétiens, le motif de l'Élection cause problème². D'une part, sa dimension théologique/théocentrique s'insère difficilement dans le contexte social séculier/sécularisé. D'autre part, l'Élection est susceptible de dérives idéologiques, racistes ou impérialistes³. Est-il possible de comprendre l'Élection d'une manière non exclusiviste? Enfin, d'un point de vue œcuménique, c'est la pierre d'achoppement du dialogue entre juifs et chrétiens. Néanmoins, l'étude du motif d'Élection possède des attraits certains. Par son étrangeté même, il permet de réfléchir à nouveaux frais sur la tension «individu / collectivité», puisqu'il est lui-même porteur de cette tension. De plus, bien que relativement peu étudiée en comparaison du motif connexe de l'Alliance, l'Élection est un concept dynamique au coeur du parcours biblique, comme moteur de l'identité d'un peuple, Israël, d'hier à aujourd'hui. Il

2. À titre d'exemple, on pourra consulter: Daniel H. FRANK, dir., *A People Apart: Chosenness and Ritual in Jewish Philosophical*, Albany, State University of New York Press, 1993; Michael WYSCHOGROD, *The Body of Faith: Judaism as Corporeal Election*, New York, Seabury, 1983; David NOVAK, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge & New York, CUP, 1995; Emmanuel LÉVINAS, *Difficile liberté* (Présences du judaïsme), Paris Albin-Michel, 1976² (1963), p. 203; Walbert BUHLMANN, *Les peuples élus. Pour une nouvelle approche de l'Élection* / trad. de Philippe Léonardon, Paris, Médiaspaul; Montréal, Paulines, 1986 (V.O. All. 1981); Rinaldo FABRIS, «L'homme moderne face à l'Élection d'Israël», *Sidic* 13 (1980), p. 16-19.

3 Pour quelques exemples suggestifs de l'utilisation idéologique de l'Élection dans l'histoire, voir Wolfhart PANNENBERG, «The Christian Empire and Civil Religion in Christianity» et «Election and History», dans *Human Nature, Election, and History*, Philadelphia, Westminster, 1977, respectivement p. 62-82 et 83-105.

faut aussi rappeler que notre société a été porteuse, au tournant du siècle dernier, d'une idéologie de l'Élection, selon laquelle la *dispersion* des Canadiens-français à travers l'Amérique du Nord devait ramener le continent au catholicisme et éventuellement, à la civilisation française. Aussi saugrenue et mégalomane que cette vision nous paraisse aujourd'hui, alors qu'à nouveau nos perspectives se trouvent confinées aux rives de la vallée du Saint-Laurent, cette vision fut porteuse à l'époque d'un projet de société qui a influencé les décisions politiques⁴. Enfin, face à l'individualisme triomphant du néolibéralisme, le motif biblique nous transmet un *souffle* d'air frais, une thérapie-choc pour redécouvrir l'aspect collectif de nos vies.

Pour clore ces considérations préliminaires, ajoutons que deux postulats orientent ici mes propos — ils seront décrits plus amplement dans les deux premières sections de mon exposé. Un premier postulat, d'ordre exégétique, voit dans l'Élection un motif pluridimensionnel qui détermine l'identité même d'Israël. Or, chacune de ces dimensions est faite de l'équilibre instable de tensions: «universel / particulier», «conditionnel / inconditionnel», «individuel / collectif». Un second postulat, d'ordre herméneutique, souligne la corrélation entre les opinions «théologico-politiques» de l'exégète et sa compréhension de l'Élection biblique. Ces deux postulats s'enracinent dans les observations et analyses de ma recherche doctorale, qui traitait de l'Élection à partir d'une toute autre problématique que celle du présent article⁵.

J'entends revenir aux textes fondateurs où l'intuition de l'Élection s'exprime avec force, en observant la manière dont ces textes articulent l'appel individuel et le projet collectif de salut. Il s'agira d'une *trajectoire* plus suggestive qu'analytique, en trois étapes: le Deutéronome, le Second Ésaïe et le corpus paulinien. Mais auparavant, il convient d'aborder rapidement le motif de l'Élection et son interprétation récente, en lien avec notre problématique — ce qui permettra de développer un peu plus les deux postulats énoncés précédemment.

4. Sur le sujet, voir Philippe SYLVAIN et Nive VOISINE, *Histoire du catholicisme québécois. Volume 2. Les XVIII^e et XIX^e siècles. Tome 2. Les années difficiles (1840-1898)*, Montréal, Boréal, 1991, p. 422-424.

5. Alain GIGNAC, «La théologie paulinienne de l'Élection en Rm 9-11 et son apport au dialogue entre juifs et chrétiens. Analyse structurelle et intertextuelle», Université de Montréal, juin 1996.

Les trois dimensions de l'Élection (Ex 19,4-6)

L'Élection est un thème central de l'économie du salut, certes moins omniprésent ou développé que le thème de l'Alliance mais tout aussi important, inséré en filigrane du récit biblique, dans la trame même du papier sur lequel s'écrit l'aventure d'Israël⁶. Dans la Bible, la notion d'Élection se cristallise autour du mot *bāḥar*, auquel s'adjoignent des mots connexes (*yāda'*, *qārā'*, *qadaš*, *hibdil*)⁷. Dans la Bible grecque, le verbe *eklegesthai* lui correspond généralement. *bāḥar* dénote l'idée d'un choix libre, personnel et, dans le cas de Dieu, souverain. Le verbe désigne successivement: (1) des choix opérés dans le cadre de la vie ordinaire; (2) l'acceptation par l'humain de Dieu et de ses lois; (3) l'engagement de Dieu dans le contexte de l'Alliance⁸. En gros, deux utilisations sur trois de *bāḥar* ont Dieu pour sujet, et ce sont celles-là qui attirent notre attention⁹. Ces utilisations se concentrent de façon remarquable dans le *Deutéronome* et les livres historiques qui lui sont rattachés (38 fois); mais on les retrouve aussi dans la relecture chroniste de cette histoire (18 fois), dans les *Psaumes* (9 fois) et dans le *Deuxième*

6. *Contra*: Ludwig Koehler et Theodorus Christiaan Vriezen, selon Edmond JACOB, «Élection», dans *Théologie de l'Ancien Testament* (coll. «Bibliothèque théologique»), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1968², p. 163-170 (ici p. 168, n. 1).

7. Pour une présentation de la constellation sémantique de la racine *bḥr*, voir Juan GUILLÉN TORRALBA, *La Fuerza oculta de Dios: la elección en el Antiguo Testamento* (Institucion San Jeronimo; 15), Valencia et Cordoba, Monte de Piedad y Caja de ahorros de Cordoba, 1983, p. 404-405. Bien que je m'attarde sur la racine *bḥr*, il faut noter que l'idée d'Élection s'exprime dans une grande diversité d'images, dont on ne tiendra pas compte ici. Ces images se présentent comme les «harmoniques» du mot *Élection*: le fils *premier-né*, l'argile entre les mains du potier, la vigne, l'épouse de YHWH, le reste, la promesse, etc. Pour un inventaire et une description sommaire des métaphores, voir Seock-Tae SOHN, *The Divine Election of Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991. Le livre comporte peu de conclusions théologiques ou de synthèses et n'étudie pas les références dans leur contexte. Paradoxalement, *Rm* 9-11 s'y trouve quasiment ignoré.

8. Francis BROWN, S.R. DRIVER et Charles A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1951 (1906), p. 103-104; G. SCHRENK et Gottfried QUELL, «*eklegomai*», dans Gerhrad KITTEL et Gerhrad FRIEDRICH, dir., *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, Grand Rapids, Eerdmans, 1967 (V. o. all. 1942), p. 144-176 (ici p. 146).

9. Concernant le nombre de références se rapportant à Dieu par rapport au total des utilisations, les statistiques des ouvrages de référence divergent dans le détail: selon G. SCHRENK et G. QUELL, «*eklegomai*», p. 145: 92x / 164x; selon Hans WILDBERGER, «*bḥr*», Ernst JENNI et Claus WESTERMANN, dir., *Theologisches Handwörterbuch zum Altes Testament*, München, Kaiser; Zürich, Theologischer Verlag, 1971, tome I, p. 275-300 (ici p. 278): 98x / 146x.

Ésaïe (7 fois). Spécifiquement, l'objet du choix de Dieu peut être un peuple, un individu (Abraham, Moïse, David, Zorobabel) ou un lieu institutionnel (Temple, prêtres).

Or, une théologie biblique ne saurait se fonder sur ce genre de statistiques, ni sur les savantes synthèses du vocabulaire employé. C'est plutôt dans des textes particuliers que la théologie se cristallise. Dans cette ligne, *Ex* 19,4-6 peut constituer pour nous la porte d'entrée du motif de l'Élection¹⁰:

Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait aux Égyptiens, comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés près de moi. Et maintenant, si vous écoutez vraiment ma voix et si vous observez mon alliance, vous serez mon *bien particulier* parmi tous les peuples; car toute la terre est à moi. C'est vous qui serez pour moi un *royaume de prêtres* et une *nation sainte*... (*Ex* 19,4-6a)¹¹.

Ce texte constitue le premier tableau du récit de la conclusion de l'Alliance du Sinaï — Brevard S. Childs affirme qu'il s'agit, d'un point de vue canonique, de la clé de lecture de tout le Pentateuque¹². Sans aller aussi loin, il faut néanmoins y voir le prologue récapitulatif de la manifestation de la présence de YHWH au Sinaï, en faveur d'Israël. Or, ces v. 4-6 ne rapportent rien de moins que les *premières* paroles de Dieu que Moïse devra transmettre à Israël. Ils résument la théologie de l'Élection et de l'Alliance, au point que John I. Durham y voit un poème tiré d'une «liturgie conventionnelle de renouvellement de l'alliance»¹³. On y rencontre trois expressions clés qui expriment l'identité d'Israël comme peuple: *bien particulier* (ʿām segullāh, qui appartient à Dieu), *royaume de prêtres* et *nation sainte* (séparée).

L'interprétation de la seconde expression (*royaume de prêtres*) s'avère particulièrement difficile. Deux thèses se sont affrontées¹⁴. La

10. Voir spécialement John I. DURHAM, *Exodus* (WBC; 3), Waco, Word Books, 1987 et Bernard RENAUD, *La théophanie du Sinaï Ex 19-24: exégèse et théologie* (Cahiers de la RB; 30), Paris, Gabalda, 1991. Le premier auteur propose une approche canonique et narrative; le second, une critique des sources vérifiée par une critique de la rédaction.

11. Sauf avis contraire, les traductions bibliques sont tirées de la Bible Osty.

12. Brevard S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, SCM, 1985, p. 94.

13. «A standard covenant renewal liturgy», John I. DURHAM, *Exodus*, p. 261.

14. Bernard RENAUD, *La théophanie du Sinaï*, p. 49-50; John I. DURHAM, *Exodus*, p. 263.

première entend l'expression comme d'un royaume gouverné par des prêtres¹⁵. Elle postule une influence de l'idéal théocratique du rédacteur sacerdotal, mais ne tient guère compte du contexte ni du fait que les trois expressions se rapportent à l'ensemble du peuple. Or, *royaume de prêtres* pourrait aussi se traduire: *royaume à caractère sacerdotal*. C'est la seconde thèse, qui fait aujourd'hui l'objet d'un relatif consensus: «Israël est [...] dédié à l'extension à travers le monde du ministère de la présence de YHWH»¹⁶. À l'encontre de ce consensus, je préfère pourtant suivre la traduction et l'analyse structurelle proposées par Renaud, qui le conduisent à rejeter l'une et l'autre thèses¹⁷:

- A Vous serez ma part personnelle
 B parmi tous les peuples
 B' Oui toute la terre est à moi
 A' Mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres
 ET une nation sainte

La correspondance entre A et A' permet d'appliquer les trois expressions à Israël: *un royaume de prêtres et une nation sainte* serait un *hendiadys* qui décrirait les deux aspects de *part personnelle*. De manière positive, l'Élection serait une consécration qui permet de s'approcher de Dieu, tandis que, de manière négative, elle impliquerait une séparation d'avec les nations¹⁸. La Torah, comme *ethos* et *ēthos*, c'est-à-dire comme exigence éthique particulière qui s'inscrit dans une particularité culturelle, devient l'expression de l'Élection. C'est là l'idéal pharisien, repris par le judaïsme rabbinique.

À partir de Ex 19,6-9, on peut esquisser une représentation tridimensionnelle de l'Élection. (1) *Avant tout, l'Élection est un modèle théologique qui cherche à dire l'identité collective*. L'Élection fonde donc un projet collectif, exprimé par l'interpellation du récit qui s'adresse au pronom collectif *vous*. Or cet appel se heurte rapidement

15. Henri CAZELLES, «Royaume de prêtres et nation consacrée», dans Charles KANNENGISSER et Yves MARCHASSON, dir., *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 541-545.

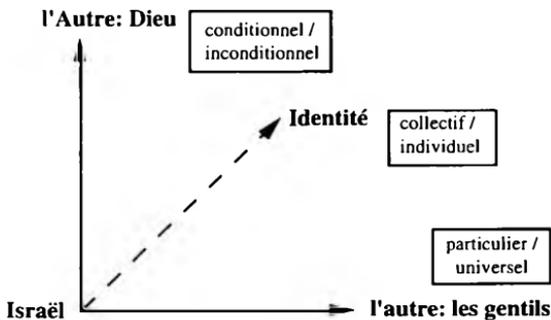
16. «Israel is [...] committed to the extension throughout the world of the ministry of Yahweh's [sic] Presence», John I. Durham, *Exodus*, p. 263.

17. Bernard RENAUD, *La théophanie du Sinâï*, p. 51.149.

18. Soulignons en passant que cette interprétation porte un rude coup à l'interprétation universaliste de l'Élection: «Le texte ne parle en aucune façon d'une responsabilité d'Israël à l'égard des peuples, d'une mission à leur égard», Bernard RENAUD, *La théophanie du Sinâï*, p. 152. Pour un panorama de la question, voir Jacques BRIEND, «Élection et universalisme», dans *Enracinement et universalité* (Cahiers de l'ISPC; 7), Paris, Desclée, 1991, p. 143-157 (cité plus loin dans sa version manuscrite).

à une diversité de réponses individuelles¹⁹. Pensons par exemple à l'épisode du veau d'or. (2) L'Élection implique aussi une tension horizontale avec l'altérité des autres peuples et (3) elle s'inscrit dans une relation privilégiée verticale avec Dieu. En reprenant les conventions du tableau cartésien (cf. Figure 1), trois axes se distinguent, selon les trois dimensions que seraient l'identité d'Israël (profondeur), l'altérité *théo*-logique (verticalité) et l'altérité *ethno*-logique (horizontalité).

Figure 1.
Les trois dimensions de l'Élection



Chacun de ces trois axes est porteur de tensions dont l'interprétation détermine la compréhension de l'Élection. Toute théologie de l'Élection devra donc répondre à trois questions: le choix de Dieu est-il conditionnel ou inconditionnel? s'adresse-t-il à la collectivité ou à l'individu? est-il exclusif à Israël ou tend-il à l'universalité? Selon les accentuations choisies, on aura diverses conceptions de l'Élection. Dans le cadre de la problématique de cet article, nous ne retenons bien sûr qu'une seule dimension du tableau, sans oublier qu'elle ne peut jamais être séparée des deux autres.

19. Juan GUILLÉN TORRALBA, *La Fuerza oculta de Dios*, p. 393-394.

Élection individuelle ou collective?

Aperçu de la *Wirkungsgeschichte* récente

L'étude des textes sur l'Élection que nous ferons plus loin, mais aussi celle de leur interprétation (*Wirkungsgeschichte*), révèle la difficulté de conjuguer et d'articuler le couple «individu / société». *La précompréhension théologico-politique de l'exégète, sinon ses préjugés, oriente la lecture du modèle biblique*. Trois exemples d'interprétation illustreront cette affirmation.

Avec J. Parkes²⁰, on serait porté à dire que le judaïsme a toujours insisté sur la dimension collective de l'Élection, tandis que le christianisme a plutôt mis en valeur la dimension individuelle. On naît Juif, membre d'un peuple duquel on est solidaire — c'est le signe de la circoncision. On devient chrétien par *l'appel* du baptême. Il faut se méfier de telles dichotomies, mais assurément le modèle de l'Élection ne fonctionne pas de la même manière en régime juif et en régime chrétien. Pourtant, les chrétiens se doivent d'écouter l'interprétation juive, non seulement parce qu'elle est autre, mais parce que l'Élection chrétienne se fonde sur celle du Juif Jésus. On verra que la lecture de Paul nous permet de vérifier une particularité, une originalité chrétienne, mais sans sacrifier l'intuition collective très nette de l'Écriture juive, qui doit demeurer fondamentale.

Un second exemple serait celui de la prédestination. Le christianisme, au-delà de la rupture opérée par la *devotio moderna* et la Réforme, a de plus en plus insisté sur l'aspect individuel de la doctrine de l'Élection, afin de qualifier la situation de l'humain face à Dieu. La spiritualité ignatienne utilisera le terme même d'Élection pour dire le choix mutuel que font Dieu et sa créature²¹. Du côté protestant, on s'interrogera sur la prédestination. Ce n'est pas sans raison que M. Weber a pu suggérer un lien entre le calvinisme et la genèse du capitalisme²². Encore aujourd'hui, dans notre contexte nord-américain, il est frappant de constater que la foi chrétienne se vit comme une

20. James PARKES, *The Concept of a Chosen People in Judaism and Christianity*, New York, Union of American Hebrew Congregations, 1954; John T. PAWLKOWSKI, «The Church and Judaism: The Thought of James Parkes», *Journal of Ecumenical Studies* 6 (1969), p. 573-597.

21. Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels. Texte définitif (1548)* / trad. et commenté par Jean-Claude Guy, Paris, Seuil, 1982, § 169-189.

22. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Agora; 6), Paris, Plon, 1985 (1964).

affaire privée où l'individu-consommateur règle ses comptes avec Dieu. La tendance «individualiste» chrétienne se manifeste encore chez de nombreux exégètes qui relisent l'expérience d'Israël en insistant sur la finalité messianique individuelle de l'Élection («l'Élu») et qui déco-dent *Rm* 9-11 à partir du thème de la prédestination.

Troisième exemple: il est révélateur de confronter deux modèles qui ont été proposés pour expliquer la genèse de l'intuition de l'Élection. Le premier modèle se schématiserait de la manière suivante:

roi → peuple (→ élite religieuse)

Il s'agit du modèle classique²³ qui met l'accent sur l'Élection individuelle, d'abord celle du guerrier d'élite, vécue sous une forme temporaire (Ps 89,20b-21: *bāhûr*), puis sous la forme permanente de l'Élu royal (Ps 89,4-5: *bāhîr*). C'est à partir de l'expérience de ses chefs charismatiques (Élection provisoire pour une mission déterminée), puis de la durée de la dynastie davidique (Élection permanente), mais aussi au moment des ébranlements institutionnels nationaux (chute de Samarie, puis de Jérusalem), que le peuple a pris conscience de la signification élective de l'Alliance. D'abord restreinte à l'individu, l'Élection se serait donc «démocratisée» — puis à nouveau limitée à certains groupes représentatifs d'Israël, après l'Exil²⁴. Bref, *c'est à partir d'une expérience individuelle que l'ensemble de la collectivité découvre sa relation privilégiée à Dieu*. Cette exégèse chrétienne accentue le caractère individuel de l'Élection dans l'Écriture juive, préparant ainsi la lecture des textes des écrits pauliniens.

Par opposition, un second modèle propose le renversement complet du modèle précédent. Il se schématiserait ainsi:

clan → peuple → roi

Ce modèle a été proposé par B.E. Shafer²⁵. Selon l'exégète, la racine *bhr* est d'abord associée à la religion patriarcale tribale. Le Dieu El et la tribu se choisissent réciproquement. C'est sur ce motif ancien de

23 Jacques BRIEND, «Élection et universalisme», p. 4; Hans WILDBERGER, «*bhr*»; Klaus Koch, «Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung», *ZAW* 67 (1955), p. 205-226.

24 Cette «élitisation» est défendue par Klaus Koch, «Zur Geschichte», p. 225. Il est indéniable qu'on en retrouve des traces à Qumrân. Cependant, la théologie pharisienne prend le contrepied de toute élitisation, de type sacerdotal ou qumrânien.

25 B.E. SHAFER, «The Root *bhr*». L'auteur prend le contrepied de l'analyse de Kurt GALLING [*Die Erwählungstraditionen Israels* (BZAW; 48), Giessen, Töpelmann, 1928], pour qui les traditions patriarcales sont une création tardive en vue de justifier «généalogiquement» l'idéal du grand Israël [selon Edmond Jacob, «Élection», p. 167].

l'Élection des Pères par le Dieu El que s'ancre l'Élection de l'exode (Sinai) par YHWH. La conquête illustre la fidélité de Dieu aux patriarches; l'obéissance du peuple renouvelle l'engagement de ceux-ci. Sous Salomon, l'Élection patriarcale est «mythologisée» et récupérée par l'idéologie royale — le roi devient le représentant du Roi cosmique — et prend une physionomie plus inconditionnelle (avec, entre autres, l'Élection du Temple à Jérusalem), sans que les éléments de la religion tribale du Dieu El, Dieu des guerriers et créateur, disparaissent (*Ps* 33, 47, 135). Le *Ps* 78 (particulièrement les v. 56-72) serait le témoin de ce passage. Après l'éclatement du Royaume, la conception patriarcale collective prévaut au Nord, tandis qu'au Sud prévaut la conception royale, messianique, individuelle. Après la chute de Samarie, le rédacteur deutéronomiste opère une synthèse entre les deux conceptions, symbolisées respectivement par les figures d'Abraham et de Moïse, sans en éliminer les tensions.

Les deux modèles mettent en évidence la *fonction identitaire* du motif de l'Élection, liée à un moment de crise. Ils s'accordent aussi pour placer en corrélation l'Élection collective et l'Élection individuelle, quoique de manière différente. Mais nous verrons, à partir de l'exemple du *Deutéronome* et du *Second Ésaïe*, que l'appel individuel n'est jamais une fin en lui-même, mais au service de l'Élection collective.

L'intuition deutéronomiste de l'Élection

Le *Deutéronome* accorde une place importante au thème de l'Élection²⁶ et constitue par là une référence obligée pour notre réflexion. Déjà, *Ex* 19,6-9a nous a initié à la théologie deutéronomiste, puisque ce texte a subi l'influence de ce courant²⁷. J'aimerais faire quatre remarques sur le contexte historique de cette théologie, sur le contexte narratif du livre qui la porte, sur un texte-clé (*Dt* 7,6-8) qui accentue la portée collective de l'Élection, et sur la figure contemporaine de Jérémie (*Jr* 1,5s) qui

26. Rolf RENDTORFF, «Die Erwählung Israel als Thema der deuteronomischen Theologie», dans Jörg JEREMIAS et Lothar PERLITT, dir., *Die Botschaft und die Boten (FS Hans Walter Wolff)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, p. 75-86; Ronald Ernest CLEMENTS, *Deuteronomy*, Sheffield, JSOT, 1989, p. 56.

27. Bernard RENAUD, *La théophanie du Sinai*, p. 45-52. Voir aussi Jacques VERMEYLEN, «Les sections narratives de Deut 5-11 et leur relation à Ex 19-34», dans Norbert LOHFINK, dir., *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL: 68), Louvain, Leuven University Press, 1985, p. 174-207.

relance la corrélation problématique entre Élection collective et appel individuel.

L'élaboration diachronique de la théologie deutéronomiste ainsi que son *Sitz-im-Leben* sont l'objet de modélisations diverses et au coeur des débats actuels sur la formation du Pentateuque²⁸. Il s'avère difficile de préciser le contexte historique de la rédaction du *Deutéronome*. Il est toutefois indéniable que le *Deutéronome* répond à l'ébranlement causé par la chute de Samarie, puis par la chute de Jérusalem, mais qu'il se souvient aussi des périodes de restauration nationale vécues sous Ézéchias et Josias²⁹. La théologie deutéronomiste de l'Élection est donc marquée du sceau du paradoxe: elle alterne entre l'humilité (*Dt* 7,6-8) et l'orgueil national (*Dt* 15,6; 26,19; 28,13), entre les interpellations au «vous» et au «tu» (par exemple, *Dt* 6,1.3b et 6,2-3a). Ces oscillations témoignent de la grave crise d'identité vécue par Israël au moment de l'Exil; elles témoignent aussi de la rupture de la communauté et de «l'individualisation» de la foi. D'une part, dans un monde pluraliste, Israël a perdu ses points de repère traditionnels, soit le roi, le pays et le temple: le langage de l'Élection «s'explique mieux à partir de l'exil, où Israël, mêlé et confronté aux païens, se trouve dans l'obligation de redéfinir son statut original: il est bien un gôy parmi les goyim, mais un gôy appelé à une vocation unique³⁰». Le récit de l'Élection au désert remplace les symboles identitaires disparus: même sans territoire, Israël se distingue des nations. D'autre part, le croyant se retrouve seul pour vivre sa foi et est tenté de se désolidariser d'un peuple puni pour son péché. C'est d'ailleurs l'époque où Ézékiel essaie de démêler le problème de la responsabilité collective et individuelle. Le récit de l'Élection d'un peuple replace l'individu devant sa solidarité collective.

Bref, double problème: extrinsèquement, qui sommes-nous par rapport aux autres? intrinsèquement, qui sommes-nous entre nous? Dispersé parmi les Nations, qui est Israël? Parmi l'ensemble des indi-

28. Voir Léo LABERGE, «Le Deutéronomiste», dans Michel GOURGUES et Léo LABERGE, «*De bien des manières*». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACÉBAC (1943-1993)* (LD; 163), Montréal, Fides; Paris, Cerf, 1995, p.47-77.

29. Moshe WEINFELD, *Deuteronomy 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 5), New York, Double Day, 1991, p. 53.

30. Bernard RENAUD, *La théophanie du Sinai*, p. 47.

vidus exilés, qui est l'Israël véritable? À l'extérieur comme à l'intérieur, l'identité est menacée: Israël est-il encore une entité repérable?

Le contexte narratif global du *Deutéronome* confirme ce diagnostic, puisqu'il répond clairement aux deux problèmes évoqués. D'une part, par son cadre géographique (la plaine de Moab), par les événements qu'il évoque et par les discours qui le scandent, le *Deutéronome* pose avec acuité la question du rapport d'Israël avec les *autres peuples*. Être mis à part, consacré et sanctifié, implique l'obligation de se distinguer, s'il le faut par la guerre sainte, c'est-à-dire l'anathème (*Dt* 7,5). Pour protéger la pureté de la foi juive, Israël devrait exterminer totalement les Cananéens! Ici, «l'idéologie» deutéronomiste réutilise une vieille coutume (celle de la mise au ban de certains villages), mais en maximalise la portée. Selon Moshe Weinfeld, il s'agit d'un programme utopique, jamais mis en pratique (cf. *Jg* 1,21-33; *IR* 9,20-21) et qui reflète un *Kulturkampf*³¹. L'Élection est la théologie défensive d'une identité menacée. D'autre part, *Dt* 1-3 constitue un prologue dont la puissante rhétorique oriente toute la lecture subséquente. Comme l'a bien montré Norbert Lohfink, ce récit conduit le lecteur à s'identifier à Moïse, solidaire jusqu'au bout et comme malgré lui de son peuple³². Israël a refusé de combattre les Amorites au moment fixé par Dieu (*Dt* 1,21); en conséquence, Dieu refuse l'accès à la terre promise à cette génération rebelle, à l'exception notable de Caleb (*Dt* 1,34-36). Et malgré son innocence, et bien qu'il plaide sa cause au moment opportun (3,23-25), Moïse se verra lui aussi refuser l'accès à la terre promise. La réponse au problème «individu / collectivité» est donc ambiguë, selon qu'on s'attarde à Caleb ou à Moïse. La dimension collective de l'Élection ne saurait devenir prétexte à l'écrasement totalitaire de l'individu par la société (Caleb), mais inversement, l'individu, ultimement, doit faire place à la primauté de la communauté (Moïse)³³.

31. Moshe WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, p. 51-52, 382-384.

32. Norbert LOHFINK, «The Problem of Individual and Community in Deuteronomy 1:6-2:29», dans *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy* / trad. par Linda M. Maloney, Minneapolis, Fortress, 1994, p. 227-233 (= *Scholastik*. 35 (1960), p. 403-407).

33. L'exégèse de Lohfink, bien qu'elle n'en fasse pas mention, se situe probablement elle-même dans une problématique identitaire qui remet en question l'articulation «collectivité / individu». C'est que, dans le contexte de l'après-guerre (1961), la question brûlante se posait: le juste est-il complice de l'entreprise nazie? Comment vivre et être Allemand après la Seconde Guerre mondiale? L'article de Lohfink, implicitement, refuse la solution facile qui consiste à dissocier l'Allemagne dans son ensemble et ses

Dt 7,6-8 (7,6 = 14,2) est considéré comme le *locus classicus* de l'Élection³⁴. Il se présente comme le fondement d'un ordre de Dieu enjoignant Israël de ne pas avoir de contact avec les Cananéens et de vouer ceux-ci à l'anathème (v. 1-5). Dès le départ, l'Élection est donc fonction d'une double altérité, *théo*-logique et *ethno*-logique, expression de l'identité d'un peuple:

Car tu es un peuple consacré (*qādōš*) à YHWH, ton Dieu; c'est toi qu'a choisi (*bāhar*) YHWH, ton Dieu, pour devenir son *peuple particulier* (*ām segullāh*) parmi tous les peuples qui sont à la surface du sol. (*// Dt* 14,2) Si YHWH s'est épris de vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez plus nombreux qu'aucun des autres peuples; car vous êtes le moindre des peuples. Mais c'est parce que YHWH vous aime et garde le serment qu'il a juré à vos pères, que YHWH vous a fait sortir à main forte et qu'il t'a libéré de la maison des esclaves, de la main de Pharaon, roi d'Égypte. Tu sauras donc que c'est YHWH, ton Dieu, qui est Dieu, le Dieu loyal, qui garde l'alliance et la fidélité jusqu'à mille générations pour ceux qui l'aiment et observent ses commandements (*Dt* 7,6-9, trad. Osty modifiée).

Alors que *Ex* 19 exprimait la finalité, le *pour quoi* de l'Élection, *Dt* 7,6-9 insiste sur son fondement, son *pourquoi*: l'amour de Dieu. Ici est mis en valeur l'acte gratuit d'Élection qui ne tient pas compte de la valeur réelle de «l'objet» choisi mais s'enracine dans l'amour de Dieu et trouve sa garantie dans la fidélité divine, spécialement dans la promesse faite aux pères³⁵. Ce fondement *théo*-logique de l'Élection a trois conséquences pour la compréhension du rapport «individu / collectivité»:

— L'interlocuteur de Dieu, son «tu», ce n'est pas un individu, mais un peuple. L'expression *ām segullāh* de *Dt* 7,6 — déjà rencontrée en *Ex* 19 — est à ce titre particulièrement remarquable, de par son poids affectif spécial: Israël devient réellement la «part» de Dieu, son «trésor royal». Quand Israël

maîtres nazis. Je ne suis donc pas le premier à avoir recours au *Deutéronome* pour réfléchir sur une crise identitaire et collective.

34. Voir spécialement JUAN GUILLÉN TORRALBA, *La Fuerza oculta de Dio*, p. 126-136; MOSHE WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, p. 357-384. D'autres textes pourraient être cités, qui reprennent le motif, particulièrement *Dt* 4,37-38; 10,7-15; 14,1-2; 32,6-14.

35. D'ailleurs, tout le livre du *Deutéronome* respire ce climat de gratuité: l'amour de Dieu pour les pères est souligné (*Dt* 4,37; 10,15), le don de la terre ne relève d'aucun mérite de la part d'Israël (*Dt* 8,10; 9,6) et Israël doit s'engager envers Dieu de tout son amour (*Dt* 6,4-9).

aura tout perdu, il ne lui restera que Dieu pour fonder son identité.

- Même dans les circonstances critiques où Israël éprouve amèrement le fait qu'il soit le moindre des peuples, son identité demeure. Bien plus, l'épreuve de l'Exil, nouvelle traversée du désert, loin d'anéantir la solidarité comme le voudraient les apparences, est l'occasion de la ressaisir. Paradoxalement, c'est grâce à l'ébranlement de son identité qu'Israël redécouvre celle-ci.
- L'identité essentiellement collective d'Israël se définit en fonction de l'Élection d'individus: Abraham, Isaac, Jacob. C'est à cause du *serment fait aux pères* que vous êtes élus.

Ceci nous ramène à l'articulation «individu / collectif» et nous conduit à placer, en regard de *Dt* 7,6-9, un texte du *Livre de Jérémie*, intitulé généralement: «vocation de Jérémie» (*Jr* 1,5s). Le verset clé s'énonce ainsi: «Avant de te façonner dans le ventre [maternel], je te connaissais, avant ta sortie du sein, je t'avais consacré, je t'avais institué prophète pour les nations» (*Jr* 1,5). Félix Garcia-Lopez a démontré que le rédacteur du passage s'était grandement inspiré, pour décrire la spécificité de Jérémie, de textes plus anciens, d'influence deutéronomiste: «La vocation de Jérémie trouve son sens et sa force à la lumière de l'Élection d'Israël [*Dt* 7] et de la figure de Moïse [*Dt* 18, *Ex* 2-3] et, par conséquent, se présente non seulement sous les traits d'un prophète, mais aussi ceux d'un guerrier³⁶.» Outre des similitudes de structures formelles, que je ne peux présenter ici, on remarque chez Jérémie les thèmes caractéristiques de l'Élection d'Israël: amour gratuit de Dieu qui précède la réponse humaine, mise à part (consécration), intimité avec Dieu, référence aux autres nations. Par voie de conséquence, le passage permet de souligner à nouveau la corrélation entre l'Élection du peuple et la *vocation* d'un individu. Par là, la catégorie «appel» devient un *satellite* du système «Élection»: «Ainsi la *klēsis* est un aspect du processus historico-salvifique de l'Élection. Historiquement, elle représente un appel qui élit et sélectionne³⁷.» Notons au passage que saint Paul fait allusion à *Jérémie* pour décrire sa propre

36. Félix GARCIA LOPEZ, «Élection-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome VII et Jérémie I», *Vetus Testamentum* 35 (1985), p. 1-12 (ici p. 12). L'approche utilisée est celle de la *Formgeschichte*.

37. «Così la *klēsis* è un aspetto del processo storico-salvifico dell'elezione. Storicamente essa rappresenta una chiamata elettiva e selettiva», S. Carbone, «Israele nella Lettera ai Romani», *Rivista Biblica* 41 (1993), p. 139-170 (citation de la p. 143).

expérience (*Ga* 1,15) et que le thème de *l'appel* devient chez lui un *leitmotiv* pour désigner l'identité chrétienne.

Tout comme le *Deutéronome*, *Jérémie* ne nie pas la dimension personnelle de la relation particulière entre le croyant et Dieu; mais cette relation est subordonnée à la solidarité avec la communauté. Lorsque des individus sont élus, c'est pour sauvegarder l'Élection de l'ensemble.

Le Second Ésaïe

Le corpus textuel associé à la figure du prophète de la fin de l'Exil (*Es* 40-55) reprend l'idée d'Élection pour l'approfondir, dans un contexte de crise identitaire analogue à celui du Deutéronomiste. À Babylone, les Juifs doivent à la fois affermir leur croyance en l'Élection divine sur des bases renouvelées et faire face à nouveau au défi de l'existence des *autres* nations, défi qui prend des proportions nouvelles, du fait de la dispersion juive — la tension entre le particularisme de l'Élection et l'universalité de la souveraineté divine est mise en relief pour la première fois. *Es* 40-55 réaffirme l'indéfectibilité de l'Élection divine et le fait qu'Israël témoigne de Dieu, à son corps défendant — bien qu'il soit un peuple aveugle et sourd et malgré sa faiblesse (*cf. Es* 43,8-10)³⁸. Il semble que l'image utilisée dans ce dernier passage soit celle d'un procès dont la divinité de YHWH serait l'enjeu; par ailleurs, le contexte est celui où les nations sont spectatrices du retour d'Israël sur sa terre.

Parmi les images qui cherchent à redire l'Élection d'Israël, la métaphore dominante de l'ensemble des oracles est celle de *serviteur*. Or, ce qui frappe dans l'emploi de cette métaphore, c'est la confusion entre les aspects individuel et collectif. D'une part, l'auteur joue sur le fait que Jacob / Israël désigne à la fois un individu et un peuple, comme le montrent les deux passages suivants:

Mais toi, Israël, mon *serviteur*, Jacob, que j'ai choisi, *descendance d'Abraham*, mon ami, toi que j'ai pris des extrémités de la terre et toi que j'ai appelé de ses zones lointaines; je t'ai dit: Tu es mon *serviteur*, je t'ai *choisi* et non pas repoussé; ne crains pas car je suis avec toi, point de regards inquiets, car je suis ton Dieu, je te fortifie et viens à ton secours, je te soutiens de ma droite victorieuse. (*Es* 41,8-10)

38. Jacques BRIEND, «Élection et universalisme», p. 6.

Et maintenant écoute, Jacob mon *serviteur*, Israël, que j'ai *choisi*. Ainsi parle YHWH qui t'a fait, qui t'a façonné dès le sein maternel, qui t'a secouru: ne crains pas, mon *serviteur* Jacob, Yechouroun que j'ai choisi. (*Es* 44,1-2)

Là où Jérémie se voyait confier une mission dès avant sa naissance, c'est maintenant un peuple dont l'identité est décrite en terme d'expérience individuelle.

D'autre part, le Second Ésaïe est remarquable par son insistance sur l'«Élu» singulier (*bāhîr*: *Es* 42,1; 43,20; 45,4)³⁹. Ce terme se rapporte, soit au peuple en général, soit à la mystérieuse figure du «serviteur de YHWH». En introduisant cette figure en contrepoint du peuple d'Israël, le texte ésaïen exploite une ambiguïté narrative. Le «serviteur», c'est d'abord Jacob, mais c'est aussi un individu qui représente le peuple et s'en distingue, tout à la fois.

Faisons ici le point de notre exploration de l'Écriture juive. *L'Élection est d'abord une réalité communautaire, mais elle s'incarne en des personnes concrètes, qui permettent, de manière symbolique, d'en prendre conscience.* L'Élection collective s'enracine dans des appels individuels. L'exemple le plus crucial est celui des patriarches, dont la décision peut à la fois se décoder comme un «oui» individuel et l'annonce de l'Élection collective. On a aussi les diverses figures de l'Élu: celle du héros charismatique (les juges, Saül, David), puis celle du prophète (avec Jérémie et le Second Ésaïe), dont l'appel est ordonné à une confirmation de l'Élection. D'une certaine manière, l'aspect individuel de l'Élection fonde aussi la gratuité de celle-ci, lorsque considérée sous son aspect collectif. C'est en raison de la promesse faite aux Pères que nous sommes aujourd'hui sauvés. L'oubli d'un des deux termes de la polarité «individuel / collectif» ne peut qu'entraîner une dérive herméneutique.

Appel et Élection chez Paul

Quelques exégètes pauliniens ont tendance à réexaminer la pensée de Paul en fonction du thème de l'Élection, dans une perspective éthique et identitaire, et non plus dans une perspective dogmatique et

39. Dans la Bible, «Élu» revient aussi en *Es* 65,9.15.22; 2S 21,6; *ICh* 16,13; *Ps* 89,4; 105,6.43; 106, 5.23 (les passages en caractères gras sont au pluriel). Certains ont interprété les «élus» désignés par le Trito-Esaïe comme un reste détachable de l'ensemble

salvifique⁴⁰. On va même jusqu'à prétendre que Élection et appel constituent un groupe métaphorique central dans la structure théologique paulinienne⁴¹.

Point d'arrivée de notre trajectoire biblique, Paul nous intéresse à deux titres. D'abord, il propose une redéfinition de l'Élection qui élargit aux païens le choix de Dieu, sans annuler l'Élection d'Israël. Il s'agit d'une transformation radicale qui n'exclut pas, cependant, toute continuité⁴². Ensuite, Paul a servi de *prétexte* pour accentuer et justifier la lecture individualiste «moderne» de l'Élection. *Toutefois, j'entends montrer que Paul réfléchit encore l'Élection en terme collectif*. À mes yeux, l'Apôtre illustre donc la possibilité d'un changement du fonctionnement deutéronomiste ou ésaïen de l'Élection, à condition qu'on ne perde pas de vue la dimension collective du modèle.

L'exposition en trois étapes sera chronologique par convention — bien que cela ne suppose aucunement une «évolution» de la pensée paulinienne, selon moi invérifiable. Convenons simplement que, selon ce que vivent les diverses communautés — Thessalonique, Corinthe, Rome —, Paul aura tendance à présenter de telle ou telle façon sa théologie de l'Élection⁴³. En lien avec notre problématique, il convient d'être particulièrement vigilants vis-à-vis des passages où il est question des élus, mais aussi de l'appel.

Première étape: le témoignage de la *Première Lettre aux Thessaloniens*, particulièrement précieux — rappelons qu'il s'agit du premier document chrétien que nous ayons en notre possession⁴⁴. Le mot

des Israélites, l'Élection cessant alors de viser tout le peuple. Or, bien qu'en *Es* 65, aucun parallélisme ne nous aide à identifier les élus au peuple, contrairement aux autres passages au pluriel, rien ne nous empêche d'interpréter le mot en ce sens.

40. Il s'agit de Richard B. Hays, Jürgen Becker, Nicholas Thomas Wright et Calvin J. Roetzel, et à un moindre degré, I. Howard Marshall. Sur cette évolution de la recherche paulinienne, voir mon article: «Comment élaborer une "théologie paulinienne" aujourd'hui? — réflexion théorique et essai d'application», à paraître dans *Science et Esprit* (actes du congrès 1995 de l'ACÉBAC).

41. Calvin J. ROETZEL, «Election / Calling in Certain Pauline Letters: An Experimental Construction», dans David John LULL, dir., *SBL 1990 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars, 1990, p. 552-569 (citation de la p. 552).

42. Voir Alain GIGNAC, *La théologie paulinienne de l'Élection*.

43. «...*Paul's theology develops in its praxis. In the nexus of his own experience, that of his addresses, and his inherited traditions Paul forges his views on election and calling*», Calvin J. Roetzel, «Election / Calling», p. 569.

44. On date généralement *1Th* autour de 51, quoique la thèse récente de Gerd LÜDEMANN [*Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* / trad. par F. Stanley

eklogē lui-même est utilisé (1Th 1,4), seul emploi paulinien en dehors de Rm 9-11, et le thème de l'appel revient à maintes reprises (2,12; 4,7; 5,24). Dans un passage clé, l'Apôtre ose affirmer — sans aucune explication ou justification, comme si cela allait de soi — que les Thessaloniens (païens, cf. 1Th 1,9; 4,5) sont l'objet de l'Élection de Dieu, au même titre que les Juifs:

Et nous savons, frères aimés de Dieu, que vous êtes ses *élus*; car notre évangile ne s'est pas présenté à vous en parole seulement, mais encore avec puissance, avec Esprit Saint et grande plénitude. Vous savez en effet ce que nous avons été chez vous pour vous. Et vous, vous êtes devenus nos imitateurs et ceux du Seigneur, accueillant la Parole parmi bien des afflictions avec la joie de l'Esprit Saint, de sorte que vous êtes devenus un modèle pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe. (1Th 1,4-7)

Avec Jürgen Becker et I.Howard Marshall, on peut parler ici d'une véritable *Erwählungstheologie*⁴⁵. Alors que Paul est le premier à tenter d'épeler les mots de la vie nouvelle des chrétiens, il se tourne vers le langage biblique de l'Élection, mais en le modifiant considérablement: «1Th témoigne de la manière dont Paul remanie dans un sens chrétien cet article de foi de l'élection, si fondamental pour l'autocompréhension d'Israël, et lui donne une forme nouvelle⁴⁶.» Or, l'Élection demeure une expérience communautaire qui dépasse la somme des expériences spirituelles individuelles. La constatation expérientielle de la puissance de l'Évangile agissant chez les pagano-chrétiens confirme, selon Paul, l'appel qu'il a lui-même reçu et suscite son action de grâce. L'expérience de l'Esprit fait par les Thessaloniens constitue un appel de Dieu à former une communauté eschatologique de salut, plus précé-

Jones, Philadelphia, Fortress, 1984 (v.o. all 1980)] propose une date aussi haute que l'an 41. Gerhard SELLIN [«Hauptprobleme des Ersten Korintherbriefes», dans Wolfgang HAASE, dir., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (II.25,4), Berlin; New York, de Gruyter, 1987, p. 2940-3044] résume les diverses positions chronologiques (cf. p. 2986a).

45. Jürgen BECKER, *Paul. L'Apôtre des nations* / trad. par J. Hoffmann.— Paris: Cerf; Montréal: Médiaspaul, 1995 (v.o. all. 1989), p. 157-167; I. Howard MARSHALL, «Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians», dans Raymond F. COLLINS, dir., *The Thessalonian Correspondence* (Biblio EpThLov; 87), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1990, p. 259-276. Cet article réagit à la thèse de Judith M. GUNDRY VOLF, *Paul and Perseverance. Staying in and Falling Away* (WUNT; 2/37), Tübingen, Mohr, 1990, qui aborde l'Élection par un biais individualiste de prédestination.

46. Jürgen BECKER, *Paul. L'Apôtre des nations*, p. 158. Voir aussi p. 167.

sément une assemblée des appelés, une *ekklēsia* (1Th 1,1), qui persévère dans la sanctification et ne sera pas réprouvée lors du jugement, tout proche.

Il faut insister sur ce constat. Cet appel qui se prolonge en une réponse de conversion possède ultimement une signification collective, et non seulement individuelle⁴⁷: «être élu» est une manière de dire une appartenance. Car si Paul emploie la double image de l'appel et de l'Élection, c'est à cause d'un contexte communautaire fragilisé, où des judéo-chrétiens peuvent se sentir exclus de la synagogue et les pagano-chrétiens non véritablement intégrés à Israël, où les uns comme les autres subissent des pressions pour qu'ils fassent marche arrière. L'Apôtre et les croyants sont conscients de la fragilité du don de la foi. La jeune communauté de Thessalonique, subitement privée de son fondateur, se trouve déjà aux prises avec un problème d'identité.

Deuxième étape: la *Première Lettre aux Corinthiens*, écrite peu de temps après *Thessaloniens*. L'Élection n'en est pas le sujet principal, mais le biais par lequel Paul s'attaque au problème de la désunion communautaire (1Co 1-4). Encore une fois, l'Élection est évoquée au moment d'une crise. Dès l'ouverture, Paul insiste lourdement sur l'appel des chrétiens, lié à la sanctification — puisque vous avez expérimenté l'Esprit Saint, vivez vos divers problèmes comme des saints. *Appel* et *sainteté* sont des thèmes associés à l'Élection:

«Paul, *appelé* à être apôtre de Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Sosthène, le frère, à l'assemblée-des-*appelés* (Église) de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui ont été *sanctifiés* en Christ Jésus, *appelés* à être *saints* avec tous ceux qui en tout lieu *appellent-sur-eux* le nom de Jésus Christ, notre Seigneur, le leur et le nôtre; à vous grâce et paix de la part de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus Christ!» (1Co 1,1-3)

Au détour d'une argumentation, Paul est conduit à situer l'originalité chrétienne face aux mondes grec et juif — la problématique sous-jacente est la pertinence, paradoxale, de la nouvelle identité chrétienne, qui forme le groupe des «nous» (1Co 1,23) et des frères (1Co 1,26):

47. Je m'inspire ici largement de I. Howard MARSHALL, «Election and Calling».

«Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs cherchent la sagesse, nous proclamons, *nous*, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont *appelés*, et Juifs et Grecs, c'est un Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. Regardez donc, *frères*, votre *appel*: il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, pas beaucoup de puissants, pas beaucoup de gens bien nés. Mais ce qu'il y a de fou dans le monde, c'est ce que Dieu a *choisi* pour faire honte aux sages; et ce qu'il y a de faible dans le monde, c'est ce que Dieu a *choisi* pour faire honte à ce qui est fort; et ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, c'est ce que Dieu a *choisi*; ce qui n'est pas, pour abolir ce qui est, afin qu'aucune créature n'aille se vanter devant Dieu. Car c'est par lui que vous êtes en Christ Jésus.» (1Co 1,22-29)

On peut souligner les points suivants, qui forment l'armature d'une théologie de l'Élection:

- Le collectif des *appelés* (v. 24) sont autant Juifs que Grecs. Paul utilise ici la distinction identitaire fondatrice juive⁴⁸, mais pour la faire disparaître, implorer. L'Élection chrétienne est d'emblée universelle. Nous vérifions à nouveau la transformation opérée par Paul sur le modèle scripturaire de l'Élection.
- L'identité chrétienne, en même temps qu'elle cherche à dépasser l'altérité «Juifs / Grecs», se pose elle-même en situation d'altérité radicale par rapport au monde grec et au monde juif.
- L'identité chrétienne est centrée sur la croix, donc sur un paradoxe (v. 22). *A fortiori*, l'identité nouvelle ne repose pas sur le charisme d'un apôtre, quel qu'il soit (cf. 1Co 1,12-16; 3,1-23). L'individu passe à l'arrière-plan.
- Il y a un rapport entre la proclamation du crucifié (v. 23-25) et l'identité des élus (v. 26-29): l'Élection chrétienne, comme la croix, ne peut qu'être scandale (pour les Juifs) ou folie (pour les non Juifs). L'Élection chrétienne n'est certainement

48. Le monde hellénistique parlerait pour sa part des Grecs et des barbares.

pas affaire d'évidence, mais de conviction de foi; elle ne peut fonder aucune prétention à la supériorité, mais commande l'humilité.

- Comme Israël au désert, Dieu ne choisit pas le plus grand peuple (*Dt* 7,6-8), mais bien le plus petit: ce qu'il y a de faible, de fou et de sans naissance.
- Le choix de Dieu a une finalité: rendre honteux ce qui est sage et fort, abolir ce qui est.

Troisième étape: la *Lettre aux Romains*, dont trois textes attire-ront notre attention:

Paul, esclave de Christ Jésus, apôtre par *appel*, mis à part pour l'Évangile de Dieu, que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les Écritures saintes au sujet de son Fils, issu de la descendance de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'esprit de sainteté, en suite de [sa] résurrection des morts, Jésus Christ notre Seigneur, par qui nous avons reçu grâce et mission d'apôtre pour amener à l'obéissance de la foi, en l'honneur de son nom, toutes les nations, dont vous êtes, vous aussi, les *appelés* de Jésus Christ; à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome, aux *saints* par *appel*, à vous grâce et paix de la part de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus Christ. (*Rm* 1,1-7)

Cette longue salutation en tête de *Romains* reprend le vocabulaire de l'Élection déjà rencontré dans les autres lettres: appel et sanctification. Il y a corrélation entre la mission d'évangélisation qu'a reçue l'Apôtre et l'appel de la communauté: Dieu a *choisi* Paul pour annoncer l'Élection de tous en Christ. Par ailleurs, insérée au coeur de la salutation, on constate l'emploi d'une formule de foi traditionnelle qui insiste sur la judaïté du messie. Comme la collectivité d'Israël prenait conscience de son Élection en fonction de ses héros-étendards, spécialement Abraham, la communauté chrétienne prend conscience de son Élection par son rattachement au Christ.

Observons un second texte:

«Nous savons d'ailleurs que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, ceux qui sont *appelés* conformément à son dessein. Car ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit un premier-né parmi de nombreux frères; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi *appelés*; et ceux qu'il a *appelés*, il les a aussi justifiés;

ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. Que dirons-nous donc après cela? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous! Lui, qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accorderait-il pas toutes choses? Qui accusera les *élus* de Dieu? (Rm 8,28-33)

Rm 8 constitue l'un des sommets de la lettre et il n'est pas accidentel que Paul y décrive l'Élection des chrétiens (y compris les gentils), par la métaphore de la *filiation* (v. 28-30), par la mention explicite du *dessein* électif de Dieu (v. 28.33) et par les images de la *gloire* (v. 16-21. 29b-30), de la *fraternité* (v. 29) et de *l'appel* (v. 28.30). Comme l'a montré l'étude de Brendan Byrne⁴⁹, la filiation chez Paul est la réinterprétation eschatologique et christologique d'un concept résolument juif. Jusque-là réservé exclusivement aux Juifs, Paul ose l'étendre aux païens. En s'associant à la résurrection du Christ, ceux-ci sont associés à sa filiation. Cette métaphore conjugue les aspects individuel et collectif de l'Élection: si nous sommes, tout un chacun, fils et fille du Père, c'est pour former une fraternité, une entité familiale.

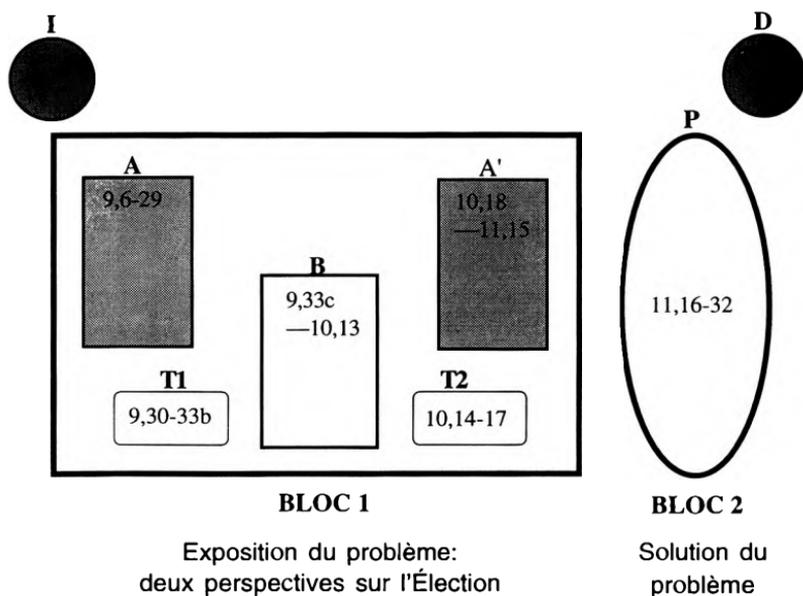
Or, Byrne attire aussi l'attention sur le lien structurel qui existe en *Romains*, entre Élection chrétienne (*Rm* 8) et Élection juive (*Rm* 9,4-5): toutes les caractéristiques utilisées en *Rm* 8 sont empruntées à l'Élection d'Israël et sont à ce titre réutilisées en *Rm* 9-11⁵⁰. Cette observation nous conduit à notre troisième texte de *Romains*, soit *Rm* 9-11. Dans ma thèse doctorale, j'ai montré que la structure de ces chapitres consiste en un triptyque [A] - [B] - [A'] chapeauté par une vaste conclusion de style parénétique, où [A] et [A'] se correspondent comme en un miroir. On obtient alors les quatre sections principales suivantes, entourées de quatre sections de transition plus petites, soit une *Introduction*, deux *Transitions* et une *Doxologie* conclusive. Soit la Figure 2.

Il ne convient pas ici de faire la démonstration de cette structure, ni d'en proposer une exégèse détaillée, mais de marquer à gros traits

49. Brendan BYRNE, "Son of God" — "Seed of Abraham" (Analecta biblica; 83), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1979. Alors que Byrne insiste sur l'enracinement juif du motif de la filiation, une autre thèse en prend le contrepied et insiste sur l'enracinement hellénistique: James M. SCOTT, *Adoption as Sons of God: an Exegetical Investigation into the Background of 'huiiothesia' in the Pauline Corpus* (WUNT; 2/48), Tübingen, Mohr, 1992.

50. Brendan BYRNE, "Son of God", p. 128; Jean-Noël ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991, p. 174-176.

Figure 2.
Proposition de structure pour Rm 9-11



son intérêt, en ce qui concerne notre problématique. Au centre de la structure, [B] (*Rm* 10,1-13), donc bien en évidence, on retrouve le mécanisme de l'appel individuel. La section constitue un véritable commentaire midrashique de *Dt* 30,12-14 et reprend, entre autres choses, le «tu» du *Deutéronome*⁵¹. Est mis au premier plan l'engagement personnel du croyant qui «appelle-sur-lui» le Nom du Seigneur (*Rm* 10,13). La section est d'ailleurs délimitée par une inclusion significative (9,33c ↔ 10,11): «celui-qui-a-foi [s'appuyant] sur lui ne sera pas confondu».

Toutefois, la section centrale [B] est encadrée par deux sections [A] et [A'] où l'Élection, pour peu qu'on n'injecte pas dans le texte la préoccupation de la prédestination, conserve essentiellement sa connotation collective:

51. Alain GIGNAC, «Citation de Lévitique 18,5 en Romains 10,5 et Galates 3,12. Deux lectures différentes des rapports Christ-Torah?», *Église et Théologie* 25 (1994), p. 367-403.

- En [A] (*Rm* 9,6-29), l'argumentation est très dense. Notons simplement que Paul pose comme question de départ: «qui est Israël?» (9,6b); qu'il évoque ensuite les épisodes de l'exode (9,17-18) et du veau d'or (9,14-16); qu'il reprend la métaphore collective du vase, de l'argile et du potier qui disait l'identité théo-logique d'Israël (9,19-23); qu'il cite enfin Osée selon lequel Dieu appellera un peuple (9,25-26). Surtout, la clé de la section consiste à mettre de l'avant un nous collectif, en 9,24: «Qu'aussi il a appelés, nous, non seulement [sortant] des Juifs mais aussi [sortant] des nations».
- En [A'] (*Rm* 10,18-11,15), Paul reprend, inversée comme dans un miroir, la problématique de la section [A]. Ainsi, l'Apôtre s'interroge sur le destin d'Israël comme peuple (10,18; 11,1), parle des élus (11,7) et du reste élu (11,5) comme d'entités collectives. Bien plus, Paul cite l'exemple du prophète Élie, figure individuelle par excellence, qui se voit rabroué par Dieu lorsqu'il prétend être le dernier survivant des croyants. L'Élection demeure une aventure collective, puisque Dieu s'est réservé un groupe de 7000 guerriers, soit le même nombre que l'armée d'Achab lorsque ce roi décide de rassembler tout Israël (11,2-4).

Pour enfoncer le clou un peu plus, la section parénétiq[ue] [P] (*Rm* 11,16-32) emploie deux métaphores qui conjuguent elles aussi les aspects individuel et collectif, mais toujours au bénéfice du second. D'une part, on a l'image de l'olivier et de ses branches (*Rm* 11,16-24); d'autre part, celle de la restauration d'Israël (*Rm* 11,25-32). En somme, il appert clairement que *Rm* 9-11, qui présente en long et en large la théologie paulinienne de l'Élection, propose encore une fois un modèle de l'Élection dans une perspective communautaire — sans pourtant nier sa composante individuelle.

Après ce parcours paulinien, quelques conclusions s'imposent. (1) Les trois lettres commentées ont un dénominateur commun: elles s'adressent à des gentils, dans un contexte d'interrogation *identitaire*, pour les convaincre de ne pas retourner en arrière, vers le schéma traditionnel de l'Élection qui oppose Israël et les nations et marginalise celles-ci dans le plan de Dieu. (2) De plus, *1Th*, *1Co* et *Rm* utilisent le vocabulaire de l'Élection⁵²: *appel*, *église*, *en Christ*, *en Dieu*, *sanctifier*,

52. Calvin J. ROETZEL, «Election / Calling», p. 552-569.

saints. Selon Roetzel, elles déterminent pour ainsi dire la grammaire de l'Élection dans l'Église primitive⁵³. (3) L'Élection a pour fonction de nommer un groupe en référence à un Autre: ceux qui sont *appelés par Dieu, ceux qui sont dans le Christ*⁵⁴. (4) L'Élection est liée à la souffrance, vécue dans la solidarité et sous le signe de la croix.

Bref, pour reprendre les paramètres identifiés plus haut à la Figure 1, l'Élection dans les écrits pauliniens exprime avant tout une appartenance collective, accessible à tous (universelle), gage d'un engagement certain de Dieu en vue du salut (inconditionnel). Pourtant, l'appel est aussi une expérience individuelle qui entraîne l'exigence d'une persévérance.

Conclusions... et questions!

Ramassons brièvement les observations glanées au cours de cette trop rapide trajectoire, avant de soulever quelques questions:

- Le motif de l'Élection s'avère une théologie défensive qui répond à une crise identitaire, causée par la dissolution de la communauté et l'apparition d'un pluralisme culturel et religieux. L'Élection cherche à préserver une identité qui s'effrite et à remettre l'accent sur le collectif. En ce sens, il existe une analogie avec ce que nous vivons.
- L'Élection ne nie pas l'importance de l'expérience individuelle — c'est en prenant conscience des figures héroïques du passé ou du présent que la collectivité comprend son identité. Mais l'expérience individuelle est toujours subordonnée à la dimension collective. En ce sens, relire les textes de l'Élection remet radicalement en question la tendance actuelle à l'individualisme.
- L'Élection est une réaction susceptible d'une dérive réactionnaire et jusqu'au boutiste, telle l'anathème. Si nous opérons une transposition à notre situation, la prudence est de mise, pour ne pas nous retrouver à l'autre extrémité du balancier: survaloriser le collectif aux dépens de l'individuel.
- L'Élection s'inscrit dans un paradigme religieux étranger à la conscience moderne. L'équilibre que ce modèle établit entre

53. Calvin J. ROETZEL, «Election / Calling», p. 558.

54. Calvin J. ROETZEL, «Election / Calling», p. 554.

individu et collectivité trouve son point d'appui dans la perspective résolument *théo*-logique de l'Élection.

De ce dernier constat émerge toute une série d'interrogations déjà présentes à mon esprit lors de l'exposé de ma problématique:

- Est-il possible de séculariser de manière positive (et non totalitaire) l'intuition d'Élection? Peut-on inscrire une intuition *théo*-logique dans un projet politique sans retourner en régime de chrétienté? Inversement, le chrétien ne se voit-il pas obligé de reposer la question: l'élaboration du projet politique peut-elle se passer de la référence à Dieu?
- Si Paul a pu opérer une transformation du concept d'Élection en faisant éclater son cadre ethnocentrique, n'est-il pas possible de fournir aujourd'hui une performance similaire?
- Si l'interprétation individualiste de l'Élection est en quelque sorte concomitante à l'émergence de la pensée moderne⁵⁵, une interprétation plus collective, qui ne serait pas le simple décalque du paradigme biblique ou médiéval, ne pourrait-elle pas déboucher sur une philosophie politique plus intégrée? Autrement dit, si les chrétiens remettaient en valeur l'enracinement et la finalité communautaires de leur appel individuel, cela ne pourrait-il pas contribuer à l'émergence d'un nouveau paradigme politique?
- En préambule, j'évoquais les bouleversements auxquels notre société d'origine judéo-chrétienne est en proie. Au risque de paraître apologétique ou provocateur, une part du problème n'est-elle pas que la société souffre d'amnésie et a justement oublié ses origines judéo-chrétiennes?
- Comment le peuple juif, lui aussi aux prises avec de multiples contradictions, a-t-il recours à l'Élection pour dire aujourd'hui son projet collectif, y compris dans sa composante séculière qui refuse de se définir en termes *théo*-logiques?

L'Élection n'est sans doute pas un concept directement opératoire aujourd'hui. Mais la lecture des textes bibliques transforme notre regard sur la corrélation individu / collectivité.

55. Rappelons ici le problème classique de l'œuf et de la poule: l'accent des Réformateurs sur la relation du croyant individuel à Dieu a-t-il été le germe de la pensée moderne ou le simple symptôme de l'émergence de cette pensée du sujet?

Représentations des rapports de sexe et projet de société

MARIE-ANDRÉE ROY

Université du Québec à Montréal

La Société canadienne de théologie a proposé que nous fassions une réflexion sur le thème «Projet de société et lectures chrétiennes». Dans le cadre de cette proposition, j'ai décidé de présenter une étude sur les représentations des rapports de sexe qui sont véhiculées dans l'Église¹ et d'examiner comment ces représentations peuvent intervenir dans un processus de transformation sociale et/ou de résistance au changement, bref d'analyser comment ces représentations participent à la définition d'un projet de société. La notion même de projet de société peut être questionnée parce qu'elle s'apparente à une vision particulière du politique qui se nourrit d'idéaux socio-démocrates marqués par les valeurs sociales et communautaires et qu'elle apparaît opposée aux perspecti-

1. Il s'agit de travaux poursuivis entre 1993 et 1996 dans le cadre d'une recherche subventionnée (CRSH) sur *Des alternatives aux représentations traditionnelles des rapports hommes/femmes en Église* et menés en partenariat avec le Réseau oecuménique des femmes et l'Association des religieuses pour la promotion des femmes. L'équipe était dirigée par Anita Caron, professeure émérite du département des sciences religieuses de l'UQAM et impliquait Marie Gratton, professeure à la faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke, et moi-même professeure au département des sciences religieuses de l'UQAM à titre de chercheuses. L'équipe a pu compter sur la participation de plusieurs assistantes de recherche: Nadya Ladouceur, Agathe Lafortune, Nusia Matura et Patrick Snyder.

ves néo-libérales et individualistes mises de l'avant par les États conservateurs. Un projet de société implique donc, en quelque sorte, un «évangile» ou un «credo» à partir duquel découlent les politiques et les grandes orientations d'un État. Je fais l'hypothèse que le projet de société, auquel la Société canadienne de théologie se réfère implicitement, véhicule des idéaux de justice, de partage des richesses, d'accès pour tous à des soins de santé et des services d'éducation de qualité, de droit à un travail valorisant et rémunérateur, de respect des droits et libertés des personnes et des collectivités, de capacité d'accueil et d'ouverture à l'autre et... d'égalité entre les sexes.

L'Église participe à la définition de ce projet de société, notamment par les représentations qu'elle met de l'avant dans son organisation. En effet, il existe dans l'Église catholique québécoise une grande diversité de représentations des femmes, des hommes et des rapports hommes-femmes. Ces représentations sont véhiculées par des personnes et des groupes et contribuent constamment à forger notre vision tant individuelle que collective du monde et à interpréter les pratiques et les discours tant ecclésiaux que sociaux. Pour le présent exercice, je me suis arrêtée aux représentations qui sont véhiculées par les femmes qui travaillent en Église², aux représentations que l'on retrouve dans les discours des évêques³ et à celles qui sont formulées par deux groupes de femmes chrétiennes et féministes⁴.

Je vais présenter successivement ces trois ensembles de représentations, puis je vais me demander en quoi ils déterminent ou orientent un projet ecclésial et un projet social. Mais d'abord il importe d'apporter quelques précisions sur la notion de représentations sociales.

La notion de représentations sociales⁵

On entend généralement par la notion de représentations sociales «une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à

2. Ces représentations sont dégagées de l'analyse du verbatim d'entrevues faites avec une trentaine de femmes salariées de cinq diocèses du Québec.

3. L'équipe de recherche a retenu 17 textes produits par des évêques québécois entre 1976 et 1992.

4. Ces représentations sont dégagées des publications du Réseau oecuménique des femmes (1990-1992) et de la revue *L'autre Parole* (1976-1992).

5. Je m'inspire ici de l'ouvrage préparé sous la direction de Denise JODELET, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1993 (1989).

un ensemble social⁶». Véhiculées par les discours, les gestes, les modes d'organisation de l'espace, etc., les représentations sociales résultent d'un important travail de reconstruction mentale du réel. Elles prennent forme dans des conditions ecclésiales et sociales déterminées et elles s'élaborent à partir d'un cadre de pensée déjà existant. Elles finissent par former des systèmes qui président à la lecture de toute réalité et qui codifient les règles de conduite des individus et des groupes. L'étude des représentations sociales demande qu'on s'arrête tant aux modes de fonctionnement des personnes qu'aux modes de fonctionnement des organisations dans lesquelles ces personnes sont inscrites parce que tous deux ont une incidence sur la naissance, le développement et la transformation des représentations. Les modes d'énonciation des représentations peuvent également s'avérer fort révélateurs. Ainsi, selon que la représentation est formulée sous un mode descriptif (description de l'objet tel que perçu), un mode prescriptif (définition de l'objet) ou sous forme de souhait (énonciation d'un désir, d'une attente par rapport à l'objet) celle-ci joue un rôle spécifique dans l'élaboration d'un projet de société. De plus, le mode d'énonciation traduit le type de rapport que le sujet entretient avec son objet.

Toute recherche sur les représentations sociales exige que l'on porte une attention particulière au facteur communication; par exemple, on doit se demander quelles sont les informations dont les personnes et les groupes disposent? Les systèmes de communication ont souvent une incidence sur le développement des opinions, des attitudes, les stéréotypes. Par exemple, les réseaux de communication ecclésiale diffusent quelles images des femmes ou des rapports entre les sexes? La contrainte exercée par les appareils idéologiques peut aussi structurer des champs de représentations. Ainsi, on peut se demander quel impact ont les interventions des autorités romaines sur les représentations qui prévalent dans le milieu ecclésial québécois? La nécessité d'agir contribue, dans certains cas, à l'émergence de nouvelles représentations.

Il importe enfin de retenir que le processus d'ancrage des représentations fonctionne tant en amont qu'en aval. C'est ce processus qui explique l'efficacité des représentations. En amont, la représentation est enracinée dans un réseau de significations qui permet de la situer par rapport aux valeurs sociales et religieuses établies. Ce processus a pour

6. *Ibid.*, p. 36.

effet de situer la représentation par rapport au connu. En aval, le savoir de la représentation devient fonctionnel et sert à interpréter le réel.

Mes travaux antérieurs m'ont permis de déceler l'existence de certaines insatisfactions à l'égard des rapports hommes/femmes tels qu'ils sont vécus présentement dans l'Église. J'ai également discerné une certaine aspiration à une transformation éventuelle des représentations qui supportent ces rapports. Mais, pour qu'une transformation soit possible, il faut non seulement un désir de changement, il faut aussi, selon Rémy, Servais et Voyer⁷, qu'il y ait des lieux qui permettent la comparaison des modèles dominants avec des modèles alternatifs. Ces nouveaux modèles doivent sembler plausibles et réalisables dans le milieu; ils doivent apparaître suffisamment mobilisateurs pour incarner une alternative réelle aux modèles existants. Bref, le changement s'avère peu probable s'il n'y a pas en germe d'autres possibles, si on ne parvient pas à faire la démonstration qu'on peut imaginer l'avenir autrement.

Des représentations

Trois ensembles de discours ont retenu l'attention de l'équipe de recherche: celui mis de l'avant par une trentaine de femmes salariées engagées aux différents paliers de la vie ecclésiale; celui que l'on retrouve dans les textes officiels publiés par des membres de l'épiscopat; et enfin, celui véhiculé dans les publications de deux groupes de femmes chrétiennes et féministes. Pour chacun de ces ensembles de discours je présente de manière synthétique les représentations des femmes, des hommes et des rapports hommes/femmes qui s'y retrouvent, puis je dégage quelques pistes de réflexion.

Les femmes engagées en Église

Les femmes salariées en Église sont porteuses de représentations fort critiques à l'endroit des *hommes*. En effet, elles considèrent que les hommes sont les seuls détenteurs du pouvoir (paroisses, diocèses) et des fonctions ministérielles. Ces hommes, qui se pensent les uniques

7. Jean RÉMY, Liliane VOYER et Émile SERVAIS, *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, tomes 1 et 2, Bruxelles, Éditions Ouvrières, 1978.

détenteurs du raisonnement, auraient fait et écrit la tradition à leur avantage. Le prêtre est décrit comme ayant plus de visibilité et de crédibilité qu'une ou un agent de pastorale laïque et comme ayant beaucoup de chemin à faire pour accepter la promotion des femmes dans l'Église. Les hommes laïcs sont perçus comme absents du personnel ecclésial et on soutient que les jeunes hommes s'intéressent de moins en moins à la prêtrise.

Dans cet ensemble de représentations les termes homme et clerc sont pratiquement équivalents. L'homme-clerc égale pouvoir, autorité, contrôle, prestige et résistance aux droits des femmes. L'homme laïc équivaut à l'absence.

Les femmes salariées énoncent avec lucidité plusieurs représentations concernant les *femmes*. Elles constatent que les femmes sont présentes et engagées en grand nombre dans l'Église, qu'elles exercent certes une influence mais n'ont qu'un pouvoir délégué. Elles perçoivent qu'elles ont un champ d'action limité et qu'elles doivent être meilleures que les hommes pour être acceptées. Elles soutiennent que le leadership des femmes n'est pas reconnu, qu'elles n'ont pas accès aux postes décisionnels et se considèrent exclues du ministère ordonné. C'est pourquoi elles se disent exploitées et vivant des situations d'injustice. Elles désirent lutter pour que leur condition soit reconnue dans l'Église mais rappellent en même temps qu'elles doivent faire preuve de patience pour se tailler une place. Elles disent manquer parfois de confiance en elles-mêmes et de solidarité avec d'autres femmes.

Dans cette série de représentations, femme égale laïque. La présence nombreuse des femmes est mise en opposition avec leur absence continue des lieux décisionnels et sacrés. La non reconnaissance institutionnelle génère des sentiments d'exclusion, d'impuissance, d'injustice et même d'exploitation. De cet ensemble de représentations émerge un désir de changement mais qui est vite freiné par la nécessité de faire preuve de patience. Deux éléments indispensables pour générer un projet de société sont cités comme manquant à l'appel: la confiance en soi et la solidarité.

Les représentations concernant les *rapports hommes/femmes* traduisent la complexité de ces rapports. En effet, les femmes éprouvent des difficultés dans leurs rapports avec les autorités ecclésiales exclusivement mâles; elles considèrent que la collaboration entre les hommes et les femmes dans l'Église est souvent liée à une pénurie de prêtres. De plus, elles soutiennent que les femmes font souvent l'objet

de discrimination de la part des hommes dans l'Église. Ces femmes dénoncent leur inégalité avec les hommes tout en réclamant le respect de leur différence. Elles souhaitent développer avec eux des rapports de partenariat qui tiennent compte de cette différence.

Cette série de représentations sur les rapports hommes/femmes montre des rapports marqués par l'androcentrisme, la discrimination et l'inégalité. Tout en étant conscientes du caractère conjoncturel de leur implication dans l'Église (pénurie de prêtres), elles persistent à vouloir développer avec les prêtres des rapports de partenariat qui respectent leur différence. Cette notion de différence n'est pas par ailleurs clairement définie.

Les évêques

Le discours des évêques est porteur d'une série étonnante de représentations sur les *hommes*. Il assume le fait que seuls les hommes dans l'Église détiennent des fonctions de direction, que des hommes en autorité ont déjà stigmatisé le mouvement des femmes, que l'homme s'est cru l'unique détenteur de la rationalité et du commandement. Les évêques soutiennent que les hommes doivent reconnaître leur propre déformation culturelle et rappellent qu'il y a des hommes qui se sentent solidaires des femmes.

Il s'agit bel et bien ici, de la part des évêques, d'une reconnaissance du patriarcat ecclésial et de son impact sur les femmes. Ce constat implique une nécessaire prise de conscience qui trouve son achèvement dans l'affirmation d'un sentiment de solidarité avec les femmes.

La série de représentations des *femmes* que l'on trouve dans le discours des évêques est largement teintée par la pensée féministe. On y reconnaît que les femmes représentent plus que leurs fonctions d'épouse et de mère et qu'elles sont bien souvent victimes de discrimination. On rappelle que les femmes ont des attentes de liberté et de responsabilités réelles, qu'elles peuvent être des agentes de changement et constituer une force vive pour l'Église.

Cette série de représentations s'inscrit en cohérence avec les représentations formulées sur les hommes et tendent à indiquer que les évêques auraient des penchants féministes. Ils soutiennent l'idée du dépassement des catégories traditionnelles d'épouse et de mère, reconnaissent la discrimination vécue par les femmes et promeuvent les potentialités féminines.

Dans leurs discours, les évêques formulent un certain nombre de représentations qui ont trait aux représentations des *rapports hommes/femmes*. L'homme et la femme sont décrits comme coresponsables du visage de l'Église. Le modèle du mariage chrétien est présenté comme l'exemple par excellence des rapports hommes-femmes dans l'Église et dans la société. Aux yeux des évêques, de plus en plus d'hommes et de femmes exercent de vraies responsabilités dans l'Église. Ces hommes et ces femmes ont par ailleurs besoin de réconciliation.

C'est donc en s'inspirant du modèle du couple chrétien que les hommes et les femmes pourront, selon l'épiscopat, harmoniser leurs relations difficiles à l'intérieur de l'Église et dans la société. La coresponsabilité entre les sexes est présentée comme une situation vécue (et non comme un objectif à atteindre) même s'il subsiste des tensions qui devraient se résoudre dans la pratique de la réconciliation.

Les groupes de femmes

Les groupes de femmes mettent de l'avant quelques représentations concernant les *hommes*. Elles soutiennent notamment que seuls les hommes détiennent le pouvoir dans l'Église et qu'ils s'approprient la gestion du sacré en infériorisant les femmes. Ces hommes se considèrent supérieurs aux femmes et justifient leur prétention en se référant au Père.

Dans cette série de représentations l'homme clerc est associé à une figure patriarcale qui s'est auto-sacralisée.

Les groupes de femmes véhiculent de nombreuses représentations concernant les *femmes*. Elles sont décrites comme des sujets infériorisés par un système patriarcal validé par la Tradition judéo-chrétienne et relégués aux fonctions de service. Elles se considèrent cependant investies de la même mission que les hommes et veulent susciter des changements favorisant une nouvelle ère d'égalité, de liberté et de solidarité. Les femmes veulent devenir des partenaires à part entière dans l'Église. Elles considèrent qu'elles vivent une expérience du divin enracinée dans leur expérience de femmes. C'est pourquoi elles s'efforcent de rompre le silence sur leurs expériences de vie afin de dire Dieu au féminin. C'est ainsi qu'elles entendent être des sujets engagés dans l'histoire et la tradition.

Ces représentations inscrivent les femmes dans un patriarcat sacralisé où elles vivent au service des hommes. Mais les aspirations au

changement se révèlent nombreuses et clairement énoncées: partenariat, égalité, solidarité. Ces femmes croient en la valeur de leur expérience à travers laquelle elles discernent Dieu.

Que retenir maintenant des représentations des *rappports hommes/femmes*? Les liens de collaboration entre les hommes et les femmes demeurent trop souvent théoriques, teintés de sexisme en dépit de l'affirmation d'une égalité de principe. Ces rapports traduisent une ségrégation généralement justifiée par un recours aux Écritures et à la Tradition. Les rapports hommes-femmes dans l'Église apparaissent également piégés par l'idéologie de la *superwoman*. En fait, les femmes veulent simplement vivre avec les hommes des rapports égaux de partenariat qui tiennent compte de leur différence.

Ainsi les groupes de femmes chrétiennes et féministes se méfient des discours et des apparences. Elles croient que le sexisme et la ségrégation prévalent et sont légitimés par le sacré. Elles aspirent au partenariat dans la reconnaissance des différences mais ne fournissent pas beaucoup de précisions sur la manière de concrétiser cette aspiration.

Que pouvons-nous dégager de la cueillette de représentations?

Dans le cas des femmes engagées en Église, les femmes et les hommes sont pensés de manière antagonique. Les hommes clercs sont perçus comme des sujets puissants qui contrôlent en utilisant la tradition. Les femmes pour leur part manquent de confiance en elles, la valeur de leur travail n'est pas reconnue et elles demeurent des éternelles exclues du sacré. Leur expérience ecclésiale semble tout le contraire de l'expérience des femmes de l'Évangile qui ont appris à avoir confiance en elles et en leur Dieu/e, qui ont été reconnues comme des personnes à part entière et qui ont été accueillies dans leur pratique du sacré (onction de Béthanie). La formulation du souhait des femmes engagées en Église au niveau des rapports hommes/femmes peut étonner, compte tenu de leur perception des hommes; en effet, elles persistent à vouloir un partenariat avec les hommes. N'y a-t-il pas un fossé important entre leurs représentations des hommes et des femmes et leurs représentations des rapports qu'elles souhaitent mettre de l'avant avec les hommes dans l'Église? Voici ce que donne un résumé schématique des représentations:

Homme = puissance Femme = impuissance
Partenariat × différence

La définition que fournissent les évêques des hommes a des affinités avec celle formulée par les femmes engagées en Église: l'homme se reconnaît dans la figure du patriarche. Cette définition peu «orthodoxe» de la part des évêques est cependant complétée par l'aveu d'un besoin de conversion. La définition des femmes semble faire totalement écho au désir des femmes. Ces femmes sont présentées comme des personnes indispensables qui peuvent régénérer l'Église. Le modèle de relations hommes/femmes qui est promu semble tout à fait cohérent avec ce qui précède: il s'agit de vivre en partenaires réconciliés. Si je résume schématiquement ces représentations, j'obtiens le tableau suivant:

Homme = patriarche prêt à se convertir Femme = promesse
Partenariat × réconciliation

Cet ensemble de représentations soulève de sérieuses interrogations à cause de leur caractère idéalisé. Sont-ce bien les représentations des évêques? Faut-il questionner la composition même du corpus de discours des évêques? Tous les textes retenus sont des textes qui traitent explicitement des femmes. Est-ce que les évêques mettent de l'avant les mêmes représentations concernant les rapports de sexe ou proposent-ils des représentations différentes dans des textes plus généraux? Quand les principales destinataires sont les femmes est-ce que les évêques énoncent un discours qui permet de recomposer les liens avec les femmes, liens qui se distendent continuellement, compte tenu de la situation objective des femmes dans cette institution? S'agirait-il de discours performatifs à visée politique⁸?

Une autre manière de valider les représentations ce serait, selon la théorie des représentations sociales, de former un corpus des praxis des évêques (faits, gestes, attitudes, etc.), de dégager de ce corpus les représentations des femmes, des hommes et des rapports hommes/femmes qui s'y trouvent, puis de les comparer aux représentations que nous avons repérées dans le corpus de textes écrits. Une étude comparative pourrait nous permettre de savoir s'il y a cohérence entre les dires et les pratiques⁹. Voilà donc éventuellement matière à une autre recherche.

8. La petite histoire nous révèle d'ailleurs que plusieurs de ces discours ont d'abord été rédigés par des femmes et que les évêques y ont mis par la suite la dernière main.

9. Ce type de méthodologie pourrait également s'avérer éclairant pour les autres discours que nous avons étudiés.

Les représentations des groupes de femmes marquent une certaine distance par rapport à celles mises de l'avant dans les deux premiers groupes. Ceci est sans doute lié aux conditions sociales et ecclésiastiques d'émergence différentes de ces représentations, au mode de fonctionnement particulier des organisations où elles ont vu le jour (différent de celui de l'organisation ecclésiastique officielle) et au bassin distinct d'informations auquel les personnes ont accès. Je pense également que les systèmes de communication diffèrent, que les personnes ne sont pas en contact avec les mêmes réseaux d'idées. Enfin, si la contrainte idéologique exercée par les appareils idéologiques (Église) n'est pas absente chez ces groupes de femmes, elle est nettement moins importante et très certainement beaucoup plus relativisée. Ainsi on peut schématiquement figurer les représentations des groupes de femmes comme ceci:

Homme = patriarcat sacralisé Femme = égales et capables de dire Dieu
Partenariat × dans la lutte et la différence

Penser un projet de société

Pour être capables de penser un projet de société et d'Église, les personnes, les groupes doivent très certainement remplir certaines conditions. J'en discerne au moins trois:

1. Il faut que les personnes et les instances concernées se croient autorisées à penser ce projet.
2. Il importe que les personnes et les groupes soient capables de prendre des distances critiques par rapport aux modèles en place, c'est-à-dire qu'ils soient intellectuellement outillés pour relativiser et déconstruire l'appareil dominant. Ceci implique également qu'ils ressentent une insatisfaction radicale par rapport aux modèles et aux institutions en place. Ceci demande une autonomie véritable.
3. Il faut enfin que les personnes et les groupes soient en mesure d'imaginer le changement. Pour que l'imagination soit au pouvoir cela requiert énormément d'autonomie, de liberté et d'espérance.

Est-il possible d'initier un projet de société, un projet d'Église quand on véhicule les représentations que nous venons d'examiner?

À première vue, on pourrait croire que les *femmes engagées en Église* vont avoir du mal à générer un projet de société. En effet, elles

se perçoivent comme des personnes impuissantes et projettent toute la puissance du côté masculin. Dans ces conditions elles peuvent difficilement faire émerger un projet de société. Ce type de représentations me fait penser à une analogie développée par la théologienne américaine Mary Daly, celle des passions en pot. Pour Mary Daly, les femmes ont un imaginaire et un potentiel immense qu'elles pourraient développer comme un arbre superbe qui déploie ses racines et ses branches sur une vaste étendue. Mais, au lieu de cela, elles sont comme des bonzaïs, les racines prises dans un tout petit pot et les branches continuellement et sévèrement taillées. Les bonzaïs, plus ils sont petits, plus ils sont beaux. N'est-ce pas ainsi que la culture patriarcale apprécie les femmes?

Il ne faut cependant pas oublier que les théories sur le changement soulignent l'importance d'avoir des lieux qui permettent de comparer, questionner les représentations et qu'alors elles peuvent se transformer lorsqu'elles interagissent. Dans le cadre de ma recherche j'ai eu l'occasion de présenter l'ensemble des représentations du corpus à des groupes d'une douzaine de femmes salariées de l'Église réunies pendant une journée pour échanger et discuter avec l'équipe de recherche.

Comment se sont positionnées ces femmes vis-à-vis des *représentations du corpus des évêques*? Ces représentations, au lieu de susciter un accord généralisé, ont plutôt été accueillies avec réserve et scepticisme un peu comme si la prudence était de mise à l'endroit du discours officiel. Les personnes se sont notamment montrées très critiques à l'endroit de la représentation où le modèle du mariage chrétien apparaît comme l'exemple par excellence du rapport homme/femme en Église. Ici joue très certainement l'expérience des personnes qui contredit cette représentation. De plus, plusieurs personnes ont habilement mis en cause le fondement théologique de cette représentation. En effet, elles ont argumenté clairement: les rôles traditionnellement dévolus aux époux impliquent la subordination et la soumission pour les femmes puisque l'époux représente le Christ (la tête) et l'épouse l'Église (le corps). En ce qui a trait à la coresponsabilité, les personnes rencontrées la souhaitaient mais considéraient qu'elle n'existait pas réellement. Bref, elles ont soutenu que les représentations des évêques n'ont pas de fondement matériel, que ce n'est pas cela qui se passe dans la réalité. En fait, le décalage est apparu tellement grand entre certaines représentations des évêques et le vécu des femmes que ces dernières ne pouvaient qu'en démontrer le caractère non fondé. Enfin, la dernière repré-

sensation concernant la reconnaissance par les évêques de leur déformation culturelle a même été associée à un discours évangéliquement et politiquement correct!

Peut-on penser que les représentations du corpus des évêques prédisposent ou non à la formulation d'un projet de société? Si la bonne volonté (prêt à se convertir, réconciliation) ne semble pas manquer, les représentations ne témoignent ni de l'imagination requise pour penser un projet neuf ni de la liberté par rapport aux contraintes institutionnelles en place pour les bousculer. L'univers ecclésial serait-il trop clos, pas assez interactif pour régénérer l'imaginaire?

Je ne suis pas non plus convaincue que les représentations des groupes de femmes ouvrent sur un projet de société. Il y a certes des éléments favorables. Je pense ici au fait que ces femmes se perçoivent comme des personnes égales et qu'elles n'hésitent pas à transgresser certains interdits en se disant capables de dire Dieu. Il y a très certainement là une liberté prometteuse mais... La notion de partenariat dans la différence revêt à mon avis de nombreuses embûches. Doit-on penser les rapports hommes/femmes en Église en termes de partenariat? Ce concept me semble voué à un cul-de-sac. La manière de penser la différence comporte également de nombreux écueils. Mais il s'agirait là de l'objet d'un autre chapitre.

Pour conclure, je dirais que les *projets d'Église alternatifs* m'apparaissent trop peu nombreux ou trop peu développés pour incarner un modèle de faisabilité et inspirer un mouvement significatif de transformation. Ils restent à développer; pour l'heure, ceux qui existent soulèvent un intérêt réel quand ils sont connus mais ils n'ont pas la force mobilisatrice que pourraient avoir des modèles capables de démontrer leur faisabilité et leur applicabilité au quotidien.

Quant au projet de société, les présentes données tendent à démontrer qu'il pourrait y avoir un lien étroit entre la capacité de penser le changement dans l'Église et celle de le penser dans notre société.

III

PROGRÈS DES SOLIDARITÉS COMMUNAUTAIRES

Les solidarités fragiles
Les femmes et la prise en charge
de personnes en perte d'autonomie

N. BOUCHARD, C. GILBERT
et M. TREMBLAY¹,

Le thème de ce colloque est une invitation à faire place, dans nos pratiques et discours, aux enjeux liés à la réorganisation politique et économique actuellement en cours au sein de la société québécoise. Dans l'exercice concret de la réflexion, la prise en compte d'une telle problématique exige une analyse serrée des différentes politiques et de leurs effets sur les personnes les plus immédiatement touchées. On ne saurait mettre de l'avant l'idée d'un quelconque «projet de société» sans prendre un soin tout particulier à analyser les impacts de ces différentes mesures sur la vie des personnes.

Cette communication présente quelques observations et réflexions sur les conséquences de la réorganisation du recouvrement de la santé dans un secteur bien précis à savoir: la prise en charge de

1. Nicole Bouchard est professeure au Département de Sciences Religieuses et d'Éthique à l'UQAC; elle possède un doctorat en théologie-études pastorales. Claude Gilbert est chargé de cours à l'UQAC; il termine actuellement un doctorat en histoire religieuse à l'Université Laval. Marielle Tremblay est docteure en science politique et professeure à l'UQAC depuis 20 ans dans le secteur des études féministes.

personnes en perte d'autonomie. Pour ce faire, nous avons cherché à mieux connaître l'expérience de femmes en situation de prise en charge afin de dégager certaines grandes tendances du désengagement de l'État en matière de santé et de services sociaux.

La praxis de recherche

Une expérience comme la prise en charge d'une personne en perte d'autonomie ne se révèle pas facilement. Il faut savoir l'interroger, comprendre ses dessous invisibles, ses différentes composantes. Il s'agit d'aiguiser le regard que l'on pose sur la réalité observée afin de développer ce que J. Grand'maison appelle «l'appréhension, c'est-à-dire l'opération par laquelle l'esprit se rend capable d'un reflet fidèle, d'une "impression juste", d'une perception vérifiable²».

C'est en partant du point de vue des femmes que nous avons cherché à appréhender l'expérience de la prise en charge d'une personne en perte d'autonomie. Pour ce faire, nous avons recueilli quatre récits de vie qui racontent l'expérience de prise en charge de femmes âgées entre 35 et 45 ans³. C'est par le biais de professionnels de la santé que nous avons recruté nos informatrices. Nous avons demandé à ces femmes de nous raconter ce qu'elles vivent dans cette expérience d'accompagnement d'une personne en perte d'autonomie. Le cadre de l'entretien est une entrevue semi-dirigée. Cette approche laisse beaucoup de liberté à la personne interviewée. L'entretien portait principalement sur les émotions et remises en question vécues par la femme

2. J. GRAND'MAISON, «La carte des relations et son défi épistémologique» dans *La praxéologie pastorale: orientations et parcours*, coll. «Cahiers des études pastorales», 1, Montréal, Fides, 1987, p. 127.

3. Afin de faciliter la compréhension de cet article nous tenons à dégager quelques caractéristiques de chacune de ces informatrices. L'informatrice un est professeure de danse, elle s'occupe de son père de 65 ans, aphasique d'expression et de compréhension depuis plus de deux ans. Elle a abandonné son emploi depuis un an. Notre informatrice deux s'est occupée de son conjoint décédé il y a 18 mois pendant plus de huit années d'une longue maladie rénale. Elle est homéopathe mais a laissé son emploi à plusieurs reprises pour s'occuper de son conjoint. L'informatrice trois a 35 ans; elle s'occupe avec son conjoint de son enfant atteint de polyneuropathie, maladie héréditaire propre aux gens du Saguenay et de Charlevoix. Elle travaille à temps partiel comme inhalothérapeute. L'enfant a aujourd'hui 8 ans, il est en fauteuil roulant. L'informatrice quatre a 42 ans; elle s'occupe de son fils de 18 ans, traumatisé crânien depuis un an. Elle était serveuse dans un restaurant. Elle a abandonné son emploi pour prendre soin de son fils.

dans son expérience d'accompagnante, ainsi que les incidences de l'expérience sur les différentes relations établies avec son entourage et les milieux (monde du travail, monde de la santé, famille).

Parallèlement à ce travail de sélection des informatrices et la conduite des entrevues, il fallait trouver, à travers le foisonnement des approches actuelles, une méthode apte à induire, à partir de l'indépassable de l'expérience, des éléments de connaissance. La méthode biographique nous est apparue la plus adéquate, parce qu'elle permet d'approcher sur le vif l'identité personnelle et sociale des sujets. Issue de l'école de Chicago, elle pose le récit de vie comme moyen privilégié de rendre compte de la relation entre praxis individuelle et collective, de saisir et d'analyser le rapport symbolique qui, par le biais de la narrativité, relie l'individu au groupe. Enrichie par la recherche épistémologique actuelle, la méthode biographique permet de dégager qu'en creux ou en deça de chaque récit individuel c'est une société qui se dit et se lit. En fait, l'expérience vécue est un phénomène psychosocial dont il faut définir les dimensions significatives⁴. À ce titre, le récit de vie nous semble un moyen privilégié d'analyse de cette imbrication de l'individuel et du collectif, principalement dans une expérience comme l'accompagnement d'une personne en perte d'autonomie, qui ne peut se concevoir autrement que dans cet enchevêtrement des multiples facettes de la réalité.

Cette première série d'entrevues terminée et la transcription du verbatim accomplie, nous nous sommes confrontés au défi que constitue l'analyse des données. Il est difficile de rendre compte de ce travail d'analyse et d'interprétation qui comporte une large part d'intuition. En effet, aucune méthode, même la plus rigoureuse, comme l'analyse de contenu ou de discours, ne peut nous exempter de l'effort de construction et d'imagination qu'exige l'interprétation des données. Nous sommes devenus lecteurs et lectrices de ces récits et, de ce fait, en mesure de nous émerveiller et de nous émouvoir devant la complexité et l'intensité de l'expérience de ces femmes.

4. Ce développement s'inspire principalement des travaux de D. BERTAUX, *Histoires de vie ou récits de pratiques*, Paris, Centre National de recherche scientifique, 1976, 229 p.; D. DESMARAIS et P. GRELL (dir.), *Les récits de vie. Théorie, méthode et trajectoires types*, Montréal, Saint-Martin, 1986, 180 p.; F. FERRAROTI, *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Méridiens, 1990, 195 p.

Nous décrivons certains enjeux liés à la prise en charge d'une personne en perte d'autonomie dans les pages qui viennent, avec la mise en garde préalable que nous ne prétendons pas rendre compte du vécu de l'ensemble des femmes impliquées dans cette situation mais de celles que nous avons rencontrées.

L'herméneutique de l'expérience ou la vie bouleversée.

Les études et recherches sur le terrain s'avèrent unanimes à reconnaître les bouleversements profonds que produit dans la vie d'une personne la situation de prise en charge, plus particulièrement des femmes dans le cas qui nous intéresse. Les changements prennent plusieurs visages et affectent généralement la santé physique et psychologique, la vie familiale, conjugale, sociale et professionnelle de ces aidantes naturelles⁵.

La cause de ces bouleversements se trouve dans l'exigence et la complexité des tâches à accomplir pour assurer les soins quotidiens d'une personne en perte d'autonomie. Il s'agit de reconnaître des symptômes, d'assumer certains soins allant des lavements à la pose de sonde, de l'alimentation à l'aide de tubes à la supervision de la prise de médicaments. À ces soins particuliers voire même spécialisés s'ajoutent l'entretien quotidien tel que l'habillement, la préparation des repas et l'hygiène de personnes incapables de le faire par elles-mêmes. Mais les tâches ne se limitent pas à ce seul volet des soins de base. La personne en perte d'autonomie a besoin de soutien moral et psychologique, de compagnie, de sécurité affective, d'écoute. À cela s'additionnent la coordination des divers intervenants et intervenantes et la médiation auprès des institutions de service public (mobilisation des ressources de santé et services sociaux, des ressources judiciaires, financières et légales, intégration sociale).

Cet alourdissement des tâches entraîne des conséquences diverses. La plus immédiatement perceptible concerne la vie professionnelle. Les femmes doivent réorganiser leur horaire en fonction de la nouvelle réalité occasionnée par la prise en charge, ou encore **changer d'emploi**, ou bien se retirer du marché du travail pour une période indéterminée.

5. N. GUBERMAN, R. MAHEU et C. MAILLÉ, *Travail et soins aux proches dépendants*, Montréal, Remue-ménage, 1993.

Quand on a sorti mon père au mois d'octobre, moi, je travaillais à l'académie le soir. Je travaillais deux ou trois soirs durant la semaine. C'est bien sûr que j'ai perdu la motivation complète de ma job. On nous avait averti qu'il fallait que l'on soit 24 heures sur 24 avec maman. Il fallait pas le lâcher cinq minutes. On a regardé tout ça ensemble et on s'est fait un horaire. Moi, j'allais coucher trois nuits. [...] En ce qui concerne mon travail, il fallait que je prépare quand même mes cours. Par exemple, si j'allais coucher chez mes parents le lundi soir et bien le mardi j'enseignais quand même. Ça me disait pas de préparer mes cours, ni de m'amuser. J'étais très fatiguée. (Informatrice 1)

J'ai renoncé à pas mal tout. [...] Ce que je faisais avant, je ne peux plus le faire. Faut toujours être avec lui. C'est sûr que mon travail me manque beaucoup. J'aime travailler avec le public. Là, je suis seule toute la journée, je m'occupe de lui. Je voulais recommencer à travailler mais mon patron dit qu'il n'a plus besoin de moi. Ça faisait trop longtemps que j'étais arrêtée. Ça faisait un an et demi. J'ai perdu ma job en plus. Dans un restaurant, on est pas syndiqué. Pour le moment, j'ai de bonnes assurances personnelles Ça m'aide beaucoup. (Informatrice 4)

La prise en charge entraîne aussi des conséquences au plan de la vie conjugale et familiale. Bien sûr, le conjoint et les enfants sont mis à contribution en ce qui concerne l'accomplissement des tâches. Mais la collaboration va beaucoup plus loin. Il s'agit pour les autres membres de la famille d'accepter que les journées de la conjointe ou de la mère s'allongent et que le temps dont elle dispose pour chacun des membres de la famille soit de plus en plus restreint.

Mes enfants me disaient: «Tu pars encore, t'es pas là.» Et lorsque j'étais là, je n'étais pas patiente. Quand tu ne dors pas la nuit... J'ai tenu pendant trois mois. Quand je rentrais chez nous, j'avais seulement le goût de me coucher. (Informatrice 1)

La vie personnelle et sociale des informatrices souffre aussi de cette situation. Les vacances et temps de repos deviennent moins nombreux, de même que les loisirs ou encore la fréquentation d'amis. On peut même observer des effets de cette situation sur la santé de ces femmes.

Je me trouve pas mal forte. Je suis passée à travers de ça, en plus que j'ai été malade. Je suis suivie au plan médical. On vit toujours un stress. Je suis plus fatiguée, le soir je suis épuisée, terriblement. Il mange beaucoup mon énergie. On vit toujours sur un stress, parce qu'il part un peu, et tout de suite je deviens inquiète. Surtout lorsqu'il a des moments de découragement et qu'il dit: «Je serais bien mieux mort, je vais aller, je vais me tuer.» Tu vis toujours sur un stress. Tout le temps, tout le temps. (Informatrice 4)

Étant donné la difficulté liée à cette situation nous avons demandé aux femmes si elles étaient en lien avec des réseaux de soutien. Trois informatrices sur quatre ne ressentent aucun besoin d'avoir un réseau de soutien pour échanger sur leur expérience entre pairs.

Pour le moment ça ne m'intéresse pas, parce que quand je veux relaxer, je ne veux plus parler de ça. (Informatrice 4)

J'ai été à quelques réunions de l'association des aphasiques. On a eu beaucoup de support de l'orthophoniste. Elle nous soutenait et papa l'aimait beaucoup. Mais là depuis un an, quand il a perdu la mémoire, on n'est pas retourné parce que ça ne donnait plus rien. C'est un des soutiens que l'on a eu le plus longtemps, à part ça on a rien. (Informatrice 1)

Les femmes semblent puiser les énergies de la persévérance à deux réservoirs différents. Le premier est celui de la solidarité. Mais il s'agit d'une solidarité bien définie, limitée, parfois de courte durée, qui s'exerce d'abord entre femmes. En effet, elles ne sont pas intéressées à faire appel à des groupes de soutien plus institutionnalisés. Trois informatrices sur quatre affirment ne pas vouloir se joindre à de tels groupes.

Je suis avec deux de mes sœurs. Je me confie beaucoup. (Informatrice 4)

Bien moi j'essaie de lui donner au moins une journée par semaine [à ma mère]. Je l'appelle et je lui demande quelle journée elle veut partir cette semaine. Parce qu'elle n'a personne d'autre et n'a pas les moyens de se payer une gardienne. [...] Francine est venue passer une année complète. Elle s'est pris un congé, voyons je le sais trop, un congé différé. Et elle est venue vivre un

an chez maman au sous-sol. Les soirs où maman allait travailler, c'est [ma sœur] qui s'est occupée de papa. (Informatrice 1)

Le rapport avec les hommes de l'entourage immédiat s'avère plus difficile, ces derniers semblant moins s'investir.

Marc avant l'accident restait avec son père. Après il est venu vivre avec moi. J'ai déménagé, je restais à Saint-Cœur-de-Marie et j'ai redéménagé à Saint-Henri. Avant l'accident, il avait décidé d'aller rester avec son père. Il a les mêmes goûts que son père, la mécanique, les «ski-doo», les motos. Mais après l'accident c'était plus lourd et son père ne réalisait pas vraiment ce qui se passait. Il ne voulait pas que ça change rien dans sa vie. Il commence à peine à le réaliser. Pour faciliter les choses on a décidé de vivre ensemble après quinze ans de séparation. Il faut dire que l'on s'est toujours bien entendus. Puis c'était le rêve de Marc que l'on revive ensemble. Je le sens plus sécure depuis qu'on vit ensemble. [...] Son père est un peu plus présent mais il ne prend pas le temps. Il n'accepte pas les changements de Marc, parce que ce n'est pas le même Marc qu'avant. Il a de la misère à accepter cela. Il s'accroche à ce que Marc était avant, et il a de la misère à vivre avec le Marc d'aujourd'hui. (Informatrice 4)

Les hommes vont être moins portés à laisser de la place. C'est un peu ce que je reprochais à [mon frère]. Je lui dis: «Tu fais de la place à tout le monde sauf à ton père!» Je pense qu'il y a, il a eu besoin de prendre un recul. [Mon autre frère] à Québec, c'est sûr, il a sa job, mais il pourrait faire plus de place, descendre plus souvent. [...] Ils n'ont jamais le temps, ils ont toujours quelque chose, ils travaillent beaucoup et ils sont fatigués la fin de semaine. Je sens que maman, ça, ça lui manque, elle aimerait ça qu'ils viennent la visiter plus souvent. (Informatrice 1)

Pour faire face à ces situations, les femmes puisent au réservoir des symboles, qu'ils prennent la forme de la pensée positive, de la philosophie du «au jour le jour», de gestes à caractère rituel ou de convictions religieuses chrétiennes. Le plus souvent ces symboles ont une teneur nettement individualiste.

Moi je trouve ça de toute beauté de voir la vie aussi belle malgré l'épreuve, de voir que la vie vaut la peine d'être vécue. Dans

chaque épreuve il y a du bon à aller chercher, faut savoir aller le chercher. Non ce n'est pas facile. J'ai mis mon fils au monde, et je l'ai remis une deuxième fois au monde et je sais qu'il va faire encore du chemin. [...] C'est à peu près ça, un second accouchement. [...] Je vis au jour le jour, et chaque jour, je trouve qu'il a du bon à aller chercher, malgré tout. [...] Aujourd'hui je vis au jour le jour. Je ne fais plus de projet d'avenir, rien. Je vis au jour le jour. [...] Je ne sais pas où je puise la force de poursuivre. C'est en-dedans de moi. Je prie beaucoup le bon Dieu aussi. Mon garçon vient avec moi à la messe tous les dimanches et il prie toujours. Oui ça l'aide. Parce que là, il m'a demandé pour aller à Sainte-Anne-de-Beaupré. Il veut aller là pour accrocher son... comment qu'il m'a dit ça?... donner au bon Dieu ses incapacités.» (Informatrice 4)

Mais je pense, je sais pas si c'est vrai, mais ils disent que les enfants peuvent choisir les parents. Moi je pense que j'ai été choisie par [mon fils]. Je suis heureuse d'être sa mère parce que je me dis que si ça serait une autre, il ne serait pas heureux. Il ne s'épanouirait pas comme nous on peut l'accepter. On ne l'accepte pas mais je pense qu'on vit bien avec, moi, je vis bien avec Félix [...] C'est un curé qui m'avait dit ça: «Tu sais les enfants ils choisissent un peu leurs parents.» C'est ça que je disais tantôt. Moi je ne verrais pas Félix avec un autre parent. Je serais bien triste. Je suis contente d'être sa mère. (Informatrice 3)

Ces observations mettent en relief l'association entre isolement et épuisement, mais aussi la possibilité d'une appréhension plus sereine de l'expérience lorsque le soutien informel est solide. Dans la prochaine section nous allons tenter de poser quelques jalons permettant une problématisation à multiples facettes d'un renvoi aux familles des responsabilités du recouvrement de la santé, mais aussi du renvoi aux milieux naturels de la gestion du social.

Quelques éléments de problématique

Dans un premier temps, notre recherche a consisté à écouter la parole des femmes en situation de prise en charge. L'inscription dans le langage de la complexité de cette expérience mérite une écoute longue et attentive. Mais ces acquis ne suffisent pas d'eux-mêmes à modifier les

différentes représentations de l'expérience ni à changer la situation de ces femmes qui font face à un alourdissement important de leur tâche et un enfermement dans l'espace restreint de la maison. Comment comprendre cet isolement des femmes, l'effritement des solidarités? Comment lier leur responsabilité exclusive et le retrait des hommes de cette expérience? Où puisent-elles la force de poursuivre? Autant de questions qui nous incitent à pousser plus avant nos réflexions en dégageant ce que nous croyons être des pointes émergentes de notre description

*Une problématique issue de la critique féministe:
la relation femme-homme; frère-sœur, mère-fils...*

La situation de prise en charge est l'occasion pour nos informatrices d'une prise de parole importante sur la relation avec leur conjoint, leur frère, leur père, leur fils. De nos quatre informatrices, la première informatrice est celle qui s'exprime le plus longuement sur ce sujet. Elle se dit très déçue de ses frères. Leur collaboration si prometteuse des premières semaines de la prise en charge ne semble pas avoir résisté à la division traditionnelle des rôles. Malgré les engagements de départ, le vrai partage de la responsabilité, la prise en charge de leur père, repose actuellement entre les mains des filles et de la mère. Après deux ans, cet entre-femme est la seule solidarité qui demeure, petit fil fragile qui va de l'une à l'autre et qui permet à chacune dans une solidarité silencieuse de survivre.

La quatrième informatrice, pour sa part, assume presque seule la responsabilité de son fils. Elle note à plusieurs reprises l'incapacité de son conjoint à réaliser la gravité de la situation et à s'impliquer. C'est auprès de ses deux sœurs et de sa belle-mère qu'elle trouve un certain réconfort et la force de poursuivre.

Ces données confirment la plupart des études faites sur ce sujet, à savoir que la prise en charge des personnes en perte d'autonomie est la responsabilité quasi exclusive des femmes. S'ajoutent à cette situation les statistiques démontrant que les personnes dépendantes tiennent dans une large proportion à ce que ce soit des femmes qui s'occupent d'elles. Cette prépondérance des femmes n'a rien d'accidentel⁶. Il s'agit

6. R. THERRIEN, *La contribution informelle des femmes aux services de santé et aux services sociaux*, Québec, Gouvernement du Québec, 1987, p. 5-6; 44 s.

d'une norme sociale reposant sur les fonctions attribuées aux femmes dans notre société, selon lesquelles le soin aux personnes dépendantes est associé aux tâches maternelles et domestiques. Nous connaissons bien ces dernières: reproduction de l'espèce humaine, éducation et garde des enfants, alimentation de la famille, inculcation d'habitudes d'hygiène, entretien des biens de la famille et du réseau social, communication avec les institutions diverses et régulation des échanges affectifs au sein de la famille. On nous répondra que dans le Québec moderne les hommes assument de plus en plus les tâches domestiques, ce qui laisse suggérer une plus grande implication dans la prise en charge. Or il semble bien qu'il n'en soit rien. Les travaux de Louise Vandelac ont établi qu'il n'y a pas de partage équitable des tâches domestiques entre conjoints dans le Québec des années 1980 et 1990⁷. La situation vaut d'ailleurs pour d'autres pays industrialisés, comme la Grande-Bretagne, où des études indiquent que la part des hommes dans les activités de soins aux personnes âgées ou handicapées n'augmentera pas dans un avenir prochain⁸. Il semble bien que le poids des normes sociales établies en ce qui a trait au caractère féminin de ces tâches forme un obstacle suffisant à leur répartition égalitaire. Tout comme pour le secteur domestique, le partage des tâches n'a pas lieu en contexte de prise en charge⁹.

Cependant quand ce partage a lieu, le contexte de la prise en charge prend une allure bien différente. Dans le récit de la troisième informatrice on sent une meilleure répartition des tâches et une responsabilité partagée entre la femme et l'homme, la mère et le père. Malgré la lourdeur du quotidien avec un enfant handicapé, cette femme a de l'énergie et ce, en dépit d'une maladie intestinale. Que ce soit quand elle parle de l'acceptation du handicap de son fils, du partage des tâches et des responsabilités, la place que prend son conjoint produit du neuf,

7. L. VANDELAC, *Le New Deal des rapports hommes-femmes: big deal! Les illusions du partage des tâches* Montréal, Éditions Saint-Martin, p. 313-366... Rita THERRIEN, *La contribution...* p. 86s.

8. S. BALDWIN et C. GLENDINNING, «Employment, Women and their Disabled Children», *A Labour of Love: Women, Work and Caring*, de J. FINCH et D. GROVES (dir.), Londres, Routledge et Kegan Paul, 1983, p. 53-71; N. BRESLAU, D. SALKEVER et S.S. STARUCH, «Women labor force Activity and Responsibilities for Disabled Dependents: A Study of Families with Disabled Children», *Journal of Health and Social Behavior*, 1982, vol. 23, p. 169-183, cité dans Rita THERRIEN, *La contribution...*, p. 87.

9. Martin MEISSNER, «Sur la division du travail et l'inégalité des sexes», *Sociologie du travail*, octobre-décembre 1985, p. 329-350.

créée la possibilité d'une relation qui échappe à l'enfermement. Ce qui, selon nous, pourrait expliquer le tableau différent qu'elle dresse de sa situation. On sent chez elle un équilibre malgré la difficulté de l'expérience. Équilibre entre la sphère privée et publique, entre la sphère formelle et informelle.

En ce qui concerne la première et la quatrième informatrice, leur souhait de voir s'impliquer leur conjoint ou leur frère est plus qu'une demande mais un cri pour leur propre survie. Elles ont besoin de pouvoir compter sur l'autre proche d'elle, pour relever le défi de la prise en charge et sortir de l'enfermement de la responsabilité assumée de façon exclusive par les femmes.

Mais la question de l'implication du frère ou du conjoint c'est aussi la question de la place que ces femmes veulent donner aux hommes sur ce terrain qui leur est depuis toujours réservé et dans lequel elles retirent une certaine gratification. Prendre soin de l'autre plus petit que soi est l'une des fonctions sociales les plus reconnues et valorisées pour les femmes. Même si nos données ne nous permettent pas de pousser plus avant ce questionnement il nous semble important de tenir compte dans nos travaux ultérieurs de cette variable.

Enfin, il convient de préciser que l'importance des enjeux des relations femmes et hommes face à la prise en charge d'une personne en perte d'autonomie déborde la seule question des rapports liés au sein de la sphère privée. Il faut éviter de limiter cette problématique aux seuls enjeux relationnels et individuels. Comme le rappelle M. de Sève, il en va aussi du devenir et de l'avenir de notre société:

Si nous ne parvenons pas à substituer la coopération à la compétition, à fonder nos rapports sur l'addition de nos pouvoirs respectifs, l'indépendance vers laquelle nous tendons se transformera en match de destruction mutuelle entre adversaires parfaitement outillés pour se détruire faute d'admettre leurs droits et leurs besoins respectifs. Dans un univers où le deuxième sexe n'est pas plus résolu à se soumettre que les races ou les nations prétendument inférieures ou secondaires, la paix ne peut plus résulter de la victoire sur l'autre, elle ne saurait être que l'aboutissement d'un dialogue, d'une médiation constamment reprise pour trouver un terrain d'entente équitable¹⁰.

10 M. DE SÈVE, «L'éthique féministe, ses fondements, sa portée», *L'éthique à venir: une question de sagesse? une question d'expertise? Actes du colloque du groupe Éthos* (Rimouki, 29, 30 et 31 octobre 1986), Rimouski, UQAR, 1987, p. 423.

Pour débloquent l'avenir de cette expérience de prise en charge il nous faut arriver à articuler la responsabilité sur une véritable relation de mutualité femme-homme, mère-fils, sœur-frère. Dans un tel contexte, la différence sexuelle, la prise en charge par les deux genres de l'humanité des personnes les plus démunis et fragiles de notre société apparaissent comme une problématique fondamentale. Mais comme le rappelait Claire Lejeune lors d'un récent colloque en Études féministes, pour ce faire il faudra que la sœur réveille le frère endormi.

C'est l'amour de la sœur qui délivre la parole du frère. Errant dans les ruines de la maison du père, les fils refusent de s'aventurer dans la maison de la sœur, de peur de réveiller le frère au bois dormant¹¹.

Les sœurs, les filles, les mères ne peuvent assumer seules le défi de la prise en charge; elles doivent consentir à perdre une part de leur pouvoir et de leur responsabilité et tendre la main à l'autre de l'homme, du frère et du fils pour que femme et homme s'affrontent ensemble à la fragilité de l'existence et relèvent le défi éthique pour une société plus humaine. Ainsi par-delà et au-delà des réformes c'est d'abord un défi éthique que nous devons relever. L'enjeu est de taille: il concerne la liberté de la femme, de l'homme et la place à consentir aux plus démunis d'entre nous.

*Une problématique socio-historique:
l'articulation entre la sphère formelle et informelle*

En cette fin de siècle et sous des pressions diverses l'État semble vouloir se dégager de certaines des responsabilités assumées depuis près de quarante ans dans le secteur de la santé et des services sociaux. Or les institutions qui intervenaient jadis dans le domaine de la prise en charge ne sont plus là, ou encore n'évoluent plus dans les mêmes conditions. La longévité des individus a augmenté de même que leur survie aux maladies chroniques. Le nombre d'enfants par famille a diminué et cette même famille peut être nucléaire, monoparentale ou reconstituée, ce qui dans le dernier cas complexifie sensiblement les rapports familiaux. L'urbanisation massive du Québec a aussi entraîné des conséquences sur l'environnement physique des familles. Plus récemment

11. C. LEJEUNE, *Le livre de la sœur*, Montréal, Hexagone, 1986, p. 11-12.

une crise économique qui semble s'éterniser pour les démunis ainsi que l'apparition de modèles de travail salarié sur la base de la précarité accentuent la fragilité des milieux naturels, de ces familles à qui l'État demande d'assumer les tâches qu'il prétend ne plus pouvoir accomplir.

Mais cette décision politique et économique qui concerne l'ensemble de la société québécoise est actuellement assumée presque exclusivement par les femmes, conjointes, mères et filles. Il ne s'agit pas là d'un constat gratuit ou basé sur le seul folklore. La Commission Rochon reconnaît qu'en plus de constituer plus des trois-quarts de la main d'œuvre dans les secteurs de la santé et des services sociaux, ce sont les femmes qui ont la part la plus importante et la plus lourde de la relation d'aide et du soutien à des membres de leur famille en perte d'autonomie ou de dépendance¹². La place prépondérante et informelle des femmes dans le domaine des soins à des proches dépendants ou en perte d'autonomie a fait l'objet d'autres vérifications et nous savons que dans les familles où il y a des personnes âgées en perte d'autonomie, une seule personne est généralement le soutien principal, et celle-ci est une femme dans une proportion de 70 à 80%¹³. Les femmes assument donc le plus clair des tâches de la prise en charge. Les présentes réformes dans les secteurs de la santé et des services sociaux ne changeront vraisemblablement rien à cette réalité. Pour rendre effectif ce partage des responsabilités, l'État met à la disposition des familles le réseau de la santé tandis que les groupes communautaires organisent le soutien et développent des solidarités permettant d'atténuer le fardeau des femmes qui prennent en charge une personne en perte d'autonomie. Or dans le domaine du privé, les solidarités ne naissent pas spontanément. La prise en main de la part des acteurs du secteur formel, où une tâche est valorisée d'abord sous la forme de la rémunération, ne s'applique pas automatiquement au secteur informel, celui de la vie privée, où les tâches ne bénéficient pas de cette valorisation et ne s'inscrivent pas dans une communauté ponctuelle d'intérêts en raison de l'isolement. D'ailleurs les solidarités prennent forme grâce à une

12. Ministère de la santé et des services sociaux, *Rapport sur la commission d'enquête sur les services de santé et des services sociaux*, Québec, Les publications du Québec, 1988.

13. L. GARANT et N. BOLDDUC, *L'aide par les proches. Mythes et réalités*. Québec, Direction de l'évaluation, Ministère de la santé et des services sociaux, Les Publications du Québec, 1990 (coll. «Études et analyses», n° 8), p. 33, cité dans GUBERMAN *et al.*, *op. cit.*, p. 27.

énergie de départ, celle d'intervenants engagés dans un processus d'organisation et de mobilisation. Comment relever le défi des solidarités? Quelles sont les dynamiques à l'œuvre dans la situation de prise en charge qui empêchent la mise en place de véritables solidarités? Telle est, il nous semble, une problématique fondamentale qui fera l'objet de notre dernier développement.

Une problématique éthico-théologique: les représentations symboliques comme support à l'enfermement des femmes

Nous avons été très étonnés et questionnés par le fait que nos informatrices ne ressentent pas le besoin de se donner des solidarités plus larges. L'ampleur de la responsabilité, la lourdeur de la tâche nous laissant croire qu'elles demanderaient spontanément de l'aide et du support pour partager avec le milieu et les différents organismes la responsabilité de la prise en charge. Or, l'informatrice 4 compte sur ses deux sœurs et sa belle-mère, l'informatrice 3 pour sa part est complètement isolée. Dans un premier temps, nous avons cherché à expliciter différentes trajectoires de significations à partir de données tirées de la sociologie ou de la psychologie. Cependant, l'état actuel de notre corpus et le nombre encore limité de verbatims n'ont pas permis un essai de compréhension vraiment satisfaisant. C'est par le biais d'un regard plus éthico-théologique que nous avons réussi à faire émerger une première trajectoire de sens de ce constat troublant.

Même si aucune question ne concernait directement leur lien au religieux, nos informatrices affirment avoir trouvé dans la spiritualité un refuge et une force pour poursuivre leur route. Il semble bien que pour traverser cette expérience les femmes puisent dans le champ de la spiritualité des références susceptibles de donner cohérence à leur expérience. La quatrième informatrice parle d'un retour à la pratique religieuse. La troisième affirme avoir prié beaucoup pour passer à travers le diagnostic de son fils; la deuxième informatrice, pour sa part, lisait à son conjoint des livres de spiritualité sur son lit d'hôpital et ils échangeaient de longues heures sur ces sujets. Mais par-delà ces formes de pratiques et ces références à la sphère religieuse qui méritent notre attention, ces femmes ont développé une approche de la vie marquée par le leitmotiv suivant: un jour à la fois. Trois informatrices sur quatre ont fait référence à cette manière de symboliser et de signifier leur expérience. Cette philosophie du quotidien semble fournir à ces fem-

mes un support symbolique suffisamment cohérent pour donner sens à leur expérience. Il nous semble important d'interroger ce fait et de le mettre en corrélation avec l'absence de motivation de ces femmes à se donner des solidarités, à créer des réseaux. Y a-t-il lieu de faire un lien entre les représentations de l'expérience tirées d'une philosophie à tendance individualiste et le refus de ces femmes de voir intervenir entre la personne accompagnée et elle-même un réseau de soutien plus institutionnalisé? Dans ce contexte le support symbolique, l'expérience spirituelle et éthique intériorisée par la personne deviennent non pas chemin mais obstacle à l'émergence de nouvelles solidarités. Une telle suggestion permet de mieux comprendre les hésitations et refus de ces femmes de recevoir toutes formes d'aides autres que celles de leurs proches et leur enfermement dans la sphère privée.

Il nous semble que la référence exclusive à cette philosophie laisse s'échapper une dimension majeure de la vie éthique: l'ouverture à l'autre non seulement proche, le conjoint, le frère, le fils, mais, comme le dit Ricœur, à l'autre lointain, le «il» des institutions et du tiers. Ce «il» assure l'extension des rapports interpersonnels au-delà de la seule sphère de l'amitié et du devoir et ouvre les préoccupations de la personne à toutes celles qui lui sont inconnues et dont elle ignore l'existence mais qui doivent être assumées dans son action et son discours. Cette instance est la seule habilitée à inscrire la relation entre la femme et la personne dont elle prend soin dans le devenir d'une société, dans un pouvoir-vivre ensemble dans lequel l'étranger trouve une place¹⁴. Sans cette ouverture à l'autre lointain il est fort à parier que les réformes de la santé n'enferment encore plus les femmes dans la sphère informelle. Ainsi les solidarités n'ont rien de spontané et il y a là un secteur d'intervention possible. Il nous semble important que les organismes responsables soient en mesure de fournir un support à ces femmes pour les sortir de leur enfermement. Il s'agit d'aider ces femmes à se donner les moyens d'échapper à leur isolement en faisant place non seulement à l'autre proche qui est l'homme de la critique féministe mais l'autre plus lointain, l'autre du tiers, de l'institution. Seule la présence de ce «il», de ce tiers peut sortir l'expérience d'un dualisme dangereux, à la base de la violence relationnelle. Entre la fusion et la séparation, l'expérience de prise en charge par les femmes

14. P. RICŒUR, «Approches de la personne». dans *Esprit*, 160 (mars-avril 1990), p. 115-130.

doit s'ouvrir sur le tiers du conjoint et de l'institution comme seul en mesure de rééquilibrer l'asymétrie relationnelle entre la femme et la personne dont elle prend soin. C'est ainsi que le désengagement de l'État dans certains secteurs de la santé et des services sociaux ne doit pas se traduire par un retrait et une absence de ce dernier devenant ainsi complice de l'enfermement des femmes dans la seule sphère privée.

En conclusion: quelques pistes d'intervention

Les éléments de problématiques font ressortir qu'en contexte d'isolement les solidarités dans la sphère informelle n'ont rien de spontané. Il y a là un créneau d'intervention et d'investissement pour les communautés chrétiennes. Le christianisme a une longue histoire en ce qui concerne les soins aux malades. Par ailleurs, les efforts se centrent souvent sur le malade lui-même. Les premiers résultats de cette recherche montrent la nécessité d'effectuer un déplacement de l'intervention par une attention plus grande à la personne qui prend soin. Cette attention devant dépasser le simple accompagnement personnel et besoins spirituels ponctuels pour aider la personne à s'ouvrir sur l'indépassable du tiers, bref sur l'autre de l'homme, du frère, du conjoint et l'autre des solidarités plus institutionnalisées. En terme de théologie pratique ce besoin de l'autre au cœur de cette expérience est une problématique fondamentale qui peut nous permettre un travail de corrélation entre la situation de ces femmes et la tradition chrétienne. À la suite de M. de Certeau, il nous est possible de conclure que lorsqu'il y a de l'autre et que cet autre me manque, quand il y a place entre nous et dans nos itinéraires pour l'étranger, l'Esprit de l'Autre par excellence n'est pas très loin. Comme pour les femmes qui allaient oindre le corps de Jésus au matin de Pâques, la place laissée vide par ce dernier est devenue espace possible de naissance de la communauté, de la solidarité chrétienne. S'ouvre ainsi à nous le champ des lectures chrétiennes qui, nous l'espérons, constituera la prochaine étape de notre réflexion.

**Négocier le virage ambulatoire
de façon plus humaine**
Les chrétiens
et l'humanisation des soins de santé

ROBERT DION
Université de Sherbrooke

On se demande parfois où va notre monde. Confrontée à de nombreuses guerres, à la destruction de l'environnement, aux crises économiques qui n'en finissent plus de finir, l'humanité ne sait plus comment se sortir de ces nombreuses crises. Balottés entre le rêve révolutionnaire et le réformisme, beaucoup d'hommes et de femmes épris de justice tentent de changer l'ordre des choses. Mais à toutes les fois, on se demande si on réussit vraiment à faire émerger quelque chose de neuf, un monde nouveau où les valeurs de justice, de partage, de fraternité pourront se vivre. Parmi ces tentatives, peut-on identifier certains lieux de passage, signes de ce monde meilleur en construction qu'on espère tant et ce, dans un contexte socio-politique désespérant dominé par l'idéologie néo-libérale? Je crois, pour ma part, qu'il y a des chemins d'espérance dans les transformations que connaît actuellement notre société québécoise.

Dans ce texte, je tenterai de mettre à jour un lieu de passage qui émerge d'un domaine particulier de notre vie sociale, le domaine de la santé. Pour atteindre cet objectif, j'articulerai ma réflexion en trois

points qui exposeront la réponse à trois questions que je me suis posées. Première question: Sommes-nous, dans le secteur de la santé, devant un virage de type néo-libéral qui balaie les autres secteurs de la société? En fait, nous verrons qu'en principe la réforme n'est pas à son origine un virage néo-libéral, même si dans la réalité plusieurs indices nous portent à croire qu'il en est ainsi. Je démontrerai, dans la première partie, que la réforme s'avère nécessaire pour que le système de santé puisse répondre plus adéquatement aux besoins de la population en matière de santé et de bien-être. Deuxième question: Qu'est-ce donc alors ce virage? Nous verrons que la réforme n'est pas seulement un virage «techno-médical» dit ambulatoire qui implique un changement important dans les pratiques médicales. Je tenterai, dans la deuxième partie, de montrer que nous sommes devant un virage qui transforme radicalement la façon de gérer et de vivre la santé au Québec. Je crois que nous sommes devant ce qui pourrait apparaître comme un signe du Royaume. Troisième question: Nous, chrétiens, sommes-nous vraiment concernés par ce virage? Nous verrons que oui. Je montrerai, dans la dernière partie, que nous avons encore un rôle à jouer dans le système de santé. Mais ce rôle n'est plus seulement confiné à la traditionnelle sacramentalisation.

Cette lecture chrétienne d'une situation sociale que j'entreprends ici tentera de porter un regard critique sur ce qui se vit actuellement dans le secteur de la santé tout en cherchant à dégager des pistes d'es-pérance, difficiles à cerner par ces temps-ci. Cet exposé est à tout le moins une première tentative de ma part de réfléchir sur les défis que doivent relever les chrétiens dans le domaine de la santé, confronté, comme d'autres secteurs de notre société, à de profondes mutations.

Le nécessaire virage ambulatoire

En 1966, le gouvernement québécois institua la Commission d'enquête Castonguay-Nepveu sur la santé et le bien-être social. Cette commission avait comme mandat de proposer diverses modifications dans le secteur de la santé et du bien-être social au Québec. À la suite du rapport de la Commission, le gouvernement québécois de l'époque décida d'intervenir de façon importante dans ce secteur en créant un système public de santé. Passant d'un rôle supplétif à un rôle-moteur, le gouvernement mit en place un modèle de régulation centrale et administrative. En cela, il fit comme bien des États modernes. Car «le

développement de l'intervention étatique dans le secteur de la santé au Québec s'inscrit à travers de grands courants qui ont marqué l'organisation sanitaire des sociétés occidentales industrialisées¹».

Or, au fil des ans, des voix, de plus en plus nombreuses, se sont élevées pour dénoncer les lacunes grandissantes du système. Devant une médecine de plus en plus coûteuse et surtout devant un système de santé de plus en plus déficient, nombreuses ont été les personnes qui ont appelé la population à exiger des gouvernements d'entreprendre une réforme importante des services de santé. Dans les années 1970 et 1980, Irving K. Zola et Ivan Illich² ont protesté contre la médicalisation grandissante de l'existence humaine, c'est-à-dire contre un processus social qui tend à plaquer les étiquettes saine ou malade à des sphères de plus en plus étendues de la vie. Plus près de nous, on a à se rappeler les multiples mises en garde contre la «mafia» médicale faites par le D^r Serge Mongeau et, plus récemment, par le D^r Guylaine Lancôt³. Ils ont eux aussi dénoncé l'hégémonie détenue par la médecine technoscientifique sur le système et la santé des populations. D'autres, issus des milieux politiques et économiques, ont demandé que soit fait un meilleur contrôle des dépenses, parce que préoccupés par l'augmentation galopante des coûts des soins de santé. Enfin, plusieurs ont exigé quant à eux l'humanisation des soins offerts dans les milieux de santé. Angelo Brusco⁴, D^r Jacques Genest, Benoît Lacroix ont élevé la voix pour que les soins de santé tiennent compte de la personne humaine et de ses nombreux besoins dont les besoins spirituels et religieux, souvent oubliés dans les services de santé.

1. Pierre BERGERON et France GAGNON, «La prise en charge étatique de la santé au Québec» in Vincent LEMIEUX et al. (dir.), *Le système de santé au Québec: Organisation, acteurs et enjeux*, Sainte-Foy, PUL, 1994, p. 10.

2. Voir Irving K. ZOLA, «Culte de la santé et méfaits de la médicalisation» in Luciano BOZZINI, Marc RENAUD, Dominique GAUCHER et al., *Médecine et société. Les années 80*, Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1981, p. 31-51. Il y a aussi l'ouvrage très connu d'Ivan ILLICH, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, Paris, Seuil, 1975, 218 p.

3. Voir Serge MONGEAU, *Adieu médecine, bonjour santé*, Montréal, Québec-Amérique, 1982, 186 p. et Guylaine LANCÔT, *La mafia médicale*, Québec, Édition Voici la clé, 1994, 250 p.

4. Angelo Brusco fut religieux impliqué en pastorale hospitalière de 1971-1983. Il a écrit aussi un livre sur ce sujet. Voir Angelo BRUSCO, *Humanisation des milieux de santé. Perspectives pastorales*, Montréal/Paris, Éditions Paulines/Médiaspaul, 1984, 175 p.

Ainsi beaucoup ont constaté que le système de santé québécois était traversé par une grande crise qui demande une réforme importante. En fait, nous pourrions dire, plus précisément, qu'il était confronté (et l'est encore) à quatre crises importantes qui rendent plus que nécessaire une réforme⁵.

Premièrement, le système est confronté à une *crise du financement*. Beaucoup disent que c'est le principal facteur qui force l'État à opérer un changement. On affirme que le réseau de la santé demande des investissements qui pèsent de plus en plus lourdement sur les finances publiques compte tenu de la capacité actuelle de payer de l'État. C'est sans parler du fait que le gouvernement se voit pousser par les milieux économiques et financiers à éliminer les déficits budgétaires et à diminuer le poids de la dette publique. On soutient ainsi que le gouvernement a de moins en moins d'argent pour financer les dépenses sociales.

Cependant, je dois apporter des précisions. Les ressources financières en santé ne doivent pas être considérées d'une part comme une dépense mais comme un investissement qui contribue indirectement à la prospérité économique d'un pays. D'autre part, les services sociaux et de santé ne peuvent être tenus responsables à eux seuls de l'augmentation de la dette. Car nous verrons plus loin que l'existence d'un système de santé est un des éléments qui contribuent à l'amélioration de l'état de santé d'une population. De même, il a été démontré que l'augmentation de la dette publique n'est pas attribuable à l'augmentation des dépenses sociales⁶. D'autres facteurs, tels que l'augmentation des taux d'intérêt dans les années 1970-1980, la perte de certains revenus due à des politiques fiscales généreuses pour certaines couches aisées de la population, sont responsables de l'accroissement de la dette publique. Si on s'appuie strictement sur la crise des finances publiques pour justifier la réforme, nous sommes en droit de taxer la réforme de virage néo-libéral, qui pousse l'État à se désengager des secteurs de la santé et des services sociaux.

Toutefois, la crise est plus complexe que l'on croit. Car on ne parle pas strictement de crise «due aux finances publiques» mais «du financement», problème qui se veut plus large. En plus du problème

5. André-Pierre CONTANDRIOPOULOS, «Réformer le système de santé; une utopie pour sortir d'un statu quo impossible», *Ruptures*, vol. 1, n° 1, 1994, p. 8-26.

6. En fait, l'augmentation des dépenses de la santé a été semblable à celle du PIB. Voir à ce propos André-Pierre CONTANDRIOPOULOS, *ibid.*, p. 19.

des finances publiques, le système de santé vit un déséquilibre financier important. Il y a inadéquation entre les ressources financières investies pour la prestation de services et l'efficacité de ces mêmes services à améliorer l'état de santé d'une population. Ce n'est plus vrai de dire qu'une allocation de ressources financières plus importante va améliorer d'autant l'état de santé de la population. Car, on a constaté que l'augmentation des investissements dans ce secteur depuis les années 1970 n'a pas contribué pour autant à accroître dans les mêmes proportions l'état de santé de la population⁷.

La crise du financement n'est pas la seule crise qui appelle une réforme. En effet, le système est par ailleurs confronté à une *crise de la régulation*. Le jeu permanent de négociations entre les diverses forces qui tiraillent le système (les professionnels de la santé vs les bénéficiaires, les professionnels vs l'État, etc.) rend de plus en plus complexe et difficile sa gestion. De même, le système de santé est confronté à une *crise des connaissances*. On se rend compte que la science médicale a négligé, dans la définition de ce qui est normal ou pathologique, diverses dimensions comme la dimension psychologique, sociale et spirituelle. Même qu'il «est de plus en plus clair que les principaux déterminants de la santé d'une population se trouvent à l'extérieur du système de soins⁸» c'est-à-dire dans l'environnement psycho-social et économique. Finalement, le système est secoué par une *crise des valeurs*. Il est confronté aux questions éthiques sur la vie soulevées par l'utilisation des nouvelles technologies médicales. Cela oblige les intervenants à réfléchir sur les valeurs sociales et morales à promouvoir et ce dans un contexte pluri-religieux.

Pour élaborer des pistes de changement qui tiennent compte de ce qui se vivait dans les milieux de santé, le gouvernement a constitué, en 1980, une commission d'enquête, mieux connue sous le nom de la «Commission Rochon». Lieu de débats qui a mobilisé pendant trois ans un nombre impressionnant de personnes et de groupes, cette commission a permis d'identifier les nombreux problèmes, que j'ai esquissés plus haut, mais surtout a proposé de nombreux objectifs que le système devait relever pour traverser les crises auxquelles celui-ci se confrontait.

Suite au travail de la Commission Rochon, le gouvernement a révisé ses politiques en santé et services sociaux. Il a conçu une nou-

7. Voir L.A. SAGAN, «Medical Care: Its Influence on Life Expectancy», *The Health of Nations*, New York, Basic Book, p. 57-84.

8. André-Pierre CONTANDRIOPOULOS, *ibid.*, p. 15.

velle politique sur la santé et réorganisé le réseau. Cette réforme a donc modifié de façon importante la façon de gérer les services de soins et la façon de vivre la santé et la maladie au Québec. Elle amène en fait le réseau de santé à prendre fondamentalement un virage important, le fameux virage ambulatoire.

Cette analyse préliminaire, un peu longue mais essentielle, veut ainsi démontrer que la réforme n'est pas motivée principalement par un souci de faire seulement des coupures budgétaires dans les domaines de la santé et des services sociaux. Il faut donc faire attention lorsqu'on caractérise le virage ambulatoire de virage néo-libéral. C'est la conjonction des quatre crises mentionnées, couplée avec les nombreuses critiques venant des différents intervenants sociaux, qui a rendu nécessaire la transformation du système de santé québécois et l'implantation d'une réforme qui lui fait prendre un virage important.

Le virage ambulatoire, signe du Royaume?

Qu'est-ce que le virage ambulatoire introduit de nouveau dans la façon de vivre la santé au Québec? Sans en décrire toutes les caractéristiques, ce virage vise essentiellement à diminuer de façon importante le temps d'hospitalisation après des interventions diagnostiques ou thérapeutiques. Par l'implantation de technologies médicales moins invasives (chirurgie dite d'un jour), les bénéficiaires ne devraient plus vivre, en principe, une longue hospitalisation. Avec l'introduction de techniques de soins à domicile plus perfectionnées, les patients seront de plus en plus invités à vivre leur convalescence chez eux, dans leur milieu de vie, et à recevoir certains soins à domicile. On fait le pari qu'en étant dans un milieu de vie plus vitalisant, les patients vont avoir un processus de guérison plus rapide. Une chose est sûre, cela va coûter moins cher pour, on espère, une meilleure qualité de soins.

Or, pour moi, le virage va non seulement avoir un impact médical important mais va apporter des modifications considérables au niveau social, qui me fait croire à la possibilité d'une émergence, à travers ce virage, de certaines valeurs chrétiennes. Deux caractéristiques du virage me semblent faire signe de ce que nous, chrétiens, appelons le Royaume, ce «règne de Dieu», «temps de salut [pour l'être humain], de l'accomplissement, de la plénitude, de la présence de Dieu⁹».

9. Hans KÜNG, *Être chrétien*, Paris, Seuil, 1974, p. 241.

Première caractéristique: le gouvernement reconnaît maintenant formellement que l'environnement social s'avère être un facteur-clé de la santé de la population. Le professeur Marc Renaud, de l'Université de Montréal, bien connu pour ses recherches sur les déterminants sociaux de la santé, a démontré que l'amélioration de la santé des populations s'expliquerait de façon importante, non pas par l'amélioration des technologies médicales, mais par des facteurs sociaux qui amélioreraient les conditions de vie des populations¹⁰.

En fait, on a observé un gradient de santé qui suit le statut socio-économique des individus pour toutes les causes de mortalité et de morbidité: plus on est pauvre, moins on vit longtemps et en bonne santé. Ce gradient de santé s'expliquerait par la façon dont une personne gère dans sa vie les stress responsables de la détérioration de son état de santé. Ainsi, plus la personne a un statut socio-économique élevé, plus elle a une estime de soi et un sentiment de contrôle élevés et plus elle possède par conséquent les moyens de faire face au stress. En somme, comme l'expression populaire le dit si bien, mieux vaut être riche et en santé que pauvre et malade.

Alors si on veut améliorer la santé des populations, il est essentiel d'en élever le statut socio-économique. Car,

l'étude comparée de la mortalité dans divers pays a [...] montré que plus un pays est prospère et plus sa structure sociale redistribue les bénéfices de cette prospérité, plus élevés sont le sentiment de contrôle et l'estime de soi de ses citoyens, et meilleure est leur santé. En outre, plus un pays investit de ressources dans l'éducation, de manière équivalente pour les hommes et pour les femmes, plus ses citoyens se sentent en contrôle de leur devenir et meilleure est leur santé¹¹.

La prospérité d'un pays, l'existence de politiques de redistribution des richesses, une organisation du travail offrant du support aux individus, l'existence de politiques sociales (santé, éducation, services sociaux) sont des éléments importants qui favorisent l'élévation du statut socio-économique des personnes et donc en bout de ligne leur niveau de santé. En conséquence, la santé s'avère plus une question de

10. Marc RENAUD et Louise BOUCHARD, «Expliquer l'inexpliqué: l'environnement social comme facteur-clé de la santé», *Interface*, mars-avril, 1994, p. 15-24.

11. *Ibid.*, p. 20.

qualité de l'environnement social et économique que de la stricte prestation de soins de santé.

La deuxième caractéristique que je considère déterminante est la présence plus importante de la population dans les structures du système de santé. Le gouvernement a décidé de faire, dans la nouvelle organisation du réseau, une plus grande place à la communauté c'est-à-dire à la famille, aux citoyens et groupes impliqués de près ou de loin dans le domaine de la santé. Il affirme que «le maintien et l'amélioration de la santé et du bien-être doivent s'appuyer sur un partage équilibré des responsabilités entre les individus, les familles, les milieux de vie, les institutions, les entreprises et les pouvoirs publics¹²». On affirme ainsi que la communauté a un rôle important à jouer dans la gestion des services de santé.

Ces deux caractéristiques sont pour moi «signe des temps» de la venue du Royaume. Elles sont caractéristiques d'un nouveau paradigme qui s'introduit dans un système de santé qui fut toujours géré principalement par l'État et contrôlé par la médecine techno-scientifique. Elles créent les conditions favorables pour que puissent émerger dans notre société trois valeurs chrétiennes importantes, les valeurs de salut-libération, d'Ecclesia comme rassemblement fraternel et de compassion. Je m'explique.

Premièrement, la réforme introduit subrepticement le paradigme holistique en santé. L'adoption d'une conception de la santé plus globale, qui fait place à la dimension psychologique et sociale de la personne, appelle à un dépassement d'un regard simplement clinique sur la personne malade. Cela interpellera les patients, les professionnels et la société en général à porter le regard, non plus seulement sur la maladie ou sur les organes dysfonctionnels, mais sur la personne dans toutes ses dimensions aussi bien physique que psycho-sociale et même spirituelle¹³.

12. Gouvernement du Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux, Direction générale de la planification et de l'évaluation, *Santé et bien-être. La perspective québécoise*, Québec, Ministère de la Santé et des Services sociaux, 1993, p. 10.

13. D'ailleurs la Loi 120 sur les services de santé et les services sociaux reconnaît formellement la dimension spirituelle comme une dimension essentielle de la personne. Elle statue que «les établissements [de santé] ont pour fonction d'assurer la prestation de services de santé ou de services sociaux de qualité, qui soient continus, accessibles et respectueux des droits des personnes et de leurs *besoins spirituels* [...]». (C'est moi qui souligne) *Loi 120*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1991, C. 2, a. 100.

Ce regard s'apparentera au regard que Jésus portait sur les personnes malades qu'il rencontrait sur sa route. On sait qu'à son époque la maladie avait des conséquences sociales et religieuses importantes car elle était comprise comme punition de Dieu et était alors cause d'exclusion sociale. Or, pour Jésus, se cachait derrière la maladie une personne habitée du besoin d'aimer et d'être aimé, une personne désireuse de vivre digne devant Dieu et la société, une personne, enfin, qui veut être libérée de la maladie ou, à tout le moins, de ses conséquences sociales et religieuses aliénantes, pour se vivre libre et digne *dans toutes ses dimensions*. «Le salut opéré par le Christ possède un caractère global. La personne humaine a été sauvée dans son être concret, historique et dans toutes ses dimensions¹⁴.» Sauver, pour lui, voulait dire en conséquence guérir (rendre la santé), libérer (dénouer les chaînes de l'exclusion sociale) et réconcilier (rétablir la communication avec Dieu)¹⁵.

L'élargissement du concept «santé» dans la politique gouvernementale ouvre ainsi la possibilité, encore plus aujourd'hui qu'avant la réforme, d'une proposition d'un sens chrétien de la santé où émerge la valeur de la libération ou plus précisément celle du salut chrétien comme guérison, libération et réconciliation, d'un salut qui, tout en s'ancrant dans la question de la santé, la déborde largement¹⁶.

Deuxièmement, la réforme, en favorisant le retour à la maison et le maintien à domicile, permet aux patients de vivre dans un environnement moins technologique, plus familial où il sera possible de maintenir les liens naturels avec les membres de la famille et les membres de la communauté. Il va de soi que cela va engendrer des problèmes pour plusieurs personnes. Je pense ici aux personnes seules, aux femmes qui auront souvent le fardeau de prodiguer les soins, aux membres de la famille qui n'ont pas la possibilité de se dégager pour s'occuper de leurs parents malades. Il sera nécessaire que tout un réseau formel de soutien se mette en place pour faire en sorte que des patients ne se retrouvent pas seuls et démunis. La collaboration des CLSC, des

14. BRUSCO, *ibid.*, p. 59.

15. Étymologiquement, les termes «salut» (lat. *salus*) et «santé» (lat. *sanus*) sont proches parents.

16. Voir à ce propos Raymond LEMIEUX, «De l'Hôtel-Dieu à la clinique: des déplacements pastoraux» in Guy LAPOINTE (dir.), *La pastorale en milieu de santé. Une question de crédibilité?*, Montréal, Fides (coll. «Cahiers d'études pastorales» 9), 1991, p. 22.

groupes communautaires d'entraide, des paroisses et des familles sera essentielle pour offrir ce soutien. Cela aura comme conséquence de favoriser de nouvelles solidarités communautaires qui vont possiblement régénérer, dans bien des villes, la vie des quartiers.

Or cette nouvelle solidarité communautaire en émergence est signe, pour moi, du Royaume dans sa dimension communautaire. C'est l'indice de l'appel du Dieu de Jésus-Christ de se rassembler et de vivre plus fraternellement. Je ne peux m'empêcher de faire ici l'analogie avec le groupe des douze apôtres et les communautés ecclésiales des premiers chrétiens. La création de nouvelles solidarités communautaires, qui peuvent émerger du virage, est analogue à celle-ci. Nous pouvons ainsi l'interpréter comme la constitution d'une sorte d'*Ecclesia*, dans le sens large du terme, un rassemblement communautaire d'hommes et de femmes de divers milieux, de diverses origines qui, dans une même foi en une libération globale de l'être humain, partagent une même destinée qui est celle de combattre ensemble, en leur chair et leur sang, la maladie, l'exclusion, le mal. C'est une *Ecclesia* chrétienne «anonyme», qui ne se dit pas telle, mais qui en a la couleur¹⁷. C'est une *Ecclesia* qui se constitue dans l'action de bâtir les premières pierres du Royaume. On pourrait dire qu'elle est, sans le savoir, une communauté eschatologique du salut, rassemblement de ceux et celles qui attendent et préparent la venue du «règne de Dieu», comme l'était aussi le groupe des douze et l'Église dite primitive¹⁸.

Troisièmement, en retournant rapidement le malade dans son milieu de vie et en exigeant l'implication de la communauté et des aidants naturels dans les soins, la réforme amène la société à se questionner sur la place qu'elle fait à la souffrance et aux valeurs d'entraide et de compassion qui lui sont reliées. Enfiévrée par le «mythe de la jeunesse, de la santé et de la toute-puissance de la technique¹⁹», notre culture occidentale a souvent oublié que la souffrance, le mal, la mort sont encore et toujours présents dans notre existence. Le virage ambulatoire appelle ainsi la réhabilitation de la souffrance et corollairement

17. Je m'inspire ici de Karl RAHNER qui a déjà parlé d'un christianisme «anonyme». Voir *Traité fondamentale de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 342.

18. Une partie de ma réflexion s'inspire des notes du cours THL 1530, «L'Église comme mystère», donné à l'automne 1990 par André Charron, professeur de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal.

19. Marc PELCHAT, «Les relations du christianisme avec le monde de la souffrance: perspectives d'avenir» in LAPOINTE, *ibid.*, p. 118.

la nécessité de la compassion pour la traverser. N'est-ce pas là le signe d'un Dieu qui appelle les êtres humains à assumer ensemble leur condition humaine? Angelo Brusco voit en tout cas, dans l'attitude de compassion, le visage du Dieu judéo-chrétien²⁰. Au-delà de l'aporie théologique soulevée par la question d'un Dieu qui laisse l'humain souffrir²¹, ce «souffrir-avec-autrui-pour-alléger-le-poids-de-sa-souffrance» qu'est la compassion peut se révéler, lorsqu'elle s'incarne chez des hommes et des femmes, signe de la venue du «règne de Dieu», d'un Dieu qui a vu les souffrances de l'humanité et qui est venu l'en délivrer.

Yahvé dit: «J'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs; oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel²² [...]»

Les chrétiens devant la réforme

Cette réforme suscite bien des résistances. On le sait pour l'entendre et le voir à travers les médias, le virage est difficile à prendre pour les *intervenants* et la *population*. Outre la résistance habituelle au changement, les gens résistent parce que le gouvernement a accéléré le train des réformes dû à la crise des finances publiques. Les différents acteurs se plaignent donc avec raison que le système de santé subit une chirurgie de cheval, passant au travers d'une cure d'amaigrissement trop rapide.

Ces résistances ont cependant des raisons plus profondes de se manifester. Il faut comprendre que la réforme touche un domaine, la santé, qui est une préoccupation majeure pour les individus. Le virage ambulatoire n'est pas une simple réforme qui modifie en surface certaines pratiques. Non, le virage propose quelque chose de neuf qui touche l'imaginaire des personnes quant à la santé et à la façon de la vivre.

20. BRUSCO, *ibid.*, p. 117-119.

21. Voir à ce propos KARL RAHNER, «Why Does God Allow Us to Suffer» in *Theological Investigation*, 19, London, Darton Layman Todd, 1983, p. 194-208.

22. Exode 3,7-8.

Sans croire alors que le virage ambulatoire est la panacée à tous les maux qui affligent le système et sans croire non plus que cela peut se vivre sans heurt, nous pouvons tout de même nous réjouir de la transformation que vit le système. Je pense que le virage ambulatoire, bien «négocié», va initier un mouvement vers une plus grande humanisation du système. C'est à mon avis un lieu de passage qui pourrait être, comme je l'ai illustré ci-haut, signe du Royaume en construction. Mais évidemment, cela va demander à la plupart des intervenants de faire en sorte que le virage ne dérape pas. Les chrétiens ont donc un rôle important à jouer pour faire en sorte que les changements proposés s'effectuent réellement. Mais quel rôle avons-nous à jouer?

Dans les milieux hospitaliers, on reconnaît depuis longtemps aux chrétiens, et plus particulièrement aux animateurs de pastorale, un rôle, celui de répondre aux besoins spirituels et religieux des patients. On considère que répondre à ces besoins a en quelque sorte une valeur thérapeutique. Des recherches américaines sur le rapport religion-santé le démontrent d'ailleurs de plus en plus²³. Tout récemment, certains services de pastorale ont même développé des interventions en dehors des milieux hospitaliers. Il y a actuellement deux régions où l'on observe l'émergence d'une pastorale de type ambulatoire. À Montréal, Madeleine Saint-Michel, responsable de la pastorale de la santé au diocèse de Montréal, met sur pied des groupes de bénévoles qui offrent, en collaboration avec les CLSC et les groupes communautaires de quartier, des services de pastorale à domicile. À Saint-Eustache, le Service de pastorale du Centre hospitalier, en collaboration avec le Comité de recherche en pastorale de la santé (CORPS) de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, est en train de faire une recherche qui a comme objectif d'évaluer l'implantation d'un programme de pastorale «ambulatoire».

Cependant, même si ce rôle de répondre aux besoins spirituels et religieux est un rôle important, il n'est pas suffisant même s'il y a ouverture à la réalité du virage ambulatoire. Car les chrétiens n'ont pas, pour ma part, à se confiner aux rôles de distributeur de sacrement et d'intervenant psycho-spirituel. La mission des chrétiens d'annoncer le salut chrétien implique fondamentalement l'humanisation du monde et

23. Voir D.A. MATTHEWS, D.B. LARSON et C.P. BARRY, *The Faith Factor: An Annotated Bibliography of Clinical Research on Spiritual Subjects*, Rockville, National Institute for Healthcare Research, 1993, 328 p.

de surcroît des milieux de santé²⁴. Sans s'y restreindre, le salut chrétien se révèle aussi dans la construction d'un monde plus humain, comme on l'a vu ci-haut. Les chrétiens en milieu de santé ont ainsi un rôle plus élargi à jouer, celui d'être des agents d'humanisation qui cherchent à promouvoir les valeurs de la personne humaine dans le système.

Ce rôle, qui reflète d'ailleurs la dimension prophétique de leur mission en milieu de santé, implique différents types d'actions que je ne développerai pas ici. Néanmoins, être agent d'humanisation veut au moins dire, dans le cadre du virage, d'être aux aguets pour que la réforme se fasse dans le sens d'une plus grande humanisation des soins de santé. Il faut donc observer ce qui se passe dans nos milieux, identifier les situations où des personnes malades sont victimes d'abus, d'injustices, de traitements inadéquats et dénoncer, il va de soi, ces situations.

Dans le contexte ecclésial et institutionnel actuel, le défi est difficile à relever. Car je ne suis pas sans savoir que dans bien des diocèses, la pastorale de la santé est peu présente, si ce n'est même absente des priorités diocésaines. Certaines paroisses tentent tant bien que mal d'offrir un service de visite aux malades. Mais elles sont rares et peu outillées pour le faire. Par ailleurs, la pastorale de la santé, dans les milieux hospitaliers, est confrontée à un problème de crédibilité²⁵. Je n'insisterai pas sur ce point qui pourrait faire l'objet d'un article en lui-même. Mais je dirai tout de même que, sans pour autant remettre en question la pertinence de la pastorale, bien des professionnels et administrateurs de la santé posent des questions sur la qualité des services offerts par les animateurs. Ils doutent, avec raison, qu'offrir seulement les sacrements d'usage soit suffisant pour répondre adéquatement aux besoins spirituels et religieux des patients.

Malgré ce contexte difficile, il y a tout de même des chrétiens oeuvrant dans les milieux hospitaliers qui réussissent à jouer de façon crédible le rôle de pasteur, d'accompagnateur spirituel et surtout d'agent d'humanisation. Ils démontrent que, plus encore qu'avant, les chrétiens ont le devoir de s'impliquer pour que la qualité des soins se maintienne et même s'améliore dans le contexte du virage. Ils doivent s'impliquer pour que les communautés et les familles aient les ressour-

24. Voir le chapitre III sur ce thème dans BRUSCO, *ibid.*, p. 55-82.

25. Voir à cet effet Robert DAGENAIS, «Pourquoi des stratégies pastorales dans le monde de la santé?» in LAPOINTE, *ibid.*, p. 69-78.

ces nécessaires pour relever les défis qu'on attend d'elles, être soutien compatissant pour les personnes malades.

Je crois que c'est en répondant à cet appel d'être des agents d'humanisation que les chrétiens pourront espérer finalement avoir une crédibilité devant les autres acteurs des milieux de santé.

*
* *

Le virage ambulatoire, véritable révolution dans les services de santé au Québec, suscite de nombreuses peurs. Qualifié de virage néo-libéral, il soulève entre autres la question de la qualité des soins. D'où la question que beaucoup se posent: devons-nous accepter de prendre le virage ou devons-nous le refuser?

Pour ma part, je pense que nous devons accepter de prendre le virage, si tant est que nous puissions le faire. Fruit d'une réflexion collective, la réforme est une quasi-révolution car elle est un virage communautaire qui introduit un nouveau paradigme en santé, celui de la reconnaissance du facteur social et de la communauté comme déterminants de la santé. Mais plus fondamentalement, nous pouvons interpréter ce virage comme un signe du Royaume en voie de construction d'où émergent les valeurs chrétiennes de salut-libération, d'*Ecclesia* comme rassemblement fraternel et de compassion.

Cette «révolution» demande cependant d'être soutenue, appuyée, par tous les acteurs qui se soucient que la santé soit remise entre les mains des personnes. Comme acteurs du système, les chrétiens, en plus de la sacramentalisation et de l'accompagnement spirituel, ont ainsi un rôle important à jouer, celui d'être des agents d'humanisation. Ils doivent participer à créer les solidarités communautaires nécessaires pour que l'on négocie le virage de façon plus humaine. Au regard de ce rôle, ils sont par contre à la croisée des chemins et doivent, pour l'exercer de façon crédible, tenter d'améliorer la qualité de leur intervention et surtout développer la dimension prophétique de leurs pratiques. Ils sont à cet égard appelés eux-mêmes à prendre un virage.

Ce tournant, vécu dans le secteur de la santé, doit interpeller les autres chrétiens qui sont impliqués dans d'autres secteurs de notre vie sociale. Ce qui se vit en santé peut être riche d'enseignement. À la suite de cette réflexion, je reste convaincu que les lieux de passage qui sont signes du Royaume en construction se situent à la fois dans les grands

mouvements sociaux et à la fois dans la création de nouvelles solidarités communautaires. Le choix n'est pas à faire, d'après moi, entre la révolution socio-économique ou le progrès des solidarités communautaires. Le choix se situe entre les deux. Nous devons tenter de faire de cette tâche qu'est le développement des solidarités communautaires un grand mouvement social. Entre la révolution du grand soir et le progrès tranquille, il y a la construction d'un grand mouvement communautaire fort, ferment d'un monde meilleur et signe du Royaume à venir.

La Pentecôte des femmes

MONIQUE DUMAIS

Université du Québec à Rimouski

*En ce dimanche ensoleillé du 4 juin 1995,
dimanche de liberté et de solidarité,
vingt mille femmes, hommes et enfants
ont porté sur la colline parlementaire de Québec
neuf revendications¹ pour sortir les femmes de la pauvreté.
Huit cents femmes de différentes régions
ont marché pendant dix jours
sur une route de deux cents kilomètres
pour manifester la détermination des femmes
à changer les valeurs et les structures de la société.
Du Pain et des Roses,
a-t-on clamé avec vigueur et enthousiasme,
roses à la main et l'ardeur au cœur
en nous rappelant nos sœurs ouvrières du textile
qui en 1912 avaient demandé à New York
de meilleures conditions de travail.
Dimanche de Pentecôte
où l'Esprit qui souffle
nous pousse dans un courant de transformation.
Le mouvement des femmes bien vivant
se déploie avec éclat et démesure.*

1. Voir les neuf revendications en Annexe.

Le 4 juin 1995, la marche des femmes, *Du Pain et des Roses*, s'est terminée devant le Parlement de Québec, dans un splendide déploiement de grande envergure. Cet événement remarquable m'a facilement suggéré cette image de la Pentecôte pour les femmes. Cette ardeur qui s'est montrée devant nos yeux témoignait d'un souffle vital qui traversait les personnes et qui les a fait se regrouper de façon solidaire pour présenter publiquement leurs demandes. Organisée par la Fédération des Femmes du Québec, cette manifestation a créé une conscientisation importante sur la situation souvent très précaire des femmes. Les évêques du Québec l'ont appuyée explicitement dans leur message du 1^{er} mai, *Pour en finir avec la pauvreté des femmes*²; ils désiraient ainsi joindre leur voix à une revendication qui se fait pressante: la lutte à la pauvreté des femmes. En juin 1996, le mouvement *Du Pain et des Roses* s'est de nouveau présenté avec une vitalité soutenue devant le Parlement de Québec.

Les femmes sont conscientes de la nécessité et de la force des solidarités communautaires, qui leur permettent d'apporter des contributions significatives tant dans l'Église que dans la société. Dans cette étude, je chercherai premièrement à montrer l'importance de solidarités entre les femmes dans notre contexte québécois. Deuxièmement, la situation des femmes vivant une situation de pauvreté servira d'illustration des forces communautaires en pleine action. Enfin, je mettrai en évidence une orientation éthique qui pourrait servir de support aux regroupements animés par des femmes. Des lectures chrétiennes sont intégrées tout au long de cette étude.

Le dynamisme des réseaux

Les avancées des femmes dans la société ne sont pas une affaire individuelle; elles s'inscrivent dans un mouvement social. Celui-ci a été initié par les femmes à la fin du XIX^e siècle dans le but de revendiquer leurs droits³, il a connu une ardeur nouvelle dans les trois dernières décennies du XX^e siècle, tout particulièrement à partir de l'année internationale des femmes en 1975.

2. Assemblée des évêques du Québec, *Pour en finir avec la pauvreté des femmes*, message du 1^{er} mai 1995.

3. Le collectif CLIO, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Le Jour, 1992, p. 34.

L'émergence de regroupements et de collectifs de femmes qui militent dans le domaine religieux est intéressante à observer. Au Québec, en 1976, apparaît *L'autre Parole*, qui, au point de départ, rassemble des femmes impliquées dans l'enseignement et l'étude de la théologie, de la catéchèse, dans un engagement diocésain. Cette entreprise collective s'est très rapidement ouverte à la participation de toutes les femmes qui s'identifient comme chrétiennes et féministes. En 1982, se forme le groupe *Femmes et ministères* qui permet aux femmes travaillant directement en pastorale d'échanger sur leur vécu, de partager leurs expériences et de réfléchir sur leur travail⁴. Le Réseau œcuménique des femmes du Québec/Quebec Women's Ecumenical Network, formé dans les années 1990, offre la possibilité aux femmes de différentes confessions chrétiennes de travailler ensemble sur les questions les plus urgentes. Les religieuses ont également créé leur *Association pour la promotion des femmes* qui a été mise sur pied en 1977 par la Conférence religieuse canadienne.

Les évêques du Québec ont reconnu l'existence et la portée de ces divers groupes de femmes. Eux-mêmes ont instauré en 1981 la création d'un poste de *répondante à la condition des femmes* dans chaque diocèse du Québec et ont organisé en 1986 et en 1996 de grandes rencontres pour étudier les relations de l'Église et du mouvement des femmes. De fait, les collectifs de femmes chrétiennes ont reconnu, dans une déclaration commune⁵, qu'un immense chantier est ouvert dans l'Église du Québec; il «a permis de réaliser certaines avancées pour les femmes en Église et de créer des alliances avec des groupes de la société». Toutefois, l'admiration pour l'immense travail accompli par le Réseau des répondantes diocésaines «n'est pas exempte d'inquiétudes» devant les coups de frein de la part des plus hautes instances romaines et de celles du Québec.

L'organisation stratégique des femmes se remarque de plus en plus; c'est une constatation qui se dégage du numéro de la revue inter-

4. Voir le dossier préparé par *La Gazette des femmes*, juillet-août 1984, «L'Église interpellée par ses filles», p. 14-18.

5. Les collectifs de femmes chrétiennes, «Le dialogue femmes, évêques: une décennie à souligner», *L'Église canadienne*, vol. 29, n° 8 (septembre 1996), p. 272-274. Les groupes qui ont donné leur appui sont: l'AFÉAS, l'Association des religieuses pour la promotion des femmes, L'autre Parole, Femmes et Ministères, Mouvement des femmes chrétiennes, Réseau œcuménique des Femmes du Québec/Quebec Women's Ecumenical Network, Centre Justice et Foi, Équipes Culture et Foi, Groupe de théologie contextuelle.

nationale de théologie *Concilium*, paru au début de 1996, ayant pour titre: *Les théologies féministes dans un contexte mondial*. En effet, les femmes apparaissent «comme une force organisée dans l'Église et la société⁶». Une exégète australienne affirme clairement «le tissage d'un réseau solide» dans le processus de théologisation/théologisation qui est en cours⁷. Sur d'autres continents, les femmes se regroupent pour favoriser le développement théologique féministe, que ce soit en Amérique latine⁸, en Afrique⁹, en Europe¹⁰.

J'ai surtout signalé les regroupements des femmes dans le domaine de la théologie et de la religion; ils sont également des alliés des autres regroupements de femmes au Québec, tels que la Fédération des Femmes du Québec, l'AFÉAS, les Cercles de fermières du Québec, l'R des Centres de femmes du Québec, la Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec et quelques autres qui portent des dossiers sociaux.

À la suite de Miryam

Cette contribution dynamique des femmes théologiennes dans des réseaux que souvent elles créent elles-mêmes me fait penser à Miryam, la prophétesse, sœur d'Aaron, qui nous est présentée au livre de l'Exode 15,20-21. Après le passage de la mer Rouge, Moïse et les enfants d'Israël ont entonné un chant de victoire en l'honneur de Yahvé. Dans les deux derniers versets du chant, nous lisons:

Miryam, la prophétesse, sœur de Aaron, saisit un tambourin, et toutes les femmes la suivirent, avec des tambourins, formant des chœurs de danse. Et Miryam leur fit reprendre en chœur: «Célébrez Yahvé: il s'est couvert de gloire; il a jeté à la mer cheval et cavalier».

6. Aruna GNANADASON, «Une Église en solidarité avec les femmes. Utopie ou symbole de fidélité?», *Concilium* 163 (1996), p 100.

7. Elaine WAINWRIGHT, «Le tissage d'un réseau solide. La théologisation/théologisation féministe en contexte australien», *Concilium* 263 (1996), p. 29-38.

8. Maria José ROSALDA NUNES, «La voix des femmes dans la théologie latino-américaine», *Concilium* 263 (1996), p. 13-28.

9. Teresia MBZARI HINGA, «Entre colonialisme et inculturation. Les théologies féministes en Afrique», *Concilium* 263 (1996), p. 39-48.

10. Monika JAKOBS, «La théologie féministe en Europe entre le mouvement et l'institutionnalisation académique», *Concilium* 263 (1996), p. 49-69.

Cette ultime mention de Miryam dans le chant de la victoire n'apparaît largement significative pour montrer le leadership de la sœur de Moïse et l'empressement des autres femmes à la suivre pour une célébration enthousiaste. La marche des femmes du Québec en 1995 et toutes les autres manifestations qui s'inscrivent dans la même orientation ne révèlent-elles pas un élan similaire à celui de la prophétesse de l'Exode?

Avec les femmes pauvres

Comment ne boiterait-elle pas, la géante, quand il lui faut porter dans les plis de ses hardes tant et tant de corps disparus, d'hommes et de femmes naufragés, d'enfants aux pieds nus, aux yeux hallucinés, siècles après siècles. Quand il lui faut porter le corps si lourd de l'Histoire, depuis les confins du passé jusqu'à la pointe du présent¹¹.

Sylvie Germain a présenté de façon très pathétique dans *La pleurante des rues de Prague* la situation souvent très lourde des êtres humains et des fardeaux qu'ils doivent porter. Et sous les traits d'une femme! Nous comprenons pourquoi. La situation économique des femmes est très précaire; elle suscite beaucoup d'inquiétudes et de solidarités. J'ai choisi de parler de la pauvreté des femmes pour illustrer une concentration des forces communautaires. La rencontre internationale de l'ONU sur les femmes à Beijing en 1995, n'a pas manqué de se préoccuper de cette situation. «Parmi 1,3 milliard de personnes vivant dans la pauvreté, 70% sont des femmes. Pour faire disparaître la pauvreté, nous devons travailler ensemble, nous devons obtenir les ressources économiques nécessaires, nous devons accéder à l'égalité des chances et faire inscrire le point de vue des femmes dans tous les programmes de développement¹².»

La question de la pauvreté des femmes a retenu aussi l'attention des théologiennes: en 1987, *Concilium* a publié un numéro thématique sur les femmes, le travail et la pauvreté¹³. Mary Shawn Copeland a

11. Sylvie GERMAIN, *La Pleurante des rues de Prague*, Paris, Gallimard (Folio), 1994, p. 71.

12. Cristina ALBERDI ALONSO, «Tisser des liens de solidarité», *Voir le monde à travers les yeux des femmes. Allocutions des plénières du forum des ONG sur les femmes, Beijing 1995*. Montréal, Alternatives, 1996, p. 293.

13. *Concilium*, n° 214 (1987).

montré comment le racisme, le sexisme et le classisme étaient en interaction dans l'exploitation des femmes¹⁴, notamment chez les femmes noires ouvrières domestiques aux États-Unis et en République sud-africaine. Le sexisme ajoute au racisme et au classisme une conception culturelle qui s'appuie sur la biologie des femmes et de leurs rôles, où les femmes sont considérées comme des moyens et des objets destinés par leur nature à être subordonnés, surveillés et manipulés pour les fins de la culture des hommes¹⁵.

Où se situent la théologie et l'enseignement de l'Église catholique par rapport à la situation des femmes pauvres? La réalité concrète du pauvre a été constamment présente dans les écrits des prophètes de l'Ancien Testament, dans l'enseignement de Jésus ainsi que dans plusieurs courants d'Église depuis les temps apostoliques. Les pauvres s'y retrouvent sous différentes désignations comme la veuve, l'orphelin, le malade, l'étranger, le prisonnier.

La Bonne Nouvelle devient, dans plusieurs situations d'oppression et d'aliénation économique et morale, porteuse de vie, de joie et d'espoir. Le cantique de Marie lors de sa visite à sa cousine Elisabeth traduit de façon toujours significative la libération de toutes choses, de toutes personnes qui retiennent les êtres humains dans des situations d'esclavage¹⁶.

Mon âme magnifie le Seigneur
 et mon esprit se réjouit en Dieu, mon Sauveur
 parce qu'il a jeté les yeux sur la pauvreté de sa servante
 [...]
 il a déployé la force de son bras.
 il a dispensé les cœurs pleins de pensées orgueilleuses.
 Il a jeté à bas de leurs trônes les puissants
 et a relevé les humbles.
 il a comblé de biens les affamés
 et renvoyé les riches les mains vides. (Luc 1, 46-48, 51-53)

14. Mary Shawn COPELAND, «L'interaction du racisme, du sexisme et du classisme dans l'exploitation des femmes», *Concilium*, 214 (1987), p. 39-48.

15. *Ibid.*, p. 42.

16. L'étude de Elsa TAMEZ, théologienne de Costa-Rica, *La Bible des opprimés*. Paris, P. Lethielleux (coll. «Bible et vie chrétienne»), 1984, constitue à cet égard une référence fort pertinente.

Marie est saluée dans l'Évangile comme «la servante du Seigneur». Jean-Paul II, dans sa lettre apostolique à l'occasion de l'Année mariale de 1988, *La dignité et la vocation de la femme*, montre comment Marie «entre dans le service messianique du Christ»; il affirme alors que «servir veut dire régner¹⁷». La notion de *service* qui traverse la Bible et l'enseignement ecclésial n'a pas fait vraiment émerger une théologie du service qui serait bénéfique pour les femmes. En effet, une étude attentive du mot «service» dans les textes ecclésiaux officiels révèle une grande ambivalence et une forte ambiguïté. Il m'est apparu qu'«une théologie du service qui se déploie dans le contexte d'une suprématie du masculin sur le féminin ne peut que desservir, si ce n'est asservir, les femmes qui sont reléguées aux tâches dites humbles, effacées, exigeant un dévouement inlassable», et même plus, «la valorisation de ce type de service contribue à maintenir les femmes dans un état de dépendance, d'infériorisation, de non-reconnaissance de leurs propres capacités¹⁸».

Une théologienne brésilienne, Ivone Gebara, a inscrit son option pour la femme pauvre en suivant trois étapes: l'option de la femme pour elle-même, l'option pour l'autre, l'option pour un avenir nouveau de justice et d'amour. Elle a indiqué dans l'option de la femme pour elle-même la nécessité pour les femmes de renaître à nouveau comme femme.

Renaître à nouveau comme femme est un acte profondément difficile: c'est une conversion à soi; c'est comme une entrée à nouveau dans le sein de la mère pour reprendre de l'intérieur l'être-femme venu à la lumière du monde¹⁹.

Toucher à la source, retrouver ses racines sont des aspects que Ivone Gebara considère comme urgents pour les femmes en Amérique latine.

17. JEAN-PAUL II, *La dignité et la vocation de la femme*, Montréal, Fides (coll. «L'Église aux Quatre vents»), 1988, p. 16.

18. Monique DUMAIS, «Une théologie du service pour les femmes. Une mise en tutelle inéluctable?» *Concilium* 214 (1987), p. 138.

19. Ivone GEBARA, «L'option pour le pauvre comme option pour la femme pauvre», *Concilium* 214 (1987), p. 147.

Quand je dis ceci, je songe, en Amérique latine, à la femme indienne qui doit renaître à ses racines secouées depuis le temps de la colonisation, je songe à la femme noire marquée par les différents préjugés raciaux apportés par les Blancs en même temps qu'ils les transportaient d'Afrique, je songe aux pauvres mères célibataires, aux prostituées par choix ou par nécessité, aux femmes abandonnées par différents maris, aux immigrés pour différentes causes et aux intellectuelles comme moi. Toutes, nous sommes invitées à renaître à nouveau, à accueillir nos racines, à les découvrir, à les aimer malgré les souffrances et l'oppression présentes²⁰.

Ces identifications précises de femmes démunies de plusieurs façons nous plongent dans la réalité concrète, ce qui devrait susciter en nous une quête particulière de justice et de responsabilité pour l'ensemble de l'humanité. La femme courbée décrite en Luc 13,10-17 se retrouve aussi dans notre environnement quotidien. Elle est multiple; ces femmes ploient sous les fardeaux des factures à payer, des insécurités pour la nourriture, les vêtements, les études de leurs enfants, de l'isolement social. Comment et par qui seront-elles relevées? La situation des femmes pauvres incite fortement à mettre en œuvre une praxis chrétienne.

Pour une éthique de reconnaissance

Une valeur m'apparaît importante dans notre société contemporaine: celle de la reconnaissance. Le philosophe Charles Taylor a ouvert largement une porte dans cette direction; dans *Grandeur et misère de la modernité*, il indiquait déjà nettement:

L'importance de la reconnaissance est aujourd'hui universellement admise sous une forme ou une autre. Sur le plan privé, nous sommes tous conscients que notre identité peut être formée ou déformée par notre contact avec «les autres qui comptent». Sur le plan social, nous mettons en œuvre une politique constante de la reconnaissance de l'égalité²¹.

20. *Ibid.*, p. 148.

21. Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin (coll. «L'essentiel»), 1992, p. 67.

Il précisait aussi que

non seulement le féminisme contemporain mais aussi les relations entre les races et les discussions sur le multiculturalisme sont sous-tendus par cette prémisse qu'un refus de reconnaissance peut constituer une forme d'oppression²².

Charles Taylor a exposé dans un deuxième ouvrage, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, une politique de la reconnaissance. Il a alors noté, avec justesse, me semble-t-il, que:

Certaines féministes ont ainsi avancé que les femmes, dans les sociétés patriarcales, ont été amenées à adopter une image dépréciative d'elles-mêmes. Elles ont intériorisé l'image de leur propre infériorité, de sorte que, même si certains des obstacles objectifs à leur progression disparaissent, elles peuvent être incapables de tirer parti de ces possibilités nouvelles²³.

Images, préjugés, stéréotypes culturels jouent un rôle important dans la construction d'une identité. Le malaise des femmes reste grand à sortir de conceptions construites à travers différentes sociétés qui ont maintenu les femmes sous la dépendance et même sous la tutelle des hommes. Le dernier film de Bertrand Blier, *Mon homme*, nous a fait voir encore trop l'asservissement subi par des femmes; le «Pardon, les femmes!» de la fin étonne, que signifie-t-il?

Dignité des femmes

Reconnaître la dignité des personnes fait l'objet d'une grande préoccupation dans notre société contemporaine²⁴. Il s'agit d'attester l'importance et le respect que les personnes méritent en tant qu'êtres humains. Le concept de «dignité» est ordinairement lié à celui des droits des personnes, puisque celles-ci sont des êtres raisonnables, libres, sujets de droits et objets de devoirs. La force d'impact des droits des personnes réside en ce qu'ils visent à protéger par la garantie du droit l'existence de l'être humain dans toutes les dimensions de son être.

22. *Ibid.*, p. 66.

23. Charles TAYLOR, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 42.

24. L'ouvrage tout récent de Henri LAMOUREUX, *Le citoyen responsable. L'éthique de l'engagement social*, Montréal, VLB, 1996, le met en évidence dans son chapitre II sur les valeurs.

Dans notre société contemporaine, le passage de Genèse 1,27 conserve pour les femmes et les hommes une force significative pour manifester notre condition semblable en dignité: nous sommes nommés les femmes autant que les hommes comme des êtres créés à l'image de Dieu:

Dieu créa l'homme à son image
à l'image de Dieu il le créa,
mâle et femelle il les créa²⁵.

Les textes de l'Église catholique intègrent constamment le concept de *dignité*: de Pie XII, dans son allocution au Centre féminin italien du 14 octobre 1956, au document du Conseil pontifical sur la famille du 25 mars 1994, *Évolutions démographiques, dimensions éthiques et pastorales*²⁶. Le pape Jean-Paul II a consacré au sujet de la dignité des femmes une lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, datée du 15 août 1988. Il rappelle que «la dignité de la femme et sa vocation — objets constants de la réflexion humaine et chrétienne — ont pris ces dernières années un relief tout à fait particulier». En effet, les interventions du magistère ecclésial n'ont pas manqué à maintes occasions de s'exprimer sur le sujet; elles ont été reprises dans divers documents du Concile Vatican II, qui a affirmé dans son message final: «L'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici. C'est pourquoi, en ce moment où l'humanité connaît une si profonde mutation, les femmes imprégnées de l'esprit de l'Évangile peuvent tant pour aider l'humanité à ne pas déchoir²⁷.»

La lettre de Jean-Paul II sur la dignité des femmes est remarquable, mais on peut constater que les femmes ont davantage de devoirs que de droits. Sa reconnaissance du «génie féminin» demeure quelque peu problématique en ce qu'elle est une exaltation de la femme en général plutôt qu'une invitation à l'expression de sa créativité. La conclusion de la lettre illustre particulièrement le message que Jean-Paul II transmet aux femmes: elle s'appuie sur le dialogue de Jésus avec la Samaritaine et élabore sur le «Si tu savais le don de Dieu» de Jean 4,10.

25. Traduction de la Bible œcuménique.

26. Conseil pontifical pour la famille, *Évolutions démographiques, dimensions éthiques et pastorales. Instrumentum Laboris*, 25 mars 1994.

27. Message du Concile aux femmes, 8 décembre 1965.

L'Église rend grâce pour toutes les manifestations du «génie féminin» apparues au cours de l'histoire dans tous les peuples et dans toutes les nations; elle rend grâce pour tous les charismes dont l'Esprit Saint a doté les femmes dans l'histoire du Peuple de Dieu, pour toutes les victoires remportées grâce à leur foi, à leur espérance et à leur amour: elle rend grâce pour tous *les fruits de la sainteté féminine*²⁸.

Une valeur que promeut le mouvement des femmes, «c'est bien celle, fondamentale, de la dignité humaine des femmes²⁹». Cependant, une lecture analytique des diverses utilisations du concept de *dignité* montre une appropriation différente selon les orientations idéologiques. Une étude comparative³⁰ de la lettre du pape Jean-Paul II, *Mulieris Dignitatem*, et d'une communication de Francine Descarries, chercheuse féministe, portant sur la maternité et les nouvelles technologies de reproduction a montré que la charge sémantique diffère dans les deux textes et que l'impact dans le contexte social a une portée autre.

Le texte pontifical insiste sur la dignité de la femme comme être humain égal à l'homme, créé à l'image de Dieu. La valeur de l'égalité s'allie à celles de la réciprocité et de la communion. L'interprétation de l'«aide qui lui soit assortie» (*Gn* 2,18) s'entend selon Jean-Paul II, comme une «aide» des deux côtés, qui suppose une communion interpersonnelle, une communion d'amour³¹. Il existe ainsi «une unité des deux» qui se dévoile dans l'unité dans l'engendrement. «Dans l'ordre humain [...] l'engendrement est le propre de l'«unité de deux»: tous les deux, l'homme comme la femme, «engendrent»³².» La recherche de l'égalité et de l'unité chez la femme ne doit pas se faire, selon Jean-Paul II, «au détriment de sa propre «originalité» féminine», car il importe de maintenir la différence entre la «féminité» et la «masculinité», de crainte que les femmes tentent de s'approprier les caractéristiques masculines³³. Il insiste d'ailleurs à plusieurs reprises sur le don désin-

28. JEAN-PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, no 31.

29. Gisèle TURCOT, «À la rencontre du mouvement des femmes», *Approches*, n° 3, novembre 1986, p. 21.

30. Monique DUMAIS, «L'éthique de la dignité des femmes selon le pape Jean-Paul II et des féministes québécoises», *Feminist Ethics*, vol. 3, n° 2, hiver 89/90, p. 53-61.

31. JEAN-PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, n° 7.

32. *Ibid.*, n° 8, dernier paragraphe.

33. *Ibid.*, n° 10, quatrième paragraphe.

téressé de soi que les femmes doivent exercer dans leur relation d'épouse, dans la réalité de la maternité, qu'elle soit physique ou spirituelle.

Le texte de Francine Descarries³⁴, où le mot *dignité* n'apparaît pas, mais qui me semble présent en substance, souligne, pour sa part, l'orientation marquée du mouvement des femmes pour la «quête d'identité» des femmes, comme «sujets de l'histoire», «en dehors de toute expérience ou référence maternelle». Ce qui importe pour elle, c'est de dépasser un discours axé sur la nature des femmes tendant à maintenir celles-ci dans «leur rôle de mère-épouse-ménagère-compagne et (de) à les culpabiliser au moindre échec et écart de conduite³⁵». Dans l'étude des nouvelles technologies de reproduction, ce qui est avant tout soutenu, c'est de donner la place aux femmes, à l'affirmation de leur identité, pour qu'elles soient pleinement participantes d'une activité qui les concerne particulièrement afin «d'éviter les effets pervers possibles d'un programme de fabrication d'enfants pensée sans nous et en dehors de nous». C'est la revendication de l'autonomie des femmes, la prise en charge de leur présent et de leur avenir qui est en cause.

Les évêques du Québec ont abordé de façon directe la valeur *dignité* dans leur message du 1^{er} mai 1988, «Une dignité menacée», portant sur la réforme de l'aide sociale au Québec. Ils ont clairement identifié que les femmes sont habituellement parmi les plus touchées dans des réformes d'aide sociale, car aucune reconnaissance professionnelle n'est reconnue aux femmes pour leur travail domestique et pour la tâche de l'éducation des enfants au foyer.

Les femmes, en particulier, seront les plus touchées puisqu'elles forment la majorité des personnes assistées sociales. La réforme ne reconnaît pas le travail domestique ni l'éducation des enfants comme un travail véritable. Ainsi dès que l'enfant atteint l'âge de deux ans, la mère est forcée, par des coupures de prestation, de

34. Francine DESCARRIES, «Maternité et technologie de la reproduction humaine: une réalité éclatée», in CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Sortir la maternité du laboratoire*. Actes du forum international sur les nouvelles technologies de la reproduction, organisé par le Conseil du statut de la femme et tenu à Montréal, les 29, 30 et 31 octobre 1987, Québec, Gouvernement du Québec, 1988, p. 60-67.

35. *Ibid.*, p. 62.

se trouver un emploi avec des frais tels que bon nombre s'appauvriront³⁶.

Les évêques du Québec relient la valeur *dignité* à d'autres valeurs telles que le travail, la responsabilité et l'équité qui sont annoncées, dans les réformes sociales, mais qui sont si rarement réalisées.

Dans le projet de réforme, on fait appel à des valeurs qui ont des résonances chez un grand nombre d'entre nous. On y parle travail, de responsabilité et même d'équité pour les plus pauvres, Mais il ne suffit pas d'en parler pour que le bien commun soit atteint³⁷.

À cet effet, ils invitent les communautés chrétiennes qui «ont une longue tradition de service et d'engagement pour la justice³⁸» à passer aux actes et à soutenir les divers groupes qui travaillent à la défense et à la promotion des personnes démunies. C'est une dignité dans des situations concrètes qu'il est proposé de promouvoir.

Reconnaissance de Ruth

Aldina da Silva nous a offert tout récemment une présentation de Ruth³⁹; elle attire notre regard du côté de Ruth et de Noémi, deux femmes pauvres. Elles sont sans recours, sans mari et sans enfants et elles ont besoin de pain pour survivre. Ruth demande à Noémi d'aller dans les champs «glaner des épis» (Ruth 2,2), c'était le droit des pauvres. Deux passages dans la Loi nous apprennent que ce qui reste dans le champ après la moisson est «pour le pauvre et l'étranger» (Lévitique 19,9-10), «pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve» (Deutéronome 24,19). Dans le chapitre deuxième du livre de Ruth le verbe *glaner* revient douze fois, ce qui montre son importance dans la survie de ces femmes complètement démunies.

Booz devient un «instrument de justice⁴⁰», «par hasard» (Ruth 2,3). Il remarque Ruth qui glane dans son champ. Il s'enquiert tout

36. Comité des affaires sociales de l'Assemblée des évêques du Québec, «Une dignité menacée», *L'Église canadienne*, 5 mai 1988, p. 519.

37. *Ibid.*, p. 520.

38. *Ibid.*, p. 521.

39. Aldina da SILVA, *Ruth. Un évangile pour la femme aujourd'hui*, Montréal, Médiaspaul («Parole d'actualité»), 1996.

40. *Ibid.*, p. 37.

simplement «À qui est cette jeune femme?» (Ruth 2,6) Quand Booz apprend qu'elle ramasse les épis derrière les moissonneurs depuis le matin, il la confirme dans sa tâche: «Tu entends, n'est-ce pas, ma fille! Ne va pas glaner dans un autre champ. Ne t'éloigne pas d'ici, mais attache-toi aux pas de mes serviteurs. Regarde la pièce de terre qu'ils moissonnent, et suis-les. J'ai interdit aux serviteurs de te molester. Si tu as soif, va boire aux cruches de ce qu'ils auront puisé.» (Ruth 2,8-9) Il s'agit d'une tâche bien humble que celle de glaneuse, mais la façon dont Booz traite Ruth démontre une grande attention, une admiration même, que la Moabite, l'étrangère, reçoit avec vénération: «tom-bant la face contre terre, [elle] se prosterna» (Ruth 2,10). Booz avait appris tout ce que Ruth avait fait pour sa belle-mère après la mort de son mari, comment elle avait laissé père, mère et pays d'origine pour se rendre dans une terre nouvelle.

Cette éthique de reconnaissance que j'ai voulu esquisser peut soutenir un avancement des mouvements de femmes et des réseaux sociaux. Elle communique une raison de s'impliquer: reconnaître la dignité des femmes ainsi que de tous les êtres humains devient un appui pour une progression sociale.

*
* *

Fallait-il parler de Pentecôte ou de Fête-Dieu? puisque la marche ostentatoire des femmes avec des roses, des banderoles et des décorations multiples dans l'exultation joyeuse pouvait aussi faire penser à la procession de la Fête-Dieu? Les manifestations des femmes se veulent dynamiques et porteuses d'espérance. La Bonne Nouvelle de l'Évangile, force libératrice, s'allie facilement à cette ardeur généreuse des femmes, en quête de justice et de reconnaissance de leur dignité. Il est bon de constater que «la profondeur, l'ampleur du mouvement des femmes [qui] en fait un lieu privilégié des nouveaux rapports entre foi et société⁴¹».

Les femmes portent-elles un projet de société? Un Forum national des femmes qui s'est tenu à Montréal les 29, 30 et 31 mai 1992, avait pour thème: Un Québec féminin pluriel. Il a, entre autres objectifs, cherché à «définir une société équitable, égalitaire, démocratique,

41. Gisèle TURCOT, *op. cit.*, p. 28.

pacifique et non violente, pluraliste, responsable de son avenir et saine⁴²». Il est juste d'affirmer que les femmes travaillent de façon inlassable et de multiples manières à modifier des structures sociales qui engendrent discriminations et inégalités sociales et à promouvoir une société équitable pour elles-mêmes, leurs enfants et toute l'humanité.

Les manifestations de solidarité des femmes s'inscrivent dans la quête d'un projet de société à réaliser et montrent les résistances qu'elles doivent vaincre. La Déclaration de principes, du Forum des ONG, lors de la conférence internationale des femmes à Beijing, 1995, signale les dynamismes qui sont à l'œuvre et qui doivent être constamment soutenus et encouragés. «Rassembler les femmes et les hommes pour remettre en question, créer et transformer les structures et les processus globaux à tous les niveaux par le renforcement du pouvoir et de l'estime des femmes. Nous nous engageons à lutter pour l'égalité, la paix, la justice, l'inclusion et la pleine participation de toutes et de tous⁴³».

Annexe

Les neuf revendications du mouvement du Pain et des Roses

1. Un programme d'infrastructures sociales avec des emplois accessibles dès maintenant aux femmes
2. Une loi proactive sur l'équité salariale
3. L'augmentation du salaire minimum au-dessus du seuil de la pauvreté (8,15\$ de l'heure)
4. L'application de la Loi des normes minimales du travail à toutes les personnes participant à des mesures d'employabilité
5. Un système de perception automatique des pensions alimentaires avec retenue à la source
6. La création d'au moins 1500 nouvelles unités de logement social par année

42. Éleine AUDET, *Pour une éthique du bonheur*, Montréal, Éditions du Remue-ménage (L'aut'journal), 1994, p. 217.

43. Déclaration de principes, Forum des ONG sur les femmes, Beijing, 1995, in *Voir le monde à travers les yeux des femmes*, Montréal, Alternatives, 1996, p. III.

7. L'accès aux services et aux programmes existants de formation générale et professionnelle avec soutien financier adéquat pour toutes les personnes, y compris celles qui sont prestataires de l'assurance-chômage ou de la sécurité du revenu, en vue de leur insertion ou réinsertion au travail
8. L'application rétroactive de la réduction de parrainage de 10 ans à 3 ans pour les femmes immigrantes parrainées par leur mari avant le 31 octobre 1994, ainsi que la mise sur pied d'un mécanisme d'accès aux droits sociaux pour les femmes parrainées et en attente de parrainage, victimes de violence conjugale et familiale
9. Le gel des frais de scolarité et l'augmentation des bourses aux étudiantes et étudiants

L'économie sociale: un virage à maîtriser

FLORENT VILLENEUVE

Université du Québec à Chicoutimi

Le titre de cette communication est emprunté à celui d'un colloque tenu à Jonquière le 19 février 1996 et qui réunissait près de 200 intervenantes et intervenants régionaux de diverses provenances. Il exprime bien à la fois tout l'intérêt et l'espoir que suscite le développement de ce secteur de l'économie en même temps que les grands enjeux de société qu'il invite à relever. S'il s'avère rempli de promesses pour notre projet de société au Québec, il n'est pas sans susciter certaines réticences chez des militants sociaux, syndicaux surtout, témoins du virage à droite de nos gouvernements, obsédés par la question du déficit et de la dette et bien déterminés à sabrer dans les programmes sociaux. L'économie sociale risque alors d'être un instrument au service de l'assainissement des finances publiques ainsi qu'une façon élégante de remettre les bénéficiaires de l'aide sociale au travail.

Il est par ailleurs intéressant de constater que l'économie sociale était un des grands Chantiers mis sur pied par le gouvernement québécois pour la préparation du Sommet socio-économique de l'automne 1996. Ce qui amenait la présidente dudit Chantier, Nancy Neamtan, à écrire dans *Le Devoir*:

Pour la première fois, le gouvernement du Québec reconnaît le rôle et la contribution du monde coopératif, associatif et communautaire dans l'effort de relance de l'économie. Entre le secteur public et le secteur privé, le gouvernement reconnaît ainsi un troisième domaine comme composante essentielle de la structure économique du Québec¹.

L'économie sociale est en train de devenir une composante importante dans le projet de société et le nouveau pacte social que les Québécois et les Québécoises s'efforcent, non sans difficulté, de mettre en place. N'est-il pas opportun pour un théologien, soucieux du développement de sa société et de l'avenir de son peuple, de réfléchir à ce tiers-secteur de l'économie pour mieux en connaître la nature et l'importance, pour bien le situer dans son contexte général et local, pour en faire finalement, sans prétention toutefois, un essai de lecture éthique et théologique? C'est cet exercice que cette modeste communication se propose de faire dans les quelques pages qui suivent.

Regard sur notre situation économique

Dans quel contexte l'économie sociale évolue-t-elle? Quel temps fait-il au baromètre du monde socio-politique? Le climat est-il favorable au développement d'un tiers-secteur? Voilà les quelques questions à se poser avant de plonger dans l'étude et l'interprétation de cette réalité à la fois nouvelle et ancienne.

D'entrée de jeu, il est évident que l'économie sociale s'inscrit dans un environnement dominé par le néo-libéralisme. Elle joue sur la même patinoire que les secteurs public et privé. Elle est souvent prise en sandwich entre ce que quelqu'un nommait «la jungle de l'entreprise privée et le zoo de l'économie étatique». Elle doit donc évoluer dans les ligues majeures où il est constamment question de mondialisation des marchés, de libéralisation des échanges, de déréglementation, d'État minimal, de réduction des coûts et d'augmentation des profits, de compétitivité, d'efficacité, d'ajustements structurels, etc. C'est tout le dogme néo-libéral qui n'a cure des terribles maux qu'il engendre dans les populations captives: chômage, exclusion sociale, appauvrissement, inégalité croissante entre riches et pauvres, morosité et perte de

1. Nancy NEAMTAN, «Pour oser vraiment», *Le Devoir*, mai 1996.

confiance. Si les pays développés sont durement touchés par ce courant dévastateur, on imagine facilement ce qu'il en est dans les pays du Tiers-Monde, spécialement en Afrique. Leur situation en est une de survie.

Mettant l'accent sur la situation au Québec, nombre d'observateurs parlent d'un dangereux et inquiétant virage à droite de nos dirigeants politiques. On dirait qu'une porte s'est refermée depuis le Référendum de novembre 1995. Le gouvernement, coincé lui aussi par les exigences d'ajustements structurels et les cotes de crédit, semble se lancer, toute bride abattue, dans les sentiers tracés d'avance par le FMI et les grandes puissances financières. Son obsession du déficit et de la dette l'amène à des coupures qui mettent en danger l'existence même des programmes sociaux. Il s'enferme de plus en plus dans le carcan du conservatisme social, en disant qu'il n'a pas le choix, le courant néolibéral oblige! Est-il besoin de rappeler le constat que faisait, il y a quelque temps déjà, le Conseil des Affaires Sociales, à savoir que la société québécoise est en train de se développer à deux vitesses: «Deux Québec dans un». Certains parlent même de sous-développement pour qualifier le délabrement socio-économique des régions du Québec et de quartiers des centres urbains. La pauvreté à Montréal est envahissante si l'on considère le nombre sans cesse grandissant de personnes qui recourent aux Soupes Populaires et à celles qui tombent dans l'itinérance. Dans son rapport de mai 1996, *Entre l'espoir et le doute*, le Comité d'Orientation et de Concertation sur l'Économie Sociale qualifie le climat actuel de «contexte en ébullition²». Il remarque d'abord la rupture entre l'économique et le social alors qu'antérieurement certains types d'organisations économiques imbriquaient l'économie et le social. Ils étaient soutenus en cela par l'État-Providence. Le même rapport souligne ensuite l'importance du phénomène de féminisation de la pauvreté. La pauvreté touche plus de femmes et la durée de cette situation est plus longue. Il est bien connu que le revenu de beaucoup de femmes se situe autour du seuil de la pauvreté et qu'il est en moyenne à 60% de celui des hommes. *Entre l'espoir et le doute* mentionne en outre que l'État est en crise, crise des finances publiques évidemment. Les rentrées fiscales diminuent et les dépenses augmentent. Nécessité alors d'effectuer des compressions et des coupures dans les dépenses publiques avec les conséquences sur les services à la

2. Rapport du Comité d'Orientation et de Concertation sur l'Économie Sociale, «Entre l'espoir et le doute», mai 1996, p. 9-20.

population et l'équité sociale. Ledit rapport traite enfin assez longuement du marché du travail qu'il qualifie de «bouleversé». Le terme n'est pas trop fort si l'on observe un tant soit peu ce qui se passe dans ce monde spécifique. On en est rendu au point où la croissance économique ne crée plus d'emplois, du moins pas en nombre suffisant. Certains investissements provoquent même des pertes d'emplois, surtout lorsqu'ils impliquent de nouvelles technologies. Plusieurs phénomènes en émergence démontrent bien que la configuration du travail rémunéré a beaucoup évolué ces dernières années: l'emploi atypique, le travail autonome, la précarité des emplois, l'exclusion et la dualisation. Par emploi atypique, on entend ces nouvelles formes d'emploi qui combinent certaines caractéristiques d'un véritable emploi, sans les réunir toutes: travail à temps partiel, cumul d'emplois, travail à contrat temporaire, occasionnel ou saisonnier, etc. Tout cela provoque, bien sûr, l'érosion des salaires et la précarité, en plus de favoriser la dualisation du marché du travail, c'est-à-dire le développement d'un écart considérable entre, d'un côté, des emplois bien rémunérés et bien protégés et, d'un autre côté, des emplois à bas salaires, peu valorisés et précaires. L'emploi joue certainement un rôle-clé dans l'ensemble des bouleversements actuels d'un contexte en pleine mutation.

Voilà, brièvement présentés, quelques aspects de la situation socio-économique actuelle. Tout ne roule pas dans l'huile, au contraire. Beaucoup de rouages sont encrassés. L'imagination va devoir se remettre à l'ouvrage pour réaliser une autre révolution tranquille et explorer de nouvelles avenues.

Le développement de l'économie sociale ne serait-il pas une de ces avenues?

L'économie sociale et ses pratiques

Tout le monde parle d'économie sociale au Québec, le gouvernement, les syndicats, les groupes communautaires, des groupes de femmes, les universitaires, le mouvement coopératif, etc. L'expression est devenue tout à coup très populaire et la réalité semble vouloir s'imposer comme allant de soi. On a tenu, ces derniers mois, de nombreux colloques sur le sujet. Plusieurs rapports ont été publiés³. Des efforts sont faits pour

3. Plusieurs organismes ont publié des rapports sur l'économie sociale ces derniers temps: le Conseil du Statut de la Femme, la CSN, Accès-Travail-Femmes, un comité gouvernemental, etc.

mieux connaître et comprendre ce phénomène et, aussi, pour bien l'orienter. La Marche des femmes «Du Pain et des Roses» de juin 1995 et la réponse du gouvernement à certaines de leurs revendications ont certainement servi d'élément déclencheur dans cette soudaine flambée d'intérêt pour ce secteur socio-économique. Mais, au fait, qu'est-ce qu'on entend au juste par économie sociale? Quels en sont les objectifs et les champs d'application? À quels besoins répond-elle? Quelles sont ses conditions de développement et quels gains permet-elle de réaliser dans notre société? Les pages qui suivent vont tenter de répondre à ces questions.

Il est difficile d'arriver à une définition précise et unique de l'économie sociale. Souvent nommée, surtout en Europe, économie solidaire, elle se situe globalement entre le privé et le public, entre la sphère privée des entreprises à but lucratif et la sphère publique. Alain Caillé, professeur à Nanterre, écrivait récemment:

Des économistes importants ont pris l'habitude de distinguer trois grands types d'économie [...] trois logiques: celle de l'économie de marché, celle de l'économie administrée ou planifiée par l'État, celle fondée sur la réciprocité, le don, l'entraide.⁴

Il s'agit donc d'un tiers-secteur d'activités qui met en relation étroite des personnes, des usagers et des producteurs d'un service, en vue de répondre à des problématiques sociales précises dans une perspective de justice et d'équité sociale. Son existence n'est d'ailleurs pas récente. Elle remonte même au milieu du XIX^e siècle. Elle relève d'un mouvement social français qui a inspiré les projets destinés à contrer le capitalisme naissant et ses abus. Ici au Québec, nombre d'organisations occupent déjà ce champ d'activités, et depuis fort longtemps. On n'a qu'à penser au mouvement coopératif, aux groupes populaires et communautaires, aux groupes de femmes, aux organisations syndicales, etc. La présidente du Chantier sur l'économie sociale, Nancy Neamtan, confirmait récemment cette affirmation dans les colonnes du journal *Le Devoir*:

Si l'expression est nouvelle [...] les réalisations qu'elle désigne, quant à elles, font partie intégrante de la tradition et du modèle québécois. Derrière la nouveauté du vocabulaire se profile [*sic*]

4. Alain CAILLÉ, «La crise ou quand l'économique dissimule la question du sens de l'existence», dans *Interaction communautaire*, hiver 1996, n^{os} 36-37, p. 20-21.

une créativité et un dynamisme dont la présence est au moins aussi solide qu'ancienne dans l'histoire sociale du Québec. Les coopératives, les associations sans but lucratif et les organismes communautaires témoignent depuis fort longtemps du dynamisme collectif. Notre société leur doit une part importante de ses plus belles réalisations et certains des traits essentiels de sa différence [...] Si on qualifie cette économie de sociale, c'est pour bien marquer le fait que son addition nette à la richesse collective se mesure non seulement par la production des biens et services qu'elle génère, mais aussi par la rentabilité sociale qu'elle engendre⁵.

La réalité de l'économie sociale a existé et s'est propagée bien avant qu'on la désigne ainsi. Elle a pris au Québec une couleur bien spécifique, étant donné sans doute l'originalité du projet de société qui s'y construit dans le grand ensemble nord-américain. Sans l'apport de l'économie sociale, il est évident que le Québec serait très appauvri au plan social, économique et culturel. Elle constitue donc un ressort important de sa prospérité.

Quels objectifs spécifiques devrait-on lui proposer dans le contexte actuel, caractérisé par une déprime généralisée due au chômage et à l'exclusion sociale d'un grand nombre? Les principaux ténors et sopranos interprétant ce thème sur la place publique présentent la question de l'emploi et les travaux d'utilité collective comme des grandes priorités à réaliser. La création d'emplois stables et de qualité est à l'ordre du jour. Et on insiste pour parler de «véritables emplois», car l'économie sociale peut générer ce doute dans les esprits d'être le lieu des travaux précaires, mal payés et non soumis aux conditions régulières, ou même assimilés aux fameux programmes d'employabilité du gouvernement ou à ceux du «workfare» américain ou anglais, c'est-à-dire l'obligation de travailler en échange d'une prestation de l'État. Les auteurs du Rapport «Entre l'espoir et le doute» n'y vont pas avec le dos de la cuillère quand ils décrivent le genre d'emplois auxquels ils pensent⁶. C'est loin du «cheap labor». Ils prônent d'abord des emplois durables (durée d'au moins trois ans) afin de briser le cycle démoralisant de la petite «job» mal payée ou à temps partiel, suivie d'une

5. Nancy NEAMTAN, op. cit.

6. Rapport du Comité d'Orientation sur l'Économie Sociale, «Entre l'espoir et le doute», mai 1996, p. 40-46.

période de chômage pour aboutir, à la fin, à l'aide sociale où on offre des mesures d'employabilité en attendant un autre emploi précaire. C'est le cercle vicieux d'où on ne sort pas. Ensuite, des emplois accessibles à toute personne, qu'elle soit ou non en emploi, afin d'éviter la formation de ghettos de personnes en réinsertion au marché du travail. Des emplois également qui visent la mixité des hommes et des femmes pour défaire la division sexuée du travail et, encore là, se mettre à l'abri de la formation de ghettos d'emplois féminins. Il est normal que les hommes assument des tâches réservées traditionnellement aux femmes (éducation des enfants, accompagnement des personnes âgées) et que ces dernières intègrent les secteurs dits masculins (foresterie, environnement, etc). Les auteurs du rapport proposent, de plus, des emplois de qualité. Ils citent alors Aubry et Charest, pour qui les emplois créés par l'économie sociale «doivent offrir des conditions de travail et de salaire équitables et les personnes qui les occupent doivent avoir un statut de salarié jouissant de tous les droits reconnus dans les lois du travail⁷». Par exemple, considérant les conditions salariales, le comité est d'avis qu'un taux horaire de 8,30\$ constitue un plancher minimal, étant donné qu'en 1996 cela correspond au seuil de faible revenu pour une personne seule. Autrement, on crée de la pauvreté. Ledit comité mentionne ensuite des emplois au grand jour. Tout le monde sait, en effet, que beaucoup d'activités se font de façon souterraine ou clandestine (garde d'enfants, travaux de ménage, etc). C'est du travail au noir, non déclaré et souvent mal rémunéré, sans protection sociale et reconnaissance juridique. Les personnes sont exploitées et dévalorisées. L'intégration de ces travaux au marché de l'emploi par l'économie sociale leur redonnerait une réelle valeur. Enfin, et c'est un point important signalé par les auteurs ci-dessus mentionnés, les véritables emplois créés par l'économie sociale ne doivent pas remplacer ceux qui existent. Les syndicats et la population en général devront se montrer très vigilants sur cette question de la substitution d'emplois, afin que l'État, entre autres, n'utilise pas cette stratégie pour se désengager de certains secteurs, pour faire des économies en remplaçant des employés syndiqués et bien rémunérés par d'autres personnes venant du milieu communautaire et moins bien payées. Cette question sera reprise un peu plus bas dans cet article. Voilà un premier objectif que rejoint l'économie sociale.

7. François AUBRY, Jean CHAREST, LE SERVICE DE RECHERCHE CSN, «Développer l'économie solidaire», octobre 1995, p. 17.

Un autre objectif, tout aussi important que le premier, est le développement des biens et services d'utilité collective ou de proximité, permettant de répondre à des besoins sociaux. Nécessité alors de bien identifier ces besoins, de les situer dans leur contexte précis et selon les valeurs d'une société et d'un groupe donné. Les auteurs du rapport *Entre l'espoir et le doute* l'ont bien compris quand ils affirment:

Un fait demeure: choisir de vivre ensemble exige des collectivités d'identifier des objectifs, des valeurs, des aspirations; de formuler des besoins entre autres en terme d'institutions, de services, de biens; de déterminer comment s'aménagent les rapports sociaux, l'environnement, d'indiquer l'importance relative accordée aux besoins sociaux par rapport aux autres types de besoins. L'économie sociale constitue un des espaces publics d'expression de ces besoins et de réponses à y apporter. En effet, parler de nouveaux gisements d'emplois suppose d'abord la reconnaissance de gisements de besoins⁸.

Les besoins sociaux dans la société québécoise sont évidemment nombreux et multifformes. On n'a qu'à penser aux besoins dans le monde de l'éducation, de la santé, de l'environnement, des loisirs, de la culture, du transport, de la sécurité sociale, de la vie domestique, etc. De façon plus concrète, le Conseil du Statut de la Femme dans *l'Économie sociale et les femmes: garder l'œil ouvert* identifie les groupes de personnes susceptibles d'être rejoints par des services d'utilité collective: «les personnes âgées, les individus en situation d'insertion professionnelle, les gens qui désirent leur intégration en emploi, les parents qui ont charge d'enfants, les enfants qui ont la charge de parents âgés ou dans le besoin, [...] les adolescentes enceintes et les toutes jeunes mères, les adolescents et les jeunes adultes, les personnes handicapées physiques ou mentales, [...] les personnes aux prises avec des difficultés familiales, les ménages ou les individus ayant des problèmes financiers...»⁹

À chacun de ces groupes correspondent des types de services ou de biens relatifs à leur situation. À titre d'exemples, l'aide aux personnes en difficulté prend la forme d'accompagnement, d'écoute,

8. Rapport du Comité d'Orientation et de Concertation sur l'Économie Sociale, «Entre l'espoir et le doute», mai 1996, p. 31.

9. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, «L'économie sociale et les femmes: garder l'œil ouvert», février 1996, p. 11.

d'entraide, de dépannage, d'hébergement, etc. L'aide aux travaux domestiques concerne les repas, l'entretien ménager, des soins sanitaires ou autres, de petites réparations, etc. Les services plus collectifs visent la défense des droits humains, la prévention sociale, la préservation de l'environnement, le recyclage de matériaux ou vêtements, etc. L'économie sociale, si elle est surtout au service des milieux défavorisés, intéresse la société québécoise dans son ensemble. Autrement, elle contribue à stigmatiser davantage les plus démunis et à mettre en place un système à deux vitesses: un pour les bien nantis du secteur privé et l'autre pour les défavorisés de l'économie sociale. D'où l'importance de sensibiliser toute la communauté à sa responsabilité de bien identifier les besoins sociaux et de les prendre en charge. C'est là que les groupes populaires ainsi que les associations ou organismes communautaires ont à intervenir pour faire connaître ou même dévoiler les problématiques relevant de leur champ d'intervention particulier. Il est clair que le développement de l'économie sociale repose sur le dynamisme des communautés locales à s'impliquer dans le devenir de leur milieu et dans l'amélioration de la qualité de vie des personnes. La mise sur pied de comités régionaux d'économie sociale (CRES) devrait favoriser cette dynamique en collaboration avec d'autres instances locales ou régionales déjà en place.

Quelles sont les principales conditions à respecter dans le développement de l'économie sociale? Dans un document à usage interne, François Aubry et Jean Charest, du Service de recherche de la CSN, identifient clairement cinq grandes conditions dans lesquelles pourra croître ce secteur d'activités: la reconnaissance de la valeur de la contribution du secteur communautaire, le respect de l'autonomie locale, la réforme des programmes d'employabilité, des emplois véritables et reconnus, un financement adéquat et récurrent¹⁰.

La première condition d'abord, la reconnaissance de la valeur de la contribution du secteur communautaire au développement de la société québécoise, est de première importance. En effet, malgré son apport déjà si essentiel, il est évident que ce secteur a toujours été vu comme marginal. Dans l'avenir, il deviendra de plus en plus un partenaire à part entière et ses activités seront considérées comme complémentaires à celles du secteur public. Dans une interview à la télévision de Radio-Canada à l'émission de Denise Bombardier, Michel Char-

10. François AUBRY et Jean CHAREST, *op. cit.*, p. 28-41.

trand déclarait, le 8 mars 1996, que «l'avenir du Québec appartient aux groupes communautaires». Fernand Dumont en parle comme «l'innovation sociale majeure des dernières décennies¹¹». Le Conseil du Statut de la Femme, dans son *Rapport* de février 1996, dénote les atouts du communautaire dans le développement de l'emploi et de services d'utilité collective:

[...] l'appel au communautaire comporte plusieurs atouts: les organismes y sont à but non lucratif, ils valorisent la prise en charge locale, ils adoptent une approche globale, ils manifestent une ouverture à d'autres problématiques, ils sont reconnus et soutenus par leurs milieux respectifs, ils entretiennent une volonté de changement social et, enfin, leurs conseils d'administration sont majoritairement composés d'usagers ou de gens du milieu. De plus, les organismes communautaires se révèlent des lieux d'expérimentation d'une grande richesse¹².

Divers exemples, ces dernières années, démontrent que le communautaire agit en partenariat et en concertation avec d'autres intervenants socio-économiques (syndicats, ministères, secteur privé). On n'a qu'à penser à Solidarité Populaire Québec, au Forum pour l'Emploi, au Ralliement gaspésien et madelinot et à de nombreuses autres tables de concertation mises sur pied à l'occasion de grandes luttes sociales. Les groupes d'Église et les pastorales sociales y ont d'ailleurs une expertise de plus en plus intéressante. Il leur arrive même d'être le fer de lance de certains projets, en particulier dans le combat actuel contre la pauvreté, l'appauvrissement et l'exclusion¹³. Il est certain que le communautaire aura besoin de soutien et de consolidation, s'il veut jouer un rôle encore plus grand dans ce tiers-secteur de l'activité socio-économique.

Le respect de l'autonomie locale dans l'élaboration des projets constitue une autre condition. On en a déjà parlé plus haut, ce sont les citoyens et les citoyennes qui ont à définir la nature des besoins et la façon d'y répondre avec l'appui, bien sûr, de l'État et des autres secteurs d'activités.

11. Fernand DUMONT, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 204.

12. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, «L'économie sociale et les femmes: garder l'oeil ouvert», février 1996, p. 18.

13. Voir *Sortons le Québec de l'appauvrissement*, AÉQ, 9 mars 1994.

La réforme des programmes d'employabilité est une troisième condition, toujours selon les auteurs du rapport de la CSN. Les groupes communautaires et syndicaux trouvent en effet depuis longtemps que les mesures d'employabilité des gouvernements comportent de nombreuses lacunes et ne répondent vraiment pas aux objectifs qu'on leur avait fixés. Elles n'améliorent que très peu l'employabilité et débouchent très souvent dans une impasse pour les personnes qui s'y sont engagées. «Elles servent à perpétuer un jeu de chaise musicale pervers: assurance-chômage, aide sociale, nouveau programme d'employabilité, assurance-chômage, etc.¹⁴»

Quatrième condition: des emplois véritables et reconnus. Cette obligation, pour l'économie sociale, de procurer de vrais emplois a déjà été largement traitée dans ces pages. Il s'agit ici de confirmer ce qui a été écrit sur le sujet. On veut éviter à tout prix la création d'un ghetto d'emplois précaires et à bas salaires.

Finalement, la cinquième et dernière condition est un financement adéquat et récurrent. Ici, la condition est qualifiée de «cruciale». En effet, quiconque fréquente le moins les groupes populaires ou communautaires s'aperçoit très vite que la question du financement est une énorme source de soucis et de difficultés. On y consacre beaucoup d'énergie et on doit recourir assez souvent aux programmes de création d'emploi avec tous les inconvénients que cela amène: roulement de personnel, arrêt des services et autres contraintes administratives. Pour favoriser le développement d'activités en économie sociale, il sera nécessaire de mieux soutenir leurs modes actuels de financement ou d'en imaginer d'autres. D'ores et déjà, il est acquis que le financement provient de sources multiples. On en identifie quatre: le secteur public, le secteur privé, l'autofinancement et le bénévolat. Pour la partie publique, source importante de financement, retenons qu'une des revendications de la Marche des femmes se formule ainsi:

Ce que nous demandons au gouvernement du Québec, c'est d'investir massivement dans les infrastructures sociales [...]. Il faut donc développer davantage de réseaux centrés sur les réponses aux besoins des personnes¹⁵.

14. François AUBRY et Jean CHAREST, *op. cit.*, p. 30.

15. MARCHÉ DES FEMMES CONTRE LA PAUVRETÉ, «Du pain et des roses - Cahier des revendications et guide d'animation», Montréal, 1995, p. 5.

Le financement par le secteur privé est important lui aussi sous la forme surtout de contributions à des fonds d'entraide ou de dons à des groupes particuliers. L'autofinancement par la vente de services ou de produits constitue une troisième source de financement pour l'économie sociale, sans compter les contributions, si modestes soient-elles, de la part de la clientèle pour les services rendus. Le bénévolat, enfin, fournit un apport indispensable au fonctionnement des organismes communautaires. Comment tenir un comptoir vestimentaire, par exemple, sans la main-d'œuvre bénévole d'un grand nombre de personnes? Comment gérer sainement un groupe populaire sans le militantisme d'hommes et de femmes qui acceptent de mettre leur compétence au service du Conseil d'administration ou à celles d'autres comités?

Les avantages sociaux et économiques découlant du développement de l'économie sociale constituent une richesse collective dont notre société ne peut se passer. À part la création d'emplois, si importante dans le contexte actuel de chômage structurel, on peut mentionner l'établissement d'une meilleure cohésion sociale réalisée par l'intégration des personnes à des réseaux de soutien assurant ainsi l'amélioration de leur qualité de vie. On peut nommer encore ses effets structurants sur le développement local et régional ainsi que sa contribution non négligeable au plan financier et fiscal.

Comment terminer cette partie d'exposé sans présenter un organisme qui illustre bien, à mon point de vue, le fonctionnement de l'économie sociale? Tout le monde connaît des organisations ou des groupes communautaires très actifs dans leur milieu et fournissant des services d'utilité collective aux populations les moins bien nanties. Les revues en font également des présentations¹⁶. Il y en a des milliers au Québec seulement. Dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean, le Service Budgétaire et Communautaire de Chicoutimi répond à toutes les caractéristiques d'une entreprise de tiers-secteur. Fondée depuis une quinzaine d'années par la pastorale sociale locale, cette organisation se donne comme finalité sociale d'apporter une aide efficace aux personnes défavorisées dans leurs difficultés financières et dans l'équilibre de leur budget. Ce lieu communautaire, accessible aux personnes appauvries ou en voie de l'être, organise des services dans les domaines de l'éducation, de la prévention et de l'amélioration des conditions de vie.

16. Voir par exemple, «Interaction communautaire», *Bulletin de liaison en intervention communautaire en CLSC*, n^{os} 36-37, p. 35-43.

Le Service Budgétaire et Communautaire possède un statut d'organisme à but non lucratif clairement déterminé dans sa charte. Il recherche donc un profit social dont bénéficie l'ensemble des personnes et des communautés du Chicoutimi métropolitain. Il a, de plus, un fonctionnement démocratique. Les travailleurs et les travailleuses ainsi que les usagers et les usagères sont partie prenante dans le processus d'orientation, de gestion et de décision. Un Conseil d'administration et une Assemblée générale annuelle assurent également la bonne marche de l'organisme. Il est entendu que les services répondent à des besoins sociaux déterminés par la communauté. Dans le cas présent, c'est le phénomène général d'appauvrissement lié à des habitudes de surconsommation qui créent de l'endettement, du chômage, de la dépendance, de l'exclusion avec les conséquences néfastes sur les personnes et les familles. Présentement, le Service Budgétaire et Communautaire de Chicoutimi est un des chefs de file dans le plan organisationnel de la RRSSS du Saguenay-Lac-Saint-Jean en ce qui a trait au manque de support aux familles. Comme stratégies d'action, il favorise des initiatives axées sur la défense des droits et la prévention en rapport à l'alimentation, la pauvreté et la sédentarité. La qualité des services est garantie par le choix minutieux des personnes qui y travaillent. En plus de leur formation de type collégial ou universitaire, ces femmes et ces hommes doivent démontrer une grande ouverture et une sensibilité particulière aux problématiques vécues par les personnes appauvries, ce qui signifie l'absence de préjugés, des options claires en leur faveur ainsi qu'une pédagogie conscientisante et «responsabilisante». Les employés-es du Service sont invités régulièrement à participer à des sessions de formation et de perfectionnement qui assurent la mise à jour de leurs connaissances et des habiletés nécessaires à leurs pratiques et à leurs interventions. Actuellement, le Service a créé quatre emplois permanents réguliers, un à temps partiel et un autre saisonnier. Ce sont des emplois assujettis aux lois du travail en vigueur au Québec et accessibles à toute personne. Les conditions salariales sont comparables à celles existant dans les secteurs équivalents. À noter, détail important, que les femmes sont en majorité dans cette boîte dirigée d'ailleurs par l'une d'entre elles. En outre, une quarantaine de bénévoles interviennent régulièrement dans les activités en plus de quelques personnes qui y exécutent des travaux compensatoires ou d'autres qui réalisent des projets ponctuels financés par des programmes gouvernementaux (Extra, Paie, Défi, etc). L'université y place régulièrement des stagiaires en intervention sociale.

Parlant de financement, le Service rejoint parfaitement une autre des exigences des entreprises d'économie sociale. Ses sources de financement proviennent en effet de plusieurs partenaires de différents secteurs, la mixité constituant un principe de base du financement de l'économie sociale. Le public fournit sa contribution via les programmes d'employabilité et les subventions ponctuelles venant de la RRSSS. Le parapublic fait sa part par des montants venant des OVEP, de l'OPC et de Centraide Saguenay-Lac-Saint-Jean. Le caritatif est bien présent par des dons de particuliers et, surtout, de deux communautés religieuses de femmes — encore des femmes — dont la générosité a permis entre autres l'acquisition et l'agrandissement d'une propriété de deux étages permettant l'organisation des divers services dont un Comptoir Vestimentaire très achalandé qui fournit, à chaque année, une somme d'autofinancement assez impressionnante. Enfin, le bénévolat, par sa collaboration gratuite, est une autre contribution financière importante et même essentielle. Brièvement, voici les principaux services offerts par le Service Budgétaire et Communautaire: consultation budgétaire individuelle et, aussi, collective, offre de cours sur le budget et prêts sans intérêt en collaboration avec la Caisse Populaire locale. Ensuite, les Cuisines Collectives pour les besoins alimentaires. Dans ce domaine, le Service Budgétaire et Communautaire a été un des artisans de la mise en place de la Recette, une épicerie populaire. De plus, ponctuellement, le Service-Impôt qui permet aux personnes et aux familles à faibles revenus d'apprendre à remplir des formulaires grâce à des cliniques et à des ateliers de formation. Enfin, un autre service et non le moindre, le Comptoir Vestimentaire qui permet à des personnes à faibles ou à moyens revenus de se procurer à très bas prix des vêtements usagés recueillis auprès de la population. On y fait la collecte des vêtements, la vente ainsi que la récupération de tout ce qui est encore utilisable. Ce qui reste est envoyé à une autre organisation qui ramasse les fibres pour une nouvelle transformation. «Rien ne se perd, rien ne se crée», dit un vieil adage bio-écologique. Voilà une brève présentation d'un organisme communautaire solidement implanté dans son milieu. Il exprime l'idée d'une économie qui se fonde davantage sur la solidarité et qui favorise la cohésion sociale. En plus d'oeuvrer dans une problématique précise, il établit des alliances avec une foule d'autres organisations, il participe à des luttes et à des campagnes pour empêcher le rouleau compresseur du néo-libéralisme de tout écraser sur son passage. La société québécoise ne peut se passer de telles entreprises.

Lecture éthique de l'économie sociale

L'économie sociale a le vent dans les voiles dans le contexte de morosité qui s'est emparé de la société québécoise depuis quelque temps. Elle apparaît à beaucoup de monde comme une alternative intéressante au courant néo-libéral. Serait-elle la panacée capable de régler tous nos problèmes ou encore la seule voie d'avenir qui s'offre aux artisans d'un nouveau contrat social en train de se négocier? Serait-elle, au contraire, un beau rêve de militants et de militantes nourris aux sources de l'utopie ou encore un projet peu réaliste et irréalisable? La vérité, comme d'habitude, se situe probablement entre ces deux extrêmes. Pour y voir un peu plus clair, ne serait-il pas opportun de mettre nos lunettes d'éthicien et d'y apporter l'éclairage approprié à un sain exercice de discernement? Le regard de l'éthicien se doit d'être à la fois admiratif et critique. Admiratif pour reconnaître les valeurs profondes rattachées à une réalité, critique pour appréhender les enjeux qu'elle comporte et les pièges qu'elle recèle. L'éthique est aussi un second regard qui permet de découvrir dans quelle mesure la question étudiée fait du sens pour les personnes ou les collectivités impliquées. L'éthique, enfin, aide à déterminer des balises qui guident l'action et les engagements. Dans les prochaines pages, l'économie sociale sera donc considérée selon une approche éthique.

Quelles sont les valeurs fondamentales en cause dans le débat actuel sur ce tiers-secteur de l'économie? D'abord la solidarité. Le mot est lancé. Il est sur toutes les lèvres, dans tous les discours, dans toutes les exhortations pieuses ou autres. C'est une valeur importante, surtout depuis qu'on a proclamé la fin de l'État-Providence et de ses mécanismes et qu'on a introduit toutes sortes de processus pervers tels la déréglementation, la privatisation, la spéculation, etc. La solidarité, on le sait, est le contraire du chacun pour soi. Elle n'est pas seulement un vague sentiment de compassion humaine devant les problèmes de la société et la souffrance des personnes. Elle s'incarne dans des projets concrets, dans des législations, dans des actions collectives. L'économie sociale favorise nettement la création de la solidarité entre les groupes et les personnes. Toute la deuxième partie de cette communication le démontre amplement.

En outre, la justice sociale et l'équité sont davantage promues dans les activités de l'économie sociale que dans les autres secteurs de l'économie. Ne définit-on pas la justice sociale comme celle du bien

commun ou de l'intérêt commun sous l'aspect dynamique du mieux-être et de la qualité de vie? Elle vise en effet le développement des ressources, leur répartition harmonieuse ainsi que la distribution des rôles et des responsabilités. Elle rejoint les exigences profondément humaines de la dignité des personnes et du respect de leurs droits et de leur cheminement particulier. Elle se préoccupe en priorité des exclus, des sans-voix, des pauvres, de tous ceux que rejette le système dominant. Elle établit ainsi plus d'équité en tenant compte des possibilités et des richesses de chacun ainsi que de leurs besoins fondamentaux. C'est essentiellement ce que recherche l'économie sociale. Pour Claude Béland, elle est l'économie telle qu'elle doit être comprise:

L'étymologie nous rappelant que le mot économie signifie l'ordre dans la maison, il est évident que l'économie doit assurer l'ordre et faire en sorte que chacun et chacune prenne sa pleine place dans la société et puisse participer activement et dignement à son développement... S'il devient nécessaire de parler d'économie sociale aujourd'hui, c'est qu'il est urgent de faire jouer à l'économie son véritable rôle¹⁷.

L'économie sociale suppose encore la mise en place d'activités faisant nécessairement appel à de la concertation et à de la coopération entre les divers acteurs impliqués. On l'a déjà dit, la collaboration entre l'État, l'entreprise privée, les syndicats et le communautaire, à tous les plans, est une des conditions essentielles au développement d'alternatives économiques nouvelles et même inédites. Tout le monde est convié à un effort collectif pour réaliser un des grands objectifs de la conception québécoise de l'économie sociale, soit la création d'emplois, de vrais emplois. La concertation est d'ailleurs un des mots-clés de la social-démocratie dont continuent de se réclamer les politiciens tout en démolissant ou affaiblissant nos programmes sociaux! Sans concertation, rien ne se fera pour améliorer la situation actuelle. Une autre dynamique importante à promouvoir est celle de la participation ou de la gestion participative avec toutes ses exigences de consultation, de débats, de tiraillements et de prises de décisions démocratiques et d'action collective ou communautaire. Le jeu en vaut la chandelle, car la participation directe des citoyens et des citoyennes exigée par l'économie sociale représente toujours une avancée démocratique profonde.

17. Claude BÉLAND, «L'économie sociale dans le monde», document de travail non publié.

Dans un article déjà cité du journal *Le Devoir*, Nancy Neamtan, présidente du Chantier de l'Économie Sociale, identifiait cinq valeurs autour desquelles s'ordonnent les activités et les organismes issus de l'économie sociale: le service des membres ou de la collectivité plutôt que le profit et le rendement financier, l'autonomie de gestion, le processus de décision démocratique, la primauté des personnes et du travail sur le capital dans la répartition des surplus et revenus, la participation, la prise en charge ainsi que la responsabilité individuelle et collective¹⁸. Voilà pour les valeurs qu'elle appelle et aussi les caractéristiques de base ou fondements de l'économie sociale qui peuvent s'incarner dans de multiples projets, ayant en commun de mettre au premier plan l'intérêt collectif. Importance alors de tout mettre en oeuvre pour consolider les initiatives déjà bien implantées et pour en créer de nouvelles en leur donnant les moyens de la réussite.

L'économie sociale, on le constate, s'appuie sur de grandes valeurs sociales. Elle est prometteuse au plan de la création d'emplois, du développement de services d'utilité publique et aussi d'initiatives favorables à la recomposition du tissu social. Cependant, elle comporte un certain nombre de dangers à éviter. Aubry et Charest de la CSN les résument en quelques lignes dans leur rapport déjà cité:

D'abord, il existe un danger bien réel que le secteur de l'économie solidaire pallie le désengagement de l'État et vienne cautionner l'idéologie néo-libérale. Ensuite, il y a un risque que ce secteur se développe comme un sous-marché de travail réservé aux exclus de la société ou comme un ghetto de sous-traitance et de services de bas de gamme pour les plus démunis¹⁹.

Beaucoup d'observateurs de la scène québécoise vont dans le même sens. Ils craignent à la fois pour les emplois et pour la qualité des services. Ne sera-t-il pas tentant, pour les gestionnaires publics, dans le contexte de compressions budgétaires, de remplacer des travailleurs et des travailleuses syndiqués et bien rémunérés par des personnes inscrites dans des programmes d'employabilité? En même temps, l'État peut en profiter pour se désengager de certaines responsabilités en les refilant au secteur de l'économie sociale. C'est alors que la qualité des services peut être compromise. Vigilance donc à observer de la part des

18. Nancy NEAMTAN, *op. cit.*

19. François AUBRY et Jean CHAREST, *op. cit.*, p. 27.

syndicats et des groupes communautaires pour déterminer là où l'État doit jouer son rôle et là où le communautaire est le mieux placé pour répondre à tel ou tel besoin.

Un autre écueil à éviter a rapport au rôle précisément des organisations communautaires et bénévoles. Quelle mission veut-on leur confier? Agence de placement et d'encadrement? Contrôle des personnes sur l'aide sociale? De plus, beaucoup d'organismes comptent sur les programmes d'employabilité pour assurer leur fonctionnement. Risque de confusion alors entre économie sociale et employabilité. De plus, une trop grande dépendance des mesures d'employabilité finit par enlever une partie de la liberté. Jacques Fournier, travailleur dans un CLSC, l'écrivait dans *Le Devoir*:

Une question surgit alors avec force: comment le mouvement communautaire peut-il conserver son esprit critique tout en continuant à passer à l'action? Car le mouvement communautaire carbure depuis toujours à deux sources: l'esprit critique et l'espoir, c'est-à-dire la mise de l'avant d'alternatives concrètes. La mouvance communautaire veut prendre sa place à égale distance entre la jungle de l'entreprise privée et le zoo de l'économie étatique²⁰ [...].

Le communautaire peut tirer beaucoup d'avantages du développement de l'économie sociale mais à condition de rester fidèle à ses objectifs et à ses idéaux.

Grandeur et misère donc de l'économie sociale: promotrice de valeurs sociales fondamentales, elle comporte également des pièges à éviter. On vient de le démontrer brièvement. En outre, son développement fait sûrement beaucoup de sens pour les personnes et les groupes qui s'engagent dans ce chantier. Ne contribue-t-elle pas à régler certains de nos problèmes en même temps qu'elle élabore un modèle de développement plus démocratique et plus proche des communautés humaines locales et des personnes? Offrant une marge de manoeuvre intéressante pour des libertés individuelles et collectives, elle favorise la reconstitution du sujet social, le seul apte à maîtriser les excès du libre marché et de la mondialisation. Sans en faire une nouvelle religion, il est toutefois loisible d'y voir un moyen exceptionnel pour la

20. Jacques FOURNIER, «Entre la jungle de l'entreprise privée et le zoo de l'économie étatique», *Le Devoir*, 10 mai, 1996.

reconstruction de la société civile et pour un accès plus large des personnes à une pleine citoyenneté. Ce sont là des objectifs parmi les plus nobles qui soient.

L'éthique, enfin, détermine, a-t-on dit, des balises pour l'action et l'engagement en économie sociale. Ces balises sont évidemment toutes présentes dans les réflexions qui précèdent. Il n'est pas nécessaire de les reformuler. Servent de guide, de façon générale, tous les éléments qui favorisent un agir efficace et fécond dans la perspective d'une amélioration de la qualité de vie et dans celle d'un développement intégral et solidaire. Ainsi inspirée, l'économie sociale exercera une heureuse influence dans notre société. Est-il permis de penser que ce modèle puisse devenir une véritable alternative au modèle actuel? Il faudra alors que les volontés politiques et civiles se rencontrent pour élaborer de véritables stratégies d'action. C'est ce gros défi que le Chantier de l'Économie Sociale a déjà commencé à relever dans le cadre du Sommet socio-économique de fin d'octobre 1996. Il fait maintenant appel à l'implication de tout le monde pour que les choses avancent. Une bonne part de militantisme et de bénévolat sera requise.

Lecture théologique de l'économie sociale

La foi chrétienne et la théologie ont-elles un discours spécifique et compétent à tenir au coeur d'une réalité telle que l'économie sociale. Sans doute pas au plan technique ou organisationnel, mais sûrement à celui des valeurs, d'une certaine tradition de sagesse et d'une force d'interpellation prophétique. Les premiers mots très connus de *Gaudium et Spes* de Vatican II n'invitent-ils pas les croyants et les croyantes à s'immerger dans les problèmes de société:

Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout [...] sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien d'humain qui ne trouve écho dans leur cœur²¹.

En s'intéressant à la «question sociale», en étant présent à son temps, le théologien ou la théologienne, mettant le cap sur l'Évangile de Jésus-Christ et la Parole de Dieu, saura d'abord reconnaître et

21. VATICAN II, «Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps», 1965, n° 1.

appuyer les choix socio-économiques susceptibles d'améliorer la qualité de vie des personnes, leur dignité et leur sens des responsabilités ainsi que le bien général de la communauté politique. Il confirme en quelque sorte les choix éthiques déjà reconnus comme fondamentaux: exigences de solidarité, de justice sociale, d'équité, de générosité, de participation, etc. De plus, il a le souci constant des exclus, des sans-voix, des oubliés, des pauvres et rappelle, à la manière et à la suite de Jésus, que l'on doit s'en occuper de façon prioritaire. Fernand Dumont écrivait récemment que «le pauvre doit être le remords vivant de nos velléités démocratiques satisfaites à bon compte [...] paradoxalement, la transcendance est proclamée de la manière la plus vive par la misère²²».

Le développement de l'économie sociale recevra donc l'aval et l'appui du théologien ou de la théologienne si, dans ses réalisations concrètes, il assure un meilleur épanouissement des personnes, en particulier les exclus et les pauvres, s'il va dans le sens de la justice et de l'équité sociale, s'il contribue à une plus grande cohésion au sein de la communauté ou de la société et s'il ouvre sur un avenir meilleur. Le théologien ou la théologienne se fait alors prophète selon la profonde signification que le même Fernand Dumont octroie à cette fonction:

La prophétie implique un arrachement du cours ordinaire de l'événement, une parole prononcée sur l'histoire en provenance d'un ailleurs. Le langage théologique fait appel couramment à pareille façon de voir. Toujours se profile un au-delà de la perception habituelle qui donne densité à ce monde-ci²³.

Cette responsabilité assumée, le théologien ou la théologienne fera un pas de plus en reconnaissant dans l'avènement de l'économie sociale, comme voie alternative et complémentaire au système dominant, un signe des temps et un apport à la construction du Royaume de Dieu. Cette démarche proprement théologique suppose toutefois un grand respect de l'autonomie de cette réalité profane et des lois qui la régissent. Il s'agit d'un second regard et de la recherche d'un sens ultime que le croyant n'impose pas à ceux et celles qui ne partagent pas sa foi, mais qu'il offre à ceux et celles qui peuvent s'en nourrir pour un engagement plus efficace et une espérance toujours renouvelée.

22. Fernand DUMONT, *op. cit.*, p. 227.

23. Fernand DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 197.

L'économie sociale est-elle un «signe des temps» au sens que Vatican II donne à cette expression dans *Gaudium et Spes*, c'est-à-dire un mouvement social dans lequel sont engagées, personnellement et collectivement, des libertés humaines? Le père Chenu, pour sa part, voyait dans cette notion théologique l'effort nouveau des chrétiens dans leur herméneutique de la société. On sait déjà que l'expression vient de l'évangéliste Matthieu qui la met dans la bouche de Jésus répondant à ceux qui demandaient un signe du ciel:

Le soir venu vous dites: «Beau temps, car le ciel est rouge»; et au matin: «Aujourd'hui tempête, car le ciel est rouge sombre.» Le visage du ciel, vous savez l'interpréter, mais les signes des temps, vous ne le pouvez. (*Mt* 16,2-3).

N'est-ce pas l'invitation, non pas à chercher le miraculeux et le merveilleux, mais plutôt à lire l'actualité pour y découvrir l'appel du Dieu vivant, présent dans l'histoire, et invitant les hommes et les femmes à construire une société conforme aux valeurs du Royaume? Dieu nous parle, Dieu nous fait signe aujourd'hui. Dieu nous dit de combattre les forces de mort de l'exclusion, du chômage et de l'appauvrissement et d'implanter des forces de vie et d'humanisation susceptibles de se développer par l'économie sociale même avec ses ambiguïtés. En même temps et mystérieusement, le projet de Dieu se réalise, son Royaume s'établit peu à peu, un avenir est possible, de nouveaux liens de fraternité et de solidarité se créent, un sens ultime se dessine, l'Esprit est à l'oeuvre et convoque à l'action. Est-il opportun d'ajouter que toute cette oeuvre d'humanisation constitue une interpellation et une exigence d'incarnation pour l'Église et ses membres? Dans le cas de l'économie sociale, l'implication de l'Église est une continuité puisqu'elle possède déjà une bonne expertise dans ce domaine. Le mouvement communautaire y a pris racine et s'y est épanoui, l'expérience coopérative ou associative y a été encouragée et soutenue. Cette collaboration est à maintenir sous diverses formes. La conjoncture actuelle ne laisse pas de choix. La résistance au courant néo-libéral s'impose. Des actions énergiques et des projets généreux sont de plus en plus à promouvoir et à soutenir pour une économie plus humaine, une économie au service de la personne et de toutes les personnes.

*
* * *

Le contexte socio-politique contemporain oblige l'État et toute la société à développer un espace économique différent et à chercher des voies nouvelles pour répondre à des problématiques sociales de plus en plus complexes. L'économie sociale est sûrement une des voies importantes à emprunter et à développer. Elle est la voie de l'avenir, si l'on en croit l'économiste américain Jeremy Rifkin dans un livre, *The End of the Work*, qui a fait fureur l'an dernier aux États-Unis:

Au prochain siècle, les secteurs public et privé joueront un rôle sans cesse réduit dans la vie quotidienne des êtres humains. [...] Quant à tous ceux pour qui il n'y aura pas d'emplois dans le secteur marchand, les gouvernements auront deux options: financer des forces policières additionnelles et construire de nouvelles prisons afin d'incarcérer une classe criminelle en forte croissance, ou financer des formes de travail alternatives dans le troisième secteur²⁴.

L'avertissement est sérieux. Il mérite d'être entendu en particulier par toutes les citoyennes et tous les citoyens généreux qui ont à cœur de bâtir dans leur milieu un projet de société reflétant leurs plus nobles idéaux à la fois humains et chrétiens.

24. Cette citation est tirée d'un article de Konrad YABABUSKI, «La philanthropie créatrice d'emplois», *Le Devoir*, 30 mars 1996. Le volume de Jeremy Rifkin est maintenant paru en français chez Boréal sous le titre de *La fin du travail*, 1996.

IV

PROPOSITIONS
RELIGIEUSES

**L'utopie chrétienne
et le monachisme protestant**
*Lectures de quelques œuvres d'Antoinette Butte,
théologienne protestante et fondatrice
de la communauté de Pomeyrol (France)*

MICHEL CLÉMENT
Université du Québec à Montréal

La grande victoire spirituelle que les chrétiens ont à remporter, c'est la communion d'esprit, de cœur, et l'entente. Mais la compréhension les uns des autres ne se fait que par l'intérieur, avec patience et sagesse, dans la lumière de Dieu. Il nous faut demander sans cesse lucidité, sincérité, et cette sagesse qui est Dieu. Nous n'avons pas, je crois, d'autres œuvres à faire ici-bas, ni d'autre témoignage à rendre.

Antoinette BUTTE
Semences

Introduction

«C'est que le langage, condition de la foi, n'en est pas moins condition de la raison. Il ne saurait être "corrigé par la raison", et ne saurait pas d'avantage l'être par la foi¹.» (*1 Co 13*)

Ce que le théologien Gabriel Vahanian développe ici, nous conduit au cœur même de l'utopie et ce qui l'enveloppe, c'est-à-dire une vision du monde qui en devient l'effet et aussi son amorce. Le langage

1. Gabriel VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 254.

comme condition de la foi est sans doute la condition (essentielle) de l'utopie.

L'utopie monastique, depuis les Pères du désert, porte en elle toute la fascination de l'ascèse grecque, voire de la gnose, et tout le poids philosophique d'un Platon sur la question de la Theoria (vie contemplative)²; nous connaissons aussi l'opuscule de Philon d'Alexandrie (13-54) *De vita contemplativa* qui se fait utopiste, peut-être, à l'image des premières communautés chrétiennes (Actes) ou de certaines communautés d'inspiration pythagoricienne, sises à Alexandrie et dont il put décrire certains aspects. Philon a sans doute été beaucoup plus tenté par l'idéal que portaient certaines communautés que la description d'activités plus prosaïques. Tout ce qu'il énonce a été et demeure toujours au centre de l'idéal monastique:

Mais que la race des Thérapeutes, dont l'effort constant est d'apprendre à voir clair, s'attache à la contemplation de l'Être, s'élève au dessus du soleil et jamais ne délaisse cette règle de vie qui mène au parfait bonheur. Ceux qui adoptent cette thérapeutique sans y être déterminés ni par l'habitude, ni par les conseils ou les encouragements, mais par un transport d'amour céleste, sont en proie à la possession divine comme dans l'ivresse des corybantes, jusqu'à ce qu'ils voient l'objet désiré³.

Cette communauté s'adonnait aussi à l'abandon des biens qui facilitait ainsi la recherche de solitude comme condition première à la contemplation.

L'utopie monastique qui est certes investie d'un idéal, lequel par le truchement de l'idéologie en sera transformé jusqu'aux limites de l'idéalisme, porte en elle les paradoxes de tout discours et tout imaginaire; cette utopie passe nécessairement par une critique du monde dont la conséquence logique conduit vers la refonte de celui-ci, peut-être en d'autres lieux mais assurément en ce monde. L'histoire du mouvement monastique a longtemps retenu l'aspect réformateur de celui-ci et beaucoup moins ce qui en serait, en fait, la condition première, c'est-à-dire

2. Cf. chez PLATON, *La République, Les lois, Le Critias*; A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, 1936.

3. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita contemplativa*, «Œuvres de Philon d'Alexandrie» n° 29, Paris, Cerf, 1963, p. 87; lire aussi le chapitre «Philon et les origines du monachisme» dans Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, «Spiritualité orientale» n° 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 25-37.

l'iconoclasie, ferment véritable d'un changement de paradigme. À ce propos, Vahanian écrit ceci :

Il n'y a pas d'utopie sans iconoclasme. Seule vaut d'être vécue la vie passée au crible du langage, encore et toujours. C'est que l'iconoclasme n'est pas tant un refus de l'image qu'un refus de l'imagination aliénante qui, s'égarant dans la nature ou le surnaturel, détourne le langage hors du texte. Mais c'est aussi un refus, une critique du langage, s'il veut échapper au fait qu'il n'a pas de lieu, ou s'il veut se dérober à son propre non-lieu, d'une part, et, de l'autre, c'est un refus du réel qui veut se soustraire à l'imaginaire⁴.

Au geste de fondation, précède celui de creuser, refusant ainsi le monde comme acte fondateur. Mais cette volonté de retranchement n'est-elle justement que recommencement du même comme si cela était inévitable et, bien sûr, sans concession; changer le monde ou changer de monde? L'Utopie peut en offrir la synthèse qui prend acte de la parole du Christ incarné :

À la vision béatifique de Dieu dans un autre monde, la conception utopique de la foi revient en quelque sorte à l'idée biblique d'un monde autre, qui reste à édifier si tant est que Dieu est un Dieu qui règne⁵.

La constante mise à l'épreuve de l'utopie par l'histoire est inévitable; elle peut être, alors, reconstruite sur des bases nouvelles. Ainsi, la Réforme n'a pas toujours bien accueilli certaines utopies, en particulier Luther contre Thomas Muenzer. À cela s'ajoutait son ferme refus des vœux monastiques, surtout chez Luther qui refusait de conférer au célibat et à la vie monastique un état supérieur à la fois dans l'ordre ecclésial et surtout de la communauté des croyants; les vœux ne devaient donner aucun pouvoir et encore moins de privilèges :

C'est que, pour la Réforme, si la foi implique forcément l'engagement du croyant envers Dieu, elle le contraint à un engagement non moins radical dans le monde. La foi ne consiste pas à rejeter le monde, moins encore à s'y soustraire, mais à l'affirmer en le transformant, en le changeant⁶.

4. Gabriel VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 294.

5. *Op. cit.*, p. 24.

6. *Op. cit.*, p. 197.

C'est à partir du XIX^e siècle que des communautés de diaconesses s'imposèrent dans le protestantisme mais avec les contraintes d'époque commandées par les tensions religieuses entre catholiques et protestants et aussi par certains différends au sein même des Églises de la Réforme. Par exemple, l'opposition acharnée d'un Coquerel⁷ au projet de fondation des diaconesses de Reuilly, développée par le pasteur Vermeil et Caroline Malvesin, est un exemple de ce barrage érigé à l'intérieur de l'Église. D'autre part, M.-M. Handy⁸ affirme que les diaconesses de Reuilly ont été fondées sur des bases qui ne correspondaient pas à l'idéal des fondateurs, ceux-ci avaient prévu de fonder une communauté contemplative et non des diaconesses⁹.

Le sécularisme¹⁰ a été et demeure plus que jamais la critique la plus vive de l'utopie monastique. Ainsi, le changement d'un monde peut se dissoudre jusqu'au péril; tant de communautés en on fait l'expérience avec souffrance et amertume. Il n'en reste pas moins que l'espérance évangélique, prenant d'autres formes, s'enracine davantage dans un monde qui doit être vu et lu avec tout le discernement de la lucidité et ainsi générer une critique qui s'engage, non à refaire à partir de ruines mais bien à accepter la création d'un nouveau monde.

Une théologienne au sein d'une communauté

Antoinette Butte

La communauté de Pomeyrol est intimement liée à sa fondatrice, Antoinette Butte, dont nous allons parcourir quelques textes qui nous feront comprendre la vision du monde qui a modelé cette forme d'«utopie communautaire» qu'est Pomeyrol.

7. Athanase Coquerel (1795-1868) était considéré comme un pasteur libéral et fut élu député à l'Assemblée législative en 1848. Théologien intègre, empreint d'un libéralisme tempéré, remarquable prédicateur, il a joué un rôle majeur dans le protestantisme français au XIX^e siècle.

8. M.-M. HANDY, «La communauté de Reuilly à la découverte de la source monastique», mémoire de maîtrise en théologie, faculté protestante de Strasbourg, 1965.

9. Le théologien luthérien, Gérard SIEGWALT, dans une préface au livre de W. STAEHLIN (1883-1975), *La communauté fraternelle*, Strasbourg/Paris, Cerf/Oberlin, 1980, fait une critique appuyée des faits et gestes de la Réforme vis-à-vis la vie communautaire.

10. «Ce terme, forgé par G.-J. HOLYOAKE (*Principles of Secularism*, 1859, *The origin and Nature of Secularism*, 1896), à la fin du siècle dernier, se réfère en premier

Antoinette Butte est née le 12 juillet 1898 à Lunéville, de père lorrain, d'origine catholique et de mère alsacienne, d'origine luthérienne. En 1916, elle débuta des études de droit et termina son doctorat à Nancy en 1918. La même année, elle vécut une conversion et fut arrachée à ses activités professionnelles par la maladie qui l'immobilisera pendant deux ans; elle rejoignit alors le Tiers-Ordre des Veilleurs que venait de fonder Wilfred Monod¹¹; elle contribua à l'organisation du Mouvement des Éclaireuses unionistes (scoutisme protestant). En 1937, elle fonda, avec d'autres sœurs, la communauté de Pomeyrol. Elle fut «prieure» pendant de longues années et décéda le 30 avril 1986¹².

lieu au résultat obtenu par la sécularisation du christianisme. Autrement dit, il se réfère à l'occultation de la foi chrétienne comme source d'une volonté de culture, au nivellement de la transcendance comme témoin de l'épreuve que fait l'homme de sa propre réalité, au limogeage d'un Dieu d'abord réduit à l'état laïc, puis banni de l'univers des hommes et des choses. Que Dieu existe ou non, il est superflu.» (VAHANIAN, p. 202).

11. Le Tiers-Ordre des Veilleurs, fondé en 1923, était un mouvement laïc de prière qui invitait ses membres à observer trois moments quotidiens de recueillement et à la récitation des Béatitudes; sa maxime était: «Joie, Simplicité, Miséricorde». Selon Laurent GAGNEBIN dans *Christianisme spirituel et christianisme social*, (Genève, Labor et Fides, 1987), c'est Théodore Monod, le fils de Wilfred Monod (1867-1943) qui est à l'origine du Tiers-Ordre dès 1922. Les deux inspirateurs de cette communauté laïque auraient été François d'Assise et Pierre Valdo (XII^e-XIII^es.) qui aurait été le fondateur du mouvement vaudois; «Le méthodisme de Monod sera ainsi, avec la création du Tiers-Ordre des Veilleurs, à la fois assumé par la discipline spirituelle, et dépassé par la dimension communautaire étrangère à toute piété trop individuelle. La dimension proprement sociale consistant surtout à vivre cela en restant *dans le monde*. Les Veilleurs constituent avant tout une *communauté*. L'expérience tragique de la guerre de 1914-18 fit plus particulièrement sentir à Monod la nécessité et l'urgence de cette création. Il fallait alors, après les divisions et les déchirements fratricides, retrouver l'union dans la pratique d'une vie spirituelle exigeante et susceptible de rassembler en profondeur des *membra disjectas*, des croyants armés spirituellement pour conjurer, prévenir les périls et les égoïsmes personnels, nationaux et internationaux. Cette communauté constitue, dans la vie de Wilfred Monod, l'aboutissement d'un long combat contre les tentations de piété trop souvent individualistes et désincarnées.» (p. 317-318).

12. Antoinette Butte a publié *L'Incarnation* (1936), *L'Offrande, office sacerdotal de l'Église* (1965, livre inspiré de sa thèse de doctorat soutenue à la Faculté protestante de Montpellier), *Pauvreté, Beauté, Amour, Joie* (introduction pour les retraitants), *Petite liturgie quotidienne* (1981), *Le chant des Biens-aimés* (1984). *La communauté de Pomeyrol en 1977* et *Semences* (méditations, lettres et témoignages) en 1989.

La Communauté de Pomeyrol

«Apportez intégralement la dîme à la salle du trésor. Qu'il y ait de la nourriture dans la maison. Mettez-moi donc à l'épreuve à ce propos, dit le Seigneur le tout-puissant, pour voir si je n'ouvre pas pour vous les écluses du ciel et si je ne répands pas sur vous la malédiction en abondance.» (Mt 3, 10)

Ce verset inspira les premières sœurs qui formèrent, en novembre 1929, une petite cellule à partir de la Maison de retraite de Saint-Germain-en-Laye, près de Paris. C'était une époque encore bouleversée par la Première Guerre mondiale laquelle, nous le savons, laissa ouvertes de nombreuses blessures. Cette retraite était un lieu de rassemblement des protestants français qui étaient alors fortement influencés par le scoutisme; ce mouvement leur donna le sens et le goût de la vie communautaire et la pratique des disciplines spirituelles. Certains protestants furent aussi attirés par le Tiers-Ordre des Veilleurs fondé par le pasteur Wilfred Monod et Diane de Watteville. Ce Tiers-Ordre donna une impulsion nouvelle à la prière et à la contemplation au sein du protestantisme.

L'implantation de cette communauté fut très longtemps fragile et menacée. En mars 1937, le comité de Nîmes de l'Association des pasteurs de France adressa vocation à la retraite pour y ouvrir une seconde maison; l'Association des pasteurs de France avait une propriété à Pomeyrol et c'est à ce moment qu'on y trouva une résidence. En septembre 1939, la Retraite de Saint-Germain fut réquisitionnée par l'État et les trois sœurs durent quitter cet endroit pour habiter définitivement à Pomeyrol. Cette époque de guerre et de troubles politiques posa de graves problèmes à cette communauté naissante, inspirée des sœurs de Grandchamp en Suisse¹³.

Ainsi, Antoinette Butte et deux aides travaillèrent intensément pour faire de cet endroit, un lieu de recueillement et de prière; de 1940 à 1944, plusieurs centaines de personnes (retraitants, réfugiés, fugitifs) avaient bénéficié de l'accueil de Pomeyrol. Le 28 février 1944, les Allemands expulsèrent les trois résidentes qui n'en continuèrent pas moins à œuvrer par la prière et certaines œuvres. À la Libération, le domaine de Pomeyrol fut saccagé par divers groupes de combattants et

13. Laurent GAGNEBIN, *Christianisme spirituel et christianisme social*, la prédication de Wilfred Monod (1894-1940), Genève, Labor et Fides, 1987, p. 320.

lorsqu'on leur restitua le domaine en 1946, la tâche était telle que les trois sœurs hésitèrent à continuer; elles faillirent céder à l'idée de se transporter en Alsace là où tout était plus facile. Cette crise surmontée, en novembre 1951, les trois résidentes se consacrèrent à vie, s'engageant mutuellement et recevant l'imposition des mains (une quatrième sœur se joignit à elles, le 11 septembre 1955); ce fut, en quelque sorte, l'acte de fondation de la communauté de Pomeyrol. C'est alors que le Conseil régional de l'Église réformée de France reconnut la communauté et lui donna la délégation pastorale; en 1970, trois sœurs ont reçu cette délégation (les sœurs de Pomeyrol refusent toujours d'être pasteur)¹⁴.

Regards sur un monde

Un texte intitulé «Un monde s'effondre, un monde va naître¹⁵» sert de repère et d'analyse pour comprendre la démarche spirituelle d'Antoinette Butte et sans doute celle de la communauté puisque la Règle qui lie profondément les membres de Pomeyrol a été rédigée par la fondatrice. Cette règle se révèle, à notre avis, un texte charnière entre sa pensée, le geste fondateur et la vie communautaire.

L'entrée en matière est implacable et le jugement sur notre siècle est d'une particulière dureté:

Le XIX^e siècle a porté son témoignage d'humaine grandeur, non sans courage ni noblesse d'ailleurs. Il a créé «l'Homme adulte»: indépendance de Dieu, primauté de l'individu sur la Communauté, primauté de la raison, de la science, de la technique, qu'aucune transcendance ne domine plus ni ne guide plus. «Nous serons comme des dieux». Orgueil de Babel qui doit être châtié? Chant du cygne d'une civilisation qui sent son heure ultime? Orthogénèse d'une évolution inévitable? Dieu seul est juge de ces choses. Quoiqu'il en soit, le XX^e siècle connaît la désagrégation, la décadence, les tares de dégénérescence, le chaos. Et notre

14. La *délégation pastorale* est une mesure d'ordre accordée par l'autorité ecclésiastique pour permettre à un non-pasteur d'exercer les fonctions pastorales dans un lieu donné et pendant une période déterminée. (*Encyclopédie du protestantisme*, p. 320)

15. *La communauté de Pomeyrol*, Paris, «Foi et Vie», n° 6, décembre 1977, p. 7-12.

génération se trouve prise dans l'affreux processus de cet effondrement.

Immédiatement après cette brève et cinglante analyse, l'auteur compare notre époque au IV^e siècle qui a vu la décadence et la fin de l'empire romain. Sœur Butte, s'appuyant sur des textes bibliques (*Apo* 18; *Ez* 27-28) nous dessine la fin d'un monde. Il y a, malgré la sévérité de ses observations, un parti pris pour un renouveau et une refondation radicale du monde contemporain:

Saint Augustin et saint Ambroise ont vu avec douleur s'effondrer l'Empire qu'ils aimaient d'un patriotisme ardent, la Romania qu'ils croyaient encore gardienne des plus hautes valeurs. Mais cinquante ans plus tard, Salvien, saint Rémy cessent de pleurer ce qui meurt. Ils accueillent le barbare et ses forces neuves, regardant vers l'avenir pour bâtir un monde nouveau.

L'espérance christique donne toujours lieu à des changements salutaires et en faisant allusion à Benoît de Nursie qui rassemblera des hommes désintégrés par leur siècle «en les mettant au travail et en les réintégrant dans un Ordre fondamental et reconstruira un monde par la base»:

Avec Dieu, il faut toujours commencer et recommencer par la base, par la petite semence, acte créateur du Maître, cellule génératrice de vie. Petite communauté de la Pentecôte dont l'éclatement et l'expansion ensementeront le monde romain, ou point de prière des premiers couvents, des disciples d'Honorat et de Benoît, tout commence et recommence ainsi. C'est de cette perspective qu'il faut placer, croyons-nous, la vocation des jeunes communautés religieuses, telle Pomeyrol. Elles sont petites semences de l'Église nées de son tourment et de son renouveau, à cause de la détresse du monde.

Antoinette Butte ainsi que certains théologiens étaient très préoccupés par les multiples débats qui eurent lieu au sein de la Réforme à propos des vœux monastiques et un «renouveau», dans le protestantisme français, du monachisme contemplatif (ces termes sont-ils trop forts?) dans la grande tradition du christianisme primitif. Les Réformateurs, Luther et Calvin, n'ont pas nécessairement condamné la vie

monastique mais seulement certains aspects, fort critiquables à cette époque, dont les vœux et le célibat.¹⁶

Outre le Tiers-Ordre des Veilleurs, la formation d'Antoinette Butte fut très diverse et aussi traversée par divers courants: que ce soient ses origines à la fois catholique par son père et luthérienne par sa mère, ses études de droit à Nancy et bien sûr, comme nous l'avons vu, les deux grandes guerres qui furent, sans doute, des éléments déterminants. Sœur Butte perdit son père, officier de cavalerie, dans la bataille de la Marne, en 1914, à l'âge de 16 ans; c'est en 1918 qu'elle vécut une conversion dont on dit qu'elle passera «d'une attitude proche de la libre pensée à une foi profonde». Elle vécut l'épreuve de Seconde guerre en pleine maturité soit à 41 ans. Dans une longue lettre adressée au pasteur Roger Chapal, en 1981, elle parcourt les diverses étapes de son cheminement:

Fréquentant nos deux familles, je pris très tôt conscience de ce que le catholicisme rajoutait à la foi chrétienne et de ce que le protestantisme en «laissait tomber». Qui parlait de la Vierge Marie, des saints qui jalonnaient l'Histoire (à part les Cathares et les Vaudois bien sûr), de l'Église militante et triomphante, et, encore moins et gravement moins de l'Église Corps du Christ, du «Christ en nous et vous en Christ» de Saint Paul? Personne, ça n'existait pas. Je ressentais fortement le paganisme catholique et les carences calvinienne. Évoquant la réalité mystique de l'Église Corps du Christ, l'Église réformée ne comprenait plus rien non plus à la vie liturgique. Et moi je la sentais essentielle à la «communion». J'aimais la messe tout en ne croyant pas à la transsubstantiation.

Et je me suis nourrie et structurée à d'autres sources, découvrant la merveilleuse richesse de l'Église protestante en France: l'Armée du Salut («Sang et Feu»), la Mission populaire où je me suis convertie en 1918, les Quakers («Tout est sacrement et le Silence est le plus grand de tous car c'est dans le Silence que Dieu parle»), les groupes d'Oxford («Si l'homme écoute, Dieu parle. Si l'homme obéit, Dieu agit.»), le Réveil de la Drôme...

16. Deux documents peuvent servir de références et aussi de bilans sur cette question particulière: de René H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 1964 et *Monachisme / protestantisme*, «Foi et Vie», n° 2, Paris, avril 1994.

Influence profonde de Karl Barth bien sûr et, étrangement, à la même époque, celle d'un petit journal rédigé par Austin Spaark «Christ en vous» qui répondait à ma plus grande attente, le «en Xristo» de Saint Paul. Du coup, les Épîtres me devinrent compréhensibles et chères, et j'entrais avec joie dans ce «mystère». Plus tard seulement les «Veilleurs».

En résumé, je pense donc que ma recherche a toujours été orientée et mise en mouvement par la conscience aiguë des carences du calvinisme et en particulier de l'E.R.F. où je vivais. Tout en adhérant pleinement à la théologie de la Transcendance et de la Grâce, je ressentais vivement l'«individualisme désincarné» dans lequel on nous faisait vivre, l'absence par incompréhension de tout élément communautaire autre que la prédication et encore fallait-il qu'elle ne fasse pas appel au «sentiment». Bref, une religion intellectuelle, un culte type instituteur, une diaconie humaniste, des églises en mal de recrutement et de cotisations, comme n'importe quelle Association (dont elles avaient épousé sans réticence le statut qu'un État laïque leur proposait, l'Église catholique l'avait refusé)¹⁷.

Outre ces critiques, Pomeyrol ne s'est jamais retranché des événements tragiques auxquels était confrontée la France sous l'occupation nazie. La position de Pomeyrol contre le nazisme était très ferme et revêtait plusieurs aspects dont celui de l'accueil de réfugiés juifs, mais aussi par une adhésion aux huit thèses de Pomeyrol fortement inspirées des thèses de Barmen¹⁸. Dans une lettre datée du 15 octobre 1941, Sœur Butte affirmait sa position, de façon plus «concrète», et était-ce aussi l'opinion d'un certain nombre de protestants à cette époque:

17. *Semences*, Strasbourg, Oberlin, 1989, p. 37-39.

18. «En septembre 1941, réunis dans la conviction que l'Église confessante et Niemoeller sont des représentants légitimes du peuple allemand, un certain nombre d'entre nous rédigent "les thèses de Pomeyrol", qui sont clairement l'application de la Déclaration théologique de Barmen à la situation française de l'époque.» Nous vous référons à *Semences*, p. 82-84. La *Déclaration de Barmen* a été rédigée essentiellement par Karl Barth et est devenue «officielle» par un synode le 31 mai 1934. Elle comprend les six principes suivants: L'Église affirme sa foi afin de pouvoir rejeter (1) toute source de la révélation à Dieu autre que Jésus-Christ; (2) toute soumission à un autre maître que Dieu; (3) l'inféodation de l'Église à l'idéologie de l'époque; (4) un pouvoir étranger à la nature de l'Église; (5) l'articulation confuse des missions étatique et ecclésiologique; (6) une prédication de l'Église aux ordres de l'État.

Je constate avec joie que dans le village le plus gaulliste et le plus pétainiste ont une égale estime et confiance, acceptant — et admirant secrètement je crois — que nous ne soyons ni l'un ni l'autre parce que nous avons un autre Chef, et reconnaissant que nous avons dans l'action pratique ce loyalisme sans mystique et sans passion mais aussi sans fêlure qui est le fond solide de tout civisme sain. Et, je le crois, c'est cela qui a fait l'unité des médecins, ingénieurs, docteurs, pasteurs, professeurs, groupés ici la semaine dernière, tous très différents de mentalité, d'opinion, d'informations aussi — ce loyalisme du chapitre 13 de l'Épître aux Romains, récemment et magistralement commenté par K. Barth; c'est cela qui est notre tâche¹⁹.

La question de l'ascèse (pauvreté et célibat)

La règle de Pomeyrol²⁰ dont on attribue la rédaction à Sœur Butte, nous servira de fondement. Ces textes sont en effet de véritables synthèses de la pensée de la fondatrice ainsi que de son désir d'organiser la reconstruction du monde par l'exemple évangélique.

La question des vœux monastiques, particulièrement dans le protestantisme, a engendré depuis des siècles des débats à la foi âpres et savants. Il suffit de parcourir l'histoire du monachisme pour constater à quel point les vœux monastiques et les problèmes qu'ils posent ont marqué le cours de l'histoire de l'Église.

Les vœux ne sont-ils que soumission aux autorités ecclésiastiques? Ou encore, les trois vœux de pauvreté, d'obéissance et de célibat sont-ils adaptables aux diverses théologies des Églises de la Réforme? Nous répondrons à ces questions de différentes manières mais surtout, ici, par des textes écrits par la fondatrice de Pomeyrol. Nous allons voir que la recherche de la communauté a été de recentrer la vie monastique et les vœux sur le Christ et, bien sûr, sur la Bible. Il est remarquable

19. *Semences*, Strasbourg, Oberlin, 1989, p.81.

20. La règle de Pomeyrol est essentiellement transcrite dans un numéro spécial de la revue «Foi et Vie» de décembre 1977 et a été rééditée en 1988. Ce document débute sur des considérations générales et sur cette analyse dont nous avons fait mention plus haut mais la réflexion, très riche, sur le célibat et les Vœux sert, en quelque sorte, de préface au cœur de ce que les sœurs considèrent comme leur règle et qui s'intitule «Quelques points de la vocation de Pomeyrol»: cette partie est divisée en six chapitres: «La vie par la foi», «Pauvreté», «Vocation de prière», «La prière liturgique», «Vocation communautaire» et «Vocation ecclésiale».

que la théologienne fasse peu mention des écrits de la tradition monastique sauf pour François d'Assise (la première règle). Les diverses théologies protestantes, du moins en France, considèrent la règle bénédictine comme peu valable pour résoudre certains problèmes; elle est avant tout déconsidérée à cause de sa structure de pouvoir fortement hiérarchisée et centrée sur l'Abbé élu à vie; on y voit surtout un reflet de la centralisation et de l'autoritarisme romain.

Antoinette Butte explique fort bien, dans un texte sur les Vœux, que «Le vœu est un engagement religieux volontaire, une promesse solennelle à Dieu, reçue par Dieu²¹»; elle appuie son argumentation sur de nombreux textes de l'Ancien Testament dont le Psaume 76, verset 12: «Faites des vœux et acquitez-vous en» et bien d'autres textes bibliques²². Le vœu doit être aussi considéré comme une mise à part et un sacrifice d'action de grâce. Elle cite les réformateurs, dont Calvin, qui proposait quatre vœux: les vœux d'action de grâce, les vœux de pénitence, d'abstinence et de discipline²³. Antoinette Butte ajoute donc:

Les ascèses sont nécessaires et bonnes pourvu qu'elles soient volontaires et à la mesure de la foi et de la ferveur, et non point institutionnalisées²⁴.

Nous voyons là une confirmation de nos propos précédents sur le problème du pouvoir et le lien inévitable entre les vœux, la consécration et l'ecclésiologie ou la structure du pouvoir. L'épreuve des vœux doit-elle provenir de Dieu ou des hommes? Dieu procède-t-il par la voie hiérarchique?

Sœur Butte précise sa pensée sur cette question et répond, en quelque sorte, aux objections des réformateurs dans une perspective protestante contemporaine:

Les membres de communautés religieuses protestantes font à Dieu un vœu solennel appelé consécration qui réactualise le vœu du baptême et comprend certains engagements communautaires. Ces engagements ne les haussent à aucune promotion, à aucun

21. *La communauté de Pomeyrol*, «Foi et Vie», n° 6, Paris, décembre 1977, p. 27.

22. Les autres textes sont: *Ps* 50, 14; 65, 1-66; *Dt* 32, 21; *1 Sam* 1, 11; *Lv* 27, 1-8; *Nb* 6, 2 et 30; *Mt* 1, 14; *Jg* 11, 30; *Ps* 66, 13; 116, 18; 132, 2; pour le N.T.: *Ac* 18, 18; 21, 23; *Lc* 18, 29-30; *Rm* 12, 1; 2 *Cor* 8 et 9; 5, 14-15; *Heb* 13, 15-16.

23. Nous pouvons retrouver l'essentiel de la critique des vœux de Calvin dans le IV^e livre de *L'Institution chrétienne* au chapitre XIII.

24. *La communauté de Pomeyrol*, «Foi et Vie», n° 6, Paris, décembre 1977, p. 28.

«état de perfection». Ce sont de simples engagements nécessaires à la stabilité, à la confiance mutuelle, à l'enracinement dans la vocation, dans la forme de vie choisie et ses exigences. Semblables aux engagements du mariage ou de l'entrée dans l'Église, semblables même à tous autres engagements professionnels séculiers, ils sont «à vie», mais n'ont aucune vertu méritoire ou salvatrice²⁵.

Selon la théologienne, les vœux de pauvreté, de célibat, et d'obéissance qui s'inspirent de trois textes bibliques, soit *Lc* 14,33; *Mt* 19, 11; *Eph* 5,21, «entraînent l'holocauste total d'une vie»:

Ils déposent l'homme de ses trois essentielles possessions. Ce faisant, ils le libèrent pour l'aventure de la foi et l'amour de Dieu et des hommes et cependant ils ne sont point utilisés. Ils ne répondent pas comme on le croit souvent aux nécessités de la vie communautaire et aux exigences d'un ministère de l'Église. Leur gratuité seule les qualifie.

La fondatrice de Pomeyrol est tout à fait précise lorsqu'il s'agit d'exprimer son accord avec les réformateurs sur la question du célibat. Il y a, à son avis, dans *Mt* 19,1-12, la preuve incontournable que le Christ n'a créé aucune hiérarchie de valeur quant au célibat et mariage. Elle associe essentiellement au gnosticisme grec et aux ascétismes orientaux cette tendance très forte à imposer la virginité comme une valeur suréminente, en lui conférant, ainsi, une supériorité. Nous connaissons les réticences du judaïsme vis-à-vis le célibat; la tradition protestante à cet égard, surtout par Luther, s'opposa fortement au célibat consacré et peut-être plus encore le protestantisme français pour des raisons liées à son histoire. Ce problème ne put être véritablement «résolu» qu'au XIX^e siècle; c'est à ce moment précis que le pasteur Flidner fonda en 1840, les sœurs de la Charité protestantes (Fédération de Kaiserswerth)²⁶.

25. *Op. cit.*, p. 29.

26. Fédération de Kaiserswerth: le livre de J. Beaubérot et de J.-P. Willaime, *ABC du protestantisme* (Genève, Labor et Fides, 1990) précise: «Le souci d'œuvre sociale et de piété, le désir aussi de créer un ministère féminin à une époque où les femmes n'avaient pas encore accès au ministère pastoral, sont à l'origine de la création de diaconats et du ministère des diaconesses dans le protestantisme. Il faut citer les noms du pasteur Theodore Flidner (1800-1864) qui accueillit la première diaconesse dans une maison de son village de la Prusse rhénane (Kaiserswerth) en 1836 et de Amalie Sieveking (1794-1859), fille d'un sénateur de Hambourg qui créa en 1832 une "société de dames pour le soin aux pauvres et aux malades"» (p. 67)

Sœur Butte souligne que le protestantisme réagissait mal au fait d'un engagement à vie; elle répond de deux manières:

Pour répondre à la «faiblesse humaine», ne suffit-il pas d'admettre qu'une rupture d'engagement est possible dans l'accord mutuel? Ce que toute Communauté protestante ne met pas en doute. Ici donc l'anti-catholicisme a encore altéré une juste compréhension des choses. Car l'Évangile est sans équivoque; pour lui l'engagement chrétien est toujours une rupture sans retour en arrière: quitter et se quitter en vue d'une promesse — à cause du Royaume (*Lc 18, 28-30; Mt 19-29; Mc 10, 29-30*).

Le mariage monogame demande des époux vie commune, fidélité, continuité, jusqu'à la mort. Le célibat religieux de même. Tous deux peuvent être mal vécus. Tous deux peuvent connaître le malheur d'une erreur, d'une vie mal engagée et d'un divorce nécessaire²⁷.

Le vœu de pauvreté est considéré à Pomeyrol à partir de la réalité de l'Église en France, c'est-à-dire à partir d'un statut de minorité et aussi de son lien indéfectible à la Réforme:

On ne peut oublier que la Réforme fut faite tout entière sous le signe du dépouillement. Retour aux sources de la foi; à l'Évangile dépouillé des apports de la tradition; retour aux normes de l'Église primitive; simplicité du culte. Sa théologie combat dans l'Église le cléricisme, le pouvoir temporel, l'institutionnalisme²⁸.

Ceci dit, ce qui apparaît comme une idéalisation de la Réforme repose sur des fondements très profonds dans l'histoire du protestantisme français. N'oublions pas que la Révocation de l'Édit de Nantes, imposée par Louis XIV en 1685, a provoqué un véritable exil de cette Église à la fois intérieur par des persécutions et extérieur par l'exode d'au moins le quart de la population protestante, soit près de 250 000 personnes.

La vocation de pauvreté, en communauté de sœurs, est, ici, étroitement associée à une ascèse liée intimement aux Béatitudes:

27. *La communauté de Pomeyrol*, «Foi et Vie», n° 6, Paris, décembre 1977, p. 24 et 21.

28. *Op. cit.*, p. 36.

Vocation de pauvreté: appel mystique d'abord, au dépouillement intérieur, celui de la volonté propre, de l'autonomie, des ambitions; renoncement au succès, à toute réussite humaine, acceptation de l'œuvre obscure toute en profondeur, petite et humble s'il le faut, mais avant tout solide et vivante: une semence²⁹.

À cette dimension individuelle qui confirme, en quelque sorte, la solitude de chaque être, en même temps s'enrichit d'une vie communautaire qui ne s'exclut pas du monde malgré les vœux et qui au contraire voudrait inspirer les hommes en ces moments troubles et difficiles:

Mais l'obscur mission dont elle sent déjà en elle l'impérieuse vocation, c'est de rendre à l'homme, à tous les hommes, l'esprit de pauvreté — celui qui seul dénouera la crise économique, qui seul rétablira les valeurs intellectuelles et rénovera la vie spirituelle. Cette pauvreté sans quoi il n'est possible ni de reconstruire ni de posséder jamais³⁰.

Ces propos nous amènent à réfléchir sur notre condition d'«Homo faber» avide de possessions afin de dissiper l'angoisse fondamentale de la mort qui peut conduire l'humain à l'idolâtrie, oubliant l'espoir que proclame le Christ par son propre renoncement (*Mt* 4,1-11). Il ne s'agit pas ici de résoudre le problème qui consiste à savoir si une crise économique précède une crise spirituelle ou l'inverse? La pauvreté imposée de force à des milliers de gens peut-elle être source d'Espérance? Faut-il ajouter que ce texte a été écrit dans la tourmente d'après-guerre et que le désespoir lié à une pauvreté de tous les instants fut le lot d'une grande partie de l'Europe. À ce propos, en 1953, sœur Butte ajoute ces quelques lignes dans une lettre aux Compagnons et en second lieu dans son livre *L'Incarnation*, publié en 1936:

Mais il y a dans cette pauvreté, cette humilité, ce désistement un secret, un secret caché. C'est un trésor, un talisman, un germe, un levain. Comment définir ce secret? C'est une puissance de vie — mystère des mystères. Malgré l'ennemi et son ivraie, le blé donnera la moisson, et cela jusqu'à la fin du monde, pour remplir les greniers de Dieu. De la petitesse extrême du sénevè naîtra un

29. *Op. cit.*, p. 34.

30. *Op. cit.*, p. 36.

grand arbre — de l'anéantissement du levain la nourriture des hommes. Mystère de vie, mystère de mort. Là est, je crois, l'exigence la plus haute de la vocation de pauvreté. N'être rien en soi, mais être une présence, sans argent, sans pouvoir, sans action, sans prédication. (p. 44)

En vérité, si notre génération apporte quelque chose au monde, ce sera l'esprit de pauvreté. Elle n'aura pas la joie d'agir d'une action qui sauve, plus de cinquante ans, un monde usé. Elle n'aura pas la joie de construire un monde nouveau. Il y faudra plus de temps. Elle n'aura même pas l'humble joie de le mettre à pied d'œuvre — du moins elle ne le saura pas. Mais l'obscur mission dont elle sent déjà en elle l'impérieuse vocation c'est de rendre à l'homme, à tous les hommes, l'esprit de pauvreté — celui qui seul dénouera la crise économique, qui seul rétablira les valeurs intellectuelles et rénovera la vie spirituelle. Cette pauvreté sans quoi il n'est possible ni de recommencer, ni de construire, ni de posséder jamais³¹.

Comment alors conserver intact l'idéal de pauvreté dans une communauté qui nécessairement témoigne dans le monde et offre ce lien précieux entre celui-ci et la parole évangélique? Pomeyrol renonce de façon particulière à un aspect important de la tradition monastique, c'est-à-dire à une forme de pérennité dont les assises institutionnelles pourraient créer l'illusion d'éternité. Par ce renoncement, la communauté met en péril ce qu'elle a bâti mais il faut savoir qu'elle ne construit pas pour elle-même mais pour la communauté des Saints qu'est l'Église:

La Communauté est et doit rester peu nombreuse: c'est aussi dans sa vocation. Une communauté devient forcément une puissance. Ses problèmes d'entretien et de vie l'obligent à produire et à posséder et l'inclinent à de redoutables mouvements d'intérêt propre. Il lui faut se défendre, il lui faut d'importants moyens de vivre. Une petite communauté n'a pas à se défendre. Elle peut facilement céder la place, changer de travail, se disperser³².

31. *Semences*, Strasbourg, Oberlin, 1989, p. 14.

32. *La communauté de Pomeyrol*, «Foi et Vie», n° 6, Paris, décembre 1977, p. 38.

La question de l'obéissance

Ce n'est pas d'aujourd'hui que le problème de l'obéissance engage des discussions entre théologiens. D'ailleurs, les règles monastiques en sont les révélateurs tout autant que des témoins privilégiés.

Jean Climaque (579-649), moine et théoricien de la vie monastique a écrit, dans son livre *L'échelle sainte*, un chapitre entier sur cet épineux problème de l'obéissance. Intitulé «De la bienheureuse et toujours louable obéissance», laquelle en est le quatrième degré de l'Échelle après «Le renoncement», «Le détachement» et «L'exil volontaire». Jean Climaque (de klimatos: échelle) assemble pas moins de quarante articles sur ce problème qui semble, à son avis, le plus difficile à résoudre. Sa conception de l'obéissance que l'on retrouve davantage chez les moines d'Orient et qui s'adresse selon ses propres mots «aux pugilistes et aux athlètes du Christ», a profondément marqué le mouvement monastique latin et occidental. Il définissait l'obéissance de la façon suivante:

L'obéissance est un renoncement absolu à sa propre âme, clairement exprimé par le moyen du corps; ou bien, au contraire, l'obéissance est la mortification des membres, tandis que l'esprit demeure vivant. L'obéissance est un mouvement sans examen préalable, une mort volontaire, une vie sans complication, un péril encouru sans souci, une justification devant Dieu qui n'a pas à être préparée, l'affranchissement de la crainte de la mort, une navigation sans danger, un voyage fait en dormant. L'obéissance est le tombeau de la volonté et la résurrection de l'humilité. Un mort ne discute ni ne porte de jugement sur ce qui est bon ou ce qui paraît mauvais; car celui qui pieusement mit à mort l'âme du disciple se portera garant pour lui en toute chose. L'obéissance est un renoncement au discernement par plénitude de discernement³³.

Cette conception de l'obéissance, d'une particulière rigueur, ne pourrait pas être incorporée à la théologie protestante et moins encore aux vœux prononcés par les sœurs de Pomeyrol. Il n'en reste pas moins que «l'esprit de la lettre» de Climaque s'infiltré en se traduisant de différentes manières; on ne peut se séparer entièrement d'une tradition

33. Jean CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, «Spiritualité orientale», n° 24, Abbaye de Bellefontaine, 1987, p. 56.

séculaire. L'obéissance est un obstacle majeur et demande un lourd tribut.

Antoinette Butte préfère parler d'offrande, dans son livre du même nom, que d'une annihilation de la volonté de l'être face à Dieu. La raison et la liberté sont souveraines puisqu'elles sont de Dieu et, nous allons le voir, il s'agit d'un don de soi dans la pleine connaissance de l'être par l'humilité.

L'obéissance est véritablement le point de jonction par où converge le renoncement volontaire à l'accumulation des biens et à la vie conjugale; pour que ces vœux soient accomplis, l'obéissance exigée revêt d'avantage les aspects de l'offrande et du sacrifice. Ainsi Sœur Butte conçoit l'offrande sous cinq formes: c'est un acte qui préserve la noblesse de l'homme et sa dignité; le sacrifice est vital parce qu'il est libérateur; il est aussi promotion à la liberté; il est l'arme du mystérieux combat contre la mort et pour la vie et, enfin, le sacrifice opère la transmutation entre les rapports selon l'«être» et non selon l'«avoir». C'est ce dernier aspect qui pose le problème le plus aigu à notre époque technique et matérialiste; l'auteur est là-dessus tout à fait intarissable:

Tout «avoir» est une menace pour l'«être», menace pour l'homme d'être retenu par l'objet, dégradation. Mais il n'y a pas d'«être» sans «avoir». La possession est une nécessité. Or elle use l'être et les rapports entre les êtres; elle use l'amour, elle détruit l'amitié, elle sclérose l'homme, elle est à la fois effet et cause de son vieillissement. Nietzsche dénonce l'usure de la science, de la vérité, de l'amour du prochain lui-même comme le «désir impérieux d'une nouvelle propriété». C'est ce qui fait souvent du dévouement, une projection psychologique du moi et une tyrannie; et de la philanthropie, un paternalisme. C'est dans cette détresse de dégradation que se situe la nécessité vitale du sacrifice. Cette nécessité est permanente: c'est la vie quotidienne qui use la vie. Nous ne consentons pas au médiocre, mais la vie tend vers le médiocre. On renie rarement sa foi, mais les continuelles petites infidélités usent la foi. L'ordinaire laïc tue la consécration. L'être tend vers l'avoir, sans le vouloir, en un glissement de fatigue quotidien, de vieillissement continu. Contre cet abaissement des valeurs, le sacrifice renouvelé assure les redressements, les ressaisissements nécessaires³⁴.

34. *L'offrande*, Strasbourg, Oberlin, 1965, p. 9.

On ne peut voir par ailleurs dans ce texte une déclaration de supériorité de l'état monastique, mais la théologienne n'en demeure pas moins sévère face à la vie laïque; certes, la vie quotidienne use la vie mais la vie en communauté ne peut arrêter le temps...; en arrive-t-elle à une solution nouvelle? Nous pourrions comprendre, sans abuser du texte, que la vie laïque construite sur l'avoir n'est évidemment pas la voie de consécration mais nous pourrions aussi y déceler certains éléments d'intention qui nous apparaissent placer la vie consacrée sur une voie plus authentique et plus conforme au changement radical que la théologienne appelle de toutes ses forces. En fait, le sens de l'offrande s'adresse à tous. Il est vrai qu'Antoinette Butte relira la Bible d'une façon qui ne laisse aucun doute quant aux intentions de base: elle fait siens les principes des Réformateurs qui s'opposèrent à l'humanisme des œuvres qui consiste à «gagner son ciel» «par la souveraineté de Dieu et la transcendance oubliée du sacrifice rédempteur qui a tout accompli, une fois pour toutes, pour le salut de celui qui croit». Mais Luther n'a-t-il pas dit: «Il faut noyer le vieil homme mais il sait nager!»

À la source de cette réflexion sur l'obéissance et surtout sur ce malentendu qui persiste quant à sa vertu, la pensée de Paul, très élaborée sur cet aspect, sert d'appui à sa réflexion. La Première Lettre aux Corinthiens, chapitre 13, verset 13, nous introduit à la pensée de Sœur Butte:

Quand je distribuerais tous mes biens aux affamés, quand je livrerais mon corps aux flammes, s'il me manque l'amour, je n'y gagne rien.

S'inspirant de Paul, elle ajoute cette réflexion sur l'amour et elle affirme aussi avec force que l'offrande est toujours communion et que l'obéissance comme sacrifice a constamment été interprétée comme un défi à la Raison mais surtout à la liberté:

Quand donc on parle de l'obéissance dans la foi, il faut prendre le mot foi, fides, dans son sens étymologique, qui est attachement, amour, sens du vieux français où les fiancés «se donnaient leur foi». Mais alors le mot d'obéissance ne convient plus; il devient une source de malentendus. Certes, il n'y a pas d'amour de Dieu sans obéissance, mais le sacrifice agréé sera l'obéissance de l'amour. La consécration agréable à Dieu n'aura pas ce visage du devoir et de l'obéissance, ni du perpétuel sentiment d'imperfection et d'impuissance, qui est celui de tant de vies consacrées.

Elle sera essentiellement adoration, louange et reconnaissance, avec cette joie simple et détendue des relations d'amour, où la faiblesse et l'impuissance prennent figure de privilèges d'enfance, où le péché lui-même perd son venin destructeur puisqu'il excite l'amour en le blessant, provoque à nouveau le mouvement vers Dieu, renouvelle l'abandon au pardon du Père et l'action de grâces. Comment insulter celui qu'on aime? L'amour est un sûr garant. Mais ceci est insuffisant encore; notre amour est si imparfait! Heureusement pour nous il y a Jésus-Christ³⁵.

Il ne s'agit donc pas d'une obéissance aux dimensions «athlétiques» telle que l'illustre Jean Climaque par les exemples d'Isidore, d'Abbacyr, de saint Acace. Tous les chrétiens sont appelés à cette offrande de leur vie pour Dieu et de ce peuple élu par Dieu, quelques-uns seront appelés à l'office sacerdotal qui demande que l'on offre sa vie pour le service de l'Église. Sœur Butte écrit que l'oblation est le fondement de la fonction sacerdotale de l'Église et que cela ne doit pas nous empêcher de voir et de comprendre qu'il y a des faibles dans la foi, des inconstants et que comme l'affirme le rédacteur de l'épître aux Hébreux (5,12-14) ainsi que Paul (*1 Cor* 3,1-2): «C'est du lait que je vous ai fait boire, non de la nourriture solide: vous ne l'auriez pas supportée.» Elle ajoute donc après cette fine analyse de l'apôtre:

Et il y a dans l'Église, prélevés par Dieu sur la multitude, objet d'un appel particulier, ceux qui répondent pleinement à cet appel et à l'exhortation des Apôtres, ceux qui sacrifient et sont sacrifiés. Ceux-là expriment et manifestent la fonction sacerdotale de l'Église (comme l'œuvre de ses artistes exprime tout un peuple). Mais ils ne forment point un ordre institutionnalisé. Ils ne sont point prêtres mais victimes, et de toutes sortes. Ce sont des prémices, des consacrés. Dieu «se les consacre» et ils se consacrent, et l'Église les consacre, au nom de Dieu. Ils n'ont point de fonction médiatrice au salut. Ils sont sacrifice: réponse dans le dialogue; et le lien du don, de la louange et de l'action de grâce, de la souffrance offerte et de l'intercession. Fonction médiatrice communienne de l'offrande³⁶.

35. *Op. cit.*, p. 51.

36. *Op. cit.*, p. 193.

Ce texte nous fait comprendre ce que pourrait être ou devrait être la vie consacrée dans le protestantisme. Il est bien exprimé ici que le sacrifice n'est pas une œuvre en soi comme entièrement fermée sur elle-même dans une mystique sans Bible ou une institution qui balise tous les sentiers. D'ailleurs, les Règles monastiques protestantes s'entendent sur les mêmes fondements théologiques mais répondent quelques fois de façons différentes quant aux moyens d'application du vœu d'obéissance dans la vie communautaire comme, par exemple, peut s'y ajouter une clause de dissidence. De plus, les différentes théologies protestantes ne mettent pas l'accent sur la notion de sacrifice dans le sens romain du terme que ce soit théologique ou liturgique.

Conclusions

Définir le concept d'utopie par rapport au monachisme nous renvoie à l'article de Jean Séguéy³⁷ qui réussit fort bien à développer non pas une typologie mais une structure d'analyse qu'il expérimente sur un certain nombre de discours fondateurs et de communautés reconnues dans le catholicisme romain (les monachismes bénédictin, cistercien, franciscain, jésuite, etc). Il définit le concept de la manière suivante:

On appelle utopie tout système idéologique total visant, implicitement ou explicitement, par l'appel à l'imaginaire seul (utopie écrite) ou par passage à la pratique (utopie pratiquée), à transformer radicalement les systèmes sociaux globaux existants³⁸.

Malgré le fait qu'Antoinette Butte développe un discours très souvent marqué par le concept, fort fragile, de décadence par rapport à sa propre société, il n'en reste pas moins que le désir d'accomplir une utopie au sein de l'Église, mais aussi hors d'elle puisque cette dernière n'est pas dénuée de reproches, reste au centre de son discours théologique. Son profond désir de changement ne l'amène pas vers une utopie que Séguéy qualifie de rétrogressive (à contresens du changement social) mais plutôt vers une utopie progressive qui projette son idéal vers l'avenir.

37. Jean SÉGUÉY, *Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie*, «Annales», 26^e année, n° 2, Paris, Armand Colin, mars-avril 1971.

38. *Op. cit.* p. 331.

Les racines de la pensée de Sœur Butte, sont, dans le texte qui suit, entièrement imprégnées de l'idéal communautaire des premiers chrétiens:

La communauté chrétienne que l'Église de France doit restaurer n'est pas une imitation des Ordres traditionnels qui suffisent à leur tâche. Elle tendra à retrouver un ordre où l'autorité est partagée, la soumission réciproque, les préséances et déférences mutuelles et la Règle faite surtout de loyalisme, de confiance réciproque, de respect, de partage des biens matériels et spirituels, d'échanges et de transparence³⁹.

La première condition de l'utopie d'un nouveau monde, à laquelle toutes les voies et techniques ascétiques se rattachent, est de remettre de l'ordre dans l'espace terrestre ou matériel, celui-là même qui crée les inégalités et les convoitises (*1 Tm* 6,10). La vie en commun et le partage des biens sont au centre de cette nouvelle Jérusalem. Luther écrit, citant *Ac* 2 et 4, que les religieux ne faisaient pas vœux de pauvreté, ni spirituelle, ni matérielle, mais de commune abondance «par quoi tout leur est procuré abondamment⁴⁰». D'ailleurs nous retrouvons fréquemment *Ac* 2,42-47; *Ac* 4,32-35 ainsi que *Ac* 5,12-16 dans les règles de Basile, Benoît de Nursie, Augustin et bien sûr chez Jean Cassien (355-435). Ce dernier associait à l'idéal annoncé dans les Actes le début de la vie cénobitique, ce qui est historiquement inexact puisque le mot *monachos* n'est employé dans ce sens qu'au IV^e siècle; il apporta tout de même une réflexion judicieuse sur les textes des Actes qui font partie des éléments centraux de l'utopie monastique:

Pour celui qui se dirige par le sentier dont nous avons parlé, à quel propos se pourrait-il brouiller avec son ami? En ne revendiquant rien comme sa propriété, il coupe la racine première des litiges, qui naissent habituellement de petites choses et pour les objets les plus dépourvus de valeur; de toute sa force, il s'appli-

39. *La communauté de Pomeyrol*, «Foi et Vie», n° 6, Paris, décembre 1977, p. 58; il serait fort utile de faire l'analyse, à l'aide du texte de Ségué, des problèmes du pouvoir au sein de la communauté. Le pouvoir est-il, ici, charismatique? Comment a-t-il été transformé par l'institutionnalisation de la communauté de Pomeyrol? D'ailleurs, les textes de la Règle, et cela malgré les intentions de départ inspirées de l'Évangile, ne sont pas très précis à cet égard.

40. Martin LUTHER, *Le jugement de M. Luther sur les vœux monastiques*, «Œuvres», tome III, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 182.

que à observer ce que nous lisons dans les Actes des Apôtres sur l'unité qui régnait parmi les fidèles: «La multitude des fidèles n'avaient qu'un cœur et qu'une âme; nul ne disait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux⁴¹.»

Mais l'erreur de Jean Cassien qu'il est possible d'expliquer par une forte idéalisation est révélatrice d'un climat et d'une pratique fort connus des Grecs et évoqués, comme nous le savons, par Philon. Il ne faut pas non plus négliger l'importante attraction qu'exercèrent les textes de Luc sur la jeune communauté chrétienne primitive. Les conditions de l'exercice d'une utopie chrétienne se mettaient en place: on allait ainsi s'approprier une partie de l'ascèse grecque et même orientale et la joindre aux préceptes et aux exhortations radicales des Évangiles. La Gnose et la Grâce se sont battues avec acharnement pendant plusieurs siècles. Sommes-nous en train d'assister à l'émergence d'un nouveau paradigme soit une domination de la Gnose sur la Grâce? Certains «mystiques» contemporains pourraient nous le laisser croire. Il n'est rien de tel chez Antoinette Butte.

La notion de *xeniteia*⁴² intimement liée à l'*hésychia*, laquelle prend plusieurs formes dans le monachisme oriental, pourrait être aussi comprise dans un sens plus fort qu'un exil volontaire qui entraîne son auteur vers le désert intérieur. L'Utopiste ne se définit pas moins que comme un étranger au monde qu'il juge essentiellement corrompu. La création d'un Nouveau Monde que l'Utopiste veut toujours plus conforme aux Évangiles repose précisément sur une architecture de péripécopes et de citations bibliques qui tentent de légitimer cette entreprise de renouveau. D'ailleurs, dans cette perspective, un certain nombre de textes bibliques cités par Antoinette Butte se retrouve dans les diverses catégories définies par Thaddée Matura⁴³. Celui-ci considère qu'un ensemble précis de textes définissent un radicalisme biblique auquel se rallient généralement les fondateurs d'ordres monastiques (Benoît de Nursie, Bernard de Clairvaux, François d'Assise, etc.), lesquels portèrent avec charisme des projets de réformes quelquefois

41. Jean CASSIEN, *Conférences*, tome II, «Sources chrétiennes» n° 54, Paris, Cerf, 1958, p. 228.

42. Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, «Spiritualité orientale» n° 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 25-37; p. 89-116.

43. Thaddée MATURA, *Suivre Jésus, des conseils de perfection au radicalisme évangélique*, Paris, Cerf, 1983.

radicales qui ne furent pas nécessairement appuyés avec force par leurs successeurs.

L'examen que fait Matura va beaucoup plus loin que cette catégorisation; il constate ainsi, après les Réformateurs:

Ni l'Ancien Testament ni le Nouveau Testament ne connaît l'existence d'une catégorie particulière de croyants, à qui seraient réservées des exigences éthiques spéciales⁴⁴.

Selon le théologien, le monachisme des Pères du désert insiste davantage sur des thèmes spirituels plus proches du stoïcisme d'Épictète ou du néo-platonisme que de l'Évangile.

La critique du monachisme faite par Karl Barth⁴⁵ a sans doute été déterminante pour un bon nombre de théologiens protestants et plus particulièrement chez Antoinette Butte. L'utopie annoncée pouvait-elle, au sein des Églises de la Réforme, se réclamer de la Tradition? Cela est possible, selon le théologien suisse, à la seule condition que nous posions les questions pertinentes qui alors produiront du sens pour le protestantisme sans verser dans le mimétisme. Afin de situer le débat sur des bases concrètes, Karl Barth dit ceci après avoir fait un court historique du monachisme et de sa critique:

Et il est tout à fait certain que, même dans la cabane la plus isolée ou dans la grotte la plus retirée, l'ermite ne sera jamais libéré du représentant le plus dangereux de ce monde: lui-même⁴⁶!

Il reconnaît d'après certains passages bibliques (*1 Cor* 7,25ss.; *Mat* 10,9s.; *Ac* 2,44b; *Rm* 14,1s.) que certains chrétiens pratiquaient une ascèse qui devint une des caractéristiques déterminantes du monachisme chrétien. Cette tradition pose de nombreuses questions aux Églises de la Réforme et à tout le christianisme. Le monachisme n'a cessé d'être contesté pour sa «fuite du monde» qui était, à certains moments tragiques de l'Histoire du monde, une réponse, quelques fois cinglante, à l'Église mondanisée. Mais cette «séparation» n'a-t-elle pas tracé une ligne de démarcation entre les «parfaits» et les «imparfaits»? La Règle de Benoît, par exemple, contient une conception du devoir d'obéissance à l'Abbé qui ne peut être compatible avec la théologie

44. *Op. cit.*, p. 46.

45. Karl BARTH, *Dogmatique*, tome 2, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 10-18.

46. *Op. cit.*, p. 11.

protestante. Par contre, admet-il, des conditions favorisant l'équilibre au sein de la communauté interdisent alors toutes formes de tyrannie provenant de l'Abbé ou de toutes autres instances; cela a pu donner, au cours de l'Histoire, d'excellents exemples de témoignages chrétiens. Mais quel est au juste le problème que pose l'ascète? Avec questions et réponses, Barth l'exprime ainsi:

Ici encore, une question se pose qui devrait nous concerner nous-même directement; peut-il y avoir une existence chrétienne dans la liberté, c'est-à-dire une existence orientée sur le but fixé à l'homme par la grâce de Dieu, peut-il y avoir un service de Dieu en esprit et en vérité, et un authentique service du frère, peut-il y avoir une qualification pour un tel service, sans une acceptation du combat nécessaire dans les domaines dont nous avons parlé, sans certains renoncements et certaines abstinences, c'est-à-dire sans une ascèse quelconque — laquelle sera d'autant plus sérieuse qu'elle ne sera pas érigée en principe ni soumise à une Règle? Non, répondent les Évangiles comme la loi qui découle de l'objet de la foi: cela n'est pas possible, ni sur le plan individuel, ni au niveau collectif. Seul celui qui peut et veut sacrifier ce qu'il fait, peut et veut aussi servir — et il sera rendu libre de le faire. Et voici une dernière question à propos de la «*taciturnitas*» monastique: ne faut-il pas voir une faiblesse du protestantisme dans le fait que, chez nous, on parle non seulement beaucoup trop, mais d'une manière trop hâtive («sans point ni virgule!») et irréflichtie? Une ascèse raisonnable sur ce point ne pourrait-elle pas être une chose précieuse dans nos propres rangs chrétiens et théologiques? Ne serait-elle pas absolument indispensable pour que l'on réapprenne à bien parler? Le silence au service de la parole! N'est-ce pas là un programme dont nous devrions ouvertement reconnaître l'urgence — sans pour autant éprouver le besoin ou nous croire obligés de devenir bénédictins, franciscains ou carmélites, c'est-à-dire catholiques?⁴⁷

47. *Op. cit.*, p. 15.

Après ces considérations, il faut dire que les réponses ont été nombreuses, non seulement par la voie des communautés elles-mêmes mais aussi par quelques théologiens dont Gérard Siegwalt, Jean Ansaldi et Michel Bouttier⁴⁸.

Le mouvement œcuménique a sans doute été un facteur déterminant pour l'expression de nouvelles voies utopiques au sein du protestantisme. Antoinette Butte ainsi que les sœurs de Reuilly, de Grandchamp et plus récemment à Valleraugue, ont-elles réussi à repenser la tradition monastique et pousser celle-ci vers d'autres sentiers? Il ne fait pas de doute que les Églises de la Réforme leur doivent cette réflexion et cette pratique particulières et que la contribution essentielle du peuple des croyants contribuera à des transformations déterminantes. À la suite des objections exprimées de la part de certains théologiens protestants, contre une conception plutôt étroite de l'œcuménisme à Taizé, le chemin parcouru par ces communautés de sœurs ne semble pas prendre la direction de Rome; le dialogue est davantage orienté vers les nombreuses familles de la Réforme, lesquelles, pour une part, se redéfinissent avec douleur.

48. Nous renvoyons le lecteur à l'œuvre majeure de Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (Labor et Fides/Cerf) qui aborde toutes ces questions de façon plus large et aux nombreux écrits de Jean Ansaldi dont son article sur le célibat: «Célibat pour le Christ» et *sexualité*, «Études théologiques et religieuses», 67^e année, 1992-93, Montpellier, p. 403-415. Il faut aussi mentionner la contribution de ce dernier à la démarche spirituelle et intellectuelle de la communauté de Valleraugue, en particulier dans les cahiers intitulés «Sentier de Villeméjane». Nous aimerions aussi mettre en exergue une note du théologien Michel Bouttier, nous étant adressée le 17 août 1996; c'est une synthèse fort juste de la démarche spirituelle d'Antoinette Butte:

Je pense qu'il faut partir de ce qui a été au cœur. A. Butte a eu le privilège de vivre intérieurement une crise personnelle qui lui a ouvert les yeux sur la crise universelle de notre siècle. S'il fallait résumer ce que j'ai appris d'elle, je reprendrais les titres: *Incarnation*: les chrétiens, les protestants en particulier, doivent passer de l'activisme (des œuvres à l'être) en Christ dont nous sommes le corps. *Offrande*: la vie et la joie résident dans l'holocauste (le sacrifice total, «consumé, «inutile») de notre être à Dieu. La liturgie accomplit ce sacrifice quotidien de louange. *Semences*: le xx^e siècle ressemble à l'époque de l'écroulement de l'empire romain et de l'invasion des barbares. Comme au v^e siècle, les «monastères» sont des lieux irremplaçables où la foi continue à être vécue et peut-être transmise. [...] Voilà ce qui a mûri dans un enfantement parfois long et difficile marqué d'une conviction absolue (Dieu donne ce qu'il ordonne) et d'une étonnante liberté dans les décisions concrètes. Le passage de l'équipe à la communauté s'est fait peu à peu, avec une vision et des ajustements successifs.

Nous assistons, en ce siècle, à l'ouverture du protestantisme vers de nouveaux horizons mais, nous le savons aussi, l'utopie chrétienne a eu ses détracteurs certes, mais aussi ses créateurs. L'humaniste Thomas Moore (1478-1535) a été le grand inspirateur de l'expression des idées sous ce genre particulier qu'est l'utopisme, dont on lui attribue, un peu abusivement, la paternité. Il n'en reste pas moins que de nombreux poursuivants l'ont imité. Que dire de Tommaso Campanella (1568-1639), de Thomas Muenzer (1489-1525) et du réformateur strasbourgeois Martin Bucer (1491-1551) qui, après avoir quitté sa ville et trouvé refuge en Angleterre en 1549, présenta au roi Édouard VI son projet intitulé *Du Royaume de Jésus-Christ*⁴⁹. Bucer développa très longuement (33 chapitres sur 60) dans le second livre, ses visées sur les questions du mariage et du divorce et n'en conclut pas moins en ces quelques mots:

Donques, quand le Fils de Dieu regnera ainsi entre les hommes, quelle difficulté y aurait-il que sainteté et vraye charité ne demeure entre eux, incitant et poussant un chacun à apprendre et faire tousjours quelque bonne œuvre, et consequemment employer et rapporter tout son pouvoir au bien commun de toute l'Église, dont il soit tellement pourveu en icelle à tous et chacun membre de Christ que nul ne puisse souffrir indigence, je ne dy point de vivre nécessaire, ne de logis, ne de vestement, mais de toutes commoditez, pour vivre honnestement à la gloire du Seigneur, et nostre Roy Jesus Christ, et de son Église universelle?⁵⁰

49. Martin BUCER, *Du royaume de Jésus-Christ*, «Martini Bucer opera latina», vol. XV bis, Paris, PUF, 1954.

50. *Op. cit.*, p. 284.

Éco-sophie et éco-justice selon *Gn* 1,1-2,4a et *Jb* 38-41

JEAN-JACQUES LAVOIE

Université du Québec à Montréal

Lorsqu'un congrès de théologie compte parler de «projet de société», la question de l'environnement doit inévitablement apparaître au premier plan. En effet, depuis quelques décennies le souci de l'environnement a pris une importance cruciale. Ce souci est amplement justifié puisque les êtres humains sont devenus non seulement homicides et génocides, mais aussi géocides, biocides et écocides. Les faits sont très éloquents et surtout très alarmants. Les écologistes ont évalué qu'aux environs de l'an 2000 une espèce disparaîtra toutes les heures et que 20% de l'ensemble des espèces terrestres aura disparu. En ce qui concerne le monde animal, 475 espèces ont été décimées depuis le début du xvii^e siècle. Déjà dans les années 1970, 375 espèces étaient à protéger parce que extrêmement menacées: 168 mammifères, 113 oiseaux, 11 reptiles, 28 mollusques, huit espèces de poissons et six amphibiens. Chaque année, 25 millions de tonnes d'humus sont détruits par l'érosion, la salinisation et la désertification. Les forêts reculent présentement à un rythme de 20 millions d'hectares par an. Toutes les secondes, neuf millions de litres de déchets liquides sont déversés dans les eaux nord-américaines. Les eaux, qui couvrent 70% de la surface terrestre, sont devenues les plus grandes poubelles de la planète. Par conséquent,

la vie y est disparue dans une proportion allant parfois jusqu'à 50%. Cinquante pour cent de la pollution de l'air provient des voitures. Certains avancent que 2% de la population mondiale est responsable de 30% de la pollution de l'environnement, tandis que d'autres soutiennent que 20% de la population mondiale consomme plus de 80% des ressources planétaires. Quoi qu'il en soit de ces chiffres qui occupent parfois plus de la moitié des livres qui traitent d'écologie¹, il est devenu évident que le progrès du monde moderne s'est essentiellement effectué aux dépens du Tiers Monde, de la création² et, depuis quelques décennies, aux dépens des générations futures. En résumé, nous vivons une crise de l'environnement. Or, cette crise de l'environnement, pour reprendre les mots d'André Beauchamp,

n'est pas une crise technique mais une crise de la technique, ni une crise économique mais une crise de l'économie, ni une crise politique mais une crise de la politique. En tant que paradigme, la crise écologique oblige à une reprise de toute la société sur un autre registre. C'est au sens fort du terme une crise de civilisation³.

Cette «crise globale du système humain dans son évolution⁴» a également été identifiée comme une des deux principales crises du xx^e siècle⁵, une «crise occidentale⁶», une «crise du pouvoir», une «crise de

1. Voir à ce sujet William MCKIBBEN, *The End of Nature*, New York, Random House, 1989, p. 3-91; René DUMONT et Gilles BOILEAU, *La contrainte ou la mort. Lettre aux québécois sur l'avenir de la planète*, Montréal, Méridien, 1990, 174p.; James A. Nash, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Nashville, Abingdon, 1991, p. 23-63; Eugen DREWERMANN, *Le progrès meurtrier*, Paris, Stock, 1993, 368p.

2. Pour les traditions bibliques, la nature est essentiellement comprise comme la création de Dieu et c'est pourquoi c'est ce dernier terme qui sera principalement utilisé dans le présent article. Bien sûr, cela ne présuppose aucunement une vision fondamentaliste qui serait en contradiction avec les hypothèses scientifiques actuelles sur les origines du monde.

3. André BEAUCHAMP, «Écologie et économie sont-elles réconciliables?», dans Jean RICHARD et Louis O'NEILL (dir.), *La question sociale hier et aujourd'hui. Colloque du centenaire de *Reverentium Novarum**, Sainte-Foy, PUL, 1993, p. 429-430.

4. *Ibid.*, p. 429.

5. L'autre étant celle du chômage. Voir Matthew Fox, *La grâce originelle*, Montréal-Paris, Bellarmin-Desclée de Brouwer, 1995, p. 11-14.

6. André MICOUD, «Les enjeux politiques et démocratiques de l'écologie», *Lumière et Vie* 214 (1993): p. 23.

l'homme lui-même⁷», une «crise de l'homme et de la société⁸», une «crise du grand projet de la civilisation moderne⁹», une «crise historique¹⁰», une crise planétaire¹¹, une «crise spirituelle¹²», une «crise de la foi¹³» ou encore une «crise de la religion¹⁴». Dans cette perspective, l'écologie n'est plus la seule science des espèces naturelles et de leur environnement. Comme science de la maison, l'«éco-logie» est devenue une question économique, politique, anthropologique, éthique, voire même une question religieuse. Selon Jürgen Hübner, théologien et biologiste qui réfléchit sur les problèmes écologiques, il n'est plus possible de maintenir la distinction classique des domaines entre l'approche scientifique et l'approche théologique¹⁵. En fait, l'écologie est devenue elle-même une religion. C'est d'ailleurs le point de vue de Greenpeace¹⁶. Henryk Skalimowski, de son côté, considère l'écotéologie comme la religion de notre époque¹⁷. Pour sa part, Jürgen Moltmann n'hésite pas à écrire que «la tâche la plus urgente de l'Église du Christ aujourd'hui, je la vois dans la "réforme écologique" de la religion de notre époque¹⁸». Quant à l'écologie profonde (*deep ecology*), elle est essentiellement considérée d'un point de vue

7. Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 7 et 38.

8. Philippe LEBRETON, *La nature en crise*, Paris, Éd. Sang de terre, 1988, p. 327.

9. Jürgen MOLTSMANN, «Le rôle du théologique dans le projet de la modernité», *Revue de théologie et de philosophie* 128 (1996): p. 59.

10. Gérard SIEGWALT, «La crise écologique, un défi pour la pensée, pour la foi et pour la praxis», *Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale* 169 (1989): p. 90.

11. Leonardo BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, Paris, Albin Michel, 1993 et Matthew FOX, *Le Christ cosmique*, Paris, Albin Michel, 1995. À eux seuls, les titres sont très évocateurs.

12. Carol CHRIST, «Rethinking Theology and Nature», dans Irene DIAMOND et Gloria Feman ORENSTEIN (dir.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, p. 58.

13. Martin PALMER, «The Ecological Crisis and Creation Theology», dans V. BRÜMMER (dir.), *Interpreting the Universe as Creation. A Dialogue of Science and Religion*, Kampen, Pharos, 1991, p. 140.

14. Eugen DREWERMANN, *Le progrès meurtrier*, p. 119.

15. Jürgen HÜBNER, *Die Welt als Gottes Schöpfung ehren. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft heute*, München, Kaiser, 1982, p. 27.

16. Bob HUNTER, «Environmental in the 1980s: Ecology as Religion», *Greenpeace Chronicles* 18 (août 1979): p. 3.

17. Henryk SKALIMOWSKI, *Eco-Theology: Toward a Religion for Our Times*, Madras, India, 1985.

18. Jürgen MOLTSMANN, «La société moderne a-t-elle un avenir?», *Concilium* 227 (1990): p. 70.

spirituel¹⁹. Il n'y a rien d'étonnant à cela puisque, comme le rappelle le célèbre historien médiéviste américain Lynn White Jr, ce que les gens font pour l'écologie dépend de ce qu'ils pensent d'eux-mêmes en relation avec les choses qui les entourent. L'écologie humaine est profondément conditionnée par nos croyances sur notre nature et notre destinée, c'est-à-dire par la religion²⁰. Or, selon lui, c'est précisément la tradition judéo-chrétienne et, plus spécifiquement celle de l'Occident, qui est responsable de la crise écologique actuelle. En destinant l'être humain à la domination de la terre (voir *Gn* 1,26-28), la tradition biblique serait responsable de la prise de pouvoir démesurée de l'être humain sur la nature. Mieux encore, White est persuadé que le judéo-christianisme est la religion la plus anthropocentrique de l'histoire mondiale²¹. Les penseurs qui ont suivi Lynn White sur cette voie sont très nombreux²². Par contre, parmi ceux qui adoptent les thèses de White, certains lui reprochent d'avoir oublié que judaïsme et christia-

19. Roger S. GOTTLIEB, «Spiritual Deep Ecology and the Left: An Attempt At Reconciliation», dans R. GOTTLIEB (dir.), *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*, New York-London, Routledge, 1996, p. 521. Selon Giovanni FILORAMO, «Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Écologie profonde», dans Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 137-150, l'écologie profonde est même une religion de type gnostique, imprégnée d'un sacré ésotérique. L'écologie profonde est un courant de pensée qui ne date que des années 1970. L'appellation provient du philosophe norvégien Arne Næss, qui l'oppose à l'écologie superficielle (*Shallow Ecology*), laquelle ne se soucie que de la lutte contre la pollution. Au contraire, l'écologie profonde promue par Næss est biocentrique, c'est-à-dire que tous les êtres vivants ont un droit égal à la vie. Voir à ce sujet son livre intitulé *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

20. Lynn WHITE, «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», dans R. GOTTLIEB (dir.), *This Sacred Earth*, p. 191 et 193. L'article, originellement paru dans *Science*, vol. 155, n° 3767 (10 mars 1967); p. 1203-1207, a été maintes fois réédité dans plusieurs collectifs.

21. *Ibid.*, p. 189. Certaines enquêtes ont apporté un appui à cette thèse de White en montrant que les personnes pour qui la Bible est très importante ont une attitude plus agressive et hautaine que les autres croyants à l'égard de l'environnement. Voir à ce sujet D.L. ECKBERG et T.J. BLOCKER, «Varieties of Religious Involvement and Environmental Concerns: Testing Lynn White Thesis», *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1989): p. 509-517.

22. Voir par exemple Eugen DREWERMANN, *Le progrès meurtrier*, p. 63; 81-82; 133; 136; 138; etc.; David KINSLEY, *Ecology and Religion*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1994, p. 103ss; Matthew FOX, *La grâce originelle*, p. 29; 53; etc.; John F. HAUGHT, «Christianity and Ecology», dans R. GOTTLIEB (dir.), *This Sacred Earth*, 270-285, p. 277. On trouvera d'autres noms dans Ronald G. SHAIKO, «Religion, Politics, and Environmental Concern: A Powerful Mix of Passions», *Social Science Quarterly* 68 (1987): p. 244-267.

nisme sont deux religions séparées. Ces derniers préfèrent donc parler de la tradition gréco-chrétienne et non judéo-chrétienne²³. Quoi qu'il en soit de la justesse de cette dernière nuance, croire qu'il y a une seule cause à la crise écologique et identifier cette cause au premier récit de création ou encore à la Bible hébraïque dans son ensemble²⁴ est simpliste et réducteur. D'immenses territoires placés sous l'influence d'autres religions n'ont-ils pas été, eux aussi, l'objet d'un pillage et d'une véritable désertification? Par exemple, la Chine, l'Inde et le Japon n'auraient-ils aucun problème écologique? La crise environnementale qui sévit actuellement est idéologiquement neutre: aucun système religieux ou politique, qu'il soit bouddhiste ou musulman, socialiste ou capitaliste, est écologiquement innocent. La vision caricaturale de la Bible hébraïque qu'ont certains penseurs va même parfois jusqu'à déboucher sur un rejet systématique et radical de la tradition judéo-chrétienne. C'est par exemple le cas du philosophe britannique John Passmore qui doute que la théologie chrétienne puisse faire quoi que ce soit pour l'écologie. Selon lui, la seule alternative à la crise écologique est un sécularisme radical²⁵. Toutefois, telle n'est pas l'opinion de la majorité de ceux qui critiquent et condamnent la tradition judéo-chrétienne. En effet, ils sont nombreux les auteurs qui, tout en ayant une vision partielle, voire erronée de la Bible hébraïque, croient, à la suite de White, que puisque les racines de la crise écologique sont religieuses, le remède doit lui aussi être essentiellement religieux²⁶. Parmi ceux qui défendent en quelque sorte cette opinion, différentes options sont promues: (1) il faut se tourner vers les traditions religieuses orientales, comme le bouddhisme, l'hindouisme, ou le taoïsme, car celles-ci nous donneront les moyens de solutionner la crise écologique²⁷; (2) pour

23. On trouvera plusieurs références à ce sujet dans Jeanne KAY, «Concept of Nature in the Hebrew Bible», *Environmental Ethics* 10 (1988): p. 310-311.

24. Ainsi Eugen DREWERMANN, *Le progrès meurtrier*, p. 60 va jusqu'à laisser entendre que les très rares passages intéressants de la Bible hébraïque n'ont rien de spécifiquement biblique. Voir également ses remarques aux p. 79-80; 82-84; 131-135; 140-142; etc.

25. John PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, New York, Scribner, 1974, p. 184.

26. Voir Lynn WHITE, «The Historical Roots», p. 193; Eugen DREWERMANN, *Le progrès meurtrier*, p. 41; Leonardo BOFF, *La terre en devenir*, p. 61-64; 70ss; etc. Bien sûr, à cette liste suggestive, il faudrait ajouter tous les partisans de l'écologie profonde.

27. Voir par exemple Daisetz T. SUZUKI, «The Role of Nature in Zen Buddhism», *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953): p. 292 qui critique la tradition judéo-chrétienne. La thèse

d'autres, ce sont les traditions religieuses autochtones qui nous aideront à surmonter la crise écologique²⁸; (3) les éco-féministes, qui dénoncent l'androcentrisme comme principal responsable de la crise écologique, sont plutôt d'avis qu'un retour aux valeurs et aux religions issues des sociétés matriarcales saura résoudre bien des problèmes²⁹; (4) certains croient avoir trouvé la solution dans une forme de néo-panthéisme ou d'animisme³⁰, tandis que d'autres parlent, mais non toujours sans ambiguïté, de pan-en-théisme³¹; (5) enfin, il reste encore des théologiens et des exégètes qui croient que la Bible hébraïque peut rester une source d'inspiration pour donner à penser sur la crise écologique. Ces différentes options ne s'excluent pas toutes forcément. Par exemple, Drewermann n'hésite pas à puiser à la fois dans la religion de l'Égypte ancienne, les religions chinoises, les traditions amérindiennes et la tradition judéo-chrétienne, mais très peu dans cette dernière puisqu'il l'accuse globalement d'«anthropocentrisme absolu³²».

Quant à moi, c'est la cinquième option que j'entends privilégier dans le présent article, car je demeure persuadé qu'on ignore encore

de Lynn White Jr se retrouve également dans l'article de O.P. DWIVEDI, «Satyagraha for Conservation: Awakening the Spirit of Hinduism», dans R. GOTTLIEB (dir.), *This Sacred Earth*, p. 152-153.

28. On trouvera un bon état de la recherche ainsi qu'une bonne bibliographie sur ce sujet dans Richard WHITE, «Native Americans and the Environment», dans Williams R. SWAGERTY (dir.), *Scholars and Indian Experience*, Bloomington, 1984, p. 179-204.

29. Pour ne citer que quelques articles récents et suggestifs, voir Catharina HALKES, «La violation de la Terre-Mère. Écologie et patriarcat», *Concilium* 226 (1989): 111-121; Monique DUMAIS, «Préoccupations écologiques et éthique féministe», *Religiologiques* 13 (1996): p. 115-124 et Rosemary RADFORD RUETHER, «Ecofeminism: Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature», dans R. GOTTLIEB (dir.), *This Sacred Earth*, p. 322-333. On y trouvera une imposante bibliographie aux p. 332-333.

30. Pour Arnold TOYNBEE, «The Religious Background of the Present Environmental Crisis», dans David et Eileen SPRING (dir.), *Ecology and Religion in History*, New York, Harper & Row, 1974, p. 137-149, le monothéisme étant la cause de la crise écologique, le remède est de revenir à la Weltanschauung du panthéisme. À ce sujet, voir aussi Harold W. WOOD, «Modern Pantheism as an Approach to Environmental Ethics», *Environmental Ethics* 7 (1985): p. 151-163.

31. Voir Matthew FOX, *La grâce originelle*, particulièrement les p. 109ss et Leonardo BOFF, *La terre en devenir*, particulièrement les p. 70ss. Voir à ce sujet les remarques critiques de Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, p. 140-141 qui, par ailleurs, parle aussi d'une compréhension panenthéiste du monde (p. 381).

32. Voir Eugen DREWERMANN, *De l'immortalité des animaux*, Paris, Cerf, 1992, p. 36-38; *id.*, *Le progrès meurtrier*, p. 119; 124-129; 133. BOFF et FOX sont également des auteurs très éclectiques, mais qui témoignent d'une connaissance superficielle des traditions bibliques.

trop les richesses de cette tradition. Toutefois, contrairement à certains milieux fondamentalistes où on se réfugie dans une attitude apocalyptique (la crise écologique apparaît comme une sorte d'événement pré-curseur de la fin du monde), fataliste (on ne peut donc rien faire) ou romantique (on prône un retour à la nature, à un passé romantique idéal, pré-technique), je tenterai de montrer que la création n'est pas un lieu de distraction éthique. Pour ce faire, je partirai d'une question qui commence à être de plus en plus débattue par les exégètes: la vision du monde proposée par le premier récit de création, plus particulièrement *Gn* 1,26-28, est-elle strictement et absolument anthropocentrique? En d'autres mots, quelle est la place de l'être humain dans la création? C'est la question de l'éco-sophie qui s'intéresse précisément à la place de l'être humain dans l'univers. Ou encore, pour être plus précis: quelle est la relation qui unit les êtres humains, la création et Dieu? C'est là la question de l'éco-justice. Une fois que j'aurai répondu à ces questions, il me restera à me demander qu'en est-il des autres — on remarquera ici le pluriel — théologies de la création? Pour répondre à cette dernière question qui pourrait faire à elle seule l'objet d'une grosse thèse, je me limiterai à examiner *Jb* 38-41 qui peut se lire comme une lecture-réécriture distanciée de *Gn* 1,1-2,4a. L'analyse de ce texte de la tradition sapientiale sera d'autant plus intéressante qu'il est pratiquement ignoré des exégètes et des théologiens qui se préoccupent des questions écologiques³³. Bien sûr, je n'entends pas chercher dans ces textes des solutions aux problèmes actuels et je n'entends pas plus me contenter de fournir aux écologistes des justifications religieuses a posteriori. Cette perte d'autonomie critique qui est en réalité quasi impossible puisque les discours écologiques sont maintenant trop nombreux, diversifiés, polémiques et contradictoires, réduirait la Bible à être un simple arsenal dans lequel on pourrait puiser les citations nécessaires pour justifier sa propre thèse. Je compte plutôt regarder attenti-

33. En réalité, c'est l'ensemble de la tradition sapientiale qui est négligé par les théologiens et les exégètes. Par exemple, il est tout à fait symptomatique de voir que le livre de Leonardo BOFF, *La terre en devenir*, n'a que trois maigres références aux textes de sagesse (p. 90 et 216), tandis que celui de Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, en contient huit (p. 24, 34, 130, 160, 277, 328, 394). Mais sur ces huit références, seul *Pr* 8, qui est cité à trois reprises, est légèrement paraphrasé. Du côté des exégètes ce n'est guère mieux. Le récent livre de Albert HARL, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1995, l'illustre bien, puisque sur 240 pages, il consacre moins de quatre pages aux textes de sagesse.

vement quelle place et quel rôle ces deux théologies de la création réservent à l'être humain et voir ainsi en quoi ces textes peuvent nous interroger et interpeller, aujourd'hui, dans nos réflexions et pratiques écologiques, voire même dans notre façon d'entrer en relation avec notre environnement.

Gn 1,26-28

Le succès de maints écologistes est souvent dû en grande partie à la force avec laquelle ils dénoncent le point suivant: suite au premier récit de création qui désacralise la nature, favorise une vision du monde où l'être humain est le sommet et le centre de la création et ordonne à l'être humain de dominer et de soumettre toute la création (*Gn 1,26-28*), la tradition judéo-chrétienne a développé une mentalité d'exploitation qui a rendu la crise environnementale inévitable. Que doit-on penser de cette dénonciation?

Pour répondre adéquatement à cette question, il convient d'abord de prendre conscience que le mot domination n'a pas les mêmes résonances lorsqu'il provient d'un paysan européen du Moyen Âge, d'un paysagiste japonais du XVIII^e siècle ou d'un entrepreneur américain responsable d'un barrage hydro-électrique. Dit autrement, le lecteur du premier récit de création doit toujours garder à l'esprit que ce texte répond à une vision du monde d'une époque et d'un lieu géographique très précis. Ce lieu, c'est Israël, dont une grande partie du sol n'est pas très généreuse, et cette époque est celle du VI^e ou V^e siècle avant notre ère. Ce rappel est important, car si ce texte légitime la domination humaine sur la terre et les animaux, c'est que cette domination n'allait pas de soi. Bien sûr, pour qui habite aujourd'hui à Montréal, New York ou Paris, il n'y a aucun danger de rencontrer une bête sauvage et il trouvera toujours de quoi s'alimenter dans un supermarché. En outre, c'est la nature elle-même qui est désormais à la merci des êtres humains, lesquels n'hésitent pas à l'agresser de toute part, et la survie de plusieurs espèces animales, jadis dangereuses, dépend maintenant des efforts de leurs protecteurs humains. Mais, il n'en était pas ainsi, en Israël, au premier millénaire avant notre ère. Au contraire, c'était plutôt l'être humain qui était fragile. Il avait de la difficulté à s'intégrer à son environnement et à se sentir protéger en son sein. Dans la lutte contre les animaux sauvages, il n'était pas toujours le plus fort et plus d'un est mort entre les griffes d'un lion (*I R 13,24; Ez 19,6*) ou d'un ours

(2 R 2,24). *Am* 5,19 illustre bien les dangers de l'époque: «Tel homme qui fuit devant le lion, et il rencontre un ours! Il entre à la maison, appuie sa main au mur, et un serpent le mord!» Les rapports aux animaux sauvages étaient donc réellement dangereux (voir encore *Gn* 37,33; *Pr* 22,13; 28,15; etc.) et n'avaient rien à voir avec les spectacles de la télévision qui aujourd'hui nous vendent l'illusion romantique d'être devenus leurs proches. La mention de la «terre désolée» qu'on retrouve dans plusieurs textes évoque bien l'équilibre précaire entre la culture et la steppe (voir *Is* 6,11; *Jr* 4,27; *Mi* 7,13; etc.). L'insécurité qui guettait les habitants d'Israël est bien résumée en *Ex* 23,29. Ce texte rappelle que YHWH ne pouvait expulser trop rapidement les Cananéens, de peur que le pays ne devienne une terre désolée et que les animaux sauvages se multiplient au détriment du peuple. En effet, dès qu'une ville était dépeuplée, les animaux s'y installaient aussitôt (*Is* 13,19-22; 34,5-15; *Soph* 2,13; etc.). Tels sont donc les textes qu'il faut lire si on veut comprendre dans son juste contexte l'affirmation de *Gn* 1,26-28.

Plus précis, Walter Brueggemann a suggéré de lire *Gn* 1,28 comme l'antithèse de la crise vécue en exil: il oppose l'ordre d'être fécond à la stérilité de Jérusalem comme en *Is* 54,1-3, celui de se multiplier au fait de manquer d'héritiers (*Gn* 17,5-8; *Is* 51,2), celui de remplir la terre au fait d'avoir été chassé, ceux de soumettre et de dominer au fait de l'être par autrui³⁴. Travaillant dans une perspective similaire à celle de Brueggemann, Udo Rütterswörden voit dans *Gn* 1,28 une inversion littéraire de *Nb* 13,32 qui affirme que «la terre mange ses habitants». Il en arrive ainsi à la conclusion que la notion de domination régla un lourd problème de la vie israélite ancienne puisqu'elle signifiait que l'être humain n'avait plus besoin de craindre les défaillances de la terre³⁵. Quoi qu'il en soit de ces différentes lectures,

34. Par exemple, le verbe *kbs* est parfois en lien avec la prise du pays (*Nb* 32,22-29; *Jos* 18,1) et le verbe *rdh* désigne souvent la domination royale sur les peuples étrangers (*1 R* 5,4; *Is* 14,6; 41,2; *Ps* 72,8; 110,2). *Lv* 26,17 indique que c'était une malédiction pour les exilés qui se trouvaient dans cette situation. Voir à ce sujet Walter BRUEGEMANN, «The Kerygma of the Priestly Writers», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972), pp. 397-414. Cette thèse a été reprise, nuancée et corrigée par de nombreux exégètes dont Jean DUHAIME, «Remplissez la terre et dominez-la. *Gn* 1,28 et l'éthique de l'environnement», *Cahiers de recherche éthique* 9 (1983): p. 115-128.

35. Udo RÜTERSWÖRDEN, *Dominium terræ. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1993, p. 7; 73 et 130.

seules de telles recontextualisations permettent d'éviter au lecteur des illusions sur ce qu'il serait légitime ou non de faire dire aujourd'hui à ces versets. Le danger de l'anachronisme étant résolu, reste maintenant à savoir le sens que ces verbes «dominer» et «soumettre» avaient à l'époque.

Pour connaître le sens de ces verbes, il faut éviter de faire comme maints écologistes, c'est-à-dire tomber dans un autre piège tout aussi pernicieux: le littéralisme. Afin d'éviter ce piège, certains exégètes ont tenté de démontrer que le verbe *rdh* signifiait non pas «dominer», mais bien «guider», «conduire», «apprivoiser». Loin de traduire une attitude agressive, le verbe évoquerait l'image du berger veillant sur son troupeau. Quant au verbe *kbs*, habituellement traduit par «soumettre», il aurait plutôt le sens de «rendre cultivable, disponible³⁶». Ces nouvelles traductions n'ont guère connu de succès puisque le sens premier de ces verbes désigne l'acte de mettre son pied sur quelque chose [*kbs*] et l'acte de piétiner, de «fouler du pied» [*rdh*] (voir les références à la note 34).

Sommes-nous donc condamnés à suivre Drewermann qui, dans la postface à la troisième édition de sa thèse de doctorat, qualifie le message de *Gn* 1,28 de «fatale mission créatrice» en quelque sorte contredite par le second récit de création³⁷? Je ne le crois pas. Pour éviter de réduire ces verbes à des actes agressifs contre la nature, rappelons d'abord que la domination de la terre et des animaux est, pour l'être humain, un des traits importants de l'image et de la ressemblance de Dieu. Or, comme le suggèrent les termes d'image et de ressemblance, la responsabilité de soumettre et de dominer doit s'exercer à la manière du Créateur lui-même. Bien entendu, la domination divine n'a rien de despotique et de tyrannique. Au contraire, c'est une domination dont l'unique but est de protéger et de promouvoir la vie. Comme le suggère le sens premier du verbe «dominer»: fouler le raisin (*Jl* 4,13), l'être humain reçoit le pouvoir d'effectuer des transformations utiles. En

36. Ainsi Norbert LOHFINK, «Macht euch die Erde untertan?», *Orientierung* 38 (1974): p. 137-142; Klaus KOCH, «Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1», dans Hans-Georg GEYER *et al.*, (dir.), «Wenn nicht jetzt, wann dann?» *Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983, p. 23-36. On trouvera une liste des principaux exégètes allemands qui ont suivi cette thèse de LOHFINK et KOCH dans Udo RÜTERSWORDEN, *Dominium terrae*, p. 88 note 26.

37. Eugen DREWERMANN, *Le mal*, tome I, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 418.

d'autres mots, *Gn* 1,26-28 est une invitation à transformer la création tout en la préservant. La transfiguration n'est donc pas défiguration.

En outre, les exégètes ont bien montré que, dans la pensée biblique, les actions de dominer et de soumettre sont associées à l'autorité royale (voir par exemple le *Ps* 8,6-9)³⁸. Or, selon les mêmes exégètes, dans l'ensemble du Proche-Orient ancien, les mots «image et ressemblance» sont eux aussi à entendre dans le sens de l'autorité royale³⁹. Il s'agirait donc d'une régence au service de la justice, de la paix et de la prospérité pour un peuple et un pays confiés à un roi. En bref, *Gn* 1,26-28 nous présente l'être humain sous des traits royaux. Or, la souveraineté royale, loin d'inciter à une maîtrise capricieuse et arbitraire sur la création, invite le maître à se rendre responsable du monde qui lui est confié. Dominer la création comme un roi et comme le créateur lui-même, ce n'est donc pas exploiter aveuglément et abusivement les ressources de la création, mais c'est plutôt la protéger afin qu'elle soit toujours plus féconde. Le pouvoir de domination et de soumission est donc un service seigneurial. Par exemple, cette responsabilité royale, qui est aux antipodes du pouvoir aveugle et oppressif, est bien illustrée au Psaume 72. En d'autres mots, l'être humain a été créé dans une relation éthique avec la création. Sa relation au monde est celle d'un intendant responsable.

Deux autres indices m'incitent à croire que la domination ne doit pas être comprise de façon négative et destructrice. Premièrement, la fierté maintes fois soulignée du Créateur vis-à-vis de sa création (*Gn* 1,3.9.18.21.25.31) illustre bien, à sa façon, que la vocation de l'être humain n'est pas celle d'un despote. J'imagine mal, en effet, un Créateur fier de sa création inviter l'être humain à la détruire!

Deuxièmement, l'ordre divin de dominer sur les animaux ne peut être compris de façon tyrannique puisque, quelques versets plus loin, Dieu destine également l'être humain à être végétarien (*Gn* 1,29), tout comme les animaux (*Gn* 1,30)! L'être humain qui est appelé à dominer les animaux ne peut donc être ni chasseur ni pêcheur⁴⁰! Bien sûr, c'est

38. À ce sujet, on peut consulter Udo RÜTERSWORDEN, *Dominium terræ*, p. 105; 109-115 pour l'analyse littéraire et les p. 115-124 et 178-193 pour l'analyse iconographique.

39. Voir par exemple *ibid.*, p. 124-126. Selon son analyse, aux p. 126-130, c'est plus précisément l'idéologie royale perse qui serait à l'arrière-plan de *Gn* 1,28.

40. Cela dit, je ne peux suivre Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 47; 242; 287-288 qui réduit l'idée de soumission de *Gn* 1,26-28 à un simple commandement

là une utopie religieuse qui n'a jamais rien eu à voir avec la réalité, mais il n'en demeure pas moins qu'elle traduit la volonté originelle du Créateur. C'est seulement après le récit mythique du déluge que l'ordre créationnel sera perturbé et que l'être humain sera autorisé à devenir carnivore, mais avec une sévère restriction: si l'être humain est autorisé à tuer l'animal pour se nourrir, il n'est pas pour autant le maître de la vie comme l'indique l'interdiction de consommer du sang (*Gn* 9,4), c'est-à-dire la vie (*Lv* 17,14). Ce nouveau régime alimentaire qu'on pourrait qualifier d'éco-kasher est donc une concession qui a des limites et une de ces limites a pour fonction d'enseigner que «qui verse le sang de l'être humain, par l'être humain aura son sang versé» (*Gn* 9,6). Ainsi, *Gn* 9 nous apprend qu'il y a un lien intime entre la manière d'user du monde animal et la manière d'user de l'être humain. Dit autrement, on ne peut penser la paix entre les êtres humains sans aussi penser la paix des êtres humains avec le monde animal. C'est pourquoi, dans leur description de l'ère messianique, les prophètes Osée et Isaïe annoncent la fin des hostilités entre les êtres humains en même temps que la paix avec les animaux (*Os* 2,20; *Is* 11,6-9; 65,25)⁴¹. Ces mythes eschatologiques indiquent bien que le messianisme embrasse toute la création. Le salut ne se limite pas aux êtres humains. Il est plutôt envisagé comme une restauration de la création entière, création avec laquelle Dieu avait précisément fait une alliance cosmique et écologique (*Gn* 8,22 et 9,9-11) valable pour l'éternité (*Gn* 9,16) et dans laquelle il s'engageait à prendre soin non seulement des êtres humains mais de tous les êtres vivants. De ce point de vue, la création est plus qu'une scène où se déroule l'histoire des humains et de leur Dieu; c'est le cadre même de l'histoire, son commencement et sa fin, le lieu du salut. En situant l'alliance originelle et la paix messianique à l'intérieur et dans le cadre de la création et non dans la seule histoire de l'humanité, ces récits expriment donc une vision du monde non pas anthropocentrique mais bien écocentrique.

En ce qui concerne l'accusation lancée à *Gn* 1 d'avoir dédivinisé ou «désenchanté» la création, elle est tout à fait exacte. Le monde créé par Dieu n'est pas divinisé. Le soleil n'est plus le dieu Shamash, la lune

de type alimentaire, à une pure prescription d'une nourriture végétarienne. On notera le même régime végétarien au *Ps* 104,14-15.

41. Cette orientation eschatologique de l'histoire vers la nouvelle création a été bien traitée par Ronald A. SIMKINS, *Nature in the Worldview of Ancient Israel. Creator & Creation*, Peabody, Hendrickson, 1994, p. 207-251.

n'est plus le dieu Sin et les étoiles des divinités quelconques⁴². Ces astres ne sont plus que des créatures affectées au service du calendrier liturgique (*Gn* 1,14). Le point de vue est le même pour les animaux: ils ne sont plus des divinités⁴³. Seul le monothéisme a permis à l'être humain de rompre avec les sortilèges de la nature et de se libérer d'une pseudo-suprématie numineuse de la nature. Il est également vrai que c'est cette dédivinisation de la nature qui a permis tout le développement des sciences. En effet, ce n'est pas un hasard si les pays influencés par la foi monothéiste ont été à la pointe de la science et de la technique. Mais, du même coup, dit-on, ils ont aussi été les principaux responsables de la crise environnementale qui sévit actuellement et qui est sans précédent. Doit-on donc retourner à des formes religieuses panthéistes ou animistes du fait que celles-ci, se privant d'intervenir sur la nature, sont plus respectueuses de la création? Je ne le crois pas. Une saine écologie n'a pas à vouer un culte à la nature ou à créer une religion de la nature. D'ailleurs, une divinisation de la nature ne peut aboutir qu'à la négation de l'être humain. C'est par exemple ce qu'illustre le mythe grec de Déméter contre Érysichthon qui avait porté la hache sur son bois. Pour le châtier, la déesse lui imposa une faim dévorante que rien ne pouvait calmer. Ayant dévoré toutes ses richesses, celui-ci finit, dans sa folie, par se dévorer lui-même. Cette histoire est peut-être à rapprocher de celle de Lycurgue, dans une de ses significations: Lycurgue tue Dyras, son fils, ou, dans d'autres versions, se coupe le pied, en croyant tailler une vigne; et de celle de Phylacus qui rend son fils impuissant en taillant un arbre. Selon ces mythes grecs, les transformations de la nature qui ont pour objectif de répondre aux seuls besoins humains constituent une impiété, un sacrilège et c'est pourquoi

42. On sait que l'astrolâtrie constituait une variante de l'idolâtrie pour Israël. Voir à ce sujet *Dt* 4,19; 17,3; 18,10; *Am* 5,26; *Jr* 8,2; 10,2; 19,13; 27,9; 44,17-25; *Ez* 8,16; *Jb* 31,26; etc.

43. Cependant, sans déifier les animaux, l'anthropologie juive, en ce qui concerne le vocabulaire de base, ne fait pas de différence entre les animaux et les êtres humains. En effet, on retrouve le mot *bāsār* pour désigner les humains et les animaux (*Gn* 6,12.13.17.19; 7,15.16.21; 9,4.11.15.16. 17). Le mot *nepes* désigne tantôt les humains (*Gn* 2,7; 9,5.12.15), tantôt les animaux (*Gn* 1,20.21.24.30; 2,19; 9,4), tantôt les deux à la fois (*Gn* 9,10.16). Quant au mot *rūah*, il renvoie aussi bien aux humains qu'aux animaux (*Gn* 6,3.17; 7,15.22). Cette solidarité co-créaturelle entre les humains et les animaux, soulignée par le vocabulaire, est aussi explicite dans certains textes comme *Qo* 3,18-21; *Ps* 49, 13.21. Bien entendu, ces derniers textes, qui n'accordent aucune supériorité de l'être humain sur l'animal, n'ont pas eu la même popularité que *Gn* 1,26-28. Pourtant, ils font également partie de la Bible.

les conséquences sont cruelles et sévères⁴⁴. On comprend alors que la *technē* n'a reçu de légitimité que dans les limites d'une imitation de la nature: l'agriculteur, le constructeur ou l'artisan ne s'opposent pas à la nature, ils se conforment à elle. En bref, le panthéisme, qui inciterait inévitablement l'être humain à revenir au stade de la *technē* grecque ou, pire, à régresser vers un stade prétechnique, ne saurait donc se présenter comme la solution religieuse à la crise écologique.

Si la divinisation de la nature paralyse la créativité et le travail humain, faut-il alors la sacraliser? Écoutons à ce sujet Eugen Drewermann:

Un terrible défaut de la Bible est qu'elle nous a peut-être montré la grandeur de l'homme, mais qu'elle a négligé celle des êtres vivants à nos côtés. Nous aurions grand besoin d'une religion qui, dans l'esprit de certains aspects de la dévotion hindoue, nous aiderait à ressentir la nature comme un espace sacré des manifestations divines, préservée de toute pénétration illicite et destructrice en vertu d'un tabou évident pour tous. Les forêts tropicales (ainsi que Serengeti, l'Arctique et l'Antarctique, les mers bordières, les hautes montagnes, etc.) devraient revêtir le même caractère sacré que la basilique Saint-Pierre ou la cathédrale Notre-Dame de Paris⁴⁵.

Or, c'est précisément ce que propose le premier récit de création si décrié par Drewermann et les écologistes! En effet, ce texte, qui a été rédigé par des prêtres au moment où le Temple de Jérusalem est détruit, vise justement à montrer à ses lecteurs que Dieu a créé le monde comme on construit un Temple. Bien entendu, il ne s'agit plus du Temple de Jérusalem, mais plutôt du Temple de la création. Plusieurs indices le montrent. Le mot traduit par «firmament» en *Gn* 1,6.7.8 [*raqy'*] n'a que deux significations dans la Bible: le firmament du ciel et la table de cristal qui, dans le Temple, sépare le trône de Dieu des chérubins et des autres accessoires inférieurs (*Ez* 1,22-26; 10,1). De même, le mot *m'rt*, traduit par luminaires du ciel en *Gn* 1,14.15.16, — lesquels servent de signes pour les fêtes qui ont lieu au Temple — ne revient ailleurs dans le Pentateuque que pour signifier les lampes du

44. Voir à ce sujet Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1971, p.185-247, particulièrement la p. 205 note 40.

45. Eugen DREWERMANN, *Le progrès meurtrier*, p. 181.

Temple⁴⁶. En bref, l'univers où habite l'être humain, selon le premier récit de création, est conçu comme un vaste Temple. En refusant de faire de la création une émanation ou une diffusion de Dieu mais en soulignant néanmoins par cette image du Temple cosmique son immanence, *Gn* 1,1-2,4a ne pouvait mieux solliciter l'être humain à être respectueux de son environnement.

Il reste maintenant à se demander quelle place le premier récit de création réserve-t-il à l'être humain. Est-il juste d'affirmer qu'il est le sommet et le centre de la création? En d'autres mots, peut-on qualifier ce texte d'anthropocentrique⁴⁷? Plusieurs théologiens et exégètes le croient⁴⁸. S'il est vrai que le rôle de gérant et d'intendant place l'être humain en position exceptionnelle par rapport au reste de la création — position d'une infinie responsabilité —, il n'en demeure pas moins qu'il n'est aucunement le centre et le sommet de la création. Plusieurs indices le soulignent.

Premièrement, l'être humain est le dernier créé. La création n'est donc pas sa propriété; il n'en est pas propriétaire, mais le gérant, l'intendant. Aussi, avant même que l'être humain soit créé, Dieu avait reconnu la beauté (dimension esthétique) et bonté (dimension éthique) de sa création (voir l'emploi du mot *twb* en *Gn* 1,3.9.18.21.25). S'il ne

46. *Ex* 25,6; 27,20; 35,8.14.28; 39,37; *Lv* 24,2; *Nb* 4,9.16 On trouvera de nombreux autres indices sur la terminologie liturgique de *Gn* 1,1-2,4a dans Jacques GOLDSTAIN, *Création et péché. Une introduction au livre de la Genèse*. Paris, Desclée de Brouwer, 1968, pp. 79-84.

47. On remarquera ici que toute forme d'androcentrisme est exclue puisqu'il s'agit bien de l'être humain [*'dm*], mâle [*zkr*] et femelle [*nkbh*] (*Gn* 1,27). En outre, la domination à laquelle l'être humain est appelé n'implique en aucune façon une domination de l'être humain sur l'être humain ni une domination de l'homme sur la femme; lorsque cette domination s'exerce, elle trahit la volonté originelle du Créateur.

48. Du côté des théologiens, voir par exemple Alexandre GANOCZY, *Théologie de la nature*, Paris, Desclée, 1988, p. 42; Marjolaine CHEVALIER, «Aspects théologiques. Les églises et le problème de la création», dans René COSTE et Jean-Pierre RIBAUT (dir.), *Sauvegarde et gérance de la création*, Paris, Desclée, 1991, p. 63; Nicolas LOSSKY, «L'homme, roi de la création. Perspective orthodoxe», dans Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 48; Pierre GISEL, «Nature et création selon la perspective chrétienne», *ibid.*, p. 30; 37; Olivier BOULNOIS, «La nature est pour l'homme et l'homme pour Dieu», *Communio* 18 (1993): p. 7. Du côté des exégètes, voir Ernest L. FORTIN, «Perspectives bibliques sur l'écologie», *Communio* 18 (1993): p. 65; Pierre GIBERT, «Principe d'écologie et idée de création», *Lumière et Vie* 214 (1993): p. 83; Albert HARI, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1995, p. 177-178, 183; et Donald B. SHARP, «A Biblical Foundation for an Environmental Theology: A New Perspective on Genesis 1:26-28 and 6:11-13», *Science et Esprit* 47 (1995): p. 306.

peut y avoir d'être humain sans monde, *Gn* 1,1-25 parle d'un monde parfait [twb] où il n'y a ni homme ni femme et où les animaux ont reçu la bénédiction divine (*Gn* 1,22; comparer 8,17). Créé sans l'être humain, il faut donc comprendre que la création pourrait également être parfaite et survivre sans sa collaboration. Elle le pourrait même davantage!

Deuxièmement, même si on pouvait parler d'une vision anthropocentrique de la création, comme plusieurs le croient, il faudrait aussitôt spécifier que cette anthropocentricité renvoie à une théocentricité, puisque l'être humain est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ainsi, la prétendue vision anthropocentrique de la création s'effacerait derrière une vision théocentrique.

Troisièmement, le premier récit de création est entièrement dirigé vers une téléologie théocentrique: ce n'est pas l'être humain qui est le sommet de la création, mais le sabbat de Dieu qui est béni pour l'humanité entière (*Gn* 2,2-3). C'est le sabbat de Dieu et non le faire de l'être humain qui est le sommet du récit de la création, et c'est en fonction du sabbat que l'être humain est invité à se situer comme créature et co-créateur au sein de la création. Paradoxalement, c'est donc par le sabbat que l'être humain peut véritablement communier à l'expérience du Créateur.

Or, loin d'être une institution éthico-juridique désuète, le sabbat est une véritable utopie, car il vient nous redire, au cœur de la crise écologique qui traverse notre planète, que la création a aussi le droit à une journée de repos, un jour sans pollution de l'air, du sol, de l'eau, et sans exploitation des ressources de la nature. Le sabbat n'est pas qu'une invitation à diminuer notre production et notre consommation. En tant que recul par rapport au gaspillage qui fait figure de véritable institution, le sabbat est aussi une invitation à une production plus intelligente et à une consommation plus raisonnable. La création accèdera au repos le jour où nous accepterons de reconnaître que la quantité doit faire place à la qualité. Dans notre monde qui sait combien l'être humain et son environnement sont profondément interdépendants et solidaires, le sabbat est une pratique révolutionnaire, car il apparaît comme la préfiguration d'un temps où notre civilisation reconnaîtra qu'il y a dans l'univers un surplus de sens qui n'est pas atteint par la rationalité technologique.

Les codes juridiques du Pentateuque illustrent bien la puissance restauratrice du sabbat sur l'ensemble de la création. Il concerne tous

les humains, sans distinction, esclaves y compris (*Ex* 20,10; *Dt* 5,14). Les animaux bénéficient eux aussi des avantages du sabbat. Par conséquent, on ne peut pas les faire travailler ce jour-là (*Ex* 20,10; 23,12; *Dt* 5,14). On doit aussi les recueillir s'ils sont égarés (*Ex* 23,4; *Dt* 22,1-4); on doit laisser leur nourriture (*Dt* 25,4) et on doit protéger les oisillons et leur mère contre les prédateurs humains trop insensibles (*Dt* 22,6-7). En d'autres mots, les lois qui protègent les pauvres et les étrangers valent aussi pour les animaux. Les terres soumises à l'être humain devront être laissées en jachère tous les sept ans et les fruits produits durant cette année de repos seront laissés à tout le monde sans distinction, les animaux domestiques et sauvages y compris (*Ex* 23,9-12; *Lv* 25,1-7). Tous les cinquante ans, on devra à nouveau accorder un repos à la terre, la redistribuer équitablement, libérer les esclaves et restituer les biens pris en gage (*Lv* 25,8-43). Cette année du Jubilé manifeste ainsi que la terre n'est pas la propriété des êtres humains (voir aussi *Ps* 24,1 et 89,12; 95,4-5) et que, par conséquent, elle ne saurait être exploitée de façon ininterrompue et abusive. Étant aussi l'année de la redistribution des biens, cette loi interdit le cumul et la spéculation foncière. Toutes ces lois suivent une logique, non pas économique, mais écologique. Le sabbat instaure de nouvelles relations entre les êtres humains et entre les êtres humains et la création (terre et animaux). La protection de la terre est ainsi intimement liée à la défense et au secours des plus pauvres, ce qui indique bien que l'exploitation abusive de la terre entraîne aussi l'exploitation du genre humain. Ce lien entre injustice économique et catastrophe écologique est non seulement fréquent dans la pensée religieuse d'Israël⁴⁹, mais aussi dans la triste réalité de tous les jours. Par exemple, la pauvreté n'est-elle pas un des principaux problèmes écologiques du Tiers-Monde, où sévit actuellement de façon alarmante une crise de l'environnement?

Force est de constater que c'est plutôt l'interprétation qu'on a fait du premier récit de création qui a servi de justification idéologique à une vision prométhéenne de la soumission de la création à l'humain. D'où vient donc alors cette interprétation anthropocentrique de *Gn* 1,26-28? Vient-elle des traditions bibliques? Il est vrai qu'on trouve un écho favorable de ce texte au *Ps* 8,6-9 qui présente l'être humain sous

49. Voir encore *Os* 4,1-3; *Am* 8,4-8; *Is* 29,1-6; *Jr* 5,20-25; *Soph* 1,2-3 où l'injustice économique a des effets néfastes dans le domaine écologique. Dans le livre de la *Sg*, c'est la création elle-même qui se révolte contre le mal (*Sg* 5,17-23; 11; etc.).

des traits royaux, mais le genre même de ce texte, qui est un psaume, montre qu'il est d'abord théocentrique.

Sir 16,24-17,10, reprend lui aussi, de manière allusive, le premier récit de création. *Sir* 17,2-4 se présente même comme une anthologie des premières pages de la Bible⁵⁰, mais les précisions apportées par les vv. 6-8.10 indiquent bien que le pouvoir sur la terre qui est octroyé à l'être humain n'a rien de tyrannique. Dieu a, en effet, donné à l'être humain l'intelligence, le discernement moral, la capacité d'émerveillement et de louange devant la création et la possibilité de louer son saint nom. Cette dernière aptitude indique, encore une fois, que *Gn* 1 a été interprété de façon théocentrique. En outre, dans cette reprise de *Gn* 1, le *Sir* ne manque pas de rappeler la fragilité humaine (*Sir* 17,1-2a), ce qu'il fait à maintes occasions (*Sir* 8,5; 14,17-19; 17,30-32; 18,9-10; etc.) .

En ce qui concerne le livre de la Sagesse, deux textes peuvent être signalés. Le premier, *Sg* 2,23, n'est guère intéressant pour mon propos puisqu'il ne retient que le thème de l'image. Par contre, le second mérite d'être cité:

Dieu de mes pères et Seigneur de miséricorde,
 toi qui as tout fait par ta Parole
 et qui par ta Sagesse as formé l'être humain
 pour qu'il règne sur les êtres que tu as créés,
 qu'il gouverne le monde avec sainteté et justice
 et qu'avec droiture d'âme il exerce le jugement. (*Sg* 9,1-3)

Encore une fois, cette affirmation est enchâssée dans une vision du monde théocentrique puisque le genre littéraire de ce texte est une prière qui, au surplus, n'hésite pas à évoquer la finitude humaine (*Sg* 9,4-7). Quant au thème de la domination, il n'a absolument rien d'agressif et de négatif. Au contraire, puisque tout le chapitre 9 ainsi que le chapitre 10, *Iss* ne cessent de mettre en évidence le rôle et l'influence de la Sagesse auprès de l'agir humain. Bien plus, les verbes «régner» et «gouverner» et le mot «justice» utilisée en *Sg* 9,1-3 sont précisément les termes qui serviront à décrire le mode de gouvernement divin en *Sg* 12,15-16. En résumé, aucune de ces très rares reprises vétérotestamentaires de *Gn* 1,26-28 ne peut justifier une vision anthro-

50. Les références au livre de la Genèse sont les suivantes: *Sir* 17,1a → *Gn* 2,7; *Sir* 17,1b → *Gn* 3,19; *Sir* 17,2a → *Gn* 6,3; *Sir* 17,2b → *Gn* 1,26b.28b; *Sir* 17,3a → *Gn* 3,21; *Sir* 17,3b → *Gn* 1,26a.27a; 9,6b; *Sir* 17,4 → *Gn* 9,2.

pocentrique du monde et une exploitation effrénée de la création. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher.

Les exégètes et théologiens qui se sont intéressés à la Wirkungs-geschichte (l'histoire des effets) de Gn 1,28 sont quasi unanimes à reconnaître qu'il faut attendre le XVI^e siècle pour voir apparaître des auteurs qui justifieront le droit à l'exploitation sans limite de l'environnement, voire leur désir de toute puissance, à partir de Gn 1,28⁵¹. Parmi ceux-ci, le premier responsable d'une telle interprétation est Francis Bacon (1561-1626), dont l'hostilité à la tradition judéo-chrétienne semble bien reconnue. Le second en liste est René Descartes dont la tendance antiblique est également très manifeste, particulièrement dans la réécriture de Gn 1 de la cinquième partie de son *Discours de la méthode*. L'interprétation purement anthropocentrique de Gn 1,28 est donc imputable aux penseurs modernes qui étaient précisément en voie d'émancipation de l'héritage judéo-chrétien! C'est sans doute pourquoi ce sont d'abord les philosophes qui tireront les conclusions de cet anthropocentrisme: dans un contexte de sécularisation, Kant enseignera que l'homme n'a aucune obligation à l'égard des bêtes et des plantes, car celles-ci ne sont pas des personnes; pour Hegel, l'être humain a un droit absolu à l'égard des choses et Marx affirmera fort logiquement que la terre, n'étant pas un produit du labour humain, ne possède aucune valeur⁵². Bien entendu, des théologiens comme Schleiermacher, Tillich, Lilje, Temple, Muckermann emboîteront le pas, chacun avec des nuances bien particulières⁵³.

51. Voir à ce sujet Udo KROZLIK, *Umweltkrise - Folge des Christentums?*, Berlin, Stuttgart, 1979; Bernard RORDORF, «Dominez la terre» (Gn 1,28). Essai sur les résonances historiques de ce commandement biblique», *Bulletin du centre protestant d'études* 31 (1979); p. 5-37; Jeremy COHEN, «Be Fertile and Increase: Fill the Earth and Master It». *The Ancient and Midrashic Career of a Biblical Text*, Ithaca, Cornell University Press, 1989; Alexandre GANOCZY, «Perspectives écologiques dans la doctrine chrétienne de la création», *Concilium* 236 (1991): p. 57-68; Daniel SWARTZ, «Jews, Jewish Texts, and Nature: A Brief History», dans R. GOTTLIEB (dir.), *This Sacred Earth*, p. 87-103; voir aussi Thomas KEITH, *Man and Natural World: A History of the Modern Sensibility*, New York, Pantheon, 1983, p. 149-181 qui traitent des opinions issues de la Réforme dans l'Angleterre des XVII^e et XVIII^e siècles.

52. On trouvera les références exactes des propos de ces penseurs dans Miklos VETŐ, «Écologie et gratuité», *Communio* 18,3 (1993): p. 90-91.

53. Voir à ce sujet *ibid.*, p. 91 et Maurice BOUTIN, «La lecture écologique de la Bible et ses apories», dans José A. PRADÈS et al. (dir.), *Environnement et développement. Questions éthiques et problèmes socio-politiques*, Montréal, Fides, 1991, p. 224-225.

Concluons: on peut soutenir que les écologistes trouvent un allié bien plus puissant dans cette théologie de la création qui ouvre la Bible que dans la plupart des discours philosophiques et théologiques qui ont eu cours depuis le XVI^e siècle jusqu'à il y a quelques décennies.

Le livre de Job

Le livre de Job est bien reconnu pour être un livre qui traite de la question du langage religieux face à la souffrance, mais dans les pages qui vont suivre je voudrais montrer que la place que ce livre accorde à l'être humain au sein de la création a des implications non seulement religieuses mais aussi écologiques⁵⁴. Les chapitres 38-41, qui décrivent la rencontre de Job et de Dieu, cherchent entre autres choses à situer Job face à la création et face au Créateur et cela pour la simple raison que Job, dans son monologue du chapitre 3 qui peut se lire comme une critique virulente de *Gn* 1,1-2,4a⁵⁵, a été le premier à accuser Dieu d'avoir créé un chaos et de maintenir la vie de façon chaotique et anarchique. Or, les exégètes ont très peu remarqué que le portrait de la création dépeint par *Jb* 38-41 peut lui aussi se lire comme une lecture-réécriture distanciée du premier récit de création (*Gn* 1,1-2,4a).

On peut d'abord relever le vocabulaire en commun: jour [*ywm*] (*Jb* 38,12.21.23); matin [*bqr*] (*Jb* 38,7.12), terre [*'rs*] (*Jb* 38,4.13.18.24.26.33; 39,14.24), cieux [*šmym*] (*Jb* 38,29.33.37; 41,3), gazon [*dš'*] (*Jb* 38,27), «eaux [*mym*] (*Jb* 38,30.34), poisson [*dg*] (*Jb* 40,31) et les verbes «être prolifique» [*rbh*] (*Jb* 39,4) et «remplir» [*ml'*] (*Jb* 39,2). L'alternance «jour/lumière-nuit/ténèbre» est également reprise. La thématique de la lumière est présente en 38,4-7 avec les «étoiles du matin» et en 38,12-15 avec les mots «matin», «aurore» et «lumière», tandis que la thématique de l'obscurité se retrouve en 38,8-11 dans la description de la naissance de la mer et en 38,16-18 dans la reprise du thème de la mer mis en parallèle avec le monde de la mort et de l'Ombre. Ce

54. Les deux principaux articles écrits sur l'écologie et la tradition sapientiale ne consacrent que quelques lignes au livre de Job et plus particulièrement *Jb* 28. Voir Robert K. JOHNSTON, «Wisdom Literature and Its Contribution to a Biblical Environmental Ethic», dans Wesley GRANDBERG-MICHAELSON (dir.), *Tending the Garden. Essays on the Gospel and the Earth*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1987, p. 66-82 et Katharine J. DELL, «"Green" Ideas in the Wisdom Tradition», *Scottish Journal of Theology* 47 (1994): 423-451.

55. À ce sujet, on pourra consulter Léo-G. PERDUE, *Wisdom in Revolt: Creation Theology in the Book of Job*, Sheffield, JSOT Press, 1991, p. 91-110.

tableau se termine par l'antithèse «ténèbre» (38,19b.20a) «lumière» (38,19a.20b), cette dernière encadrant d'un point de vue structurel et thématique les ténèbres.

Les rappels du premier récit de création, on le verra, ne se limitent évidemment pas au vocabulaire commun. Cela dit, pour chacune des descriptions d'une partie de la création, Dieu invite Job à s'y mesurer. Dans un premier lieu, Dieu place Job devant sa finitude temporelle: la terre et le ciel ont été fondés et stabilisés avant lui et sans lui (*Jb* 38,4-6.18.19-21). Dans un deuxième lieu, Job est placé devant ses limites spatiales: il n'a pu parvenir jusqu'aux sources de la mer ni circuler jusqu'au fond de l'abîme ni franchir les portes de la mort; il n'a même pas idée des étendues du séjour des morts et n'est pas parvenu jusqu'aux réserves de grêle et de neige (*Jb* 38,16-18.22). Dans un troisième lieu, Dieu souligne ironiquement son ignorance. C'est ce qu'indiquent les nombreuses questions rhétoriques posées à Job⁵⁶. Dans un quatrième lieu, au mode impératif utilisé par Dieu pour créer dans le premier récit de création (*Gn* 1,3.6.9.11.14.15.20.22.24.26.28) fait place, non sans ironie, des impératifs rhétoriques qui soulignent l'ignorance (*Jb* 38,3.4b.18b; 40,7) et l'impuissance de Job (*Jb* 40,10.11.12.13.16.32). À plus d'une reprise, Dieu rappelle à Job qu'il est fondamentalement impuissant: par exemple, il n'a aucun pouvoir sur le cours des astres ni sur les précipitations atmosphériques (*Jb* 38,22.28-30.34-35.37). Ce que Dieu fait expérimenter à Job correspond en quelque sorte à ce que la crise écologique nous fait actuellement vivre: l'expérience religieuse d'une limite, la découverte d'un environnement qui nous révèle notre propre fragilité au sein d'un vaste univers. En ce qui concerne Job, son bilan sur l'ordre du monde n'est donc pas recevable puisqu'il n'a ni le pouvoir ni les connaissances nécessaires.

Ce bilan sur l'ordre du monde est d'autant plus irrecevable que *Jb* 38,4-7 affirme lui aussi, comme le premier récit de création, que le monde a été créé comme un Temple cosmique:

Où étais-tu quand je fondai la terre?

Indique-le, si tu sais la vérité.

Qui a fixé ses mesures, si tu le sais,

ou qui a tendu sur elle un cordeau?

En quoi ses socles furent-ils enfoncés

56. Voir *Jb* 38,2.4a.5.6.8.12.16.17.18a.19.22.24.25.28.29.31.33.34.35.36.37.39.41; 39,1.2.5.9.10.11.19.20.26.27; 40,2.8.9.24.25.26.27.28.29.30.31; 41,2.3.5.6.

et qui posa sa pierre angulaire?

Quand chantaient en chœur les étoiles du matin
et que tous les fils d'Élohim acclamaient.

C'est du moins ce qu'indiquent les verbes «fonder», «fixer», «enfoncez», et les substantifs «mesure», «cordeau», «socle» et «pierre angulaire» (vv. 4-6), qui sont autant de mots utilisés pour décrire la construction du Temple de Jérusalem⁵⁷. En outre, l'achèvement de ce Temple cosmique se termine par des chants de louange (v. 7), exactement comme lors de l'achèvement du Temple de Jérusalem (comparer *Esdr* 3,10-12 et *Zach* 4,7). Cependant, la louange est ici cosmique: ce sont les étoiles du matin (v. 7a), assimilées aux anges (v. 7b) peut-être comme au *Ps* 148,2-3, qui chantent en chœur et poussent des acclamations. Bien sûr, ce texte comporte des traces d'expression mythique, mais le message n'en demeure pas moins important et toujours d'actualité: l'affinité entre l'être humain et la création est si profonde qu'ils sont tous deux solidaires dans la prière⁵⁸.

Jb 38,4-7, comme l'ensemble des chapitres 38-39, s'apparente aussi au *Ps* 19,2 qui affirme que Dieu se donne à connaître par sa création (voir aussi *Rm* 1,20). Dieu s'offre à Job dans l'ensemble de sa création, jusque dans la neige, la grêle, les gouttes de rosée, la glace et le givre (38,22.28.29). C'est donc dire que le modèle dualiste, qui affirme que Dieu est absent de sa création, est aussi irrecevable que le modèle panthéiste. La création acquiert en quelque sorte une valeur sacramentelle⁵⁹. C'est aussi ce que confirme *Jb* 42,5:

57. Voir par exemple *1 R* 5,31; 6,37; *Ag* 2,18; *Zach* 8,9; *Esdr* 3,6.10.11.12; *2 Chr* 3,3 pour le verbe «fonder» [*ysd*]; *1 R* 6,25; 7,9.11.37; *Ez* 40,3.5.10.21.22.24; 41,17; 42,15-19; 43,13; 45,3; 46,22; etc. pour le mot «mesure» [*mdh*]; *1 R* 7,23; *Ez* 47,3; *2 Chr* 4,2; *Zach* 1,16 pour le mot «cordeau» [*qw*]; *Lm* 2,9 pour le verbe «enfoncez» [*tb'*]; *Is* 28,16; *Jr* 51,26; *Ps* 118,22 pour le syntagme «pierre angulaire» [*'bn pnth*]; pour leur part, le verbe «fixer» [*šwm*] et le substantif «socle» [*'dn*] reviennent très souvent en *Ex*; *Lv*; 1-2 *Chr* en lien avec le tabernacle et l'arche d'alliance.

58. Voir aussi les *Ps* 19; 148 et *Dn* 3,57-90 où c'est toute la création qui est conviée à participer à la louange de Dieu. Contrairement à *Gn* 1,26-28, la louange cosmique n'a pratiquement eu aucune influence dans la tradition judéo-chrétienne. À ce sujet, on lira avec profit le livre de Marc GIRARD, *Louange cosmique. Bible et animisme*, Montréal-Paris, Bellarmin-Desclée, 1975, 226p.

59. Tout sacrement n'emprunte-t-il pas sa matière à la création (pain, vin, eau, huile, etc.)? Donner du pain et de l'eau à qui a faim et donner un abri à qui est sans logis, n'est-ce pas aussi donner des morceaux de la création? Il n'est donc pas surprenant de constater que c'est précisément le Créateur qui, dans le livre des Proverbes (13,31; 17,5), s'identifie aux plus pauvres, si bien que l'exploitation du faible s'amplifie immédiatement en outrage contre sa personne, tandis que la compassion pour le mendiant s'amplifie en glorification.

Mon oreille avait entendu parler de toi,
mais maintenant mon œil t'a vu.

Cette affirmation du «voir» est de prime abord insolite puisque *Jb* 38-41 ne fait aucune allusion à une manifestation visible de Dieu: ces chapitres ne parlent que de la voix de Dieu. La vision dont il est question est justement celle de toute la création qui rend témoignage à Dieu. C'est pourquoi, avec le livre de Job, on peut parler d'une herméneutique de la création au même titre qu'une herméneutique du texte, aussi complexe si on en juge la question posée à Job au v. 33 du chapitre 38:

Connais-tu les lois des cieux?
Réalises-tu sur terre ce qui y est écrit⁶⁰?

La création est un grand livre à déchiffrer: chaque créature est une poésie religieuse. Le psalmiste ne dit-il pas que «la vérité germe de la terre» (*Ps* 85,12)? Au XII^e siècle, saint Bernard abondera dans le même sens. Le monde lui apparaissant comme «un livre ouvert à tous pour que chacun, s'il le désire, puisse y lire la sagesse de Dieu», il n'hésite pas à écrire au maître Henri Murdach les propos suivants: «Tu trouveras dans les forêts quelque chose de plus que dans les livres. Les arbres et les pierres t'enseigneront ce que les maîtres ne peuvent t'enseigner.» Au siècle suivant, saint Thomas reprendra la même idée:

Dieu, comme un excellent maître, a pris soin de nous laisser deux écrits parfaits, afin de faire notre éducation d'une manière qui ne laisse rien à désirer; car, dit l'apôtre, tout ce qui est écrit est écrit pour notre enseignement. Ces deux livres divins sont la Création et l'Écriture sainte⁶¹.

Peu après Thomas d'Aquin, Maître Eckart (1260-1324) écrira que «chaque créature est une parole de Dieu, un livre qui nous parle de Dieu⁶²». D'une époque à l'autre, de la période exilique qui a vu naître

60. D'un point de vue philologique, l'*hapax legomena mišetār* est à rapprocher de l'akkadien *maštaru*, «document», et de l'hébreu *šōtēr*, «scribe», «fonctionnaire» (*Ex* 5.6: *Jos* 1.10; etc.). C'est pourquoi, avec plusieurs exégètes, je comprends *mišetārō*, littéralement «son écriture», dans le sens de «ce qui y est écrit».

61. Saint Thomas d'AQUIN, «Sermon pour le deuxième dimanche de l'Avent», *Œuvres*, tome 29, Paris, Vivès, p. 194.

62. Cité dans Matthew Fox, *La grâce originelle*, p. 37. Nicolas de Cues (1400-1464) reprendra textuellement cette affirmation du grand mystique rhénan. Voir Matthew Fox, *Le Christ cosmique*, p. 192.

des textes comme *Gn* 1 et *Jb* 38-41 jusqu'à la fin du Moyen Âge, les sages ont donc transmis la même expérience du monde et de Dieu.

Cela dit, *Jb* 38 n'a pas que des points en commun avec *Gn* 1. La réécriture du premier récit de création a également des accents parodiques. En *Jb* 38, la création s'arrête avant le sixième jour: il n'y a donc pas d'être humain. C'est ce que souligne en quelque sorte *Jb* 38,26 qui affirme que Dieu fait pleuvoir sur une terre où il n'y a aucun être humain:

Qui a creusé à l'averse une rigole
 et un chemin au roulement du tonnerre,
 pour faire pleuvoir [*mtr*] sur une terre sans homme,
 sur un désert où il n'y a point d'humain
 pour abreuver dévastation et désolation,
 et pour faire germer de la steppe un gazon? (*Jb* 38,25-27)

L'extrême importance que les israélites accordaient à l'eau est bien illustrée par Éliphas qui considère la pluie comme un véritable don [*ntn*] de Dieu à l'humanité (*Jb* 5,10). En effet, pour Job et ses amis, comme pour tous les juifs de l'antiquité, c'est Dieu qui est l'auteur des nuages et de la pluie et, par le fait même, c'est lui qui féconde le sol (*Jb* 26,8; 28,26; 37,6.12). Ceci est également bien exprimé dès le début du deuxième récit de création (voir *Gn* 2,4b-5 qui utilise le même verbe *mtr*). Or, ce qui est reçu comme un don précieux pour les êtres humains est aussi donné au désert (*Jb* 38,25-27), là où il n'y a aucun humain comme se plaît à le répéter Dieu au v. 26. Contrairement au deuxième récit de création, à Job et ses amis, la bonté créatrice de Dieu ne concerne donc pas que l'humanité. Même le désert, ce lieu de dévastation et de désolation (*Jb* 30,3), est l'objet d'une sollicitude divine inutile aux êtres humains. Job est invité à constater que la création, qui a été organisée sans lui, n'est pas pour lui. Elle peut très bien ne répondre à aucune nécessité, être pure gratuité. L'être humain n'est donc pas la mesure de toutes choses. En bref, cette vaste description des merveilles de la nature, qui s'apparente du point de vue de la forme aux listes onomastiques du Proche-Orient ancien⁶³, n'a pas pour objectif d'exalter le savoir encyclopédique des sages, mais au contraire de souligner la gratuité créatrice de Dieu et la finitude humaine.

63. Exactement comme *Gn* 1,1-2,4a. Voir à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*, Montréal, Fides, 1992, p. 185.

L'érudition zoologique de *Jb* 38,39 à 39,30 vise le même objectif polémique. Contrairement à ce qu'enseignent *Gn* 1,26-28 et le *Ps* 8,7-9, le monde animal échappe complètement à la domination pacifique des êtres humains. L'âne sauvage «se rit du vacarme des villes et n'entend jamais l'ânier vociférer» (*Jb* 39,7); le bison refuse de servir l'être humain (*Jb* 39,9-12); l'autruche, oiseau cruel, sans intelligence et sans sagesse, se rit pourtant du cheval et de son cavalier (*Jb* 39,13-18); le cheval ne recule pas devant l'épée (*Jb* 39,22b); l'aigle qui s'élève n'a que faire des ordres humains (*Jb* 39,27a). La théologie sacerdotale de *Gn* 9,1ss où l'être humain inspire la crainte des animaux est critiquée et contredite. C'est dans la liberté et la gratuité et non dans la domination que Dieu entrevoit la relation de l'être humain au monde animal. Dieu défend même ce monde animal, jugé négatif, nuisible et désordonné d'un point de vue anthropocentrique⁶⁴, contre la cupidité humaine. C'est lui qui leur donne protection, nourriture et liberté⁶⁵. En outre, ce n'est plus l'être humain qui est appelé à être prolifique [*rbh*] et à remplir [*ml'*] la terre (*Gn* 1,28), mais le monde animal (voir la reprise de ces deux verbes en *Jb* 39,2.4).

Selon *Jb* 38,41, le monde animal est même capable de relation avec son Créateur! C'est-à-dire qu'il accède au même niveau d'existence que l'être humain puisqu'il peut avoir un comportement religieux. Certes, l'attitude religieuse des animaux n'est pas comparable à celle des êtres humains, mais eux aussi, dans un langage qui nous échappe, sont capables de prière de demande, de supplication (*Jb* 38,41; *Ps* 149,7; *Jl* 1,20; 2,22; *Jon* 3,8; *Jdt* 4,9) et de louange (*Ps* 148,10; *Is* 43,20). Peut-être s'empressera-t-on de qualifier ces textes de naïfs, mais ils nous rappellent que le monde humain et le monde animal partagent la même condition de créature et sont situés devant le même Dieu. Le chant des étoiles (*Jb* 38,7) et le cri des oiseaux vers Dieu (*Jb* 38,41), aussi innocents puissent-ils paraître à nos yeux d'Occidentaux de la fin du xx^e siècle, nous invitent donc à une redéfinition de la prière qui soit moins anthropocentrique.

En résumé, l'être humain est ici non seulement dépourvu d'autorité, mais aussi d'importance: Dieu se réjouit de sa création même sans l'être humain. Job s'est donc non seulement trompé sur l'ordre et le

64. Voir à ce sujet l'étude de Othmar KEEL, *Dieu répond à Job. Job 38-41*, Paris, Cerf, 1993, p. 48-104.

65. *Jb* 38,39.41 et 39,5; voir aussi *Ps* 104,21.27-28; 136,25; 147,9.

désordre du monde, mais aussi sur sa propre place au sein de cette création. Aucun des animaux décrits en *Jb* 38,39-39,30 n'ont été créés pour les besoins de l'être humain. Ils ont tous leur propre raison d'être aux yeux du Créateur. Job est comme le psalmiste: «un étranger sur terre» (*Ps* 19,19), «un invité» (*Ps* 39,13). En outre, Dieu critique ici la morale anthropocentrique des sages qui voyaient dans le monde animal un lieu où se joue la justice rétributive (voir par exemple *Jb* 4,10-11 et 12,7-10).

Dans l'introduction à son second discours, Dieu lui-même parodie, au sens étymologique du terme, le *Ps* 8,6-9, lequel est une réécriture de *Gn* 1,26-28⁶⁶. En effet, l'inversion hymnique se fait sentir dans la reprise du mot rare «honneur» [*hdr*] qui ne revient en Job qu'en 40,10:

Orne-toi donc de fierté et d'élévation
revêts-toi de gloire et d'honneur! (*Jb* 40,10)

Tu l'as couronné de gloire et d'honneur. (*Ps* 8,6b)

Après avoir contredit l'affirmation sereine du *Ps* 8,6b par un impératif rhétorique, Dieu commence une nouvelle description, celle de Behémot⁶⁷. En *Jb* 40,15-24, la description de ce monstre de la mythologie proche-orientale ancienne a elle aussi pour objectif de rappeler à Job qu'il n'est pas la seule ni même la principale création de Dieu. À ce sujet, le v. 19a peut très bien se lire comme une parodie des premiers récits de création et de *Pr* 8,22:

Il est la première des œuvres [*r'syt drky*] de Dieu.

En faisant écho au *br'syt* de *Gn* 1,1 et à la description de Dame Sagesse en *Pr* 8,22, première de ses œuvres [*r'syt drkw*], *Jb* 40,19 affirme que ni l'être humain (voir encore *Gn* 2,4b-7) ni même la Sagesse ne peuvent se prévaloir d'être la première et principale création de Dieu⁶⁸.

66. On retrouve une autre parodie du *Ps* 8,6-9, et donc indirectement de *Gn* 1,26-28, dans *Jb* 7,16-19 et 15,14-15. Voir à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, "L'Écriture interprétée par elle-même", dans Jean DUHAIME et Odette MAINVILLE (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 88-89.

67. Il s'agit précisément du même mot qui revient au *Ps* 8,8 et que l'être humain est supposé dominer. Toutefois, contrairement à *Jb*, le mot n'a aucune connotation mythologique et désigne simplement le pluriel de «bœuf», exactement comme au *Ps* 88,22; *Jl* 1,20; 2,22 et *Hab* 2,17.

68. Tel est ici le sens du mot *rš'wn*, lequel s'applique souvent à l'objet par excellence (voir par exemple *1 Sam* 2,29; 15,21; etc. où la B.J. traduit le mot par

Une fois de plus, l'être humain est détrôné et doit reconnaître sa petitesse, voire son insignifiance. C'est Behémot, bête jugée de façon négative par les êtres humains, qui est le chef-d'œuvre du Créateur. N'étant pas le principe et le centre de toutes choses, l'être humain ne peut donc considérer le reste comme secondaire, c'est-à-dire purement en fonction de ses propres intérêts. En d'autres termes, l'anthropocentrisme fonctionnaliste et instrumentaliste qui a donné naissance à une exploitation abusive de la création est incompatible avec le message du livre de Job.

Quant à la longue description de Léviathan (*Jb* 40,25-41,26), cet autre monstre bien connu, elle prend le contre-pied, elle aussi, de la théologie sacerdotale de *Gn* 1 et 9 qui affirmait la souveraineté de l'être humain sur le monde animal. Contrairement à ce qu'avance *Gn* 9, aucune alliance n'est possible (*Jb* 40,28a) et il ne sera jamais au service de l'être humain (*Jb* 40,28b). Sur terre, nul n'est son maître (41,25a) et c'est lui qui est le roi de tous les animaux (41,26b), et non l'être humain (*Gn* 1,26-28; *Ps* 8,7-9). En décrivant Léviathan comme une créature intrépide [ħt], *Jb* 41,25b dément la thèse de *Gn* 9,2 qui présente l'être humain comme un être suscitant la crainte [même racine ħt] auprès des animaux. La supériorité de Léviathan sur l'être humain se retrouve également en 41,26a où Léviathan, en bravant les êtres les plus altiers, réussit, dans le règne animal, là où Job échoue dans le monde humain (40,11-12). En bref, en faisant appel à ces deux monstres de la mythologie proche-orientale ancienne, Dieu accentue de façon ironique l'insignifiance cosmique de l'humanité.

Concluons: en remettant Job à sa juste place au sein de la création, Dieu lui rappelle qu'il ne saurait juger la création d'un point de vue anthropocentrique. En d'autres mots, dans ses discours, Dieu invite Job à dépasser l'anthropocentrisme de sa théologie existentielle. Dans ce sens, les chapitres 38-41 du livre de Job présentent une véritable anthropodicée: l'être humain n'est pas la mesure de toutes choses; il fait simplement partie du monde des vivants. Cependant, tout en prenant conscience de sa finitude, Job retrouve sa dignité humaine puisqu'il est reconnu comme sujet de parole.

«meilleurs»). C'est aussi ce qu'indique le pluriel intensif ou le pluriel de majesté *behēmôt*. Il s'agit de la bête [*behēmâ*] par excellence.

*

* *

Le texte fondamental de l'anthropologie religieuse de la tradition judéo-chrétienne est depuis toujours *Gn* 1,26-28. En effet, dans la tradition juive postbiblique comme dans la tradition chrétienne⁶⁹, *Gn* 1,26-28 a toujours eu droit à une position prioritaire⁷⁰. Très tôt, il est devenu un texte incontournable et c'est sans doute pourquoi il est le texte biblique le plus souvent cité par les écologistes. Pourtant on a bien vu que les traditions bibliques ne justifient aucunement la position centrale qu'on lui a accordée. Ce texte, qui fut très influent, est en effet nettement minoritaire au sein du canon biblique, lequel propose plusieurs autres façons d'envisager le rapport de l'être humain à la création. Puisque *Gn* 1,26-28 affirme un point de vue parmi plusieurs autres, il ne saurait donc occuper tout le champ de la réflexion écologique actuelle. Cela dit, mon étude n'étant aucunement exhaustive, ma conclusion sera forcément partielle et partielle. Néanmoins, de ce rapide survol de deux théologies de la création issues de la Bible hébraïque, on peut émettre les propositions suivantes:

1. — La nature ne peut se comprendre en dehors de Dieu et c'est pourquoi on ne peut que parler de création. Celle-ci subsiste parce que Dieu ne cesse d'en prendre soin (*Gn* 1; *Jb* 38-41; *Ps* 104; etc.). Dieu lui-même est le premier à être responsable de sa création; l'être humain n'est que son gérant, son intendant (*Gn* 1,26-28).
2. — Étant comprise comme une création de Dieu, la nature est donc envisagée comme une réalité foncièrement belle et bonne [*twb*] (*Gn* 1).

69. En ce qui concerne la tradition chrétienne, on doit préciser que c'est sur *Gn* 1,26-28 et les rares textes qui lui font écho dans l'Ancien Testament que va s'élaborer une christologie selon laquelle Dieu a créé l'être humain par et pour son Fils (*Col* 1,13-14; *1 Cor* 8,6; *Jn* 1,3), lui la vraie et parfaite image de Dieu (*1 Cor* 15,29; *2 Cor* 4,3-4; *Rm* 8,29; *Col* 1,15-18; 3,10). Or, à partir de la Renaissance, la lecture de ces textes a donné naissance à une certaine forme de christocentrisme typiquement protestant et celui-ci n'a pas été sans alimenter l'anthropocentrisme de l'Occident chrétien.

70. Le collectif édité par P. BÜHLER et intitulé *Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Genève, Labor & Fides, 1989, 334p., l'illustre très bien pour la tradition chrétienne. L'importance de ce texte, tant pour la tradition juive que pour la tradition chrétienne, est également bien illustrée dans les références qu'on trouve à la note 51.

Ici, comme en *Jb* 38-41, éthique et esthétique se conjuguent parfaitement.

3. — La nature comprise comme création signifie un rejet de toute forme de panthéisme et de dualisme. La nature est certes dédivinisée, mais l'image de la création comme un Temple cosmique (*Gn* 1 et *Jb* 38,4-7) indique bien tout le respect qu'on lui doit. Bien plus, elle montre que Dieu n'est pas que pure transcendance, puisqu'il habite son Temple cosmique. Il est aussi immanent, mais son immanence dans la création (voir aussi le *Ps* 19) le laisse entièrement libre d'agir comme bon lui plaît (*Gn* 1 et *Jb* 38-41). Ainsi, ni le panthéisme, où Dieu s'identifie avec sa création, ni le dualisme, où Dieu est absent de sa création, n'expliquent le rapport du Dieu d'Israël à la création, du moins selon les livres de la Genèse et de Job.

4. — La nature comprise comme création signifie que le salut ne concerne pas que les êtres humains (*Os* 2,20; *Is* 11,6-9; etc.). Il englobe la création entière avec laquelle Dieu a fait une alliance écologique pour l'éternité (*Gn* 9). En d'autres mots, en Israël, le messianisme se présente comme une éco-sotériologie.

5. — La nature conçue comme création signifie que l'être humain n'est pas au-dessus de la création; il est lui-même une créature et ne peut se réaliser qu'en relation avec toute la création. Dans cette relation avec la création, tantôt, l'accent est mis sur sa finitude (*Jb* 38-41), tantôt sur sa grandeur (*Gn* 1). L'anthropologie biblique est donc nuancée et équilibrée, car, comme le dit si bien Pascal,

Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui faire ignorer l'un et l'autre, mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre⁷¹.

6. — La domination de *Gn* 1,26-28 ne doit pas être confondue avec l'exploitation abusive et aveugle de la création. C'est une invitation à transformer la création et non pas à la défigurer. Le *Ps* 8,6-9; *Sir* 17,2-4 et *Sg* 9,1-3 le confirment clairement. Par conséquent, le pouvoir actuel d'une partie de l'humanité sur la création n'a rien à voir avec ces

71. Blaise PASCAL, *Pensées*, Paris, Seuil, 1962, p. 81 n° 121 (418).

textes, puisqu'il se retourne contre toute l'humanité et l'ensemble de la création. La volonté originelle du Créateur est également bafouée dans la mesure où le pouvoir de l'être humain sur la création est actuellement un pouvoir de quelques-uns sur la majorité, le pouvoir d'une génération sur les autres. Or, les impératifs de *Gn* 1,26-28 s'adressent à tous les humains, sans distinction, et cette domination exclut les femmes comme les hommes.

7. — L'être humain n'a pas que des droits sur la nature; il a aussi et surtout des devoirs. À l'heure actuelle, son principal devoir est sans doute celui de la sauvegarde de la création, laquelle concerne d'abord les plus déshérités de la terre, les espèces en voie de disparition, et le ciel, la terre et l'eau qui subissent une agression et une pollution sans précédent.

8. — Certes, la création est l'enjeu de droits d'usufruit (*Gn* 1,26-28) et c'est pourquoi les sages lui reconnaissent une valeur alimentaire (*Pr* 7,22-23; 9,2; 27,27; etc.), économique (*Pr* 27,23-26; *Jb* 1,3; 42,12; etc.), et scientifique (*I R* 5,13; *Pr* 6,6-8; 30,24-31; *Jb* 12,7-8; etc.), mais elle ne peut être l'enjeu de droits de propriété puisqu'elle est à Dieu seul (*Ps* 24,1; 89,12; 95,4-5). Quiconque s'approprie la terre et l'exploite à sa guise comme si elle était à lui seul est un usurpateur qui oublie qu'il a été créé dans une relation éthique avec la création. Pourtant, cette manière d'agir comme un propriétaire tout-puissant est devenue évidente dans la façon dont on traite le monde animal en Occident. L'animal est devenu une pure chose, un simple moyen, une pure fonction. On a qu'à penser aux méthodes agressives d'élevage et d'abattage industriels, à certains parcs et jardins zoologiques qui ressemblent davantage à des «bunkers» et à l'exploitation en laboratoire de près de trois cents millions d'animaux par année pour la recherche militaire, esthétique, agricole, psychologique, médicale, etc. Le drame récent de l'encéphalopathie spongiforme bovine qui a atteint des milliers de vaches en Angleterre est à ce sujet très éloquent. D'abord, l'euphémisme «vache folle», qui s'est tout de suite imposé dans tous les médias pour désigner cette maladie, occulte complètement l'idée d'une bête souffrante. Deuxièmement, l'intérêt, voire peut-être la pitié, qu'on a porté à ces vaches était essentiellement en fonction de la santé humaine. À ma connaissance, les dénonciations d'un élevage contre nature, qui a généré la souffrance mortelle de ces bêtes, ont été plutôt rares. Pire, la réflexion écologique que cette maladie aurait dû susciter s'est très vite

transformée en simple débat économique, voire même en enjeu patriotique: plusieurs responsables faisant pourtant partie de la Communauté économique européenne n'ont-ils pas simplement proposé à leurs concitoyens de ne manger que de la viande de leur propre pays? En bref, ce drame a révélé que l'Occident ne semble pas encore connaître une éthique qui accorde véritablement une attention à la souffrance animale.

9. — Se pose alors la question suivante: l'être humain doit-il respecter son environnement pour lui-même ou seulement en fonction de l'importance qu'il a pour lui? Dit autrement, l'éthique environnementale doit-elle être anthropocentrique? À cette question, qui fait couler beaucoup d'encre chez les juristes, mon analyse des textes bibliques a montré clairement que la réponse ne pouvait être que négative. D'une part, ces textes nous proposent une vision nettement *théocentrique* de la création: ce n'est pas l'être humain, mais le Créateur qui est le commencement, le centre et l'apogée de toute la création. D'autre part, la sollicitude du Créateur pour toute sa création indique que l'*éthique* sous-jacente à ces textes est plutôt *écocentrique*, c'est-à-dire qu'elle vise à maintenir l'équilibre de toute la création⁷². Par conséquent, ces textes nous invitent à quitter notre éthique trop souvent éconocentrique et égocentrique pour vivre une *éthique de la responsabilité* à l'égard de tout ce qui existe⁷³. Or, comme il y a une corrélation, d'une part, entre l'exploitation de la terre et l'exploitation du genre humain (voir par exemple les textes sur le sabbat cités ci-haut) ou entre les inégalités économiques et la dégradation de l'environnement (voir les textes prophétiques et le livre de la *Sg* cités ci-haut) et, d'autre part, entre l'insensibilité à l'égard du monde animal et l'insensibilité à l'égard des êtres humains (voir par exemple *Gn* 9,4-6), une éthique de la responsabilité suppose aussi qu'il faudrait instaurer une économie de subsistance et de conservation, une *économie écocentrique*.

72. Bien entendu, l'éthique écocentrique sous-jacente à la vision théocentrique du monde concerne avant tout les êtres humains. Par conséquent, peut-être pourrait-on parler de polycentrisme puisque dans cette inter-relation entre Dieu, la création et les êtres humains chacun a son importance?

73. Il convient ici de rappeler que la racine grecque *êthea/êthika* veut d'abord dire «séjour», et de là «habitudes», «mœurs», «éthique». L'être humain est certes fait pour habiter la création, mais c'est en l'habitant dans le respect, et non dans l'exploitation aveugle et tyrannique, qu'il répond à la volonté originelle du Créateur.

10. — Quelques principes fondamentaux devraient régir ce type d'économie: (I) Elle devrait être centrée sur l'ensemble de la création et de sa sauvegarde, et non pas sur un faible 20% de l'humanité qui vit actuellement selon un régime capitaliste, lequel ne pourra jamais être universalisé, à moins qu'on ne souhaite détruire immédiatement toute la planète. (II) Comme les écologistes sont unanimes à remarquer que c'est dans le Tiers-Monde, cette poubelle des pays riches dont la naissance coïncide avec le monde capitaliste, que la crise écologique revêt ses aspects les plus troublants, une économie écocentrique devrait d'abord se tourner vers les plus pauvres de l'humanité. (III) Pour ce faire, elle devrait instaurer une taxe mondiale sur les matières premières dont les bénéficiaires, administrés par un organisme international, seraient mis à la disposition des pays en voie de développement. Bien entendu, cette hausse du prix des matières premières inciterait les pays riches à promouvoir un développement durable et viable qui n'hypothèquerait pas les générations futures. Le recyclage, accompagné d'une écolabélisation, deviendrait alors la règle première de l'économie. (IV) Une économie écocentrique devrait également prévoir des éco-taxes. Autrement dit, au principe pollueur-payeur, difficilement applicable dans bien des cas, s'ajouterait le principe du consommateur-payeur, ce dernier étant infiniment plus facile à identifier. Pour ne prendre qu'un seul exemple, peut-être y aurait-il alors plus de gens qui circuleraient avec les transports en commun? Une chose est certaine: l'éco-taxe donnerait un peu de répit au ciel, à la terre et aux eaux, qui sont aujourd'hui quotidiennement agressés par le comportement boulimique d'une minorité de la population planétaire. (V) Enfin, une économie écocentrique aurait pour devoir de protéger les espèces en voie de disparition et de veiller à ce que les animaux ne soient plus perçus que comme un bien commercial.

11. — Comme les sages d'Israël reconnaissent aussi à la création une valeur esthétique (*Gn* 1 et *Jb* 41,4b), récréative⁷⁴ et sacramentelle (*Jb*

74. Voir *Qo* 11,7; *Ct* 2,10-13; *Ps* 104,25-26 et surtout *Pr* 8,30-31 où la création a le caractère d'un jeu à la fois enfantin et sapiential qui suscite les délices de Dieu et des êtres humains. On pourrait rapprocher ce dernier texte de l'illustre Fragment 52 d'Héraclite: «Le cours du monde est un enfant qui joue et qui place ses pièces ça et là; c'est un royaume de l'enfant.» Toutefois, dans le cas de *Pr* 8,30, l'enfant chéri ou le nourrisson [*mwn*] qui joue est nul autre que la Sagesse. C'est donc dire que cette présentation ludique de la création ne saurait aucunement se confondre avec le caprice d'un enfant quelconque.

38-41; *Ps* 19), on peut affirmer que la Bible nous propose une *éthique de la gratuité*. Cette éthique de la gratuité qui, en fait, traverse l'ensemble des chapitres 38 à 41 du livre de *Jb*, rappelle que Dieu, contrairement à Atlas, crée par plaisir. La création qui a été inaugurée par la gratuité, reste ouverte à la gratuité. Elle ne répond à nulle nécessité. Étant pure grâce, on peut dire que la création a été créée grâce à Dieu et non pas à cause de Dieu. Pure grâce, la création est aussi une action de grâce, un chant de louange silencieux (*Ps* 19) et un lieu beau et bon (*Gn* 1) destiné à l'expérience de Dieu (*Jb* 38-41). La création a donc un surplus de sens qui ne pourra jamais être atteint par la rationalité technologique.

12. — Enfin, les livres de la Genèse (1), de Job (38-41), des Proverbes (6,6-8; 30,24-31; etc.) et des Psaumes (*Ps* 104; 148; etc.) nous sollicitent également à une appréciation esthétique de la création, à une *éthique de l'émerveillement et de l'action de grâce*, c'est-à-dire à être constamment prêts à l'écoute, l'accueil et l'étonnement. En effet, si la perte de sensibilité vis-à-vis les beautés de la nature s'exprime dans un manque de respect à son égard, l'émerveillement n'est-il pas, au contraire, source d'attention bienveillante? Bien plus, l'admiration et l'étonnement n'ont-ils pas été considérés, depuis Socrate jusqu'à Heidegger, comme la clé de toute connaissance? Dans ce sens, l'émerveillement ne pourrait-il pas être le fondement de l'éco-sophie de la tradition judéo-chrétienne?

Une Église étrangère au projet de société?

JEAN-GUY NADEAU
Université de Montréal

La relation de l'Église catholique du Québec, et particulièrement de sa pastorale, au projet de société ne manque pas d'ambiguïté. D'une part, les évêques publient régulièrement des lettres concernant l'éthique ou le projet social, et quelques groupes catholiques se prononcent plus ou moins régulièrement sur des questions telles les rapports avec les autochtones, la confessionnalité scolaire, la pauvreté, le chômage, le travail partagé, les réformes de la loi de l'assistance sociale, etc. D'autre part, la pastorale de l'Église du Québec semble bien loin du projet social, voire étrangère à celui-ci, et elle s'y investit bien peu, plus préoccupée de la transmission (ou de l'éducation) de la foi et de la chose sacramentelle. Ce qui est valorisé dans le discours, le rapport au social et au projet de société, ne semble pas l'être dans la pratique. Par ailleurs, la situation n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît à première vue et elle est peut-être moins sombre quoique toujours dramatique.

Ma communication porte sur deux témoins de cette situation. D'abord la perception que les agents de pastorale ont de leur pratique comme étrangère au projet social, voire insignifiante. Puis les rapports entre les communautés chrétiennes et l'engagement de plusieurs baptisés, particulièrement dans le mouvement communautaire, pour un nouveau projet de société. Elle est divisée en trois parties.

1. La perception que les agents de pastorale ont de leur pratique quant aux enjeux sociaux.
2. L'occultation ecclésiale de l'engagement social des fidèles.
3. Les relations entre communautés chrétiennes et groupes communautaires.

Elle se terminera sur des questions d'ordre ecclésiologique et pastoral visant la poursuite de la discussion.

Une pastorale aliénée des enjeux sociaux?

La perception des agents et agentes de pastorale

Dans le cadre de la recherche-action dirigée par Jacques Grand'Maison dans les Basses-Laurentides, un groupe de chercheurs de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal publiait en 1993 un rapport sur la pratique des agents de pastorale du diocèse de Saint-Jérôme intitulé *Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastoral en tension*¹. J'avoue avoir été choqué à la lecture de cet ouvrage. Non pas tellement de ce que j'y lisais, et que j'avais déjà entendu, mais de l'impression qui s'en dégageait avec force, à savoir que les agents de pastorale y dénonçaient non leur statut ou leurs conditions de travail, mais leur travail lui-même qu'ils qualifiaient pratiquement d'insignifiant, d'impertinent. Je sais que la recherche date déjà et que la situation a quelque peu changé alors que les agents de pastorale ont de plus en plus d'engagements sociaux dans le cadre de leurs responsabilités pastorales. Le constat de *Entre l'arbre et l'écorce* me semble cependant encore relativement valable, témoignant d'une impression toujours présente dans le milieu².

J'ai schématisé certains éléments qui ressortissent à l'impression évoquée plus haut. Je les présente sur deux colonnes où tout se passe comme si ces agents de pastorale dissociaient assez radicalement l'Église et le monde, ou, dans les termes du tableau, la vie et l'institution ecclésiale³.

1. Jean-Marc CHARRON et Jean-Marc GAUTHIER, dir., *Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastoral en tension*, Montréal, Fides (coll. «Cahiers d'études pastorales», n° 14), 1993.

2. J'allais écrire: «largement présente», mais je ne saurais m'y aventurer faute d'enquêtes à cet effet.

3. Cette dissociation, voire cette opposition, est particulièrement claire aux chapitres 2 et 4, mais elle traverse tout l'ouvrage.

LA VIE	L'INSTITUTION
le monde	l'Église
séculier	religieux
chemin de foi	foi empaquetée
désorganisation	super organisation
Esprit nouveau	essoufflement chronique
désir	mandat
qualité	quantité
vocation	tâche
engagement social	pastorale sacramentelle
vraie pastorale, dans le	
monde (avec les distants)	pastorale ecclésiocentrée
vie	sacramentalité
la vie des gens	le placard du sacré
	des trucs
	nos dossiers
	les sacrements
inscriptif	prescriptif
communication	enseignement
relation	contenu

Le tableau est peut-être caricatural quand on le dresse ainsi, mais il reprend les termes voire les phrases mêmes du livre. Je parlerais, peut-être un peu brutalement, d'un écart entre idéalité et réalité; *monde-idéal* vs *Église-réel*, au moins en ce sens que l'Église paraît ici résister au désir, voire à la vocation des agents de pastorale⁴. Ainsi le «vouloir faire» — ou le «devoir faire» éthique — est tout du côté du monde où il semble idéalisé par rapport à l'Église (ou à la paroisse) qui apparaît comme lieu de «devoir faire» professionnel. Par ailleurs, ces agents de pastorale perçoivent le monde comme tout aussi mal en point⁵, voire plus mal en point que l'Église lorsqu'ils ne les opposent pas l'un à l'autre. Ce n'est en effet que dans son opposition à l'Église que le

4. Cette vocation est encore plus clairement exprimée dans l'ouvrage de Lise BARONI *et al.*, *Voix de femmes, voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiastiques*, Montréal, Paulines, 1995.

5. Jean-Marc Charron signale la vision pessimiste du monde qui se dégage du discours des intervenants: société en souffrance et en éclatement, enfance en difficulté, souffrance dans les relations familiales, séparations, divorces, pauvreté, société désorientée et en perte de sens, etc. (*Entre l'arbre et l'écorce*, p. 163).

monde, ou la vraie vie, trouve la positivité que lui accorde ce tableau. Autrement, le monde est lieu de vie, certes, mais d'une vie tronquée, aliénée dans laquelle il faudrait justement intervenir. Le monde apparaît en soi (ou lorsqu'il est confronté à l'Évangile) sous un jour négatif, et il prend une figure positive lorsqu'il est comparé à l'Église (ou à la paroisse). Étrange et significatif renversement.

Cet écart entre idéalité et réalité, les agents de pastorale en parlent plutôt comme d'un écart entre leur vocation et leur tâche. Le tableau est cependant moins sombre dans le plus récent *Voix de femmes, voies de passage*, bien qu'on y souligne la culpabilité et même l'angoisse générée par l'ambivalence chez les agentes de pastorale entre une préoccupation sociale forte et une intervention sociale faible⁶. Ce qui paraît les sauver, et cela est très clair dans *Entre l'arbre et l'écorce*, c'est la dimension relationnelle de leur pratique, dimension relationnelle qui correspond à leurs cheminements mais ne répond pas à leur souci de la pertinence sociale de la pastorale et de l'Église.

Une dévalorisation dramatique

Qu'en est-il de cette affirmation d'une Église détachée du monde, absente des enjeux réels de la vie des gens? On peut d'abord être frappé qu'elle vienne d'agents et d'agentes de pastorale qui, et justement en pastorale des sacrements, ont à faire avec la naissance, le mariage et la mort, donc des réalités au cœur de la vie du monde. Or, ces agents ne sont-ils pas bien placés pour répondre à leur requête que l'Église se déplace les pieds et soit «davantage présente dans le monde, puisque c'est habituellement dans les passages de la vie que se jouent les enjeux les plus cruciaux de la foi» (p 238)? Tout se passe comme si le fait de sacramentaliser ces passages leur enlevait leur «réalité». Comme si, aussitôt passée la porte de l'église, les «réalités de la vie» entraînaient dans «le placard du sacré». Comment cela se fait-il? Ces agents sont-ils englués sur une scène étrangère, dans des discours et des pratiques qui les empêchent de rejoindre le monde, de saisir «la réalité de leur vécu», comme on dit? Ou, en déficit d'interprétation et de pratiques signifiantes, n'arrivent-ils pas à relier ces moments de la vie et la foi de l'Église? Ou, à revers, les gens (dans une attitude folklorique qu'on leur reproche souvent, mais le *folk* n'est-ce pas justement le *peuple*?) ne voudraient-ils rien savoir de ces agents, de leurs discours et de leurs

6. Par exemple, p. 43ss, 59s, 176, etc.

pratiques, rien savoir de l'Église bien qu'ils y aillent pour souligner ces temps marquants, importants pour leur vie, justement?

La première explication, c'est que nous (la théologie, la pastorale, l'Église) avons désacculturé ces agents de pastorale. Happés par l'institution que l'on croyait qu'ils changeraient, ils ne seraient plus du monde⁷. Ainsi parle-t-on d'agents de pastorale (laïcs ou clercs) déposés de leur laïcité, de leur mondanité. Certaines agentes en paroisse m'ont signalé qu'elles avaient dû se battre pour garder leur appartenance au monde, et qu'elles doivent toujours le faire. Quelque chose des promesses ou des rêves d'un ministère porté par des laïcs, hommes et femmes surtout, a foutu le camp. Avons-nous si bien réussi à déculturer ces gens qu'ils oublient qu'ils sont du monde? Qu'ils ne le voient plus, si ce n'est à travers le filtre de nos (beaux) discours? Et si nous ne les avons pas déculturés, aurions-nous choisi pour oeuvrer en pastorale des gens déjà proches de notre culture ecclésiale, éloignés de cette culture du monde que nous arrivons mal à rejoindre? Par ailleurs, nous connaissons tous des agentes et des agents de pastorale, des prêtres aussi, qui échappent à cette aliénation (*estrangement*).

Par ailleurs, on ne peut que constater combien les sacrements et les rites ont été et sont toujours dévalorisés par de larges pans de l'Église, y compris dans nos Facultés de théologie. Le tournant vers le social était sans doute nécessaire, bien que l'histoire de l'Église d'ici montre son implication dans le projet social québécois ou canadien-français, mais il a aussi contribué à occulter la valeur des rites et de ce que l'on pourrait appeler les biens symboliques. Peut-être, dans un discours tourné vers le projet social et impuissant à renouveler ses autres vecteurs, avons-nous oublié la valeur de l'action

des gens qui s'efforcent de manipuler les visions du monde (et, par là, de transformer les pratiques) en manipulant la structure de la perception du monde (naturel et social), en manipulant des mots et, à travers eux, les principes de la construction de la réalité sociale... Tous ces gens qui luttent pour dire comment il faut voir le monde sont des professionnels d'une forme d'action magique qui, par des mots capables de parler au corps, de «toucher» font voir et font croire, obtenant ainsi des effets tout à fait réels, des actions⁸.

7. La référence à Jn 15,19 ne saurait justifier cet état de fait.

8. Pierre BOURDIEU, "Le champ religieux dans le champ de manipulation sym-

Ce qui me choque peut-être davantage, c'est l'expression souvent entendue sous diverses formes et que l'on retrouve dans le rapport *Entre l'arbre et l'écorce* (p 212): «Pour connaître les gens, il faut se promener chez eux, dans la rue.» Ou encore, «L'Église devrait aller parmi le monde pour le connaître.» Certes, il y a là quelque chose qui relève du gros bon sens, du tournant que la théologie et surtout la pastorale croyaient avoir pris il y a plusieurs années. Mais je suis choqué de l'entendre dans la bouche de laïcs qui ont grandi dans ce monde, qui ont ou qui ont eu des conjoints ou conjointes, qui ont des enfants de tous âges, etc⁹. Mais où vivent-ils donc? Ne vont-ils pas à l'épicerie, à la banque ou à la Caisse pop, chez la coiffeuse, etc¹⁰. Ne sont-ils pas parmi le monde? Ne sont-ils pas du monde? Je comprends que tous ne fréquentent pas des personnes atteintes du sida, des prisonniers, des prostituées. Mais le monde! Que disons-nous quand on affirme que «le monde [les gens] n'est pas à l'église»? Certes, il n'y a pas beaucoup de monde à l'église, mais les gens qui y sont, qui sont-ils donc? Des extra-terrestres ou des gens qui souffrent et luttent, qui ont faim, qui s'inquiètent de leurs enfants, de leur avenir? Revient encore une fois cette idéalisation du monde par rapport à l'Église ou de ce que j'appellerais «le syndrome du seuil de porte». Une fois entré à l'église, on n'est plus du monde!

Il paraît évident que l'image de l'Église et de son ministère est à son plus bas chez un bon nombre d'agents et d'agentes de pastorale, correspondant en cela à l'image qu'un bon nombre de gens (le monde, justement?) se font d'une Église davantage préoccupée de son intendance et de sa continuité que du service du monde (et ce, même si on ne cesse de lui demander son appui pour des causes sociales). Cette situation m'apparaît dramatique. D'abord parce qu'elle démoralise ou démotive les agents de pastorale qui sont aux premières lignes de l'agir

bolique", dans G. VINCENT *et al.*, *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Genève, Labor et Fides, 1985, p 257. Les parenthèses sont de Bourdieu.

9. J'ai cependant remarqué que les agents de pastorale qui utilisent ces expressions parlent presque toujours des autres (ou de l'institution ecclésiale, insaisissable) et non pas d'eux, bien qu'ils se sentent eux aussi conscrits à la sacramentalisation. De sorte qu'il y en a sans doute beaucoup (tous ceux et celles qui en parlent?) qui sont encore «parmi le monde», qui connaissent le monde.

10. Une responsable de paroisse me disait justement que c'était là certains de ses lieux privilégiés pour rencontrer les gens en deuil avec lesquels elle fait du ministère. En fait, ce sont eux qui l'y abordent, sur leur terrain.

ecclésial, mais qui ont honte de cet agir. Comment valoriser leur propre travail dans une Église qui, à leurs yeux, fait dans l'insignifiance?

D'un autre côté, si certains de nos discours ont eu pour effet de dévaluer la dimension symbolique de l'action pastorale, d'autres discours et nos pratiques pastorales ont un effet non moins dramatique en occultant l'engagement de nombreux chrétiens et chrétiennes au coeur des enjeux sociaux de la cité.

L'occultation ecclésiale de la participation des fidèles au projet de société

Bien qu'il soit vrai que l'institution ecclésiale investisse énormément moins dans le social que dans la liturgie ou l'éducation religieuse des enfants, il y a des chrétiens et des chrétiennes, des membres de l'Église qui sont engagés parmi le monde, qui ne sont pas allés frapper à la porte du presbytère pour travailler en Église, mais qui sont allés frapper à la porte d'un organisme communautaire, ou à un ministère pour y demander des subventions; des chrétiens et chrétiennes qui travaillent avec la misère et les ressources du monde et relèvent le défi des enjeux sociaux dont rêvent les agents pastoraux de *Entre l'arbre et l'écorce*; des membres de l'Église qui prennent parti pour les exclus et tentent d'influencer le projet social. Outre les nombreux engagements que nous connaissons tous, en témoigne bien cette remarque d'un militant qui signalait que «Sans les cathos, Solidarité Populaire Québec (pourtant très laïque) n'existerait pas». De même, on sait que sans l'apport financier et humain des communautés religieuses, plusieurs interventions sociales, plusieurs organismes communautaires n'auraient peut-être jamais vu le jour.

Malgré tout, les agents de pastorale regrettent que l'Église s'occupe de *bébélles* plutôt que du «monde». Ils oublient alors que ces chrétiens et chrétiennes engagés dans le social sont l'Église eux aussi. Parce qu'ils oublient que «l'Église c'est nous», même si on le répète à satiété? Parce qu'on réduit ce «nous» au club des intervenants dûment mandatés? Parce que ces chrétiens et leurs projets ne figurent pas dans les organigrammes diocésains ou paroissiaux et que l'institution ne les contrôle pas? Parce que ces personnes socialement engagées n'affichent pas leur appartenance ecclésiale, même si plusieurs affirment leur appartenance chrétienne? Sans doute un peu à cause de tout cela. Mais quoiqu'il en soit, la situation me semble désolante. On y trouve une Église à deux vitesses ou sur deux niveaux. J'y reviendrai.

Cette occultation de la participation des fidèles au projet de société fait problème dans la mesure où

- Des agents de pastorale, des curés, des intervenants sociaux, ont honte de leur Église.
- Les chrétiens socialement engagés ne se sentent pas reconnus par leur Église. Ils n'y tiennent pas tous, ce qui est déjà révélateur, mais plusieurs le regrettent. «J'ai pleuré quand j'ai lu *L'Itinéraire* [le journal des itinérants de Montréal], dit une militante de longue date. Ils reconnaissaient ce que les membres de l'Église font dans le secteur, alors que l'Église ne nous reconnaît pas.»
- Un fossé, voire une hostilité, s'est creusé entre ces deux Églises: «Je suis écœurée quand des curés nous voient comme des adversaires, dit une intervenante sociale. C'est comme s'ils nous désappropriaient de notre foi, alors qu'on est là au nom de notre foi.»
- La sacramentalité de l'Église pour le monde, à tout le moins sa visibilité, est réduite à son ministère liturgique.

Il me semble donc nécessaire de reconnaître en Église l'investissement important d'un certain nombre de baptisés dans les défis sociaux. Non pour se donner bonne conscience, mais parce qu'il y va du rôle symbolique, du rôle sacramentel de l'Église qui ne va pas sans une certaine visibilité, et d'abord à l'interne. Comment relier l'Église et la vie si on n'arrive pas à en reconnaître les arrimages, les enracinements déjà effectifs? Si on a honte de l'Église, ce n'est pas sans raison, mais cette honte devrait être contre-balançée par la conscience de ce que des chrétiens accomplissent quotidiennement dans la cité. Or cette conscience fait cruellement défaut tant aux militants qu'aux agents de pastorale et à l'ensemble des fidèles. D'où mon souci, concomitant à celui de la reconnaissance de la valeur de l'action symbolique des agents de pastorale, de reconnaître la portée de l'engagement social des baptisés souvent marginalisé par l'institution. C'est à l'intérieur même de l'Église que se trouve la césure entre institution et monde, comme le montre bien aussi *Le Successeur*, de Giancarlo Zizola¹¹, et il faut réagir

11. En lisant certains chapitres de cet ouvrage que je qualifie d'ecclésiologie pratique, je voulais *débarquer* de cette Église, alors que je me réjouissais et reprenais espoir à la lecture d'autres chapitres.

contre un discours qui voudrait nous faire croire qu'il n'y a qu'une Église, et qu'elle s'identifie aux évêchés et aux paroisses. Idéalement, il n'y a peut-être qu'une Église, mais sûrement pas en pratique.

Les lancements régionaux de la pastorale dans le diocèse de Montréal témoignent bien de cette césure. Une seule des deux Églises y est présente, voire invitée. Ainsi, on a pu regretter que ces lancements ne fassent pas (suffisamment) état des croyants qui ne se reconnaissent pas dans le système des paroisses auquel ces lancements semblent destinés. Malgré l'intérêt de l'archevêque pour les questions sociales, il en est bien peu question lors de ces lancements où le discours est axé sur l'intra-ecclésial, voire sur sa gérance. Ainsi, la création des CPP y a pris beaucoup de place au début des années 1990. Étrange Église, étrange organisation qui invite ses membres à s'engager dans le social, à s'engager pour une société plus humaine, mais qui ne reconnaît pas ceux et celles qui le font. Comment valoriser sans reconnaître?

De la reconnaissance de l'engagement social réel de l'Église, mais sans tambours ni trompettes — il n'y a pas toujours de quoi pavoiser — dépend en partie la honte ou la fierté des chrétiens et des agents de pastorale. Peu sont intéressés à investir dans une organisation dont le crédit, et d'abord à l'interne, est déficitaire. Ce n'est pas seulement, ce n'est pas d'abord l'image de l'Église qui est ici en jeu, mais la crédibilité même de la foi pour aujourd'hui. Il importe et il est fondamental à sa mission que l'Église reconnaisse le monde d'où elle vient, aussi bien que de l'Esprit.

Les relations entre communautés chrétiennes et groupes communautaires

Aliénations et collaborations: une illustration

J'aborderai ce point par une illustration des rapports entre les paroisses, fer de lance de ce qu'on appelle l'Église, et ses membres oeuvrant dans des organismes populaires. Plusieurs cas auraient pu servir d'exemple: carrefours d'alimentation communautaires, magasins-partage qui remplacent la Saint-Vincent-de-Paul ou auxquels elle collabore, maisons d'accueil pour sidéens, refuges pour femmes victimes de violence, Refuge des jeunes, parcs de la paix, Action-Dignité à Noël, marche pour vaincre le sida, marche contre la pauvreté, marche du pain et des roses, etc. J'en ai choisi un qui permet de saisir non seulement des

tensions et des collaborations entre les deux partis, mais aussi une certaine évolution de ces rapports ainsi que certains de leurs facteurs. Il s'agit d'un restaurant communautaire, successeur des soupes populaires d'antan et même d'aujourd'hui, qui occupe le sous-sol d'une église d'un quartier populaire de Montréal. Ce restaurant sert plus de 1000 repas par jour, dont la moitié aux enfants des écoles élémentaires du quartier, fait de la formation académique et de l'alphabétisation, participe aux débats sur la création d'emplois et la réorganisation du marché du travail, etc. Plus de cent personnes y trouvent un emploi, dont près d'une vingtaine de permanents.

L'organisme communautaire qui gère et anime ce restaurant est, au moins en partie, animé et dirigé par des gens qui s'identifient comme chrétiens, voire des agents de pastorale sociale, bien qu'ils soient loin de le crier sur les toits. La honte des intervenants chrétiens de s'identifier comme tels dans leurs milieux constitue, disions-nous, un des problèmes qui nous préoccupe. Animé par des chrétiens et partiellement financé à ses débuts par une communauté religieuse, le restaurant, disais-je, est situé au sous-sol d'une église qu'il loue de la paroisse. Peut-on en parler comme d'une oeuvre ecclésiale, ce qui serait d'emblée le cas si elle était animée par des agents de pastorale mandatés à cet effet? On pourra revenir sur cette question. Pour l'instant, voyons rapidement l'état des relations entre cet organisme et la paroisse, en vue, disions-nous plus haut, d'illustrer les rapports entre les organismes communautaires, souvent animés par des chrétiens, et l'institution ecclésiale.

Au début du projet, les relations entre la paroisse et l'organisme communautaire étaient fécondes, le curé considérant qu'il s'agissait là d'une contribution de la paroisse à la vie de ses paroissiens particulièrement touchés par la pauvreté. Ainsi tenait-il pour normal et relevant de sa mission pastorale, non seulement de louer les locaux de la paroisse à l'organisme populaire, mais que la paroisse y contribue financièrement par le biais d'un déficit de location, par ailleurs difficile à évaluer. Le curé lui-même fréquentait le restaurant, y manifestant l'accueil de la paroisse et y trouvant un lieu de témoignage évangélique et ecclésial. Ce qui est aussi le cas d'un autre restaurant communautaire où le curé participe à la vaisselle, ce qui le met en contact avec tout le monde.

Les choses ont changé avec l'arrivée d'une nouvelle équipe pastorale, particulièrement lorsque vint le temps pour le restaurant de pren-

dre de l'expansion et de renouveler son bail. Les temps sont durs pour tout le monde et on peut comprendre que la paroisse n'ait plus accepté d'être déficitaire dans cette entreprise¹². S'est alors déclarée une animosité entre les clans paroissiaux et communautaires quant à l'utilisation du sous-sol de l'église, voire quant à la mission de la paroisse. La question ne se pose pas de façon abstraite, le restaurant, sauf erreur, occupant depuis son expansion la totalité du sous-sol, de sorte que les activités paroissiales ne peuvent y avoir lieu, au grand regret de certains. Pour ceux-ci, l'utilisation du sous-sol par le restaurant populaire nuitrait à la vie de la paroisse, empêchant le curé de rejoindre ses paroissiens et de remplir son rôle de pasteur, voire de «remplir l'église». Pour d'autres, indignés de cette position, c'est précisément le rôle de l'Église de voir à ce que le monde soit nourri, éduqué, traité avec dignité, etc. Enorme problème de différence culturelle et de perception mutuelle entre les deux clans. Différence théologique aussi quant à leur perception de la mission ecclésiale, particulièrement de la mission de la paroisse.

On peut voir là l'image de cette Église coupée en deux dont je parlais plus haut. Dans cette paroisse, l'assemblée est en haut et le peuple en bas. Mais peu importe le haut et le bas; ce qui importe ici c'est la césure entre ces deux aspects fondamentaux de la vie ecclésiale: la *koinonia* et la *diakonia*.

Notons toutefois que, quoiqu'il en soit des difficultés, la cohabitation entre la paroisse et le groupe populaire se poursuit et continue de porter fruit. Ce dont il faut rendre grâce à ceux et celles qui ont pu parvenir à une entente et/ou qui contribuent à ce service ecclésial.

Quelques facteurs de ces aliénations et conflits

Les facteurs de la confrontation ou de la collaboration entre les chrétiens engagés dans le social et l'institution ecclésiale sont multiples. Ils tiennent aux différences de personnalités, aux différences de visions théologiques et ecclésiologiques, aux différences culturelles quant à la perception du monde ou quant à une Église qui fonctionne de façon hiérarchique et le mouvement communautaire qui valorise la démocra-

12. Mais combien vaut un sous-sol d'église chauffé? Quelles en sont les possibilités de location? Et s'il est loué à moins que sa pleine valeur, doit-on parler de perte ou de revenu autrement absent?

tie, la prise de parole et la prise en charge — même s'il n'y arrive pas toujours, etc.

Quand la collaboration entre paroisses — que l'on se plaît à dénommer communautés chrétiennes— et groupes communautaires fonctionne bien, cela est largement dû au curé, dans la mesure où celui-ci détermine encore très largement l'orientation pratique de «sa paroisse¹³». Or, les curés comme les agents de pastorale ne semblent pas avoir le temps de travailler au plan social¹⁴ et, bien souvent, ils s'en sentent inaptes. Question de caractère certes, mais aussi de formation. D'où, par exemple, cette suggestion au Grand Séminaire de Montréal que leurs séminaristes ne fassent pas seulement des stages en paroisse où ils apprennent à gérer une PME du sacré, mais aussi dans des organismes communautaires où ils puissent mieux connaître leurs futurs paroissiens et apprendre à travailler avec eux dans les enjeux sociaux, au coude à coude, sur un terrain commun. Peut-être y découvriraient-ils aussi, sur le terrain et non seulement dans les salles de cours ou les encycliques, la pertinence ecclésiale de l'implication sociale du pasteur, et que l'Église peut participer aux débats et aux luttes de la cité sans nécessairement les contrôler.

Ils pourraient aussi apprendre sur le terrain, puisque ni eux ni les agents de pastorale ne semblent le faire en classe, à intégrer vie sacramentelle et vie sociale, sortant les sacrements du placard du sacré, de cette perverse insignifiance que dénoncent des agents de pastorale. Peut-être enfin y développeraient-ils le souci de reconnaître le travail des baptisés œuvrant dans le social et répondant, malgré eux pour certains, à l'appel de *Christifideli laices*. À travers ces chrétiens et chrétiennes agissant en plein monde, comme on disait jadis, ne serait-ce pas aussi l'Église qui serait engagée dans le projet de société?

En deçà de la formation au ministère, les facteurs théologiques évoqués plus haut jouent un rôle important dans la situation que nous dénonçons. Je songe

— à notre vision du monde, bien souvent sombre, comme celle que portent des agents de pastorale;

13. Cf André CHEVALIER, «Tel curé, telle paroisse», dans G. ROUTHIER, dir., *La paroisse en éclats*, Québec, Faculté de théologie, Université Laval et Ottawa, Novalis, coll. «Théologies pratiques» n° 5, 1995, p. 71ss.

14. Cf par exemple, Gérard LAVERDURE, *Du dépannage à la justice sociale. Un parti pris pour les exclus*, Montréal, Fides (coll. «Cahiers d'études pastorales» n° 17), 1995, p. 51ss.

- aux visions de l'Église et de sa mission;
- à la vision du rôle de la paroisse par rapport aux enjeux sociaux et aux engagements séculiers;
- à la question de l'intégration d'une culture de charité (panser les plaies) avec une culture de justice (bâtir).

Démêler cela nous permettrait peut-être de préciser, en partie du moins, notre propre rôle de théologiens et de professeurs de théologie dans le projet social.

Questions ecclésiologiques et pastorales

En guise de conclusion, je rappelle quelques questions visant la poursuite de la recherche et même notre responsabilité de théologiens et théologiennes dans cette aliénation ecclésiale comme dans sa résolution.

J'ai déjà signalé quelques questions liées à l'impression de s'occuper «d'affaires insignifiantes» qu'ont des agents de pastorale en paroisse. D'où tiennent-ils cette impression? La formation que nous leur donnons la génère-t-elle en partie? Dans quelle mesure cette formation les rend-elle aptes ou inaptes à intégrer vie et sacrements, quoiqu'il en soit des contraintes institutionnelles auxquelles nous les initiions peut-être trop peu?

On pourrait aussi s'interroger sur ce qui amène ces gens insatisfaits à frapper à la porte du presbytère plutôt qu'ailleurs et, pour plusieurs, à y rester. De quelle vocation s'agit-il quand on regrette de faire autre chose que ce à quoi on est appelé? De travailler dans l'institution plutôt que dans le monde? Comment l'institution tient-elle compte de la largeur et de la profondeur de la vocation pastorale?

Comment faut-il voir l'implication sociale des paroisses? S'agit-il de susciter des projets, d'y participer ou de les supporter, de les promouvoir dans la communauté, de les célébrer?

Est-ce exagéré de dire que l'Église agit à travers ou avec ses membres engagés dans le social? Si oui, que signifie notre ecclésiologie de «L'Église c'est nous»? Et quel rapport cela a-t-il avec la définition et la conception de la pastorale?

Les groupes communautaires (sans les idéaliser eux non plus¹⁵)

15. Esprit de clocher, jeux de pouvoir, carriérisme, pseudo-démocratie y sont aussi bien présents.

sont-ils bien les héritiers des communautés religieuses, comme l'affirmait Jacques Bélanger, responsable des capucins¹⁶?

Que signifie le besoin ou le désir de reconnaissance ecclésiale qu'expriment des chrétiens et chrétiennes engagés dans le social? Chose certaine, il est clair que pour eux reconnaissance n'est ni appropriation, ni récupération.

Et, à revers, comment réagir à la honte de plusieurs de ces chrétiens à s'identifier comme tels dans leurs milieux?

Y a-t-il intérêt ecclésial ou social à reconnaître, voire à signaler, l'engagement des baptisés dans la cité? Ou, en d'autres termes, importe-t-il que soit reconnue l'action de l'Église dans le social, sa participation au projet de société porté par le mouvement communautaire?

Avons-nous, comme théologiens et théologiennes, comme professeurs de théologie, quelque responsabilité dans la schize ecclésiale actuelle, ou ne dépend-elle que de l'institution (dont nous ne sommes évidemment pas)? Ou, en plus constructif, avons-nous des moyens pour y réagir, particulièrement à travers la formation théologique que nous dispensons?

Enfin, je me demande si nous ne portons pas, si nous ne proposons pas, bien malgré nous, des visions du monde et de l'Église aussi idéelles ou imaginaires l'une que l'autre (idéalement positives mais pratiquement négatives). Peut-être avons-nous aussi tendance à idéali­ser l'intervention communautaire et la pastorale sociale.

Autant de questions qui appellent discussion et qui interpellent notre participation au projet de société des hommes et des femmes de notre temps, hommes et femmes dont nous sommes avant même d'être de l'Église.

16. *Vie Ouvrière* (mars-avril 1996).

Le socialisme évangélique comme antidote aux perversions de la modernité américaine

PAUL-ANDRÉ TURCOTTE

Université Saint-Paul

L'intérêt renouvelé pour l'éthique sociale dans les études supérieures américaines, et particulièrement en sociologie ou en théologie, nous vaut la réimpression de grands classiques relevant de la sociologie historique du christianisme ou de la théologie politique. Par exemple, dans la collection «Library of Theological Ethics» réapparaît l'ouvrage principal de Walter Rauschenbusch (1861-1918) qu'est *Christianity and the Social Crisis*¹. L'œuvre et son auteur ont été l'objet de nombre d'études² et

1. Walter RAUSCHENBUSCH, *Christianity and the Social Crisis*, préface de Douglas F. Ottati, Louisville (Kentucky), Westminster/John Knox Press, 1991 (The Macmillan Company, 1907) xxxviii + 429 p., coll. «Library of Theological Ethics» (désormais *Christianity*).

2. Parmi les études sur Rauschenbusch, le Social Gospel ou l'ecclésiologie baptiste, je signale ces titres: William H. ALLISON et William Wright BARNES, *Baptist Ecclesiology*, New York, Arno Press, 1980 (1906 et 1934), 195 p. («The Baptist Tradition»); Robert T. HANDY (dir.), *The Social Gospel in America 1870-1920: Gladden, Ely, Rauschenbusch*, New York, Oxford University Press, 1966, 399 p.; Winthrop S. HUDSON (dir.), *Walter Rauschenbusch. Selected Writing*, New York et Mahwah, Paulist Press, 1984, 252 p.; Ronald C. WHITE Jr. et C. Howard HOPKINS, *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*, Philadelphia, Temple University Press, 1976, 306 p.

d'enseignements continus, notamment dans les milieux baptistes et évangéliques nord-américains. Ces dernières années, l'intérêt de caractère public a dépassé les frontières traditionnelles pour atteindre les grandes confessions chrétiennes, le catholicisme y compris. Le fait n'est toutefois pas nouveau. L'ouvrage mêlant analyses sociales, parcours historiques et incursions théologico-pastorales avait connu un grand retentissement lors de sa première parution en 1907. Pendant les trois années qui suivirent la sortie en librairie, les ventes en firent le best-seller de l'ensemble de la production américaine. L'élan se maintient à un niveau élevé jusque dans les années 1930.

Dans la réflexion actuelle sur religion et justice sociale, la pensée de Rauschenbusch représente un vis-à-vis stimulant. En effet, la réflexion chrétienne engagée, au Québec ou ailleurs dans les Amériques, partage, avec Rauschenbusch, la question des rapports entre lien social et religion dans le contexte d'un désenchantement à assumer et de défis à relever. D'un côté, l'intention pragmatique de notre auteur se démarque de quelque empirisme positiviste par le recours à des éléments de théorie critique dans l'analyse situationnelle. Bien plus, l'analyse est habituellement mise en perspective historique. Cette perspective traverse la quête du sens (direction et signification) de l'action et offre l'outil méthodique permettant de retracer la radicalité évangélique et d'en esquisser la réactualisation par-delà ses versions institutionnelles. En ligne de fond se tisse la liaison entre la détermination religieuse de la vie en société et le projet de maîtriser le cours des choses, voire de l'inverser au moins jusqu'à un certain degré. Autrement dit, l'humanisation des rapports sociaux passe par la réévangélisation de l'éthique sociale. C'est le fondement même de l'éthique du lien social qui est en cause, de même que la capacité de la religion organisée d'être une force sociale instituante et non dépendante.

Pour un christianisme social radical ou la construction d'une œuvre intellectuelle engagée

Le professeur d'histoire au Séminaire baptiste de Rochester rédigea la somme de sa pensée qu'est *Christianity and Social Crisis*, en reconnaissance de l'apport des travailleurs dans son cheminement intellectuel et spirituel. En effet, il avait été pasteur, pendant onze années consécutives, à la Second German Baptist Church, juste au nord du quartier *Hell's Kitchen*, celui-ci à l'ouest de la ville de New

York³. Dans le prolongement d'une activité pastorale axée sur l'organisation sociale des ouvriers en pleine industrialisation sauvage et au cœur de l'urbanisation massive, il concocta une interprétation prophétique et pragmatique de l'événement Jésus et du Royaume. Du même coup, il visait à mettre au clair les facteurs aidant à comprendre pourquoi le christianisme n'a jamais rempli sa mission sociale. Or, cette mission, de poursuivre Rauschenbusch, s'impose dans les circonstances actuelles, vu l'énormité des problèmes sociaux dans une société dont les intérêts capitalistes ignorent les principes évangéliques de la vie en société. D'autant plus que l'Église chrétienne américaine manque de convictions fermes et encore plus de fondements pour une action durable. À cette fin, une information fondée sur les problèmes essentiels s'impose, aux côtés d'un examen de l'héritage de l'histoire chrétienne et de l'aventure américaine⁴.

La position n'avait rien de spontané. Elle s'inscrivait en droite ligne de la faction radicale de l'Église baptiste. Rauschenbusch en était le leader incontesté auprès de ses pairs, en même temps que le fomenteur de désinstallation et de vives controverses au sein de ces chrétiens minoritaires. La pensée radicale entendait revitaliser la force chrétienne de transformation sociale par la jonction d'une analyse des conditions présentes et l'examen incisif des origines. Il s'agissait d'extirper le mal social par un travail de sape puisant son dynamisme symbolique à même les racines évangéliques du christianisme. L'interrelation s'alimentait de la lecture et des situations concrètes et des textes fondateurs. Les représentations et modèles de rapports sociaux renouvelés reprenaient, dans l'imaginaire et à nouveaux frais, les objectifs et intentions du Jésus historique et de ses enseignements sur le Royaume de Dieu. C'est que les contradictions existentielles étaient telles que l'imaginaire seul était en mesure d'avancer une réalité autre. La réappropriation de la maîtrise de sa destinée — la désaliénation quoi! — commandait que le rêve prenne forme concrètement grâce à l'éluclidation des moyens et des fins. Pour ce faire, l'analyse recourt aux outils empruntés à la conceptualisation marxienne, en vue d'instaurer

3. Sur les années de formation, voir Klaus Juergen JAEHN, *Rauschenbusch. The Formative Years*, Valley Forge (PA.), Judson Press, 1976, 58 p. Ce petit livre est fort documenté et trace l'ancrage biographique du penseur radical.

4. *Christianity*, p. XXXV-XXXVIII, ce qui couvre l'introduction de l'ouvrage.

un «socialisme pratique» qui soit en affinité avec le «socialisme évangélique» et ainsi distant du «socialisme dogmatique⁵».

L'entreprise s'alimente à court terme dans les problèmes et confrontations du quotidien le plus terre-à-terre. La pratique des solutions circonstanciées apporte matière à réflexion analytique, qu'elle sert éventuellement à affiner. Tout à la fois l'affinement analytique aiguillonne la quête de la signification et de la direction. C'est là que l'engagement social vers des lendemains globalement différents s'inscrit dans une symbolique des commencements, qui sont ceux du rêve évangélique et, plus récemment, du rêve américain. Ce processus, dressé à grands traits, va se retrouver dans moult expériences similaires à la démarche de Rauschenbusch. Dans l'ouvrage de synthèse, l'historien échafaude d'abord et avant tout la structure cognitive de l'entreprise de reconstruction sociale aux racines évangéliques. Il se situe donc au niveau de l'imaginaire et de la conceptualisation analytique marxienne. Les élaborations mêlent volontiers théorisation et expression dans des termes concrets, collés aux gestes quotidiens. D'autres écrits viennent compléter et enrichir la synthèse qui ne craint pas les raccourcis⁶.

L'œuvre de Rauschenbusch s'avère une œuvre de précurseur à plus d'un titre. Ainsi, le pasteur historien est considéré comme le père du *Social Gospel*, mouvement socio-religieux urbain correspondant au *Spiritual*, ce dernier d'implantation rurale. Par ailleurs, des récits nous rapportent des projets similaires de création de communautés chrétiennes dont l'intensité du croire vise la transformation de la vie sociale et religieuse dans tous ses aspects. Dans ce sens, la relation de Bruce Kenrick, un demi-siècle après, soit *La sortie du désert*⁷, mérite une mention spéciale d'autant plus qu'elle porte sur un groupe œcuménique

5. Cf. ci-dessus note 2 et, en français, de Jean SCHORER, «Qui est Walter Rauschenbusch?» préface de *Les principes sociaux de Jésus*, trad. de Walter Rauschenbusch, *The Social Principles of Jesus* par S. GODET, Genève, Éditions Labor et Fides, s.d., p. vii-xxx («Collection du réveil social»).

6. Les ouvrages de RAUSCHENBUSCH qui explicitent le propos de son *Christianity* sont principalement: *Christianizing the Social Order*, New York, The Macmillan Company, 1916, 493 p.; *A Theology for the Social Gospel*, New York, The Macmillan Company, 1919, 279 p.; *The Social Principles of Jesus*, New York, Association Press, 1921, 198 p.; *The Righteousness of the Kingdom*, Nashville (NY), Abingdon Press, 1968, 320 p.

7. Bruce KENRICK, *La sortie du désert*, Paris, Éditions du Seuil, trad. de Annie Bernard-Loire, 1967, 222 p. (*The Story of East Harlem Protestant Parish*, New York, Harper & Brothers, 1962).

en plein Bronx new-yorkais. L'analyse marxienne a fait place aux accents hérités de l'anthropologie ou de la sociophénoménologie de la vie quotidienne. Quant à une certaine théologie protestante de la libération, dont l'un des représentants connus en langue française se nomme Rubem Alves⁸, la psychologie s'ajoute à l'anthropologie du quotidien dans l'analyse des effets aliénants ou désaliénants de la religion. Dans ce cas, l'ombre marxienne couvre la problématique globale en fonction du contexte brésilien.

De part et d'autre l'attention porte moins sur les structures et davantage sur les aspects d'ordre psycho-social. Le déplacement au sein de la pensée radicale chrétienne est observable au sein de l'interactionnisme symbolique, particulièrement entre Alfred Schutz et Peter Berger. L'un et l'autre ont en commun la construction théorique de la réalité sociale à même la phénoménologie du quotidien. Cette dernière traverse l'œuvre de Rauschenbusch, avant les apports théorico-méthodiques de William Thomas dans le *Paysan polonais* et surtout de l'incontournable George Herbert Mead⁹. Bref, nous sommes, avec Rauschenbusch, au carrefour de la sociologie, de la théologie et de l'action socio-pastorale. La triple dimension se retrouve en ligne de fond dans *Christianity and Social Crisis*. Le tracé qui suit en suggère l'originalité plus qu'elle ne peut l'explicitier. On aura compris le caractère provisoire de l'exercice.

Christianisme et éthique sociale, des origines à notre époque

Les sept chapitres de *Christianisme et crise sociale*¹⁰ traitent essentiellement des conditions et défis humanisants de l'éthique sociale dans la suite de l'enseignement de Jésus et des prophètes véro-testamentaires. L'exposition se distribue en trois grandes parties: les sources bibliques avec les prophètes et le Nouveau Testament. Suit le questionnement sur

8. Rubem A. ALVES, *Christianisme, opium ou libération?*, trad. de Marcelle Jossua, Paris, Éditions du Cerf, 1972, 195 p.

9. Sur les auteurs cités, notamment Berger et Schutz, voir mon collectif *Connaissance de modernité et phénomène religieux: autour de Peter Berger, de Norbert Elias et de Alfred Schutz*, Paris, Institut d'Études Économiques et Sociales, 1994, 111 p.

10. L'ouvrage fit l'objet d'une présentation par Dariusz Gora et d'une discussion nourrie en mars 1996, dans le cadre de mon séminaire sur la sociologie historique et théorique du christianisme. La séance s'est tenue à la Faculté de Sciences Sociales et Économiques de l'Institut Catholique de Paris.

la non-participation du christianisme au travail de reconstruction sociale, depuis les premiers siècles jusqu'au XIX^e. Les quatre points précédents sont abordés en autant de chapitres ayant une moyenne de 50 pages. L'égalité dimension est rompue avec la description de la crise présente, qui fait dans les 100 pages. Sur quoi enchaînent les deux derniers chapitres, de longs chapitres ceux-là, l'un sur l'implication de l'Église dans le mouvement social et l'autre sur le quoi faire, ici et maintenant. En gros, une première moitié offre un exposé d'allure historique avant tout, et une seconde tient un discours d'actualité et fortement circonstancié. Toutefois, la première partie est truffée d'allusions à la situation actuelle et à ses exigences éthiques, ce qui constitue l'objet de la seconde partie où l'argumentation puise continûment aux premiers chapitres sous la forme de courts rappels. Bref, l'interpénétration de l'analyse sociale ou historique et de la plongée du croire dans l'éthique sociale rend inutile une quelconque conclusion, et ce d'autant que le propos est ouvert à la discussion.

Les prophètes comme racines historiques du christianisme

Comme annoncé par Rauschenbusch lui-même dans l'introduction, les trois premiers chapitres procèdent à un exposé historique de l'objet essentiel du christianisme, à savoir la transformation de la société humaine en Royaume de Dieu, grâce à la régénération des relations humaines et à l'accord de ces relations avec la volonté de Dieu. Ce grand projet a sa source chez les prophètes, le cœur de l'Ancien Testament et la racine de l'esprit de Jésus et du christianisme authentique¹¹. À ce double titre, la geste prophétique mérite une attention toute particulière. Or, que nous enseigne-t-elle? Contrairement à la religion primitive des tribus d'Israël, les prophètes se concentrent sur l'aspect moral et non pas rituel de la religion. Le terme de moral revêt deux sens: un sens privé et, surtout, un sens public. L'idéal religieux des Hébreux était la théocratie entendue comme la pénétration du politique et de la morale. Il s'agit d'une situation contraire à celle que nous connaissons de la tradition chrétienne («Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu»). En outre, la loi israélienne, contrairement à la loi romaine, tenait l'humanité du pauvre plus sacrée que la propriété du riche. Dans la Bible, nous ne trouvons ni un régime féodal, ni des castes sociales.

11. *Christianity*, p. xxxvii.

Et c'est grâce aux prophètes que la religion israélienne passe, non pas sans difficultés, du «ritualisme tribal» au «monothéisme éthique¹²».

La religion des prophètes signifie à la fois la renonciation d'une religion comme affaire privée et, en même temps, la renonciation de la confiance exagérée dans les rites et institutions. Malheureusement, avec le temps, on tourna progressivement le dos à la nation et on créa une Église. L'influence des scribes allait déterminer le passage de la religion comme voie vivante à la religion légale, fixée et monotone, au livre sacré. Désormais, la religion devient plus sacerdotale et rituelle, moyennant une référence timide et légale aux choses extérieures. Cela est comparable au futur ecclésiocentrisme et ritualisme de l'Église catholique¹³. De fait, non plus la justice mais la sainteté était reçue comme exigence fondamentale, la sainteté signifiant la rectitude rituelle. Par la suite, à la faveur du désintéret pour le passé et de l'incertitude politique du présent, on se tourne vers le futur utopique. L'apocalyptique et le mysticisme allaient remplacer le réalisme politico-religieux.

Le propos social de Jésus et des premiers chrétiens

Jésus se situe carrément dans le prolongement des prophètes, dont il reprend les grands thèmes. Il est bien vrai qu'il porte une grande attention aux individus, mais ses préoccupations et ses engagements se font éminemment sociaux. Son discours est contextualisé, et il va chercher jusqu'au profond des aspirations et mécontentements de ses auditeurs. Ces derniers reçoivent le message comme une idée nationale et collective. L'idée avancée dès les débuts de la prédication de Jésus et explicitée sans cesse par la suite tourne autour du Royaume de Dieu. À l'examen, ce terme revient à signifier une affaire concernant l'humanité et non exclusivement les Juifs de l'époque, et c'est une affaire à l'effet que «le Royaume de Dieu est une vraie société humaine», une société véritablement humaine¹⁴.

En outre, Jésus s'en prend à l'*establishment* juif et aux valeurs reçues. Il en met au clair les détournements et propose l'envers de ce qui semble s'imposer socialement. Dans ce sens, Jésus peut être

12. *Christianity*, p. 26.

13. *Christianity*, p. 30-32.

14. *Christianity*, p. 71 et 73.

qualifié de révolutionnaire, et son rôle apparaît comparable à celui de Martin Luther en regard de l'Église médiévale. Concrètement, le prophète de Palestine prêche une religion de solidarité et d'amour. D'où l'appellation de premier socialiste accolée à la personne de Jésus qui, toutefois, ne voulut surtout pas fonder un nouveau système social.

Depuis lors et jusqu'à maintenant, les chrétiens, et même des non-chrétiens n'ont cessé de mettre les paroles de Jésus à leur profit. Ainsi, tout un chacun a la compréhension des évangiles en fonction de sa propre expérience. La compréhension sera ou individualiste ou sociale ou apocalyptique. Parmi les déviations, on a gonflé les propos évangéliques sur la fin prochaine des temps pour associer l'ensemble du message avec le rêve apocalyptique de l'époque précédente. De son côté, l'Église des siècles postérieurs s'est servie des miracles de Jésus pour étayer sa mission divine. Rien n'est plus opposé à une telle interprétation de la part de celui dont le pouvoir de guérison comportait un aspect évident d'assistance sociale. En clair, Jésus n'était ni théologien, ni ecclésiastique: il ne tenta pas d'échafauder un système spéculatif et, encore moins, de construire un système de domination¹⁵.

Dans la suite de l'activité prophétique de Jésus et grâce aux apôtres et disciples, la communauté des premiers chrétiens se mit en place. Dans ses débuts domina l'Église judéo-chrétienne, qui représentait la tendance sociale radicale. Nous avons des traces de cette Église dans les écrits de Jean et de Jacques. Autrement, la connaissance que nous en avons est fort réduite, du fait notamment que la consignation des idées révolutionnaires aurait pu engendrer des ennuis de la part des Romains. L'idée de fond judéo-chrétienne est focalisée vers le social, plus spécialement l'humanité parfaite façonnée par la justice, l'égalité et l'amour.

Plus on s'éloigne du fondateur, plus on déforme ses idées. Ainsi, quand le christianisme devient étatisé avec Constantin, l'espoir eschatologique prend fin. Pendant la période primitive, l'eschatologie chrétienne équivaut à celle de l'Apocalypse: l'arrivée prompte du Seigneur, puis la récompense. C'est cette espérance qui déclina une espérance sociale, avec l'affirmation de la source grecque tout orientée vers le salut individuel éternel. Au fil de ce courant l'Église se consolida en multipliant et les rites superstitieux et les sacrements chrétiens. Tout à la fois l'esprit de conformisme sous la domination ecclésiastique triom-

15. *Christianity*, p. 80 ss., surtout la p. 86.

pha, aux dépens de la force sociale évangélique. Le triomphe profita à la prédominance de la source grecque, et il s'ensuivit le retrait de l'Église judéo-chrétienne après le v^e siècle.

Prise dans son ensemble, l'Église néotestamentaire et celle de l'époque patristique demeurent une communauté fraternelle. L'administration d'assistance mutuelle prédomine et elle est plus pratiquée que le service religieux ordinaire. La force socialement créatrice de la communauté (*the society-making power*) de la nouvelle religion pousse les adhérents à passer de leurs standards moraux habituels (là où ils sont installés) vers un standard supérieur. Bien qu'il y eut un certain communisme dans l'Église primitive, il ne se trouve point, malheureusement, de traces d'existence de formes communistes de la production. Il manquait donc la possibilité de la forme supérieure de la propriété communiste des instruments de la production. En revanche, et rapidement peut-être, l'Église adopta de plus en plus une forme historique ecclésiastique et cléricalisée¹⁶.

La force de reconstruction sociale du christianisme

Les trois premiers chapitres s'achèvent sur la double question des déviations et des forces sociales du christianisme issu et de l'enseignement prophétique et du compromis avec la culture grecque. La question est reprise et largement développée dans les quatre derniers chapitres, sous l'angle et diachronique et synchronique. Les deux angles se croisent le plus souvent. Globalement, la lecture diachronique conserve une pertinence plus clairement que l'exposition circonstanciée de la condition industrielle et urbaine au tournant de ce siècle. Quant au dernier chapitre, celui sur le quoi faire, il esquisse une synthèse à portée pragmatique. De toutes parts, la description est jalonnée de remarques et observations souvent suggestives.

Un regard moins critique de l'histoire chrétienne occidentale observe d'emblée que le christianisme n'a jamais vraiment entrepris une œuvre de reconstruction sociale. Du temps de l'Antiquité, le monde tombait en ruine, au point de n'offrir aucune pierre d'assise à la formation d'une société renouvelée d'après les principes chrétiens de la vie en société. Malgré des conditions négatives, des gens d'Église

16. *Christianity*, p. 95-98, 106, 122-126: ce sont les passages les plus substantiels sur la première communauté chrétienne.

maintinrent allumé le flambeau de la civilisation à caractère chrétien. Si un bilan peut être fait de l'action chrétienne pendant les siècles d'après l'Antiquité, les acquis d'humanisation d'inspiration évangélique s'avèrent importants, comme, par exemple, l'égalité de la femme et de l'homme, l'abolition de l'esclavage ou de la coutume de la vengeance, l'alphabétisation des masses ou la culture de l'esprit. Mais gardons-nous d'exagérer les résultats d'une action restée grandement en deçà des possibles.

De façon générale, les chrétiens se sont affairés à répondre aux besoins les plus criants et à mettre fin à l'humainement inacceptable, sans proprement s'atteler à construire une société débarrassée de ses scories. Même plus, les effets positifs les plus significatifs du système structuro-cognitif chrétien se sont réalisés soit en dehors de l'Église, soit contre sa volonté. C'est le cas de la position de la femme ou de la démocratie. En tout état de cause, l'Église n'a pas entrepris la régénération sociale, du fait qu'elle a partagé, avec le monde ambiant, une représentation de l'univers dominée par les anges et les démons.

Mais là ne s'arrêtent pas les causes du non-engagement dans la reconstruction sociale. Ces causes sont également la propension des chrétiens à arriver rapidement aux fins poursuivies, le poids perfectionniste des Pères de l'Église décourageant de quelque initiative, l'orientation ascétique assimilant la conversion à Dieu avec l'entrée au monastère, l'appropriation au lieu de l'élimination des rites païens, la dogmatisation et la cléricatisation de l'Église, la collusion des autorités ecclésiastiques avec les pouvoirs civils, et ce même dans les Églises issues de la Réforme. La liste s'allonge sur des pages et des pages, étoffée avec des mots mordants. Néanmoins, la vision d'ensemble reste grandement dialectique, voire nuancée, une fois dépassée la vigueur de l'expression¹⁷.

Le récit savamment documenté fait place à l'exploration analytique dans la description factuelle de la crise dont Rauschenbusch fut un témoin averti au titre de pasteur, d'analyste social et d'historien. Dans des pages brillantes, notre auteur appuie l'interprétation, de référence marxienne, sur des relations hautement concrètes du quotidien des travailleurs, des familles et des quartiers urbains. Tout y passe ou presque, mais avec la préoccupation de dégager les éléments socialement significatifs. C'est une phénoménologie du quotidien ouvrier, avant les théo-

17. *Christianity*, ch. V au complet, soit des p. 143 à 210.

risations méthodiques de la psycho-sociologie du quotidien par Alfred Schutz, George Herbert Mead ou Peter Berger, pour ne nommer que ces grands noms des nouveaux classiques de la sociologie germano-américaine.

Le problème est d'en finir avec la corruption généralisée, la barbarie des relations sociales et les conditions de travail inhumaines. En clair, il importe de rapprocher les classes sociales opposées, de mettre fin à la défaillance morale et physique des ouvriers ou aux trop nombreux accidents de travail, et ainsi de suite. C'est l'ensemble des composantes de la vie sociale qui sont concernées. Dans cette direction, «l'évangile, afin d'avoir une pleine puissance sur notre époque, doit être l'expression la plus élevée des vérités morales et religieuses portées par cette même époque¹⁸».

Par les temps qui courent, seuls les socialistes proposent l'abolition des classes et un bonheur pour tous. Malheureusement, le socialisme et les Églises restent hostiles l'un par rapport à l'autre, et ce jusqu'à nos jours. Bien plus, le premier est devenu matérialiste, les secondes ne reconnaissent pas la question sociale. Il faut agir comme les prophètes de l'Ancien Testament l'ont fait: relier la religion à la vie politique, économique et sociale. L'évangélisation ne signifie-t-elle pas aussi la diffusion des idées sociales? «Il est inutile d'essayer de retourner la société moderne au stade pré-moderne, de copier les institutions bibliques faisant partie des conditions sociales entièrement différentes des nôtres, de transmettre la tâche de christianisation de la société au millénaire futur (comme les représentants de l'apocalyptique l'ont fait), de fonder les colonies chrétiennes communistes au milieu d'un monde de compétition (capitaliste néfaste), de faire de l'Église organisée une sorte de gestionnaire d'une machinerie sociale développée¹⁹.» Non, car ce qu'il importe au premier chef, c'est pénétrer le renouveau social par la force morale de la religion²⁰.

18. *Christianity*, p. 339.

19. *Christianity*, p. 412.

20. Un fil conducteur de la pensée de Rauschenbusch ressort mal de la synthèse, c'est la conjonction de l'esprit de modernité, notamment américaine, et de l'esprit évangélique. La conjonction s'avère grandement implicite, mais elle n'en est pas moins décelable, moyennant une analyse qui dépasserait l'ouvrage central et engloberait les productions connexes.

La fécondité et les limites de la pensée de Rauschenbusch

Le propos s'achève sur la note grave de l'espérance en des jours meilleurs. Ces jours ne sont pas assurés, et il incombe aux concernés la tâche de travailler dans cette direction. Il y a promesse toutefois, et l'intention de l'ouvrage fut justement d'en exposer les ancrages historiques en vue de soutenir une action de transformation en profondeur, et des hommes et des institutions²¹. Il s'agit d'un processus et, dans cette logique, l'exposition ne se voulait surtout pas définitive, mais bien plutôt provisoire et source de discussion. D'où la volonté d'être honnête dans la critique et distant de quelque règlement de compte²².

L'objectif d'offrir un matériau de réveil à l'intention de divers acteurs sociaux et particulièrement des Églises reçut un vif accueil en Amérique du Nord et en Europe. Les comptes rendus abondèrent dans les périodiques savants ou ecclésiastiques et les grands quotidiens, de la part de chefs religieux, d'analystes politiques, de théologiens ou de sociologues. D'aucuns saluèrent l'appel hautement pertinent à l'engagement socialement responsable, tandis que d'autres s'en prirent à l'esprit doctrinaire socialiste imprégnant l'ensemble du discours et faussant la lecture tant de la réalité actuelle que des textes bibliques et de l'histoire chrétienne. La discussion était allumée jusqu'à prendre des allures de polémique. Conséquemment, l'auteur dut s'expliquer devant des auditoires aussi différents que des communautés baptistes conservatrices, les universitaires de Yale, des chefs d'entreprises ou des politiciens progressistes. Quant à l'administration du Séminaire de Rochester, réputée comme particulièrement conservatrice, elle apporta son soutien constant au professeur désormais sur la ligne de front du débat public.

La prise de parole se multiplia, et des ouvrages, publiés entre 1910 et 1921, prolongèrent les élaborations cognitives réunies dans la publication de 1907²³. En outre, le professeur et conférencier soutint une large palette de réformes, dont le salaire minimum, le droit au travail, les compensations de l'invalidité et du décès reliés au travail,

21. Paul M. MINUS, *Walter Rauschenbusch. American Reformer*, New York, Macmillan Publishing Co., 1988, p. 163. Minus cite une lettre de Rauschenbusch au banquier James E. Franklin, dont l'aide financière permit à 2000 séminaristes baptistes d'acquiescer l'ouvrage *Christianity and Social Crisis*.

22. *Christianity*, p. xxxviii.

23. Voir ci-dessus, notes 2 et 6.

les congés et soins de maternité pour les travailleuses, l'interdiction d'embaucher des enfants de moins de 14 ans, la réduction à huit heures de travail quotidien pour les moins de 18 ans — ces derniers à exclusion du travail de nuit —, la surveillance des conditions de travail, la pension pour les aînés, la cogestion et le partage des bénéfices entre partenaires de la production, le logement approprié. À quoi s'ajoute l'accès plus large à l'instruction scolaire, aux services publics tels que bibliothèques, musées, parcs et terrains de jeux. Les revendications sociales se faisaient dans une Amérique préoccupée de croissance économique à tout prix et aux prises avec les problèmes suscités par l'immigration massive, l'instabilité des usines, la violence dans les lieux de travail et les organismes de défense des droits du travailleur. Radicaux et modérés des Églises chrétiennes, les catholiques y compris, dialoguèrent entre eux et unirent leurs forces devant des défis de l'heure²⁴.

L'œcuménisme engagea les individus bien davantage que les institutions, et spécialement des économistes ou sociologues, des professeurs de bible ou d'éthique, des théologiens libéraux et des penseurs catholiques. D'ailleurs, l'apport de Rauschenbusch concerna d'abord la reconceptualisation des fondements bibliques et théologiques de l'éthique sociale. Sous cet angle, il rejoignait la recherche britannique ou germanique, que ce soit avec Charles Kingsley et F.D. Maurice en Angleterre, avec Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack ou Ernst Troeltsch en Allemagne²⁵. Ces chercheurs suivaient des itinéraires intellectuels bien typés, s'inscrivant dans un large mouvement de pensée dans l'Occident chrétien.

Avec la grande crise économique et la montée du fascisme totalitaire, des théologiens s'attaquèrent au libéralisme, mais sur un ton autre. En 1934, Walter Marshall Horton remarqua l'affirmation du réalisme religieux et l'effondrement des utopies. Dans la foulée, Horton s'en prit aux lacunes de Rauschenbusch, dont son ignorance des processus économiques, sa défense tardive du péché originel; et l'évangélisme social apparut acoquiné aux tentatives libérales de façonner une société coopérative et harmonieuse²⁶. De son côté, Reinhold Niebuhr, le leader

24. *Christianity*, p. XII et XIII pour ces rappels biographiques, outre les titres des notes 2 et 3.

25. *Christianity*, p. XIII.

26. Walter Marshall HORTON, *Realistic Theology*, New York, Harper & Brothers, 1934, p. 39-40, 72-75, cité par Douglas F. OTTATI, «Foreword», *Christianity*, p. XXIV.

du «réalisme chrétien», sut gré à Rauschenbusch d'avoir rappelé l'enseignement social des prophètes, mais il lui reprocha sa doctrine déficiente du péché et son optimisme béat en ce qui concerne les ressources morales des individus et des groupes. Du même coup, soutient Niebuhr, le *Social Gospel* n'a pas vu que la justice dans un monde pécheur requiert un équilibre de pouvoirs. Même plus, l'équation du Royaume et du progrès social-historique sert d'appui à une éthique chrétienne sentimentalement diluée et qui, en raison même de cela, suscite la tentation populaire d'embrasser les idéaux illusoire du marxisme. Le socialisme évangélique à la Rauschenbusch tend vers une religiosité utilitaire et anthropocentrique qui a sitôt fait d'orienter la foi en Dieu et ses valeurs vers des finalités d'un autre ordre, telle la réforme économique et politique. C'est que la pensée dans ce sens reste prisonnière du protestantisme culturel identifiant évangile et buts ou mouvements culturels, choisis parmi d'autres, en même temps qu'elle assume tout de go l'antériorité et la préséance à la révélation de valeurs reconnues comme absolues, tel le bien commun de l'humanité. De là à réduire l'amour à l'impulsion de construire une communauté humaine, il n'y a qu'un pas vite franchi²⁷.

*

* *

Ces notations sont loin d'épuiser la critique sévère du discours théologique de Rauschenbusch. Néanmoins, le positionnement de Niebuhr se révèle particulièrement significatif. À distance toutefois, il est possible de faire la part des choses, ou tout au moins de suggérer des pistes nuancées²⁸.

D'abord, il tombe sous le sens que la pensée de l'historien baptiste a germé et s'est développée avant les deux guerres mondiales, la révolution russe, le «New Deal», le mouvement des droits civils, l'apparition du nucléaire, et ainsi de suite. Par voie de conséquence, le lecteur de la période actuelle aura remarqué l'attention rapide de notre auteur sur les conditions de vie des minorités noires et des femmes en

27. Reinhold NIEBUHR, «Walter Rauschenbusch in Historical Perspective», *Religion in Life* 27-4 (automne 1958), p. 531-533.

28. Les paragraphes qui suivent sont, pour une part, redevables à l'esquisse de Douglas F. OTTATI, dans *Christianity*, p. xxvi-xxix.

général, en même temps qu'une certaine naïveté sur le rôle «communiste» de l'État. De même, le mouvement écologique d'aujourd'hui est absent, avec les problèmes du tiers ou du quart monde. Encore plus, Rauschenbusch parle d'une Amérique à prédominance protestante et aux bouleversements dans une société qui construit sa puissance, au prix d'un coût humain élevé. Or, entre-temps, nombre de revendications sont devenues réalités, même si davantage en Europe ou au Canada qu'aux États-Unis, pays où les catholiques et d'autres religions organisées non protestantes jouent désormais un rôle décisif dans la vie publique. Bref, Rauschenbusch est de son temps; mais, et il est important de le souligner, il a bien conscience de s'inscrire dans un processus social-historique vieux de près de cinq siècles et aux dimensions à la fois politiques, intellectuelles et ou religieuses, et, plus récemment, sociales et économiques. Il entend bien se positionner en homme moderne et chrétien, et tenter une jonction entre ses convictions évangéliques et son intelligence critique pour faire advenir un christianisme renouvelé à même sa radicalité originaire réinterprétée en fonction de conditions historiques inédites. Dans ce sens, l'exposition n'entend surtout pas être définitive mais bien plutôt ouvrir des avenues inédites²⁹.

L'intention de Rauschenbusch peut paraître obsolète dans notre monde où les rapports entre justice sociale et foi ont donné lieu à des prises de position courageuses et articulées ce dernier demi-siècle, de la part de nombre d'Églises chrétiennes, toutes confessions confondues. Ces prises de position ont soutenu ou prolongé des engagements qui, plus d'une fois, ont suscité des tensions entre croyants. Avec la sécularisation institutionnelle poussée, les relations entre religions instituées et sociétés connaissent des modalités étonnantes, voire contradictoires. Entre l'individualisme actif des croyants, la spécialisation publique du marché des biens spirituels et la continuité d'œuvres confessionnelles aux projets concrètement définis, les clivages voisinent avec les frontières poreuses. Une dynamique est en cours, relativement éloignée de la vision de Rauschenbusch. Pourtant, celui-ci tient un propos qui, fût-il décalé sur certains points, n'offre pas une étrangeté fermée. C'est que le théologien et historien social a assumé les déplacements entraînés par la modernité industrielle et urbaine et a réfléchi sur la pertinence sociale du croire chrétien et de ses Églises dans une perspective proprement politique englobant l'Église et le monde. Ainsi,

29. Toute l'introduction est écrite dans ce sens (*Christianity*, p. xxv-xxviii).

il a abordé nombre de questions, d'ordre pratique ou théorique, qui continuent d'intéresser les liens entre justice sociale et foi chrétienne. Hier comme aujourd'hui, ces liens renvoient aux possibilités et limites, aux fidélités et perversions, aux engagements et réflexions, aux directions et redéfinitions des projets impliquant l'Église et la société, le croire et le monde³⁰.

En outre, l'identification de la volonté de Dieu avec le bien de l'humanité ou le bien commun est bel et bien avancée par Rauschenbusch, mais, comme l'observe James M. Gustafson, cela lui permet de circuler librement entre théologie et éthique, religion et moralité, révélation et expérience³¹. En effet, le réformateur baptiste envisage un monde de justice, d'amour mutuel, de coopération et d'échange de services. Tout autant, le passage vers un tel monde ne peut se faire sans conquête, et donc conflits et sacrifices. Corrélativement, il importe au premier chef de faire échec au laissez-faire américain imprégné d'individualisme, et à cette fin sont sélectionnées des forces culturelles qui soient en affinité avec les éléments-clés chrétiens. Dans le projet d'humanisation, les communautés et institutions jouent un rôle essentiel dans la formation des personnes. Là se forment les espoirs dans le changement social, moyennant la confiance et dans le Royaume de Dieu et dans la modernité. Cependant persistent les effets du péché originel, et on ne saurait éliminer le jugement sur les actes d'injustice des personnes et sociétés. De même, le changement crée une harmonie sociale, mais cette harmonie est loin d'être acquise définitivement. L'idéal n'est atteint qu'approximativement, et les conquêtes humaines, voire les grandioses, empruntent l'itinéraire des pèlerins vers le Royaume final³². Ces indications suggèrent la complexité d'une pensée qui, prise dans son ensemble, déjoue les simplifications unilatérales.

La discussion sur les points théologiques soulevés par Niebuhr exigerait la contextualisation évolutive du *Social Gospel*, des ecclésiologies baptistes évangéliques et de la pensée sociale, avant comme

30. Dans ce paragraphe comme ci-dessus, dans la seconde moitié du premier point, je mets en vis-à-vis les analyses de Rauschenbusch et celles de *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Montréal, Fides, 1994, surtout dans les p. 25-132.

31. James M. GUSTAFSON, «From Scripture to Social Policy and Social Action», *Andover Newton Quarterly — New Series* 9-3 (janvier 1969), p. 162.

32. *Christianity*, p. 411, 423; *The Social Principles of Jesus*, p. 128; *A Theology for the Social Gospel*, p. 46-47, 98-99.

après Rauschenbusch et compte tenu des mouvements socio-cognitifs nord-américains, qu'ils soient spécifiques ou partagés avec l'Europe ou l'autre Amérique³³. Par exemple, la sociologie radicale florissante au tournant de ce siècle se replie dans l'entre-deux-guerres, et particulièrement dans les années 1930 avec le structuro-fonctionnalisme, avant de renaître dans les années 1950 et s'épanouir après 1960. Du côté de la théologie, le «réalisme chrétien» d'après 1930 entend bien déclasser le christianisme utopique de l'avant-guerre, qui, ce dernier, ressurgit, un demi-siècle plus tard, dans le protestantisme des Amériques, et du Nord et du Sud, aux côtés de l'éclosion d'une théologie catholique hautement innovatrice, tant reconnue que suspectée par les autorités romaines³⁴. Bref, la pensée théologique suit le cours des mouvements socio-cognitifs, et ce en Amérique comme ailleurs. L'assertion tient de l'évidence, mais il n'est pas inutile de le rappeler dans un contexte de sécularisation durcissant des frontières, fictives de fait, entre religion et société et entre les discours de part et d'autre.

*
* *

L'examen de la pensée de Rauschenbusch mériterait d'être poursuivi dans la ligne évoquée dans les derniers paragraphes. Bien plus, la portée de cette pensée dépasse les frontières américaines et constitue même une pièce maîtresse dans la compréhension du christianisme contemporain, une compréhension encore trop tournée vers l'Europe occidentale. Par son ouverture, l'historien théologien baptiste invite à formuler des problématiques qui, ancrées dans une culture socio-religieuse particulière, questionnent les fondements mêmes de la vie en société et de la participation de la religion à son invention. L'invitation, appuyée sur un exercice exemplaire à plus d'un égard, met en cause et le fondamentalisme littéraliste et la formation théologique ou pastorale happée par des problèmes de l'heure ou les techniques d'intervention. La double propension favorise un esprit de conformité qui se révèle en affinité avec un esprit d'intégrisme et fait bon ménage avec une histoire

33. Voir ci-dessus, note 2.

34. La connaissance de l'histoire de la pensée sociologique et théologique américaine s'impose pour l'interprétation de l'œuvre de Rauschenbusch, trop mal connu dans la francophonie.

religieuse se ramenant au cumul de faits endossant les idées reçues³⁵. La remarque vaut tant pour la sphère catholique que protestante, tant pour le christianisme de type Église que pour le christianisme de type secte. Encore que la réalité ne s'avère pas unilatérale.

35. En rapport avec ce point, voir la sélection bibliographique sur les ordres religieux canadiens, depuis 1980 (Raymond BRODEUR, «Regards pluriels sur Marie de l'Incarnation. Questions méthodologiques et pertinence pour aujourd'hui!», dans Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, 1996, p. 353-366). Nous sommes devant un mouvement de régression conceptuelle dans la production catholique québécoise actuelle, malgré les exceptions notables.

V

LECTURES THÉOLOGIQUES
DE LA SOCIÉTÉ
ACTUELLE

Les projets de société québécoise: essai de lecture théologique

JEAN RICHARD
Université Laval

La problématique du Québec

La distance est grande de l'Afrique au Québec: distance culturelle et historique autant que géographique. De prime abord, toute comparaison semble impossible: l'Afrique, un continent; le Québec, tout au plus, dans la meilleure des hypothèses, un pays. Du point de vue historique, aucune commune mesure non plus entre la genèse de l'Afrique et celle du Québec.

Cependant, cela n'exclut pas la possibilité que des phénomènes et des mouvements sociaux substantiellement identiques se produisent de part et d'autre. Effectivement, il me semble qu'on peut observer chez nous, au Québec, quelque chose de semblable à ce qui s'est produit en Afrique, soit un certain clivage entre le culturel et le social. C'est la tension entre le problème national de l'identité culturelle et le problème social des disparités économiques. Certains, d'ordinaire les mieux nantis, feront passer au premier plan la question nationale: quand la pleine autonomie, quand la pleine souveraineté sera acquise, diront-ils, on aura en main les instruments requis pour régler les problèmes sociaux. Pour d'autres, au contraire, le problème le plus urgent est celui des disparités sociales: on doit s'attaquer d'abord à ce malaise qui sape les

fondements mêmes de notre société, quitte à remettre à plus tard le projet de souveraineté nationale.

Le contraste entre ces deux attitudes apparaît chez nous de multiples façons. Par exemple, dans les moments de crise constitutionnelle, le sentiment d'identité culturelle se trouve stimulé, parfois même exacerbé; la préoccupation première porte alors sur la question de la souveraineté nationale. Mais dans les temps de crise économique, marqués par le symptôme du chômage, l'ordre des priorités change rapidement dans l'estimation populaire. Les promoteurs de la souveraineté savent alors que les temps ne leur sont pas favorables.

On pourrait d'ailleurs pousser plus avant l'analogie entre les deux situations, africaine et québécoise, en faisant intervenir un troisième facteur, celui de la modernité. La modernité occidentale a rejoint l'Afrique par les flots de la colonisation. Les mouvements d'indépendance se sont ensuite imposés et ont fait disparaître les traces les plus apparentes de la domination étrangère. Mais en profondeur tout était déjà irréversiblement changé. On ne pouvait pas et l'on ne voulait pas retourner en deçà de la modernité, cette modernité qui avait pourtant ébranlé si fortement les valeurs traditionnelles de l'Afrique. La question se posait donc et se pose encore: Comment reprendre ces valeurs, comment réaffirmer l'identité culturelle africaine dans ce nouveau contexte qui est celui de la modernité? Mais la question doit aussi se poser en sens inverse: Comment, sous l'influence des valeurs africaines, transformer la modernité occidentale, pour en faire une authentique modernité africaine?

Ce facteur de la modernité a également influencé, modifié notre nationalisme québécois. Le nationalisme de mon enfance, celui des années quarante, était bien différent d'aujourd'hui, même s'il comportait aussi un certain rêve, bien lointain, de souveraineté. À cette époque, l'identité nationale québécoise s'affirmait encore face au conquérant, face à la domination anglophone qu'on ressentait toujours au niveau économique: celui des grandes entreprises (l'Imperial Tobacco où travaillait mon père); celui des grands magasins (Eaton que fréquentait ma mère). Rappelons aussi que notre nationalisme comportait alors une forte dimension religieuse: c'était un nationalisme messianique et missionnaire.

Tout cela a changé depuis notre plein accès, comme peuple, à la modernité — j'entends surtout ici la modernité industrielle et économique. Nous avons accédé aux postes-clés de l'économie. Hydro-Québec a pris la succession de la Montreal Light, Heat and Power de mon

enfance. Les anglophones ne sont plus nos maîtres, nos patrons, mais nos partenaires économiques.

Cependant, ce nouveau contexte de la modernité ne signifie pas pour nous seulement un levier au service de l'identité nationale. Il comporte aussi une menace, beaucoup plus grande que celle du conquérant anglophone d'autrefois. L'ultime avatar de la modernité bourgeoise et capitaliste, c'est la globalisation mondiale du libre-marché. Les frontières sont désormais grandes ouvertes sur le marché mondial et, par conséquent, sur la culture mondiale; on pourrait presque dire, sur la langue mondiale. Car l'anglais n'est plus simplement la langue du conquérant; il apparaît de plus en plus comme la langue des affaires, la langue de l'économie internationale, en somme, la langue internationale. Dans ce nouveau contexte, toute culture nationale ne risque-t-elle pas d'apparaître comme une culture seconde, comme une sous-culture, face à la culture internationale secrétée par le capitalisme mondial? Comment concilier alors notre ouverture à la modernité universelle et le maintien de notre identité culturelle?

Mais ce n'est là encore que le versant culturel du problème suscité par la modernité. L'autre aspect est celui du problème social. Et là encore, le cas de l'Afrique peut être éclairant pour nous. Il y a sans doute toujours eu, en Afrique comme ailleurs, de la pauvreté, de la malnutrition, des famines, etc. Mais ce problème était auparavant celui de la communauté et il était géré par elle. Avec l'avènement de l'économie moderne, les choses se déplacent. Fondamentalement, celle-ci entend sans doute combattre la misère et procurer à tous une meilleure qualité de vie. Mais, en fait, elle engendre elle-même un nouveau type de pauvreté qui fracture la communauté en une minorité de possédants et la masse des démunis. Cela se trouve parfaitement bien illustré dans l'expression, «Tiers Monde». Le Tiers Monde, on le sait désormais, ce n'est pas simplement le monde sous-développé, le monde qui n'a pas encore atteint le niveau de la modernité. Le Tiers Monde, c'est plutôt ce qui reste d'un monde qui a été foulé par le rouleau compresseur de la modernité capitaliste.

Dieu merci, nous n'en sommes pas encore là au Québec. Mais cette situation du Tiers Monde constitue pour nous l'image agrandie de l'envers de la modernité, de sa face obscure. Cela se traduit chez nous par le chômage, par la précarité de l'emploi et, de façon plus générale, par la suppression graduelle des digues destinées à contenir les agressions du capitalisme sauvage.

On voit dès lors toute la complexité du problème inscrit dans l'idée d'un projet de société québécoise. La notion même de projet implique un regard sur l'avenir. Il ne peut donc s'agir ici d'un retour en deçà de la modernité. Pourtant, cette même modernité comporte deux inconvénients majeurs qu'on doit considérer maintenant comme deux grands défis. On pourrait l'exprimer par les deux questions suivantes: Comment concilier les acquis de la modernité avec l'affirmation nationale d'une identité culturelle? Et puis, comment concilier les principes de l'économie moderne avec ce que j'appellerais ici la paix sociale; c'est-à-dire comment éviter que l'économie de marché engendre chez nous aussi une masse de plus en plus grande d'exclus et de marginaux par rapport aux biens et au bien-être que promet et procure la modernité?

Les trois principes d'une théorie critique

Nous n'avons rien fait d'autre jusqu'ici que poser la problématique, suite à une description sommaire de la situation. Il nous faut maintenant procéder plus avant dans l'analyse à l'aide d'une théorie critique qui nous fera percevoir les éléments ou principes fondamentaux en cause, qui nous fera voir aussi comment ils peuvent se coordonner et se structurer dans un projet de société.

La théorie critique de Paul Tillich

Quand il est question de théorie critique, on pense spontanément à l'École de Francfort, tout spécialement à Max Horkheimer et à Theodor Adorno¹. En raison de la problématique qui nous occupe et de la perspective théologique qui est la nôtre, je ferai plutôt référence ici aux écrits de Paul Tillich. On sait que lui-même a produit un ouvrage de théorie critique, alors qu'il enseignait à la faculté de philosophie de Francfort précisément, dans l'entourage de ses amis Horkheimer et Adorno. C'est *La décision socialiste*, un ouvrage paru en janvier 1933, puis immédiatement confisqué et brûlé par le nouveau régime nazi².

1. Pour un bref exposé de la théorie critique de l'École de Francfort, qui montre bien aussi la signification sociale de toute théorie critique, voir l'article de Gregory BAUM, «La théologie critique et la fin de la critique innocente», *Laval théologique et philosophique*, 52 (1996), p. 7-19.

2. Paul TILlich, «La décision socialiste» (1933), in *Écrits contre les nazis (1932-1935)*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/ PUL, 1994, p. 17-170.

Cette formulation de la théorie critique nous intéresse plus particulièrement ici pour trois raisons. D'abord, on y retrouve, très bien formulés et coordonnés, les trois éléments de la problématique que je viens de décrire: *le principe nationaliste* que Tillich présente comme le principe des origines; *le principe rationnel-critique ou principe de la modernité*, que Tillich appelle aussi principe de la société bourgeoise; enfin, *le principe socialiste*, qu'on pourrait appeler aujourd'hui le principe de solidarité.

Autre particularité de la théorie critique de Tillich, c'est son caractère positif, à la différence de l'École de Francfort qui s'en tient à une dialectique négative. C'est que Tillich ne procède pas seulement comme un observateur critique; il se veut engagé dans la situation, dans la lutte sociale et politique qui fait rage alors en Allemagne. Au terme de sa critique, c'est donc un projet de société qui apparaît: bien concrètement, un projet socialiste. Et ce projet de société s'élabore lui-même dans la perspective et sous l'influence d'un *kairos*, comme réponse à l'interpellation d'une situation où l'on perçoit une grâce particulière avec les possibilités qu'elle ouvre, les exigences qu'elle impose, les promesses qu'elle fait entendre.

Cela conduit à une troisième caractéristique, qui est la dimension religieuse, l'inspiration théologique. Cela nous intéresse ici, puisque nous voulons nous-mêmes considérer d'un point de vue théologique le projet de société que tentent d'élaborer aujourd'hui les hommes et femmes du Québec. Il faut dire que cette dimension théologique demeure plutôt voilée dans *La décision socialiste*. Mais elle apparaît manifestement dans d'autres écrits de la même époque³. Et cela nous invite à remonter plus haut encore, aux écrits du début des années 1920, où Tillich décrit les rapports entre religion et culture en termes d'hétéronomie, d'autonomie et de théonomie. C'est dans ce même cadre théorique qu'il procède alors à l'analyse philosophique et théologique du socialisme, tout spécialement dans son grand texte de 1923, sur «Les principes fondamentaux du socialisme religieux⁴».

3. Voir par exemple TILlich, «Protestantisme et romantisme politique» (1932), in *Écrits contre les nazis (1932-1935)*, p. 5-16.

4. TILlich, «Les principes fondamentaux du socialisme religieux» (1923), Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/PUL, 1992, p. 169-200.

Le principe nationaliste (le principe sacré des origines)

Tout part alors de la distinction entre deux attitudes religieuses fondamentales, l'attitude sacramentelle et l'attitude prophétique. L'attitude sacramentelle se définit par la conscience du sacré. Et le sacré équivaut ici au donné originel: ce qui n'est pas produit par nous, ce qui ne dépend pas de nous; ce qui est déjà donné quand nous venons au monde; par conséquent, ce qui nous reçoit, ce qui nous porte. On en parlera donc comme du pouvoir ou des pouvoirs de l'origine. Tillich mentionne ici «les liens inviolables entre l'homme et le sol, entre générations présentes et passées, entre maîtres et sujets, entre communautés fondées sur le sang, l'ethnie et la race⁵».

On peut aussi, avec Tillich, distinguer là différents niveaux d'origine: «Le pouvoir originel le plus universel et en même temps le plus concret est le sol. En lui se fonde la couche végétative de l'existence humaine et de toute existence. Le sol fait naître, il porte, nourrit, reprend en lui⁶.» Vient ensuite le niveau de la vie animale, où se situe l'origine selon le sang et la race. On voit d'emblée toutes les ambiguïtés du phénomène. C'est de là que proviennent, par exemple, les discriminations fondées sur le sang, la race et le sexe. Tillich écrit à ce propos: «Des expressions telles que “sang noble”, “race noble”, “sexe noble” apparaissent ici. L'origine noble est origine divine, au sens d'une élection particulière⁷.»

On doit mentionner encore un troisième niveau d'origine, celui du groupe social, de la communauté humaine proprement dite, qui va de la communauté familiale jusqu'à la communauté nationale: «Cette origine, écrit Tillich, est la plus clairement visible là où s'est produite une certaine séparation d'avec le sol, là où, comme dans la vie nomade, le groupe social devient pour les individus ce qui les porte immédiatement. L'unité de la tribu est manifeste dans la personne du patriarche, le lien du sang devient lien de domination patriarcale⁸.»

On voit qu'à ce niveau proprement humain une loi émane de l'origine. Il y a là un certain paradoxe, puisque la loi est l'œuvre de la raison. On serait donc porté à la penser comme une construction humaine. Pourtant, il nous faut bien admettre qu'une loi est donnée en

5. *Ibid.*, p. 171.

6. «La décision socialiste» (1933), p. 37.

7. *Ibid.*, p. 38.

8. *Ibid.*, p. 39.

même temps que le groupe social, en même temps que la communauté qui nous porte, dans laquelle nous sommes nés. Une loi patriarcale, bien sûr, mais aussi, plus profondément, une loi perçue comme sacrée, comme donnée par Dieu. L'idée philosophique d'une loi naturelle trouve sans doute ici son origine religieuse, mythique.

Ce qu'on vient de dire de la loi doit s'étendre à la culture en général et tout spécialement à la langue. Sans doute, la culture est-elle aussi une œuvre de la raison, une œuvre humaine. Pourtant, elle nous précède toujours: c'est elle qui nous forme avant que nous puissions la façonner. Il en va de même de la langue, la langue «maternelle» précisément. L'identité culturelle est donc elle-même un don de l'origine. C'est une particularité qui nous est propre, qui fait partie de notre finitude créée.

De la culture, on passe immédiatement à la religion, qui fait encore partie du don de l'origine, qui constitue même son auréole sacrée. Bien sûr, on entend ici «religion» au sens premier du terme, en tant qu'attitude sacramentelle, plus précisément en tant qu'institution sacerdotale: «C'est elle qui interprète l'origine comme une révélation originelle. [...] Les prêtres gardent la tradition sacrée, ils gardent et restaurent la relation aux pouvoirs de l'origine. Ils entretiennent une relation spéciale et permanente avec la provenance de l'être humain⁹.»

Le principe rationnel-critique (le principe de la modernité bourgeoise)

L'ambiguïté de l'origine se retrouve dans tout ce qui en provient, spécialement dans la religion. Celle-ci maintient la relation avec la source de toute vie, en établissant le mythe de l'origine. Mais en même temps, elle garde asservi à ce qui est, à l'ordre établi, au régime patriarcal. Avec l'évolution de l'esprit, cet état de chose apparaît de plus en plus comme un état de violence, comme un état d'hétéronomie dont on voudra se libérer.

Or la première forme de critique, de libération, se fera ici à l'intérieur même de la religion. C'est la critique prophétique, qui s'attaque directement à l'institution sacerdotale ainsi qu'au mythe de l'origine. Le prophète revendique la justice et la vérité divines contre toute perversion humaine des pouvoirs sacrés de l'origine: «Le prophète oppose la fin [le *Wozu*, la raison d'être], l'exigence inconditionnée aux pou-

9. *Ibid.*, p. 39-40.

voirs porteurs sacrés. Il soumet l'être au tribunal du devoir-être. Il fait dépendre la relation à l'origine transcendante de l'accomplissement de l'exigence éthique.» Le mythe de l'origine se trouve ainsi rompu, brisé, mais non pas évacué: «La transcendance se maintient, mais c'est une transcendance de la fin, non pas de la provenance. Le mythe demeure, mais rompu par l'*ethos*¹⁰.»

Cependant, l'instance prophétique constitue en tout cela la voie de sortie de la religion. L'attitude prophétique aboutit finalement à l'attitude purement rationnelle par laquelle se définit la modernité. C'est là d'abord, «sur le terrain de l'autonomie, que se trouve supprimé l'élément mythique. L'homme s'en remet à lui-même. De sa propre initiative, il prend en main l'organisation du monde, dissolvant par la critique le mythe originel, déterminant par l'analyse les composantes de l'étant, grâce auxquelles il créera de nouvelles figures d'être, par le calcul et la prospective¹¹.»

Tout élément sacré, religieux, se trouve alors éliminé. On reconnaît bien un donné qui nous précède. Mais ce n'est plus qu'un matériau pour construire autre chose, non pas une source, un pouvoir de vie. Telle est l'attitude rationnelle-critique que, déjà en 1923, Tillich présentait dans son opposition à l'attitude sacramentelle: «L'attitude rationnelle-critique rejette tout sacré qui ne comporte pas justesse et forme. L'esprit s'oriente vers la forme, et perd de ce fait la présence du sacré; il se distance du donné, quel qu'il soit, devenant vide et sans contenu; il poursuit jusqu'à l'infini la forme pure et inconditionnelle, sans pouvoir la trouver. [...] C'est la volonté titanesque de façonner le monde qui, en créant la forme, désire restaurer le sacré dont elle a perdu la présence¹².»

Apparaît ainsi bien clairement le double aspect, négatif et positif, du principe de la modernité. L'aspect négatif est la rupture radicale avec les pouvoirs de l'origine, la perte de la substance vitale et religieuse qu'ils comportent et transmettent. L'aspect positif consiste dans l'accent mis sur la forme rationnelle, sur la raison humaine comme principe d'autonomie et de liberté, comme principe de restructuration et de transformation sociale.

10. «Protestantisme et romantisme politique» (1932), p. 8.

11. *Ibid.*

12. «Les principes fondamentaux du socialisme religieux» (1923), p. 172.

Un exemple suffira pour illustrer. Les droits de la personne constituent sans doute l'acquis le plus sûr, le plus valable, de la modernité. Le principe de la raison se trouve ainsi reconnu à chaque individu, qui acquiert par là une dignité inviolable. Voilà bien la première expression de l'autonomie moderne, mais cette libération de l'individu signifie en même temps la rupture du lien communautaire originel. D'après la conception moderne, la personne provient de la communauté, sans doute, mais dès qu'elle atteint la maturité, l'autonomie de l'âge adulte, elle sort de cette communauté pour entrer dans une société composée d'individus égaux, ayant les mêmes droits, choisissant librement les buts qu'ils voudront bien réaliser.

L'antinomie apparaît dès lors de plus en plus manifestement entre le principe nationaliste et le principe de la société moderne. Tillich en parle explicitement à propos du paradoxe du «nationalisme bourgeois». Il semble bien y avoir là contradiction dans les termes: «Les forces investies dans l'idée nationale participent entièrement du mythe originel, et les groupes bourgeois nationalistes les utilisent pour leurs intérêts économiques¹³.» Il y a là pourtant plus qu'une ruse mercantile et plus qu'une fausse conscience bourgeoise: «Il y a plutôt une conscience juste des limites du principe bourgeois et de l'impossibilité de ne s'en remettre qu'à soi si l'on n'est pas porté par une substance prébourgeoise.» D'où la nécessité «de lier spirituellement et politiquement le monde bourgeois et le monde prébourgeois¹⁴.»

Le principe socialiste (le principe prophétique)

Nous touchons là le point décisif de la théorie critique de Tillich. Tout converge vers cette affirmation de l'union dialectique et paradoxale des deux principes mentionnés: le principe sacré des origines, caractéristique du monde prébourgeois, et le principe rationnel-critique qui est celui du monde bourgeois, celui de la modernité.

La thèse s'énonce en deux étapes. C'est d'abord l'affirmation du principe prophétique, plus précisément, de l'attitude prophétique, comme synthèse supérieure des deux attitudes précédentes, l'attitude sacramentelle et l'attitude rationnelle-critique. Tillich écrit en 1923 que cette attitude prophétique «constitue l'unité et la forme supérieure des

13. «La décision socialiste» (1933), p. 77.

14. *Ibid.*, p. 77-78.

deux autres. Sur le sol d'un sacré déjà donné s'élève l'exigence du sacré qui doit être.» Et il poursuit: «La prophétie appréhende ce qui vient, ce qui doit être, grâce à sa vivante participation au présent, au donné. Elle garde le sacré, mais elle le sauvegarde en le faisant passer par le droit et la forme; elle est libérée de l'indifférence sacramentelle, mais elle ne succombe pas pour autant au vide rationaliste¹⁵.»

Deux brefs commentaires là-dessus. Notons d'abord que l'instance prophétique intervient à deux moments différents dans la théorie de Tillich. C'est par le mouvement prophétique, relayé par la Réforme, que se fait le passage de l'attitude religieuse sacramentelle à l'attitude séculière rationnelle de la modernité. Mais au terme du processus de la sécularisation, c'est aussi sous l'effet de l'inspiration prophétique que peut se faire l'accord, la synthèse, entre les pouvoirs de l'origine et la rationalité moderne. Or — et c'est là ma seconde remarque — cet accord est possible parce que la pensée prophétique reconnaît aussi le caractère sacré des exigences de justice et de vérité, qui constituent les valeurs fondamentales de la modernité.

Je passe immédiatement à l'autre énoncé — sans doute plus controversé — de la thèse de Tillich. C'est que le mouvement socialiste est un mouvement d'inspiration prophétique: l'esprit du socialisme, c'est l'esprit des prophètes. Cela se trouve clairement exprimé dans l'article de 1923, où Tillich affirme qu'il importe au socialisme «de manifester sa pure force prophétique (*seine reine prophetische Kraft*¹⁶)». L'affirmation est encore plus marquée dix ans après, dans *La décision socialiste*: «Cela signifie que le principe socialiste est prophétique par son contenu (*Gehalt*); le socialisme est le mouvement prophétique d'un monde où le mythe originel est rompu et où domine le principe bourgeois. Le socialisme est la prophétie d'un monde autonome, qui ne s'en remet qu'à lui-même¹⁷.»

Une telle affirmation ne peut se comprendre que dans la perspective du *kairos*. Effectivement, le passage sur l'esprit prophétique du socialisme est suivi, en 1923, d'un paragraphe sur le *kairos*. Tillich rappelle qu'il a «eu recours au mot *kairos* pour désigner le contenu de la vision prophétique de l'histoire. Le *kairos* est un moment temporel

15. «Les principes fondamentaux du socialisme religieux» (1923), p. 173 (traduction modifiée).

16. *Ibid.*, p. 173.

17. «La décision socialiste» (1933), p. 115.

rempli d'un contenu et d'une exigence inconditionnés.» Et il conclut: «La prophétie est la conscience du *kairos* [...]. Ainsi, les attitudes sacramentelle et critique s'unissent dans la conscience du *kairos*, dans l'esprit de la prophétie¹⁸.»

Fondamentalement, cela signifie que la synthèse des attitudes sacramentelle et rationnelle ne peut être le fruit d'une pure spéculation philosophique ou théologique. Si elle est réelle, elle doit être donnée d'abord au niveau de la conscience. Il y a dans tout *kairos* un élément révélationnel qui ne peut être reçu que dans la foi, que celle-ci s'exprime ou non dans des catégories religieuses. C'est dire aussi que, dans l'esprit de Tillich, toute théorie critique authentique doit s'enraciner dans un *kairos*. Cela indique aussi ses limites. Gregory Baum montre bien la différence entre la *théorie classique*, qui est une thèse à portée universelle, qui vaut pour tous les temps et tous les lieux, et la *théorie critique*, telle que comprise par l'École de Francfort. Car alors, «la connaissance dépend du contexte historique où l'on se trouve; si le contexte change, le travail intellectuel doit reprendre¹⁹».

Une théorie critique ne peut donc jamais être reprise telle quelle, sans être retravaillée. Cela ne signifie pas cependant que les éléments fondamentaux de cette théorie soient disparus, ni que l'inspiration qui la caractérise ne soit plus actuelle. Tillich lui-même prend bien soin de montrer les fondements anthropologiques permanents de sa théorie. Ce sont les deux attitudes humaines fondamentales que nous avons décrites: «La première est tournée vers la provenance, l'autre vers la destination. L'homme se sait porté; la question de la provenance est celle de son fondement porteur. L'homme se sait aussi soumis à une exigence; et la question de la destination est celle du but qui lui est assigné²⁰.»

Quant à l'esprit du socialisme, il ne fait pas de doute pour moi qu'il doive survivre à la fin des régimes communistes. Pour que le socialisme n'ait plus de sens, n'ait plus d'objet aujourd'hui, il faudrait que le capitalisme se soit radicalement modifié, bonifié, de manière à éliminer tous les effets pervers qu'on lui reprochait au temps du marxisme. Or c'est tout le contraire qui se produit. Le capitalisme, symbole de l'économie libérale, est aujourd'hui plus florissant que jamais. Par les crises qu'il provoque, il réussit même à briser tous les

18. «Les principes fondamentaux du socialisme religieux» (1923), p. 174.

19. BAUM, «La théologie critique et la fin de la critique innocente», p. 10.

20. TILLICH, «Protestantisme et romantisme politique» (1932), p. 7; la même idée est reprise et développée dans «La décision socialiste» (1933), p. 25-30.

obstacles qui s'opposent encore à lui. Il n'y a pas seulement le Mur de Berlin qui est tombé. Dans la crise du chômage qui sévit présentement, les barrières du syndicalisme risquent elles-mêmes de céder. Quant aux méfaits du système, on n'a plus besoin d'une enquête poussée pour les constater. On les voit de plus en plus près de nous. Le Tiers Monde n'est plus seulement là-bas, très loin; il est à nos portes. Cela suffit, je pense, pour pouvoir affirmer que la théorie critique de Tillich, d'inspiration prophétique et socialiste, garde encore aujourd'hui l'essentiel de sa pertinence.

Le projet souverainiste

J'entends reprendre maintenant les trois éléments de la problématique québécoise — la question nationale, la question de la modernité, la question sociale — et, à la lumière de la théorie critique de Tillich, montrer comment ils peuvent être coordonnés dans un projet de société québécoise. Plus précisément, j'aimerais montrer que ces éléments peuvent se retrouver dans trois projets différents, qui se distinguent d'après la priorité accordée à tel élément ou principe.

Je commence par le projet le plus clairement défini, le projet souverainiste. Il a été formulé de façon plus précise encore à l'occasion du référendum d'octobre 1995, dans une brochure intitulée: *Le cœur à l'ouvrage: bâtir une nouvelle société québécoise*. L'objet du document est assez manifeste: l'expression «projet de société» revient sans cesse, et toujours entre guillemets. On pourrait donc y voir la source du thème du présent congrès.

Le principe nationaliste

Dans ce projet de société, le principe nationaliste figure évidemment au premier plan. Et j'entends ici «principe nationaliste» au sens large, en incluant tout ce qui, de près ou de loin, provient des origines, renvoie aux origines. Dès les premières pages du document, les Québécoises et Québécois sont présentés comme «un peuple», c'est-à-dire comme «une collectivité qui possède une histoire, un territoire, un gouvernement, une culture et une langue.» On insiste sur les valeurs caractéristiques du peuple québécois, exactement comme font les Africains quand ils défendent leurs valeurs originelles propres: «Nous sommes porteurs de valeurs de solidarité, de liberté, d'égalité, de tolérance, de

pacifisme et d'ouverture sur le monde. Nous sommes à la recherche permanente du consensus. Nous nous rassemblons dans les moments de grands défis. [...] Notre générosité et notre hospitalité sont des qualités que nous reconnaisent les touristes du monde entier²¹.»

Ce premier chapitre s'intitule: «Une société différente parce que les Québécois sont différents». Effectivement, on y insiste beaucoup sur la différence québécoise: «Les Québécoises et les Québécois ne sont pas meilleurs ou pires que les autres peuples de la terre. Cependant, ils sont différents²².» Plusieurs exemples sont apportés pour corroborer l'affirmation, et l'on conclut: «Tous ces exemples reflètent une société profondément distincte, plus spontanée, pratique, régionale et humaine²³.» Notons que l'idée de société distincte renvoie ici directement à l'identité culturelle, un trait que nous avons déjà reconnu comme provenant de l'origine.

Le document s'achève comme il a commencé, sur un ton fortement nationaliste. La date du référendum doit marquer une étape importante dans l'histoire de la nation. En termes tillichien, on pourrait dire qu'il s'agit là d'un *kairos* national: «Pour poursuivre notre développement comme peuple, et pour retrouver une saine coopération avec nos voisins canadiens, il nous faut franchir l'étape d'un Oui, avec la solidarité et la sérénité qui ont marqué notre histoire²⁴.»

Le principe de la modernité bourgeoise

Mais on trouve aussi, dans ce même document, l'autre dimension, celle de la modernité bourgeoise. Et l'on doit en signaler plus spécialement deux aspects. D'abord, celui du progrès économique, garantie de prospérité. Il y a tout un chapitre sur la prospérité; il se termine par la déclaration suivante: «Le grand "projet de société" du Québec, c'est de profiter pleinement de notre capacité de nous adapter rapidement, de forger des consensus, et, comme les autres peuples qui possèdent ces qualités, d'être parmi les plus prospères²⁵.» On y revient à la dernière page, en évoquant la perspective d'«un Québec responsable et dynami-

21. *Le cœur à l'ouvrage: bâtir une nouvelle société québécoise*, p. 8-9.

22. *Ibid.*, p. 7.

23. *Ibid.*, p. 9.

24. *Ibid.*, p. 84.

25. *Ibid.*, p. 29.

que, un Québec jeune et moderne, fier de lui et branché sur le monde²⁶».

Mais il y a aussi l'autre aspect de la modernité, qu'on reconnaît également en lui consacrant un autre chapitre, portant sur la société démocratique. Le principe démocratique joue ici un rôle important. Il sert de principe critique et correctif par rapport au principe nationaliste. Ce dernier tend à refermer une collectivité sur elle-même, en tant qu'identifiée par une même origine et une même culture, en tant que différente de toutes les autres. Le principe démocratique fait alors figure de principe universaliste. Il brise le nationalisme étroit pour l'ouvrir aux autres. Il le brise, mais sans le détruire, sans le supprimer.

Cette affirmation d'un nationalisme démocratique se fait en deux étapes. Il y a d'abord l'affirmation juridique moderne du droit des minorités: «Parce que nous n'avons jamais réussi à nous faire reconnaître au sein du Canada, nous avons l'intention d'être particulièrement respectueux des droits de nos minorités du Québec.» Ce principe est appliqué ici plus spécialement à la minorité anglophone: «En inscrivant spécifiquement, dans notre Constitution, les droits de nos citoyens anglophones, nous protégerons mieux leurs droits que jamais la Constitution canadienne n'a protégé les droits des francophones²⁷.»

Mais notre texte va plus loin que la simple reconnaissance des droits des minorités. Il affirme aussi le principe d'une intégration de ces minorités au projet commun d'une société québécoise. On cite ici le préambule du projet de loi sur l'avenir du Québec: «Notre avenir commun est entre les mains de tous ceux pour qui le Québec est une patrie.» Cela semble bien signifier que la minorité anglophone est plus qu'un élément marginal à protéger; c'est une partie intégrante du peuple québécois, je dirais même, une partie intégrante du nationalisme québécois. En d'autres termes, par rapport à la société distincte que nous formons au Québec, les anglophones québécois ne sont pas «les autres», mais «les nôtres». Voilà ce qui se trouve affirmé en toutes lettres ici même: «Nos concitoyens anglophones [...] doivent être assurés qu'au lendemain d'un Oui, ils feront partie du peuple fondateur du Québec nouveau²⁸.»

26. *Ibid.*, p. 84.

27. *Ibid.*, p. 73.

28. *Ibid.*

J'oserais commenter: ils feront partie du peuple fondateur du Québec nouveau *au même titre que les autres*. J'oserais ajouter aussi que cela vaut également pour toutes les autres minorités du Québec, pour tous les Néo-québécois, d'où qu'ils viennent. Se trouve donc par là exclue en principe toute discrimination nationaliste entre les «Québécois de souche» et les autres. On doit reconnaître que les leaders du Parti québécois ont été là-dessus d'une fermeté qui est tout à leur honneur. Ils n'ont toléré aucune déviation par rapport à ce principe démocratique fondamental du projet québécois.

La question autochtone

Parmi les «minorités respectées» qui font l'objet de ce paragraphe du document, un traitement spécial est réservé aux minorités autochtones, sans doute à cause du principe des origines, dont elles peuvent se réclamer de façon toute spéciale. À la différence des autres minorités donc, on ne prétend pas les intégrer au projet commun de société québécoise. On va plutôt les considérer comme des nations distinctes, comme des sociétés distinctes vivant sur le territoire commun du Québec: «De même pour les nations autochtones du Québec, que nous reconnaissons comme des nations distinctes vivant sur notre territoire commun, nous avons l'intention de reconnaître, par voie de négociation fondée sur le respect mutuel, un niveau d'autonomie gouvernementale équivalent ou supérieur à ce qui se fait sur le reste du continent. *Au Québec, nous n'avons pas peur des sociétés distinctes*²⁹.»

Ces derniers mots, soulignés dans le texte, font bien voir l'inextricable complexité du problème autochtone. Surtout, ils semblent bien introduire dans le système un principe étranger, qui risque de faire éclater tout le projet de société élaboré ici. En effet, les nations autochtones sont présentées comme des sociétés distinctes au même titre que la nôtre, c'est-à-dire au titre d'une identité culturelle spécifique se réclamant de l'origine. Pourtant, on n'est pas prêt à leur reconnaître le plein droit de souveraineté dont nous nous réclamons nous-mêmes. En somme, ou bien nous nous appliquons à nous-mêmes le principe que nous formulons pour eux, et alors nous devrions nous-mêmes négocier avec le Fédéral les conditions d'une société distincte québécoise vivant sur le territoire commun du Canada; ou bien nous leur reconnaissons le

29. *Ibid.*

même droit que nous, celui de se constituer en État souverain au terme de négociations infructueuses. Et le problème se décuple ici en raison de la disparité que nous avons mentionnée. Car les autres minorités, la minorité anglophone tout particulièrement, pourrait réclamer le même privilège, celui de société distincte, avec sa conséquence redoutable, la partition du Québec. On reconnaît assez généralement que tel est bien le grand défi du projet souverainiste: à long terme, il sera viable ou pas selon qu'on réussira ou non à convaincre les minorités de s'intégrer au projet commun.

Le principe de solidarité

J'en arrive maintenant au troisième principe, que j'ai appelé le principe socialiste, ou principe de solidarité. Dans le contexte souverainiste, on pourrait aussi parler du principe social-démocrate, puisque c'est là un élément essentiel du programme péquiste. On le retrouve ici plus spécialement dans deux chapitres du document. D'abord, le chapitre sur l'égalité sociale des femmes et des hommes affirme la «volonté de faire plus et mieux pour que les femmes prennent leur juste place à tous les échelons de la société», et il annonce «l'adoption d'une loi sur l'équité salariale³⁰». Mais il y a aussi un chapitre portant plus spécifiquement sur le projet d'«une société plus équitable», où se trouve énoncé le principe socialiste-libérationniste qui suit: «Nous voulons aussi une société équitable, qui évite les excès d'un capitalisme aveugle, qui refuse qu'un fossé grandissant s'installe entre une minorité de plus en plus riche et une majorité de plus en plus pauvre³¹.»

Évidemment, ce n'est pas là encore le projet des démunis eux-mêmes. C'est toujours un projet de gouvernement, un projet de politique en faveur des démunis: «Comment faire en sorte que nos politiques encouragent le travail et redonnent la dignité aux plus démunis³²?» Ce même document contient encore une déclaration étonnante sur le projet d'une double économie: «Il faut faire cohabiter au Québec deux économies: celle de la compétition et des entrepreneurs, qui crée la richesse collective, et celle de l'entraide sociale et communautaire, qui fait du Québec une société accueillante et humaine³³.» Faut-il entendre cette

30. *Ibid.*, p. 62.

31. *Ibid.*, p. 68.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 62.

double économie au sens d'une économie des riches et une économie des pauvres? Une économie capitaliste, qui fonctionne selon les lois du marché, et une économie parallèle, celle des «programmes sociaux» et des «soupes populaires», qui viendrait corriger, ou plutôt lénifier les duretés de la première? Je ne crois pas que tel soit le sens de cette déclaration. On doit plutôt entendre là l'évocation d'un modèle «alternatif» d'économie, structuré à partir de la base. Un modèle qu'on pourrait sans doute identifier à «l'économie sociale» dont nous a parlé Florent Villeneuve au cours de ce congrès.

La question du nationalisme

Ce projet de société, formulé dans *Le cœur à l'ouvrage*, comporte cependant une double difficulté qui n'est perceptible qu'indirectement, à travers deux omissions plutôt surprenantes: l'absence de toute allusion au nationalisme québécois, l'absence aussi de toute référence à la religion.

Concernant la question du nationalisme, la difficulté apparaît bien dans une récente entrevue de Fernand Dumont, publiée dans la revue *L'actualité*. Michel Vastel l'interroge sur «l'ethnocentrisme que les Canadiens anglais reprochent aux souverainistes». Et Dumont répond: «Il faut poser ouvertement la question: "De quelle nation parle-t-on?" Je me suis fait vertement critiquer dans les milieux souverainistes parce que j'ai proposé une distinction entre la "communauté politique", fondée sur la citoyenneté, et la "nation", qui est une réalité culturelle. Pour des raisons de stratégie politique, on s'est dit qu'à l'avenir on oublierait les ethnies — terme méprisable! — et qu'on construirait une communauté de citoyens.» Et Dumont ajoute: «Il faut oublier le mot "ethnique", car la nation est essentiellement une réalité culturelle³⁴.»

Fernand Dumont a bien raison de dénoncer la confusion entre la communauté politique et la communauté nationale. La communauté politique, c'est la collectivité des citoyens, la société démocratique. Au sens strict du terme, c'est la *Gesellschaft* des sociologues allemands. Et cela correspond parfaitement au deuxième principe de la théorie de Tillich, le principe rationnel-critique, le principe démocratique de la

34. Michel VASTEL, «Le bilan de Fernand Dumont», *L'actualité*, 15 septembre 1996, p. 87.

modernité bourgeoise. Quant à la communauté nationale, la *Gemeinschaft* au sens strict, elle répond plutôt au premier principe: elle se définit par son rapport à l'origine. La communauté nationale, la nation, c'est la grande famille du peuple. Cela comporte de toute évidence des harmoniques tribales et ethniques qu'on ne veut plus entendre aujourd'hui. Quand, en pleine tourmente nazie, Tillich rédigeait *La décision socialiste*, il était lui-même plus conscient que quiconque du danger inhérent à cette réalité du nationalisme. Pourtant, la solution qu'il propose n'est pas de supprimer la communauté nationale, mais de la briser, c'est-à-dire de l'ouvrir au contact du principe démocratique, qui sera lui-même vivifié par elle. Dumont suggère ici une autre solution: entre la communauté nationale-ethnique et la communauté politique, il introduit la notion de communauté culturelle. C'est là sans doute l'amorce d'une autre théorie critique. Car dans la perspective de Tillich — je crois l'avoir montré — la culture, tout comme la langue, renvoie elle-même à l'origine: elle constitue elle-même un don et un pouvoir de l'origine.

Pour bien voir l'enjeu de la question, il sera utile de considérer une théorie diamétralement opposée à celle de Tillich, pour constater que, dans cette autre perspective, il n'y a plus de place pour un quelconque projet souverainiste. Je renvoie ici à un récent ouvrage de Bernard-Henri Lévy, *La pureté dangereuse*, qui comporte un chapitre au titre non équivoque: «Le nationalisme a toujours tort».

Pour B.-H. Lévy, le sentiment national répond directement à la quête d'identité du citoyen contemporain: «Une société perd ses repères? Elle ne sait plus qui elle est, ni ce qui la rassemble? Qu'à cela ne tienne! Elle réveille le sentiment national. Stimule la fibre patriotique. Elle ressuscite les valeurs les plus grossières et, d'une certaine manière, les plus anciennes — ce qui reste quand le reste flanche, ce qui tient quand tout s'écroule: cette identité bouée, cette identité recours, cette identité fruste, mais solide, qui est, à la lettre, dans ces situations, la dernière des identités³⁵.» Il ne fait pas de doute que le nationalisme se définisse ici par les réalités de l'origine dont nous avons parlé. Confrontés aux risques d'une dissolution du lien social démocratique, dira Lévy, «des peuples entiers se crispent sur les robustes assurances du sol, du sang, de la patrie et se retranchent frileusement derrière les

35. Bernard-Henri LÉVY, *La pureté dangereuse*, Paris, Grasset et Fasquelle (Le livre de poche), p. 149-150.

valeurs nationales retrouvées.» La certitude nationaliste s'exprime alors dans ce langage primitif: «Je suis l'enfant d'un pays et, à cette filiation, se réduit mon identité.» Ou encore: «Je suis ancré dans un territoire et c'est à cet enracinement que tient toute ma vérité³⁶.» Tout naturellement donc, la conscience nationale se déploie dans une revendication territoriale: «Dans tous les cas, le réflexe est identique: désigner un espace, quel qu'il soit, où puisse se fixer la communauté; élire un lieu, quelle qu'en soit la dimension, où [...] la communauté en question ait le sentiment de trouver une assiette³⁷.»

On sait déjà que Bernard-Henri Lévy rejette tout nationalisme. Il récuse donc toute distinction entre un mauvais et un bon nationalisme: «Un nationalisme régressif, abrutissant, voire meurtrier — et un autre qui, à l'inverse, n'aurait pas de raison d'être moqué, ni attaqué³⁸.» Il s'en prend tout particulièrement à la distinction que j'ai moi-même proposée à la suite de Tillich: «Il y a la nation fermée et il y a la nation ouverte; la nation tribale, jalouse d'elle-même — et la nation universaliste, généreuse, transnationale et porteuse, à ce titre, d'un message d'émancipation ou d'espérance³⁹.» Il écrit à ce propos: «La vérité c'est que le nationalisme "ouvert" est, à tout prendre, presque plus redoutable que le nationalisme "fermé"⁴⁰.» Il faut dire que Lévy entend ici par nationalisme ouvert et universel, un nationalisme prétendument «éclairé», qui entend communiquer ses «lumières» à tout le monde. Il a donc parfaitement raison de rejeter un tel nationalisme messianique, qui n'est qu'une autre forme d'impérialisme. Mais ce n'est pas là ce que, avec Tillich, nous entendons par «nationalisme ouvert». Il s'agit plutôt d'un nationalisme autocritique, un nationalisme brisé, qui fait place aux autres. Un tel nationalisme s'applique d'abord à lui-même la dure loi du principe démocratique, avant de l'exporter à l'extérieur.

Toujours est-il que Bernard-Henri Lévy reconnaît lui-même «qu'il [est] difficile d'échapper complètement au nationalisme». Mais, ajoute-t-il, «une chose est, ici comme ailleurs, l'incurable misère du monde — une autre est de l'exalter en en faisant, comme certains, sa richesse⁴¹». Mais cette incurable misère du monde n'est-elle pas préci-

36. *Ibid.*, p. 150.

37. *Ibid.*, p. 151.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 152-153.

40. *Ibid.*, p. 153.

41. *Ibid.*, p. 154.

sément celle de l'origine? celle de notre finitude humaine? La dépendance de l'origine est bien inéluctable, en effet. Ce n'est donc pas en la niant qu'on pourra éviter ses effets pervers, mais en la brisant, en rompant le cercle fermé de l'origine, en l'ouvrant aux autres.

La question de la religion

Il m'a paru utile de faire ce détour par Bernard-Henri Lévy pour montrer les vraies dimensions du problème, pour qu'on ne s'imagine pas qu'il suffit d'éviter le mot «nationalisme» pour régler la question. Et ce qu'on vient de dire du nationalisme peut aussi s'appliquer, pour une bonne part, à la religion. On remarque, en effet, la même omission de toute considération sur la religion dans *Le cœur à l'ouvrage*. Une seule allusion, d'assez mauvais goût d'ailleurs, à propos des élections qui ont entériné l'accord de 1867 sur la Confédération: «Ceux qui voulaient voter du “mauvais bord” étaient menacés par le clergé de périr en enfer⁴².» On pourrait penser alors que, dans le projet souverainiste, l'émancipation par rapport à la religion cléricale procède du même mouvement de libération qui porte aussi à rompre les liens avec le Canada anglophone. Mais je crois bien que ce serait là une lecture trop superficielle de la situation.

On doit plutôt se rappeler ici toute la distance qui sépare le nouveau nationalisme québécois du nationalisme traditionnel, tel qu'illustré, par exemple dans l'œuvre de Lionel Groulx. La principale différence consiste précisément dans la caractéristique religieuse, omniprésente chez l'un, totalement absente chez l'autre. Et cela n'est pas sans rapport avec le principe de l'origine. Car l'identité religieuse, comme l'identité nationale, provient elle-même de l'origine. On sait par ailleurs quel mélange explosif peut constituer le mixte d'un nationalisme religieux. On peut donc penser que l'absence de toute référence religieuse dans le projet souverainiste signifie la volonté de désacraliser le nouveau nationalisme québécois, de l'arracher aux pouvoirs sacrés de l'origine, en le faisant passer par le creuset du principe rationnel-critique de la modernité.

Cela ne décide pas de la question religieuse cependant. Car il reste possible de soumettre la religion elle-même, tout comme le sentiment national, au creuset de la critique. Il s'agit cette fois de la critique

42. *Le cœur à l'ouvrage*, p. 71.

prophétique qui brise la religion des origines, la religion sacramentelle et sacerdotale, en la soumettant aux exigences de la vérité et de la justice divines. On se rappelle que tel est bien le principe théologique d'où procède toute la théorie critique de Tillich: le mythe de la provenance nationale doit être en même temps affirmé et brisé, tout comme le mythe de la provenance religieuse.

Ces deux courants peuvent d'ailleurs s'unir, comme dans le mythe d'Abraham. On sait l'importance de cette figure pour les Juifs, qui se proclament fils d'Abraham. Cependant, la critique historique nous a appris qu'il s'agit là, pour une bonne part, d'une origine construite, d'une origine mythique donc. Mais bien avant l'exégèse critique, le Nouveau Testament avait lui-même brisé le mythe, en distinguant les fils d'Abraham selon la chair et les fils d'Abraham selon l'Esprit. Le mythe était donc gardé, mais en même temps brisé, et par là même ouvert à toutes les nations de la terre.

Il en va de même, il me semble, pour toutes les origines nationales. Elles possèdent toutes un certain caractère mythique, elles sont toutes plus ou moins construites, quant aux événements eux-mêmes, ou du moins quant au sens qu'on leur donne. Les historiens interviennent alors et font œuvre de démythologisation pour notre plus grand bien. Pourvu qu'on se souvienne que démythologiser ne signifie pas évacuer le mythe, mais prendre conscience de son caractère mythique. Ne pourrait-on pas, en ce sens, proposer une démythologisation de notre propre mythe québécois de l'origine, celui de la France-mère-patrie? De sorte que ce mythe brisé pourrait alors s'ouvrir à tous les Néo-québécois venus d'ailleurs.

Le projet fédéraliste

J'en arrive maintenant à l'autre projet de société québécoise, le projet fédéraliste. Les deux ne sont jamais si clairement apparus dans leur opposition qu'au référendum d'octobre 1995: un Non au projet souverainiste signifiait alors un Oui au projet fédéraliste.

Je dois cependant, là-dessus, prévenir immédiatement une objection. Car on ne manquera pas de dire qu'au dernier référendum le camp du Non n'avait pas de projet à présenter, à faire valoir: il se contentait d'attaquer le projet souverainiste. Mais on ne doit pas ici se laisser leurrer par la stratégie électorale. Il est vrai que le camp du Non avait délibérément opté pour la stratégie de l'attaque. Mais cela ne signifie

pas l'absence de tout projet déterminé. D'ailleurs, en politique, il est plus difficile qu'on pense d'être sans idée, sans projet. Il se peut fort bien qu'un projet ne soit pas clairement défini; il se peut surtout qu'un projet bien défini ne soit pas pleinement exposé devant l'électorat. C'est à nous qu'il incombe alors de le reconstituer et de l'éclairer. La théorie critique que nous avons utilisée pour l'analyse du projet souverainiste pourra nous être, encore ici, d'un précieux secours. Voyons donc comment, dans le projet fédéraliste, se trouvent coordonnés les trois principes mentionnés.

Le principe de la rationalité moderne

Il ne fait pas de doute que le principe de la rationalité moderne et bourgeoise figure au premier plan dans le projet fédéraliste. C'est même, le plus souvent, la seule chose que l'on retient de ce projet. Tel est bien, par exemple, le point de vue de Jacques Boucher, dans un article de la revue *Relations*, paru peu avant le référendum⁴³.

Lui-même distingue bien les deux aspects de ce principe moderne, comme nous avons fait à propos du projet souverainiste. C'est d'abord le principe de l'économie de marché, qui implique en même temps concurrence et ouverture des marchés. On fait valoir alors que la tendance mondiale va dans le sens de l'extension des marchés, dans la direction des grands ensembles économiques, non pas dans le sens du protectionnisme, du repliement sur soi. On fait valoir surtout la prospérité économique actuelle du Canada, un pays où le niveau de vie compte parmi les meilleurs au monde.

On sait qu'un tel discours comporte toujours un fort coefficient d'incertitude, que tout dépend des critères d'évaluation qu'on s'applique. Cela répond quand même à un fait, à une réalité importante: c'est cette image du Canada qui attire les immigrants. Ce qu'ils espèrent trouver ici, ce n'est pas une culture supérieure, mais un niveau de vie supérieur. Et ce qui représente pour eux ce mieux-être économique, c'est le Canada comme tel, non pas telle ou telle province particulière. De la même façon, on pourrait dire, pour les immigrants des États-Unis, que ce qui les attire, ce sont les USA comme tels, et non pas tel ou tel État particulier de la fédération américaine. On comprend alors

43. Jacques BOUCHER, «La question nationale», *Relations*, n° 612, juillet-août 1995, p. 163-164.

qu'il ne soit pas facile de gagner les Néo-québécois et de les intégrer au projet souverainiste du Québec. Cela exige d'eux un changement de mentalité, une conversion assez radicale.

L'autre aspect du principe moderne, c'est le principe démocratique. Le gouvernement fédéral s'est toujours présenté comme le défenseur des droits et libertés. Il serait futile de se demander lequel des deux paliers de gouvernement assure la meilleure protection des droits des individus. Le gouvernement du Québec est sans doute aussi démocratique que celui du Canada. Il faut voir cependant que le principe démocratique ne fonctionne pas de la même façon de part et d'autre, quant à la question nationale. Dans la perspective souverainiste, le principe démocratique joue le rôle de principe critique et correctif. Il exorcise le nationalisme québécois de tous ses démons parasites. Il le brise en ouvrant une brèche dans le cercle fermé.

Il en va autrement dans la perspective fédéraliste. Le principe démocratique constitue alors la base même de l'État. Celui-ci n'est rien d'autre alors qu'un espace juridique, un lieu d'accueil ouvert à toutes les spécificités nationales, mais identifié à aucune en particulier. En somme, l'État accueille toutes les nationalités comme il est ouvert à toutes les religions, mais sans s'identifier lui-même à aucune. Dans cette perspective, il n'y a donc pas plus de nationalité d'État qu'il n'y a de religion d'État. Tel est le sens du multiculturalisme canadien. Sans doute, l'État va-t-il adopter l'anglais et le français comme langues officielles, non pas cependant comme langues nationales. Le français, tout comme l'anglais, est alors considéré comme langue de communication sans plus, non pas comme l'idiome d'une communauté nationale particulière. Tel est le sens du bilinguisme canadien.

Telle est aussi la froide logique de la citoyenneté moderne, fondée directement sur les droits de l'individu. Dire que chacun fait partie de la communauté politique en tant que citoyen, signifie qu'il s'y engage en tant qu'individu, non pas en tant que membre de telle ou telle famille nationale. En d'autres termes, il s'y engage abstraction faite de ses racines, de ses origines nationales. Indubitablement, cela favorise la condition des Néo-canadiens, de ceux et celles qui ont déjà dû couper leurs racines pour immigrer sur d'autres terres. Tous ceux-là s'accommoderont au mieux d'une telle situation où chacun est considéré comme simple individu, indépendamment de ses origines nationales. Cet héritage national — tout comme l'héritage religieux — n'est pas nié, il pourra même être soutenu de mille façons, mais il sera toujours

considéré comme appartenant à la sphère privée de l'individu, ne devant jamais faire irruption dans la sphère publique.

La logique du projet souverainiste est toute différente. L'identité culturelle, nationale, n'est plus reléguée à la sphère privée, elle devient constitutive de l'État. Elle constitue la substance même de l'État, toute la structure étatique n'étant plus alors que la forme politique de cette entité nationale. C'est ainsi qu'on a pu dire que le Québec est une nation en quête d'un État, tandis que le Canada est un État en quête d'identité nationale.

Le principe nationaliste

Ce dernier trait indique cependant une ouverture vers quelque chose d'autre. L'État fédéral canadien ne peut se contenter de structures politiques neutres par rapport à tout caractère national propre. Cela, non pas seulement parce que, ultimement, il a besoin d'une âme pour vivre. Beaucoup plus concrètement, il y a urgence immédiate pour le Canada de revêtir un caractère distinctif, pour survivre tout simplement, pour éviter l'assimilation pure et simple par le puissant voisin américain. C'est la thèse soutenue par le théologien canadien Douglas Hall, à la suite de son ami, le philosophe George Grant. Je me limiterai ici à rappeler l'exposé qu'en a fait Louis Vaillancourt dans une étude récente⁴⁴.

La thèse de Grant et de Hall est que la crise du Canada a des causes beaucoup plus profondes que la menace souverainiste du Québec. C'est la crise d'identité qu'entraîne fatalement l'ère technologique pour tous les pays qui s'y engagent à fond. La loi du progrès, les impératifs de la croissance économique finissent par tout niveler: c'est la totale homogénéisation du monde. Cela est d'autant plus vrai depuis la mondialisation des marchés; d'autant plus vrai surtout pour le Canada, situé aux frontières de la plus grande puissance économique du monde. Comment résister alors aux effets du continentalisme⁴⁵?

Dès lors, pour le philosophe et pour le théologien canadiens, le cas du Québec francophone fait partie de la solution plus encore que du problème. Car le problème principal consiste précisément en ceci que

44. Louis VAILLANCOURT, «La crise du Canada à la lumière de la théologie contextuelle de Douglas J. Hall», *Laval théologique et philosophique*, 51, 3, (octobre 1995), p. 589-604.

45. Cf. *ibid.*, p. 594-597.

le Canada anglais a oublié ses origines. Or le Québec se souvient encore. Ses revendications nationales expriment justement la conscience de son identité culturelle. Au lieu de les considérer comme une menace, le Canada devrait donc accueillir ces revendications comme une interpellation bénéfique, comme une invitation à prendre lui-même conscience de son caractère distinctif, de son identité culturelle. Mais cette identité nationale canadienne ne doit pas se concevoir sous le mode de l'uniformité. Ce doit être plutôt le résultat de l'intégration harmonieuse des multiples régionalités et diversités culturelles qui composent ce qu'on a appelé à juste titre «la mosaïque canadienne»⁴⁶.

Douglas Hall introduit aussi dans ses considérations une note théologique discrète mais pleinement pertinente. En soi, l'Évangile ne peut être tiré du côté de l'internationalisme, pas plus qu'il ne peut être inféodé au nationalisme. Cependant, il y a des moments dans l'histoire où l'une de ces deux options contribue davantage à rendre le monde plus humain. À notre époque d'uniformisation technique, il semble bien que l'amour et le soutien de la nation soient, chrétiennement, la chose à faire pour humaniser le monde et répondre ainsi aux exigences du Royaume. À cet égard, la situation du Québec vis-à-vis le Canada anglais, comme celle du Canada vis-à-vis les États-Unis, ressemble fort à celle du petit peuple d'Israël au milieu des empires de l'Antiquité. Or c'est là une position privilégiée pour l'adoption d'une attitude critique-prophétique. Car il est difficile pour ceux qui vivent à l'intérieur d'un empire de maintenir une attitude critique face à leurs propres comportements. Ainsi, le Canada est bien placé pour critiquer certaines attitudes culturellement désintégratrices des Américains. De même, le Québec peut prévenir le reste du Canada contre son assimilation à l'empire américain⁴⁷.

En tout cela, la position de Douglas Hall est exactement l'inverse de celle que j'ai soutenue plus haut: non pas cependant l'inverse contradictoire, mais l'inverse complémentaire, corrélatif. En effet, dans le projet souverainiste, le point de départ, le point d'appui, consiste dans l'affirmation nationaliste. Le principe moderne démocratique intervient alors, en deuxième instance, comme principe critique et correctif. Il en va tout autrement dans la position fédéraliste, qui pose elle-même au départ l'affirmation moderne du principe démocratique, du principe des

46. Cf. *ibid.*, p. 597-598, 601-602.

47. Cf. *ibid.*, p. 599-601.

droits de la personne, du principe de l'État de droit. Toutes ces choses constituent la structure d'un espace ouvert pour les projets plus déterminés des individus et des groupes. Mais en fait, tout cet espace est bientôt rempli par le processus technologique qui évolue lui-même d'après les conditions d'une économie de marché aux lois inexorables. Le principe national intervient alors pour ébranler la rigidité du cadre économique et percer une brèche dans l'uniformisation du processus technologique. Le mouvement nationaliste prend ainsi l'allure d'une action critique, prophétique.

Autre question sur ce projet fédéraliste: s'agit-il d'un projet de société québécoise ou canadienne? La question peut sembler futile; elle permet cependant d'ajouter ici quelques remarques pertinentes. Une première chose à dire, c'est qu'il n'y a pas d'opposition entre les deux: un certain projet de société québécoise s'insère parfaitement dans le plus vaste projet canadien. Cela signifie cependant une évolution par rapport au nationalisme «canadien-français», qui s'inscrivait lui-même directement dans le vaste espace canadien, comme une modalité culturelle de tout l'ensemble. Douglas Hall a noté le caractère régional des nouveaux nationalismes. Cela ne comporte à ses yeux rien de négatif. Il préconise au contraire le principe de l'unité dans la différence. Ainsi, le nouveau nationalisme québécois est-il de type plus régional. Il commence toujours par l'affirmation de l'identité culturelle du Québec, conçu comme société distincte.

À partir de là cependant les positions bifurquent. Pour les souverainistes, le reste du Canada est un autre pays, un pays voisin, avec lequel il demeure urgent d'établir des liens de partenariat économique. Quant aux fédéralistes, ils n'en sont pas moins nationalistes québécois, mais, en raison des origines justement, ils gardent un sentiment d'appartenance vis-à-vis l'ensemble du Canada. Leur nationalisme québécois s'intègre donc dans un ensemble plus vaste, le nationalisme canadien. Eux-mêmes ne craignent pas que l'identité culturelle québécoise soit dissoute dans la mosaïque canadienne. Ils y voient plutôt une protection. Car pour eux, la véritable menace vient de la super-puissance américaine. Ils trouvent donc assez naïve l'attitude des souverainistes, obsédés par «nos voisins canadiens», qui oublient l'autre frontière, celle du géant américain.

Le principe de solidarité

La dimension sociale se retrouve aussi dans le projet fédéraliste. Elle se trouve d'abord à l'origine même, constitutive de l'idée de confédération. Selon son intention première, celle-ci signifie, en effet, l'union de différentes provinces, les unes plus riches, d'autres plus pauvres, moins industrialisées, qui se considèrent cependant toutes solidaires les unes des autres. Cette solidarité s'exprime alors de façon bien concrète par la règle du partage, celle de la «péréquation».

Il faut avouer cependant que cette idée de la péréquation-partage, qu'on nous inculquait autrefois pour stimuler notre patriotisme canadien, a perdu depuis beaucoup de sa force persuasive. On ne l'a pas évoquée lors du dernier référendum. Pour la plupart, la question principale consistait à savoir si les intérêts économiques du Québec allaient dans le sens de la souveraineté, ou s'ils n'étaient pas davantage assurés par le maintien du lien fédéral. Ce traitement mercantile de la question nationale me semble tout aussi inquiétant que la perte du souvenir, l'amnésie sur les origines, que déplore Douglas Hall. Il se pourrait fort bien d'ailleurs que ce double malaise provienne d'une même cause: le pouvoir envahissant de la perspective économique, l'attrait irrésistible des biens de consommation, auquel on sacrifie allègrement tout le reste, comme un héritage désuet qu'on a vite fait de remplacer par du plus moderne.

Le principe de solidarité a aussi pris forme, dans le projet fédéraliste, sous la figure de l'État-Providence, avec tous les programmes sociaux qui l'identifient. Effectivement, c'est l'État fédéral qui a, le premier, appliqué les principes de la théorie keynésienne en économie. Sa réputation est d'ailleurs bien établie là-dessus, de sorte que les souverainistes ont fort à faire quand il s'agit de convaincre les bénéficiaires des programmes sociaux canadiens, de les persuader qu'ils ne perdront rien au change, qu'ils retrouveront tout cela dans un Québec indépendant.

Là encore cependant, se manifeste une grave érosion dans le principe de solidarité. Tous les ténors de l'économie décrient actuellement l'État-Providence. Un autre Credo économique a remplacé celui de Keynes. On doit maintenant à tout prix liquider la dette, quels que soient les sacrifices encourus, quels que soient le nombre des victimes et la gravité de leurs souffrances. Surgit alors la question la plus angoissante: qui mène la barque finalement, le gouvernement démocratique-

ment élu ou les impératifs du processus économique? Mais si le gouvernement n'a d'autre choix que d'obtempérer à ces impératifs économiques, peut-on encore parler d'un projet de société? Tout projet ne serait-il finalement qu'une illusion? Toute société ne serait-elle pas soumise à la fatalité de l'économie dès qu'elle a franchi le cap de la modernité? Cette question du désespoir ou de l'espérance nous conduit directement à ce que nous avons appelé le projet des tiers exclus.

Un projet des tiers exclus?

Ce troisième chantier était déjà prévu dans le schéma initial: un projet structuré autour du troisième principe de la théorie critique, le principe de solidarité. Mais en abordant ce thème, nous prenons conscience de nous trouver face au paradoxe, plus encore, face à l'impasse. Car un tel projet semble bien nécessaire, mais on ne voit vraiment pas comment il pourrait se réaliser.

Qu'il doive y avoir un projet spécifique des tiers exclus découle directement du fait qu'ils ne peuvent s'accommoder de la place qui leur est assignée dans les deux autres projets. Bien sûr, souverainistes et fédéralistes ne manquent pas de considération ni de commisération pour les pauvres. Ceux-ci occupent même une place privilégiée dans la social-démocratie souverainiste, tout autant que dans l'État-Providence fédéraliste. Mais le problème vient de ce que les États ne sont plus maîtres de leurs projets. Ils sont de plus en plus conditionnés par les impératifs de l'économie de marché. Et celle-ci n'admet aucune commisération; elle fonctionne d'après les lois qui lui sont propres, selon une mécanique aveugle qui ressemble beaucoup à la fatalité, la fatalité économique justement. Or cette économie de marché fait elle-même beaucoup de victimes. Michel Beaudin, dans sa communication, parle même d'une «économie sacrificielle». Ces victimes sont précisément ceux et celles que nous appelons ici les «tiers exclus». L'exclusion apparaît tout spécialement dans le phénomène envahissant du chômage, des pertes d'emploi. Le chômage, voilà bien la voie royale de l'exclusion, la voie royale de l'appauvrissement et de la marginalisation. On aimerait pouvoir croire ceux qui disent que tout reviendra bientôt à la normale, quand la crise sera passée, quand les finances seront assainies. Mais bien peu aujourd'hui se laissent persuader par ce discours. On a plutôt raison de penser que le chômage constitue le mal endémique du système économique dans lequel nous nous trouvons insérés, enserrés.

Les exclus du système ne peuvent donc plus compter sur les projets — les programmes! — conçus pour eux à quelque niveau gouvernemental que ce soit. Ils sont réduits à l'évidente nécessité de concevoir et de réaliser eux-mêmes leurs propres projets. Ils sont réduits à l'âpre nécessité de compter sur leurs propres forces. Et c'est ici précisément que nous touchons l'impasse. Car les exclus ne sont-ils pas les sans-pouvoir? Sur quelles forces peuvent-ils donc compter? Tout pouvoir secrète un projet comme expression de sa volonté de puissance, que ce projet soit explicite ou non, déclaré ou tacite. Inversement, on pourrait dire que tout projet de société s'appuie sur la conscience plus ou moins claire d'un certain pouvoir. Dans le cas des exclus de la société, de quel pouvoir peut-il s'agir, sinon de ce qu'on pourrait appeler, avec Gustavo Gutierrez, «la force historique des pauvres»? Dans ce cas, la dimension religieuse et théologique du projet apparaît dès le départ. Son fondement réel n'est autre que le *pouvoir de la foi*; ce projet de société apparaît le plus manifestement comme *projet d'espérance*.

C'est là également où le principe de solidarité se manifeste le plus clairement comme principe prophétique — déjà en 1923 Tillich parlait à ce propos d'une attitude prophétique. Inversement, on peut dire aussi que la solidarité constitue l'expression privilégiée de l'attitude prophétique, de même que la stratégie par excellence du projet d'espérance. C'est alors que prend place et pertinence le modèle d'«économie sociale» que Florent Villeneuve a défendu tout au long de ce congrès, avec des accents prophétiques. L'économie sociale *versus* l'économie de marché: cela fera sans doute sourire bien des économistes. N'est-ce pas le combat de David contre Goliath? Mais cela est pour nous une preuve de plus qu'il s'agit bien du combat de la foi et de l'espérance.

Le principe de solidarité, la version nouvelle du principe socialiste, implique aussi la dimension communautaire dans la réalisation du projet dont nous parlons. Ikonga Wetshay a déjà noté les affinités entre la voie socialiste et le mode de vie communautaire, caractéristique des traditions africaines. On pourrait également rappeler ici l'expérience des «communautés de base» en Amérique latine. Ces communautés constituent le lieu d'exercice de la solidarité, son cadre social concret. Leur rapport avec la communauté de foi est assez évident. Par ailleurs, l'insistance sur le caractère *ecclésial* de ces communautés n'est pas sans quelque ambiguïté. Si cela veut dire que les communautés de base

trouvent dans la communauté de foi la source vivifiante de leur espérance, nous ne pouvons qu'approuver. Mais nous devons protester s'il s'agit d'embrigader les pauvres dans des projets d'Église conçus pour eux par des instances pastorales de haut niveau.

Quoi qu'il en soit de ces communautés africaines et latino-américaines, il faudra bien que les Québécoises et Québécois concernés forment leurs propres communautés «à la mode de chez nous». Dieu merci, tout n'est pas à créer ici. De nombreux groupes communautaires existent déjà, bien actifs. Et c'est par là justement que ceux et celles qui se réclament du principe de solidarité se rattachent aux pouvoirs de l'origine et, indirectement, au principe nationaliste. Certaines revendications nationalistes, comme les requêtes aristocrates pour la pureté de la langue, ne concernent évidemment en rien les exclus de la société. Par contre, la communauté nationale comme lieu de solidarité peut garder pour eux toute sa signification et son importance.

À la fin du congrès, Robert Mager soulevait la question d'une transcendance possible par rapport à l'univers clos de l'économie de marché. Suite aux réflexions qui précèdent, je serais porté à dire que les exclus de la société constituent justement le lieu d'une telle transcendance. Ceux et celles qui ont été rejetés par le système, qui ne peuvent plus suivre le rythme de l'économie et de la consommation, peuvent adopter différentes attitudes. Ils peuvent devenir des pauvres honteux, qui tenteront, par tous les moyens, de cacher leur misère. Ils peuvent se faire révolutionnaires, fracasser tout ce qui leur tombe sur la main, et dire, avec *Les possédés* de Dostoïevski: «Nous, nous détruisons; d'autres après nous construiront.» Mais ils peuvent aussi tenter l'impossible et entreprendre la construction de ce monde nouveau, avec les moyens apparemment dérisoires dont ils disposent. Ceux-là et celles-là répondent alors pleinement à la première béatitude, celle des pauvres à qui est promis le Royaume, l'expression par excellence de la transcendance.

Projets de société africaine et théologies africaines

IKONGA WETSHAY
Université Laval

Problématique

La négation de l'identité culturelle du Négro-africain par la colonisation a, à un certain moment de ce régime, atteint son paroxysme et provoqué une forte réaction contre un tel système réificateur. Cela a conduit les élites africaines à livrer un combat acharné pour la réappropriation de cette identité niée et pour l'obtention de l'indépendance en vue de l'autogestion.

Mais une fois cette identité réappropriée et l'indépendance obtenue, il fallait encore édifier des États nouveaux, restituer aux citoyens leur dignité, leur apporter l'épanouissement et tracer des voies de développement — c'est le sens que nous donnons aux «projets de société africaine». Une telle perspective nécessitait des pionniers et des idéologies efficaces ayant un rôle social constructeur, novateur. Celles qui ont été conçues ont-elles été à leur hauteur? Quoi qu'il en soit, l'enthousiasme initial des leaders politiques engagés dans ce gigantesque programme de transformation sociale s'estompa face à l'augmentation du retard accusé en développement et à la crise survenue dans l'évolution sociale.

C'est, en définitive, la question d'une nouvelle équation susceptible d'induire positivement ce changement social qui se pose présentement. Elle est au cœur des débats théorico-pratiques, du Maghreb au sud du Sahara. Elle se pose depuis les indépendances, dès le constat du retard de l'Afrique par rapport aux autres continents, jusqu'aujourd'hui avec le diagnostic de la crise profonde qui secoue l'ensemble du continent. Ce qui fait dire à plusieurs analystes que l'Afrique est mal partie, qu'elle est étranglée, qu'elle est condamnée¹, que l'Afrique est malade d'elle-même², que les pauvres y font irruption³, qu'elle est en panne⁴, ou encore qu'elle est contre son indépendance économique⁵.

En même temps que ce diagnostic des analystes qui imputent la responsabilité de la crise aux Africains eux-mêmes, notre propre observation de la crise a suscité en nous une question cruciale. Les Africains ont toujours vanté leurs valeurs culturelles comme capables d'apporter et d'assurer la paix, l'équité, l'intégration et la cohésion sociales. Comment alors, face à la déflagration sociale, ces valeurs⁶ n'aident-elles ni à juguler la crise ni à insuffler une dynamique de transformation sociale? Comment rendre compte de leur incapacité à procurer le mieux-être aux Africains confrontés aux réalités sociales que sont la faim, la pauvreté, le dénuement, la violence politique institutionnalisée, les guerres intertribales ou interethniques? Le nœud du problème se trouverait-il dans l'incapacité de ces valeurs elles-mêmes à s'accommoder à la modernité dans laquelle se trouve incontestablement immergée l'Afrique? Ou dans l'irruption d'une modernité qui s'accommoderait mal à l'Afrique et la déstabiliserait? Quelle solution permettrait à l'Afrique de bien profiter des apports positifs de la modernité tout en préservant ses valeurs culturelles garantes de cohésion sociale?

1. René DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1966 et 1973; *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1982; *L'Afrique condamnée*, Paris, Seuil, 1986.

2. Tidiane DIAKETE, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1986.

3. Jean Marc ELA, *L'Afrique: l'irruption des pauvres*, Paris, L'Harmattan, 1994.

4. Jacques GIRI, *L'Afrique en panne. Vingt-cinq ans de «développement»*, Paris, Karthala, 1986.

5. Jean NGANDJEU, *L'Afrique contre son indépendance économique? Diagnostic de la crise actuelle*, Paris, L'Harmattan, 1988.

6. Entre autres: l'entraide, l'hospitalité, la communauté comme fondement de la solidarité, la sensibilité à l'autre ou l'altérité comme fondement de l'humanisme africain, le lien au sol et aux ancêtres, la non appartenance de la terre et de la vie aux humains mais à Dieu et l'affirmation de l'origine commune de tous les humains, le caractère inaliénable de la vie, l'interdit comme garde-fou, etc.

Dans cette problématique, nous avons décelé une chose: le défaut d'une synthèse rationnelle et dynamique dans la rencontre que l'Afrique a réalisée et continue à réaliser avec l'Occident moderne. Notre hypothèse sera donc que si, dans cette rencontre, les responsables politiques opéraient un choix synthétique dynamique entre les acquis culturels de l'Afrique et les nouveaux apports de la modernité, la sortie de la crise et la transformation sociale seraient possibles. Il convient de signaler qu'une chose est le choix théorique prétendument synthétique que certaines idéologies (l'authenticité entre autres) ont prôné sans rien accoucher de bon concrètement, une autre, la synthèse judicieuse et dynamique dans la pratique des valeurs et atouts africains et modernes — chose qui est loin d'être accomplie aujourd'hui. On doit reconnaître cependant que la logique de la mondialisation avec ses contraintes peut constituer ici un obstacle à la réalisation d'une telle synthèse dynamique et prometteuse. Il reste que, d'une part, il y a des éléments et facteurs sociaux communs qui imposent à chaque société l'acceptation de la mondialisation, en raison de l'interdépendance de plus en plus ressentie et réelle des cultures, sociétés ou nations modernes; d'autre part, l'existence incontestable des acquis et valeurs particulières de chaque culture, société ou nation, qui fonctionnent comme conductrices de celles-ci. Ne pas distinguer ces deux aspects de la réalité sociale, c'est tomber dans la confusion la plus totale.

En somme, l'Afrique ne peut réaliser son projet de développement sans abandonner certains éléments désuets de son héritage (par exemple, sa logique magico-religieuse, qui s'accommode mal de la modernité), et sans épouser, dans ce qu'elle comporte de positif, la rationalité de l'Occident moderne.

C'est ce que nous tenterons de démontrer, historiquement, à travers l'évocation rapide de différents projets théorico-pratiques de développement élaborés par les États africains postcoloniaux. De la négritude à l'égyptologie, de l'égyptologie à l'authenticité jusqu'aux élaborations théologiques culturalistes en passant par les projets socialistes, le défaut d'une véritable synthèse théorico-pratique permet de voir la béance épistémologique que révèle chez certains idéologues et dirigeants politiques et chez certains théoriciens africains⁷ une certaine

7. Nous disons «certains», parce que d'autres théoriciens font exception. Le cas par exemple de Cheikh Anta Diop dont l'approche scientifique est d'une rigueur intellectuelle remarquable.

inexpérience de la gouverne politique. Une béance que rend également possible un certain nombre d'obstacles externes que nous n'aurons pas le temps d'évoquer ici en détail. L'esquisse d'une contribution théologique à cette reconstruction sociale sera vue, dans le cas de l'Afrique, dans les projets des diverses théologies évangélique et culturaliste, théologies de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction.

Un fait fondamental doit être signalé ici. Il y a d'une part le lyrisme axiologique globalisant (ici l'exaltation idyllique et sans discernement de l'ensemble de valeurs de la tradition africaine) que chantent des discours idéologico-politiques de certains régimes africains dans le but de voiler les vraies questions sociales à résoudre et de légitimer leur pouvoir. Et d'autre part, il y a des valeurs qui ont eu libre cours dans le système traditionnel et qui sont aujourd'hui encore vécues par les Africains en contexte de modernité, en pleine harmonie avec cette dernière. Citons à titre d'exemple la solidarité.

Effectivement, aujourd'hui encore, au cœur des violences politiques érigées en système, qui ont atteint leur paroxysme au temps des monopartismes politiques, c'est cette valeur de solidarité qui aide les gens et sauve des vies humaines. C'est elle qui met ensemble, dans une mobilisation consentie, des personnes transparentes, conscientes de leur fragilité, qui sont portées par la même préoccupation, le même souci de s'entraider mutuellement, sans attendre que l'État intervienne. Une solidarité qui s'exprime comme dynamique de prise en charge de soi face au ras-le-bol d'un système démissionnaire.

Dans cette atmosphère, cette valeur devient non seulement une force salutaire pour la population, mais aussi un élément de conscientisation sur le rôle abusif de l'État. Elle devient une énergie de mobilisation pour la contestation d'un pouvoir inutile et prédateur. En ce sens, la solidarité joue ici le rôle d'une surveillante éveillée contre la crise et la dissolution du lien social qu'institue un pouvoir assassin de son peuple.

Cette valeur qu'est la solidarité reste ainsi positive dans le contexte moderne. En ceci qu'elle comporte une dynamique de support de l'édifice socio-vital, dans la mesure où son action s'oppose aux forces de mort mises en place par certains systèmes politiques. Elle s'articule avec la logique moderne et elle affirme l'impossibilité pour une personne ou un État de se suffire à lui-même et, par là, la nécessité d'une solidarité minimale et maximale, interindividuelle et intercollective, internationale et mondiale, afin que la mort ne triomphe sur la vie. Cela

étant dit, il faut ajouter que par certains côtés de sa logique, la modernité instaure une rupture entre l'individu et la vie traditionnelle communautaire, solidaire.

Pour répondre à cette grande question, nous procéderons en trois points: (1) les discours culturalistes d'identité en tant que projets théoriques de libération et voies de développement (la négritude, l'authenticité, l'égyptologie); (2) les voies socialisantes africaines de développement et leur échec; (3) les approches théologiques négro-africaines.

Les discours de revendication de l'identité négro-africaine

Nous sommes ici au cœur de la question nationale (continentale) et de la question sociale. L'histoire d'un vécu existentiel douloureux s'est toujours voulue, spatialement, temporellement et ontologiquement (au sens d'une réflexion sur son être) remémorative. Remémorative, puisque la volonté des victimes refuse l'anéantissement de ce qu'elles considèrent comme une épopée existentielle. Celle-ci s'exprime alors comme un récit dont la mémoire participe et contribue fortement à la restructuration d'une identité qui récuse toute possibilité de négation. C'est ainsi qu'on doit entendre le combat pour la défense et la revendication de l'identité africaine, tel que l'articulent la négritude et les mouvements alliés.

La négritude et l'identité négro-africaine

Le procès de l'être-nègre⁸ s'énonce comme récit. Avant tout dans le discours de A. Césaire, de L. Damas et de L.S. Senghor. La négritude se veut un mouvement de revendication et de défense d'identité culturelle et, en général, de libération de l'homme noir. En tant que telle, «elle est la prise de conscience globale, la réintégration à la personnalité du Nègre de tous les éléments fondamentaux de son passé précolonial dont l'a dépouillé la colonisation⁹». Pour Senghor, le suf-

8. L'usage de l'épithète ici «nègre» pour dire «noire» n'est pas péjoratif. Il est plutôt positif. En postcolonie, cette épithète a été dépouillée de ce sens péjoratif que lui ont conféré les colonisateurs pour exprimer et poser sa synonymie à l'infériorité humaine; et au même moment revendiquée et réappropriée par la génération postcoloniale dans le sens de la fierté d'être noir tel que l'avait déjà revendiquée la négritude.

9. BABA KAKE et ELIKIA MBOKOLO, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. 8, Paris, ABC, 1977, p. 79.

fixe «itude» (et non «ité») pour dire «négritude» (et non «négrité»), traduit le sens de ces efforts et du combat mené pour la restitution et l'intégration de ces éléments fondamentaux du passé précolonial dans la personnalité noire dont l'identité était niée par les acteurs de la colonisation.

La négritude est l'expression de l'esprit noir qui se révolte contre le mouvement de l'histoire tel que l'a orienté, contre le noir, la colonisation. C'est un refus de se laisser assimiler par une civilisation qui écrase, humilie, chosifie le peuple noir d'Afrique et d'Amérique. Lorsque Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon Damas la théorisent, c'est en tant que désir ardent et effort sublime de retrouver le patrimoine culturel ou de civilisation africaines¹⁰ et, par là, un effort pour faire naître une nouvelle civilisation noire qui prolonge en la transformant ce que Senghor a appelé la «négritude des sources¹¹».

Chez Senghor, précisément, la négritude se comprend de plusieurs façons. (1) D'abord, comme l'ensemble des valeurs culturelles de l'Afrique noire en particulier ou du monde noir en général¹², considérées dans le contexte d'aujourd'hui. C'est ce qu'il nomme la «négritude actuelle» perçue comme «instrument de libération» et à laquelle il oppose la «négritude des sources». Celle-ci marque le temps précédant l'arrivée des colonisateurs européens en Afrique, c'est-à-dire la période où le noir vivait heureux sans oppression, sans aliénation (dans son village lointain). C'est ce que Senghor appelle le «Royaume d'enfance». Exaltant ces valeurs culturelles et ce «Royaume d'enfance», il dira, en reprenant les mots du poète noir américain Claude MacKay: «Plonger jusqu'aux racines de notre race et bâtir sur notre propre fonds, ce n'est pas retourner à l'état sauvage; c'est la culture même¹³.» (2) Senghor définira aussi la négritude comme la sensibilité à l'autre, pour autant qu'elle peut générer l'humanisme. (3) Il désignera encore par là toute la race noire en tant qu'elle est victime du mépris des Européens qui la marginalisent¹⁴. (4) La négritude c'est encore la révolte contre le blanc esclavagiste et colonisateur et le refus de se

10. L. KESTELOOT, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1963, p. 11, 100.

11. *Ibid.*, p. 11-12.

12. L.S. SENGHOR, *Ce que je crois. Négritude, Francité et Civilisation de l'universel*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1988, p. 137.

13. *Ibid.*, p. 139.

14. L.S. SENGHOR, *Hosties noires*, Paris, Seuil, 1956, p. 133.

laisser assimiler par l'Autre — donc l'affirmation de soi du noir¹⁵. Enfin, (5) la négritude c'est la race noire toute entière ainsi qu'une certaine attitude de la vie, au sens de la conscience et de la fierté d'être noir, impliquant acceptation, prise en charge de son destin de noir, de son histoire et de sa culture¹⁶, tel que l'avait certes bien perçu Césaire lorsqu'il louait et exaltait cette prise en charge par les Haïtiens de leur culture¹⁷.

C'est dans cette perspective de la négritude que s'inscrivent les mouvements idéologiques alliés négro-africains, à savoir: l'authenticité et l'égyptologie qui ont, certes, chacune leur particularité.

L'authenticité

Idéologie politique forgée au Zaïre à partir des années 1970 sous le régime du général Joseph Désiré Mobutu (l'actuel maréchal Mobutu Sese Seko), l'authenticité, comme la négritude, exalte les valeurs culturelles africaines en réaction contre leur négation par le régime colonial. Théoriquement, elle prône non pas un retour mais un recours absolu à ces valeurs. Par «recours», elle entend un choix, parmi les valeurs traditionnelles, celles qui s'harmonisent avec la vie moderne et permettent la réintégration de la personnalité zaïroise.

L'authenticité est donc un discours au travers duquel le peuple zaïrois dit culturellement et ontologiquement son originalité en tant que groupe humain et africain en particulier. L'idée centrale de cette idéologie s'énonce en ces termes: «Être nous-mêmes et non ce que les autres voudraient que nous soyons¹⁸.» C'est-à-dire «être soi-même irréductiblement et de façon permanente»; ou encore de manière plus explicite: «Être authentique, c'est être soi-même, c'est avoir une âme originale libre de toute aliénation, c'est se sentir dans son propre pays comme au centre de l'Univers¹⁹.»

15. L.S. SENGHOR, *Rapport sur la doctrine et la propagande du parti*, repris par Lylian KESTELOOT, *op. cit.*, p. 112.

16. L. KESTELOOT, *op. cit.*, p. 113.

17. *Ibid.*, p. 113

18. GAMBEMBO FUMU-A-UTADI, «Les permanences autour de l'authenticité zaïroise», dans *Culture au Zaïre et en Afrique. Revue zaïroise des sciences de l'homme*, Kinshasa, n° 1, 1973, p. 158.

19. SAKOMBI INONGO (Commissaire ou ministre d'État à l'Orientation nationale de la Rép. du Zaïre), «L'authenticité à Dakar», conférence donnée à Dakar le 20 février 1973, dans *Culture au Zaïre et en Afrique*, p. 211, 212, 213.

Dans cette optique, la théorie idéologico-politique de l'authenticité adopte une approche dialectique pivotant autour de trois axes, de trois coupures. D'abord, la *colonisation* posée comme thèse en termes de négation de l'Africain et, singulièrement, du Zaïrois par la colonisation belge. Ensuite, l'*autonomie* ou l'*indépendance*, posée comme antithèse de la colonisation. Enfin, l'*authenticité* comme synthèse cristallisant, en tant qu'idéologie centrale, les deux premières coupures que sont la colonisation et l'autonomie. Sa préoccupation est de mieux saisir le présent à la lumière du passé pour façonner le futur.

En ce sens, l'authenticité semble s'exprimer dans une double perspective de fondement et de projection. Elle se dévoile dans le cours normal des réalités zaïroises de tous les jours. Ces réalités libèrent leur texture à partir de laquelle se formule un discours idéologique qui dit substantiellement l'être abyssal du Zaïrois dans ses versants permanents et mutables. Le comportement journalier du zaïrois en constitue le texte dont la lecture de l'analyste dégage l'intention profonde qui n'attend rien d'autre que la concrétisation, sa réalisation dans la vie courante. Ceci est vrai lorsqu'on sait que toute démarche de l'individu «normal» véhicule une intention à concrétiser. Puisque intentionnalité et concrétisation de l'intentionnalité constituent les deux pôles de l'activité humaine, ces deux extrêmes rentrent ainsi en rapport de complémentarité dialectique, culminant en une synthèse-thèse d'une nouvelle structure dialectique potentiellement supérieure à la précédente. En somme, cette synthèse est dite «synthèse-thèse», parce qu'elle s'exprime et se pose en nouvelle situation, en nouveau moment du contexte historico-social zaïrois, dans l'attente d'un autre moment encore plus nouveau devant la contraster et se poser comme son «antithèse». J'estime que les événements des années 1989-1992 qui continuent à polluer la situation au Zaïre correspondent bien à cette logique en tant qu'ils résulteraient d'une ère nouvelle contrastant le moment de l'authenticité comme théorie et système politiques. Ainsi, force est aujourd'hui pour les Zaïrois de repenser la pratique de cette idéologie, en raison des aberrations survenues dans son application concrète.

L'égyptologie africaine

C'est le même souci qui apparaît dans ce courant de pensée dont Cheikh Anta Diop (historien, anthropologue et physicien sénégalais) est le grand représentant. Tout le déploiement discursif du penseur sénéga-

lais est pour dire lucidement, par-delà ses recherches historiques, linguistiques et même de l'anthropologie culturelle, l'identité nègre; pour dire que l'Afrique s'origine à des cultures et des civilisations dont les éléments imprègnent sa propre culture et ses valeurs²⁰. C'est en ce sens qu'il suggère la possibilité de partir d'elles pour inventer une science qui soit proprement d'origine africaine: c'est-à-dire une science qui soit conforme à la vision ou à la logique du monde africain, au mode de pensée africain et à ses idéologies. Et cela, par l'inventaire de divers savoirs africains que comporte cette culture. Cette idée de l'«inventaire» fait se joindre Diop à Senghor.

En enracinant l'origine négro-africaine dans l'Égypte pharaonique qu'il pose comme nègre, tout l'effort de Diop est de montrer l'origine égyptienne de la science, ainsi que la contribution de la civilisation égypto-nubienne — et donc pharaonique — nègre à la civilisation mondiale. L'égyptologie en ce sens est récit, compte rendu et attestation de la culture négro-africaine et de la provenance de l'Africain. Elle redonne à l'Africain son identité, sa fierté d'être homme dont la culture et la civilisation gardent une validité incontestable.

L'essentiel que communique le résultat de la recherche égyptologique de Diop se trouve dans l'invitation qu'il adresse aux Africains à ne point se contenter de la simple renaissance et de la simple réappropriation de leur identité. Mais à saisir dans cette culture qui a fait ses preuves dans l'histoire, depuis l'Égypte négro-pharaonique jusqu'aux temps actuels, ce qu'il y a de solide et de dynamique, capable de transformer leur société au sens du progrès, du développement et de l'épanouissement social. La liberté, estime-t-il, et l'identité ne peuvent s'exprimer et se vivre absolument que dans ce contexte où la créativité procède par soi à partir de son propre savoir culturel.

Ce que ces trois courants de pensée ont en commun

Ces trois courants de pensée ont en commun la reconnaissance que la culture africaine ne possède pas à elle seule tous les atouts lui permettant d'opérer la transformation sociale requise. D'où la nécessité d'em-

20. Voir entre autres CHEIKH ANTA DIOP, *L'unité culturelle africaine: domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Paris, Présence africaine (2^e édit.), 1982; *Nations nègres et culture: de l'authenticité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire aujourd'hui*, Paris, Présence africaine (3^e édit.), 1979; *Civilisation ou barbarie: anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence africaine, 1981.

prunter des valeurs ou des atouts dynamiques des autres cultures afin de féconder sa matrice culturelle ainsi que son système de pensée, son savoir et sa philosophie. C'est ce qui a été fait pour parvenir à ce qu'on nomme aujourd'hui la culture et la civilisation européennes et occidentales par rapport à l'Égypte, à la Grèce et à Jérusalem: un emprunt symbiotique. C'est à ce prix qu'une énergétique de créativité est possible. De la même façon mais avec des expressions différentes, la négritude senghorienne parle du métissage culturel, de l'authenticité zairoise, d'une synthèse dialectique de différents apports et d'égyptologie, d'emprunt culturel.

Mais concrètement, quelle voie l'Afrique a-t-elle suivie pour réaliser ce métissage, cette synthèse ou cet emprunt culturel? En fait, c'est la voie socialiste qu'elle a empruntée.

Les voies socialisantes de développement

Parmi toutes les théorisations socialistes négro-africaines, trois modèles nous semblent mieux placés pour être évoqués ici, en raison de la cohérence et de la solidité de leur structuration théorique: le modèle de Senghor, le modèle de Nkrumah, le modèle de Nyerere.

Aussi devons-nous signaler déjà que ce qui a conduit la plupart des pays de l'Afrique noire au choix de la voie socialiste c'est le mode de vie communautaire, caractéristique de la société et de la culture africaines depuis l'époque traditionnelle jusqu'à l'ère coloniale. Tous les trois protagonistes de ces trois courants socialisants sont d'accord sur ce point et l'affirment clairement. Pour ne mentionner que Senghor, ce dernier l'affirme très fortement dans un passage où il présente quelques valeurs africaines à portée socialisante. Entre autres: (1) la dimension existentialiste et humaniste de la philosophie négro-africaine apparentée à la philosophie socialiste (mais à laquelle s'ajoutent, différemment de la pensée socialiste dans sa version européenne, les valeurs spirituelles ou religieuses); (2) la dimension collectiviste et communautaire de la société négro-africaine, en tant qu'elle est formée d'une communion d'âmes plutôt que d'une agrégation d'individus²¹.

Il faut cependant signaler que «mode de vie communautaire» comme caractéristique de l'Afrique ne signifie pas l'absence de clivages sociaux. Car ces clivages existaient, non pas tant sur le plan éco-

21. L.S. SENGHOR, *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*, p. 256.

nomique — car à ce niveau il y avait et il y a encore un soutien mutuel — mais par rapport au pouvoir, au statut social, à la considération de chacun selon son rôle ou son importance dans la société et, en général, au niveau de la hiérarchisation. Ce qui n'est pas à confondre avec l'affirmation, non fondée, d'une Afrique qui aurait connu ou connaîtrait la lutte des classes au sens marxiste du terme. Même en postcolonie, où on retrouve des écarts énormes entre couches sociales avec à la tête une bourgeoisie oligarque, il n'existe pas de lutte des classes, parce que l'Afrique noire ne connaît pas de classes organisées comme celles qui existaient au temps de Marx: la bourgeoisie, le prolétariat, le clergé, etc. Le parallèle de la lutte des classes serait, dans le cas de l'Afrique, tout simplement ces clivages sociaux dont nous venons de parler, entre ceux qui possèdent plus d'argent et de biens matériels, ceux qui en ont moyennement ou peu et les plus démunis. En ce sens, nous dirions plutôt: ni lutte des classes ni égalité au sens radical du terme, c'est-à-dire une égalité qui exclurait même les moindres différences se rapportant aux statuts sociaux des gens. Le communalisme, de ce point de vue, tel que le définissent ses partisans (Nkrumah et bien d'autres), entendu comme la conception d'une Afrique traditionnelle qui ignorait la lutte des classes et était organisée sur un mode de vie communautaire et égalitaire²², ne s'explique que quand le terme «égalité» n'est pas considéré littéralement et radicalement.

Les trois protagonistes de ces trois différentes voies socialisantes sont d'accord sur la réappropriation dans le présent de toutes les valeurs traditionnelles et du mode de vie communautaire. Mais ils se séparent dans l'articulation des acquis culturels traditionnels avec le marxisme qu'ils adoptent tous, ainsi que dans les propositions théorico-pratiques contenues dans leurs programmes de développement en vue de résoudre la question sociale de retard et de pauvreté. Voyons ce qu'il en est des propositions de chaque voie socialisante.

La voie socialisante senghorienne

Tout l'effort de Senghor a été de tirer du marxisme son noyau fécondateur pour sa nouvelle idéologie africaine en gestation, en évitant sa reprise totale et son application littérale. Car, il percevait la différence

22. Voir P. HOUNTONDI, *Sur la «philosophie africaine»*, Paris, Maspero, 1977, p. 193.

et même l'irréductibilité de l'univers européen du XIX^e siècle dans lequel le marxisme a vu le jour, par rapport au sol africain perçu dans ses représentations, dans ses configurations. Quel est ce noyau? C'est l'humanisme ou la conception marxienne de l'homme: un humanisme qui ne prend en compte que l'homme qui travaille; mais aussi la planification et la justice sociale²³. Un humanisme qui vise, comme chez Marx, le travail, mais aussi chez Senghor le salut de l'homme en général face aux forces de mort que constituent les dictatures et les armes de destruction massive, comme par exemple la bombe atomique²⁴. C'est par cet humanisme, qui transparaît bien dans sa négritude, qu'il entend réaliser l'unité nationale de son pays, mais aussi celle de la nation ou des nations négro-africaines: la fédération africaine ou la confédération des États négro-africains.

Le lien du culturel et du social se voit ici dans les propositions d'un programme de développement. Sa conception du développement suggère qu'on opère sur trois champs: le culturel, l'économique et le social. Avec pour cela un triple inventaire: (1) l'inventaire de la civilisation négro-africaine, un inventaire devant définir les caractères essentiels de la civilisation négro-africaine traditionnelle; (2) l'inventaire de la rencontre des civilisations avec tout ce que celles-ci comportent comme apport (européen, français, américain, etc.) pour l'Afrique, avec l'idée que cet inventaire permet un métissage culturel débouchant sur une symbiose dynamique; enfin, (3) l'inventaire des objectifs de la situation économique, c'est-à-dire les richesses, les lacunes, les potentialités et possibilités.

Tout cela devra s'accomplir en prenant l'homme comme mesure et fin de l'action, en élaborant une démocratie forte et en planifiant solidement l'économie: une perspective appelée à se fonder sur le sous-bassement culturel. Le tout est une affaire du politique qui doit assurer une meilleure gestion de ce triple inventaire²⁵. C'est ce que Senghor appelle un socialisme à voie moyenne. En ceci qu'il évite la voie dictatoriale du socialisme russe (la dictature du prolétariat) et le capitalisme libéral à outrance des Etats-Unis; en prenant pour cela en compte la culture du milieu sur laquelle tout se fonde et les aspirations du

23. L.S. SENGHOR, *Pour une relecture de Marx et Engels*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1977, p. 42.

24. L.S. SENGHOR, *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971, p. 29.

25. Voir SENGHOR, *op. cit.*

peuple. Pour cela, il l'appelle aussi socialisme démocratique. Un socialisme qui va jusqu'à intégrer les valeurs religieuses et renouer avec le vieux courant éthique des socialistes français²⁶.

La voie socialisante de Nyerere

La voie de Nyerere étant pragmatique, celui-ci n'a pas, comme Senghor, idéalisé la société traditionnelle (jusqu'à l'appeler «Royaume d'enfance»). Il sait qu'elle comporte des lacunes. C'est pourquoi Nyerere, dans le lien qu'il établit entre le culturel et le social pour une vie plus épanouie de son peuple, optera, non pas pour la réappropriation littérale du passé et des valeurs traditionnelles africaines, mais pour leur exploitation rationnelle. Son modèle de référence pour la réalisation de la nation tanzanienne, c'est la famille traditionnelle avec sa dimension communautaire: ni riche ni pauvre, ni exploiteur ni exploité, mais l'«ujamaa», c'est-à-dire fraternité, famille étendue.

Son projet de développement encourage une production plus accrue orientée vers l'agriculture dans la mobilisation de la masse et des moyens modernes de production. Mais en travaillant pour ce qu'il appelle «l'égalité économique dans la pauvreté», entendue au sens de l'égalité à bas niveau, ou encore un niveau de vie moyen pour tous. Il définit les conditions du développement en termes de «travailler dur» et de l'intelligence. Cela, dans une assimilation synthétique des éléments sélectionnés en Occident et dans les pays de l'Est. Les atouts majeurs d'un tel labeur sont pour lui: la terre, les hommes, une bonne politique et une bonne direction²⁷.

La voie socialisante de Nkrumah

En se souciant de penser les spécificités de la société traditionnelle africaine non dans leur passé mais dans leur actualité, Nkrumah cerne trois composantes dans le présent: la composante traditionnelle-animiste, la composante musulmane et la composante euro-chrétienne. Il tient à les articuler, en raison du conflit que fait surgir la différence entre les principes qui animent ces trois composantes. Cette articulation, il l'ap-

26. *Ibid.*, p. 253.

27. J. NYERERE, «Déclaration d'Arusha», dans S. URFER, *UJAMAA, espoir du socialisme africain en Tanzanie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 218-220.

pelle «option théorique». L'option pratique signifie alors la synthèse à opérer entre la transformation de la conscience africaine et les bases philosophiques du marxisme, en vue des réalités nouvelles et porteuses d'espoir en sol africain.

Dans ce contexte, les propositions de transformation sociale s'expriment en termes d'industrialisation nationale et de grands investissements. Entendons par là le développement économique sur le fond culturel humaniste de la société africaine, avec une politique des grands travaux, à savoir: la construction des barrages, des édifices, des hôtels, etc.

Synthèse de ces trois voies socialisantes

On peut récapituler ainsi les propositions de ces trois voies socialisantes visant la transformation sociale: (1) Chez Senghor, la transformation sociale et le développement africain passent essentiellement par les domaines culturel, économique et social, en prenant la culture comme base. Ils mettent à contribution un triple inventaire: celui de la civilisation négro-africaine, celui du métissage culturel et même biologique et celui de la situation économique. (2) Chez Nyerere, la transformation sociale et le développement sont réalisables à partir de la voie de la synthèse issue de l'assimilation des éléments sélectionnés en Occident et dans les pays de l'Est, toutefois en soumettant ces éléments aux besoins et objectifs propres au peuple tanzanien en particulier et africain en général. (3) Chez Nkrumah, la transformation sociale et le développement passent par l'industrie et les investissements. Très globalement, ils passent par l'économie, avec la politique des grands travaux.

Malheureusement, dans le concret, aucune de ces trois voies n'a réussi. D'où vient la faute? Pour Senghor, c'est dû à l'inertie des élites intellectuelles et à l'indifférence ou au désintérêt des masses découlant de cette attitude d'assoupissement des cadres intellectuels. Pour Nyerere, il s'agit d'un manque de préparation convenable pour la formation des cadres appelés à réaliser le programme socialiste de la transformation sociale mis en place. Élément auquel s'ajoutent de la part de la population tanzanienne l'oisiveté et l'ivrognerie. Pour Nkrumah, c'est l'impérialisme, le néo-colonialisme et les luttes internes entre couches sociales.

Devant ce verdict découlant de l'ensemble des perspectives socialisantes, c'est-à-dire le constat du fiasco, quel sera le discours théologique des chrétiens négro-africains?

Les discours théologiques négro-africains

Cinq approches, présentement, occupent le champ théologique et s'efforcent, chacune, de procurer une issue de sortie à l'impasse africaine. Il s'agit des approches évangélique, culturaliste, de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction. Voyons ce qu'il en est de chaque approche.

L'approche évangélique

L'approche évangélique (surtout fondamentaliste) n'a rien de particulièrement africain. Elle s'applique de la même façon partout. Elle n'a pas de préoccupation socio-politique visant la transformation de la société ou son progrès au sens du développement socio-économique. Car pour elle: (1) l'Église comme entité sociale ne s'occupe des actions de développement qu'en tant que celles-ci constituent un appât pour faire passer un message évangélique conçu comme une dynamique de conversion des âmes. (2) Ces actions sont conçues comme des réponses à l'exigence évangélique de venir au secours des pauvres et des «lâchés-pour-compte». Elles n'engagent aucune forme d'ingérence dans les questions économiques, politiques et idéologiques qui déchirent la société ou encore dans la recherche des causes structurelles des injustices et des inégalités sociales.

Dans cette approche, tout s'explique par une seule catégorie: le péché, et par un seul agent: Satan. En ce sens, le développement est essentiellement une lutte contre Satan et le péché comme son œuvre dans le monde²⁸.

L'approche théologique culturaliste

Cette approche propose de façon globale les valeurs culturelles africaines enracinées dans les religions africaines comme lieu à partir duquel on peut concevoir la transformation sociale et le développement de l'Afrique. Elle privilégie la culture et les religions africaines et voit en elles une dynamique capable d'opérer, sans emprunt extérieur, cette transformation sociale et de procurer au négro-africain l'épanouisse-

28. KĀ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi chrétienne en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994, p. 204-207, 212-213.

ment dont il a besoin. C'est la tendance des théologiens comme le Zaïrois Bilolo Mubababinge. L'autre tendance, qui perçoit cette capacité de transformation sociale dans la culture africaine mais admet la nécessité d'emprunts extérieurs, est celle des penseurs comme Vincent Mulago, Alexis Kagame, John Mbiti ou Oscar Bimwenyi, auteur du *Discours théologique négro-africain*²⁹. Pour ce dernier la transformation sociale et le développement sont possibles, si l'on s'en tient au concept de «bosquet initiatique» (lieu où s'originent toutes les valeurs africaines) et si l'on exploite rationnellement ce concept qui n'a pas «flambé» (expression de Bimwenyi) face à la pression et à l'invasion de la modernité.

Le caractère théologique de cette approche — du moins dans la perspective de Bimwenyi — s'appuie sur un double fondement: d'un côté, le fondement et le noyau chrétiens et, de l'autre, le fondement religieux traditionnel qui rend possible l'africanisation et l'africanité du discours théologique africain. De ce point de vue, on peut dire que l'approche de Bimwenyi et ceux de sa tendance relève autant de la perspective culturaliste que de celle de l'inculturation; dans la mesure où prônant (pour ce qui est de l'approche de l'auteur du *Discours théologique négro-africain* particulièrement) le retour au «bosquet initiatique» dans ce qu'il comporte de fondamentalement dynamique, il accepte la possibilité d'emprunts extérieurs. Chez lui, convient-il d'élucider, le «bosquet initiatique» ne se donne pas comme un ensemble de valeurs statiques à recapturer, mais comme le lieu d'une symbolique énergétique qui anime l'onto-cosmoïcité ou l'être-au-monde du négro-africain, son inhérence à l'histoire et son ouverture à l'avenir. Il appréhende le «bosquet initiatique» comme un horizon de sens, le «lieu propre» de prise de parole, «plate-forme [...] de lancement³⁰», «fécondité d'un maquis de sens» articulé dans et par un discours qui saisit le fond de la culture africaine³¹. Le bosquet ne peut donc être conçu chez lui comme quelque chose de statique, comme la quête d'une essence noire idyllique, à jamais perdue. En ce sens, le bosquet comporte fortement la dimension de l'inculturation-libération totale du négro-africain.

29. Paris, Présence Africaine, 1981.

30. O. BIMWENYI-KWESHI, *op. cit.*, p. 27.

31. *Ibid.*, p. 245.

Mais l'échec de cette approche pour le développement peut être perçu au travers de l'échec des idéologies culturalistes revendicatrices d'identité, comme l'authenticité et la négritude³².

L'approche de l'inculturation

L'approche de l'inculturation telle que proposée par l'Église catholique romaine vise la libération de la culture et rien que la culture. Elle exclut de son projet toute implication dans l'engagement socio-politique. En ce sens, elle est apolitique. Elle vise exclusivement la mutation des modèles missionnaires compris au sens de la *missio ad gentes extra* (la mission tournée vers l'extérieur, vers les terres lointaines) pour autant que ces modèles relèvent de la première évangélisation imbriquée avec la colonisation. En ce sens, elle est une nouvelle évangélisation qui doit être faite de l'intérieur, localement, en adoptant les formes des cultures locales sur le plan liturgique, symbolique, langagier, catéchétique et sacramental. C'est le sens de la *missio ad gentes intra* (la mission tournée vers l'intérieur³³). Telle est l'option que Rome continue à supporter.

Cette approche propose l'insertion de l'Évangile dans la culture en tant que celle-ci est support de la vie de chaque société, le but étant l'épuration de la culture.

Dans le cas de l'Afrique noire, il s'agit donc d'une double tâche: d'abord évangéliser la culture africaine de telle sorte qu'elle puisse s'intégrer dans l'héritage chrétien et continuer à rendre cet héritage universel; ensuite africaniser le christianisme au point d'en faire un constituant du patrimoine spirituel et culturel de l'Afrique. Cette double tâche confère à la théologie africaine une dimension libératrice; mais une dimension libératrice partielle, de par l'exclusion de l'implication

32. Pour une saisie plus globale de cette perspective culturaliste en tant qu'une éthique du développement, cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondement*, Paris, Présence Africaine, 1981; François NKOMBE OLEKO, *Pour une axiomatique du développement*, Louvain-la-Neuve, Noraf, 1986; «Tradition, rampe du développement», in *Select* n° 1, 1983; MUTUZA KABE, «Le Bwame, la superstructure de la société Lega, frein ou moteur au développement?» in *La philosophie en Afrique*, Kinshasa, FTCK, 1977.

33. Voir Les Actes du Concile Vatican II, textes intégraux III, p. 218 cités dans Jacques NDI-OKALLA, *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Eglises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, p. 12.

dans l'engagement socio-politique. L'accent est ici mis sur le passage d'une logique conversionniste des individus et des groupes à une logique de christianisation profonde des peuples dans une métamorphose totale de la manière de vivre, de penser, de voir, de se positionner et de faire face aux réalités quotidiennes. Ce qui implique ici, de la part de tous les Africains, la maîtrise de leur culture, c'est-à-dire la maîtrise de leur vision du monde, de leur conception de l'homme, de Dieu et de leur «*onto-cosmoïcité*», en vue du développement et de l'épanouissement de tous. Malheureusement cette belle appréhension théorique ne donne pas lieu à une pratique conséquente.

Le défaut d'une telle inculturation, c'est qu'elle est partielle; elle n'est pas totale, dans la mesure où elle ignore la nécessité, l'importance de lutter pour l'amélioration des conditions sociales de l'homme par l'engagement socio-politique. Elle vise le salut de l'âme et ignore celui du corps — sans lequel on ne peut parler non plus de l'âme. Elle retombe justement dans cette défaillance épistémologique dont est victime l'approche évangélique. On voit bien le résultat d'une telle inculturation partielle — et donc superficielle — dans le cas d'un pays comme le Zaïre: l'inculturation s'arrête au niveau liturgique, sacramentel, symbolique, initiatique; c'est-à-dire au niveau formel. Elle tend finalement à s'essouffler. Les ouvrages de Kabasele, même les plus récents, relèvent de ce type d'inculturation et la reflètent. Ce qui dénote l'absence d'une véritable libération.

Elle est superficielle comme approche, parce qu'elle ne touche pas à la profondeur de l'Évangile. La nature de celui-ci, lorsqu'il s'inscrit quelque part, est de transformer totalement son porteur. Une véritable inculturation embrasse les deux dimensions du salut de l'homme, spirituelle et physique ou sociale, le but étant le bonheur social, ici et maintenant.

Cette inculturation partielle conduira les partisans du discours théologique de la libération à prendre l'option d'engagement plus concret, à s'impliquer dans la vie socio-politique et à formuler des propositions concrètes.

L'approche critique ou de la libération

Le souci d'une inculturation complète, totale, de l'Évangile pour une véritable libération de l'homme, conduira le père Louis Lebret à amorcer une réflexion théologique sur l'idée du développement intégral.

Cette réflexion sera assumée par l'encyclique *Populorum Progressio* de Paul VI. Les colloques théologiques africains s'approprièrent cette idée faisant d'elle le centre de leurs débats et la base à partir de laquelle le développement doit être pensé et pratiqué. Malheureusement, l'Église n'est pas parvenue en Afrique à faire du développement intégral une méthode solide de développement. Elle en a fait une idéologie, un thème lyrique, un vœu pieux³⁴.

Elle est une approche qui trouve ses bases dans les philosophies de la libération. Ces philosophies s'élaborent autour de trois affirmations principales: (1) Ce n'est pas vers le passé africain qu'il convient de se tourner pour trouver le modèle du développement dont nous avons besoin. C'est dans les défis d'aujourd'hui que nous devons puiser l'énergie de créativité nécessaire à la promotion de l'homme africain. (2) La condition de notre développement, c'est de nous libérer des schémas mentaux de nos traditions culturelles et des pesanteurs de nos atavismes, pour nous engager à maîtriser la logique du monde moderne. (3) Le développement ne sera possible que si nous nous libérons politiquement, socialement et culturellement de l'emprise des pays du Nord qui nous exploitent et nous marginalisent.

Comme approche, elle interprète la révélation suivant une exégèse de libération qui conduirait l'homme négro-africain à retrouver l'initiative historique et à être le centre d'une activité nouvelle. Développement et libération sont, dans cette perspective, une seule et même chose. Ou plus exactement, la libération est la méthode même du développement et celui-ci le contenu de la libération³⁵. Le contexte de l'Afrique du Sud fait ici exception.

Le grand risque de cette approche est de substituer à la quête des modèles dans le passé (piège du culturalisme), le fétichisme d'une rationalité moderne déjà élaborée sous d'autres cieux (à partir du moment où, comme approche, elle renonce à tout le passé culturel africain); mais aussi, par le fait même, le risque d'une libération abs-

34. Voir KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, p. 213-215.

35. Cette conception critique du développement se trouve particulièrement fondée dans l'oeuvre de J.M. ELA, surtout dans son livre *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985; voir aussi ELOI MESSI METEGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985. Toutefois, à la différence de ELOI qui reste très opposé à la considération des valeurs traditionnelles, ELA prend en compte les valeurs positives de la culture africaine qui s'accrochent à la modernité. En ce sens, l'inculturation au sens total du terme comporte, pour lui, l'engagement socio-politique, le projet et l'action en vue de la libération totale de l'homme.

traite, sans ancrage dans les possibilités de l'Afrique d'aujourd'hui. C'est justement à une telle optique qui rejette tout son passé culturel que M. Towa oppose l'affirmation suivante: «La révolution n'abolit pas et ne peut pas abolir le passé mais seulement la dictature du passé³⁶.»

L'approche de la reconstruction sociale

Les approches ci-haut évoquées comportent chacune des failles importantes et des insuffisances. Elles trouveront donc leur complément dans la nouvelle approche véritablement synthétique qui les assume et en même temps les dépasse. C'est l'approche de la reconstruction sociale. Elle constitue une approche symbiotique qui articule les perspectives de l'inculturation et de la libération en posant des nouvelles conditions et en fixant des nouvelles stratégies permettant de bien mener son combat. Elle se veut un passage de l'inculturation à la libération et de la libération à la «reconstruction-transformation» sociale. Elle se veut également un projet plus actif et pratique sur le plan concret, plutôt que revendicatif, comme celui de la libération. Ses protagonistes (la CETA et Kā Mana) pensent que le combat de la libération, mené contre les autocraties mortifères et les forces de mort qui ont destructuré les sociétés africaines, produit de plus en plus de fruits; l'Afrique est portée par un souffle nouveau d'espoir qui la détermine à s'orienter vers une nouvelle destinée. C'est l'œuvre du prophète Néhémie qui inspire cette théologie. Libéré, c'est-à-dire de retour de l'exil avec le peuple de Dieu, il lança à ce peuple face aux ruines du temple détruit, un vibrant appel à la reconstruction du temple de Dieu: «À présent, levons-nous et bâtissons!» Un contexte de destruction qui rappelle la crise africaine d'aujourd'hui et mérite un tel appel.

Ses tâches ou propositions sont théoriques et pratiques. En ce qui concerne ses *tâches théoriques*, étant donné la crise globale qui frappe les sociétés africaines, ses cultures, ses hommes, ses institutions économiques, ses structures politiques, ses repères symboliques et les différents aspects de sa vision du monde, elle recommande d'analyser cette crise dans ses dimensions fondamentales, de rendre compte de ces dimensions et de sa profondeur à la lumière de la Parole de Dieu, de poser les bases pour bâtir les lieux concrets où se libèrent des dynami-

36. M. TOWA, *Léopold Sédar Senghor: négritude ou servitude?*, Yaoundé, Clé, 1971.

ques d'anti-crise. Comme théologie de rénovation, son rôle est de clarifier les problèmes de manière à préparer une action de changement en profondeur, sans complaisance à l'égard des théories et pratiques qui ont conduit l'Afrique à sa situation actuelle.

Ses *tâches pratiques* s'expriment en quatre exigences ou principes: (1) l'exigence d'incarnation; (2) l'exigence de remise en question critique; (3) l'exigence de libération et (4) l'exigence de novation (reconstruction-transformation). Des exigences qui donnent lieu à des actions concrètes révolutionnaires en tant qu'elles sont soutenues par les stratégies suivantes: (1) le dialogue comme investissement dans les consciences; (2) la présence sur tous les fronts et dans tous les combats où l'homme est mis en cause, où le sens de l'humain risque de perdre son caractère absolu; (3) la construction des forces solidaires et des fronts communs d'action partout où cela est nécessaire. Ce qui signifie construire l'unité dans l'action au nom de la mesure éthique qui fait de tout homme un être inviolable dans sa dignité. Ce qui implique participation et engagement³⁷.

Cette approche de la reconstruction prend pour modèle éthique de l'énonciation théorique et de l'action pratique la vision et l'action concrètes de l'homme Jésus de Nazareth, le Christ, en tant qu'il est appréhendé, par son vécu théandrique, comme projet valide. C'est de ce point décisif qu'est le projet-Jésus, que la révélation biblique de Dieu peut être perçue comme une force novatrice en Afrique. Notamment pour transformer les mythes qui font rêver (mythe de l'Occident, celui de l'identité culturelle africaine, le mythe de l'indépendance, celui de libération, le mythe du développement, le mythe de la démocratie et celui du pluralisme politique) en programmes d'action et pour convertir les épineux problèmes quotidiens ou les dures réalités de la vie et les idéologies en nouvelles raisons de vivre³⁸.

37. KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, p. 216-222; voir aussi sa *Théologie africaine pour temps de crise*, Paris, Karthala, 1993, p. 115-117.

38. KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir?*, Paris, Cerf, 1991, cf. synthèse de la fin de la couverture.

La société des spectateurs: l'éthique d'une solidarité sans représentation

CHRISTIAN SAINT-GERMAIN

Université du Québec à Montréal

GUY LAPOINTE

Université de Montréal

Le spectacle est le mauvais rêve de la société moderne enchaînée, qui n'exprime finalement que son désir de dormir. Le spectacle est le gardien de ce sommeil¹.

Penser la folie meurtrière enfermée dans l'indifférence sociale relève de la plus vive urgence pour l'intellectuel occidental. Non plus tant sous l'angle sociologique de la mesure statistique du désintéret à l'égard de la religion, par exemple, mais de la détresse issue justement du détressement des liens sociaux. Notre propos tend à suggérer que la dissipation des solidarités, le strict repliement sur la fragile sécurité que représente un emploi pour un individu advient au terme d'une vaste politique médiatique d'insensibilisation. Dans ce contexte, comme le rappelait déjà Simone Weil: «Le travail ne s'accomplit plus avec la conscience orgueilleuse qu'on est utile, mais avec le sentiment humiliant et angoissant de posséder un privilège octroyé par une passagère faveur du sort dont on exclut plusieurs êtres humains du fait même qu'on en jouit, bref une place².» L'on réussit par la mise en relief de

1. Guy DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, p. 25.

2. Simone WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1955, p. 9.

l'incertitude du marché de l'emploi à fabriquer une peur diffuse et à manier par la suite, d'une part, les conséquences de l'exclusion et, d'autre part, à renforcer pour chacun des sujets le désir du statu quo. Ce système simple de dissuasion à l'encontre de tout changement profond des mentalités paraît d'une redoutable efficacité.

C'est aussi le conditionnement à ne rien faire pour son prochain, à renoncer devant de soi-disant mécanismes complexes de l'économie qui visent à placer chacun devant l'équivalent de la fatalité dans le monde antique. Les forces d'une obscure nécessité paraissent justifier sans plus d'examen la réduction de chacun à sa plus simple expression économique³. L'absence de solidarité est, dans ce contexte, ce qui donne à notre époque le plus à penser. Cette indifférence élevée au rang d'ultime idéologie dans des sociétés riches replace les individus dans des conditions analogues à celles qui ont pourtant présidé à quelque chose comme l'avènement d'un contrat social. Or, cette déflation de l'investissement social, de l'effort pour penser de nouvelles règles de partage, le peu d'imagination pour entendre des coexistences entre générations préparent à des violences sans remords et à la réception de dividendes amers. En fait, l'on procède inconsciemment à la désocialisation accélérée des individus en les ramenant au plus proche de l'état de nature. Sans compter que la réalisation sociale est désormais comprise dans l'aptitude du plus fort à imposer sa loi, à ne prendre en compte que son intérêt immédiat. Pourtant, cette dynamique sociale du «no future» s'avère incompatible avec la coexistence dans un monde où chacun est appelé à vieillir. Et cette désinvolture pédagogique des États à laisser s'opposer entre eux des groupes d'âge paraît le fait d'un rare cynisme politique.

De la brisure

Il n'ait qu'à penser au Québec, à cette «victoire» des personnes âgées dans leurs luttes tenaces pour se soustraire à l'application exceptionnelle des obligations alimentaires entre grand-parent et petit enfant. Ce

3. Pourtant, comme le note Alain CAILLÉ, cette confiance dans les lois du marché tient pratiquement à une croyance tribale puisqu'elle implique que: «Le marché est cette machine providentielle, mue par une main invisible, qui fabrique du juste, sans se soucier de justice, en transformant les vices privés en bienfaits publics.» (*Critique de la raison utilitaire. Manifeste du Mauss*, Paris, Édition La Découverte, 1989, p. 27),

geste recèle, de par sa portée symbolique, la plus inquiétante réalité sociale en ce qu'il renvoie à l'abandon, mère monoparentale et enfant à l'État. L'enfant se trouve ainsi à être deux fois abandonné par l'un de ses parents et ensuite par ses ascendants. Comment s'étonner alors que les personnes âgées se trouvent victimes des contrecoups inconscients de cette insouciance, une fois refoulée aux confins des règles de la calculabilité, dans les centres d'accueil? C'est qu'à l'égard des enfants comme des vieillards, la raison économique doit céder le pas devant l'exigence du don. Et il paraît périlleux pour des adultes d'abîmer une loi de solidarité, d'échapper par abrogation, aux effets de la solidarité⁴. Ces effets de la solidarité par la loi sont certes le résultat d'une construction sociale, d'une fiction juridique mais formalise les rapports nécessaires, obligatoires, entre les individus et permettent quelque chose comme le découpage d'un patrimoine commun à un cercle plus ample que l'individu, un partage, fut-il forcé. Le refus de répondre socialement de ses petits enfants devant la loi ouvre sur un théâtre de déréliction. Et cette position ne se justifie d'aucun désaccord subjectif sur leur façon de vivre. Ainsi, le législateur québécois, à l'article 1523 du Code civil, résume le contenu d'une obligation solidaire en ces termes:

L'obligation est solidaire entre les débiteurs lorsqu'ils sont obligés à une même chose envers le créancier, de manière que chacun puisse être séparément contraint pour la totalité de l'obligation, et que l'exécution par un seul libère les autres envers le créancier⁵.

Il ne s'agit pas ici du résumé civil de l'hypothèse christologique de la satisfaction vicaire mais de l'affirmation d'une responsabilité indéclinable, indivisible. Il ne saurait y avoir de rupture entre les générations sans engager une réaction en chaîne. Mais cette forme d'es-

4. Comme le note Jean-Luc Nancy: «On abandonne toujours à une loi. Le dénuement de l'être abandonné se mesure aux rigueurs sans limites de la loi à laquelle il se trouve exposé. [...] La loi de l'abandon veut que la loi s'applique en se retirant.» Dans ce contexte, l'abandon d'une loi de solidarité, de dernier recours, implique une telle absence de compassion que l'on ne peut s'empêcher de craindre la contre-partie généalogique dans un désarrimage inouï de limites prescrites. Le refus d'incarner la limite, de stabiliser la créance des générations en exposant les sujets de droit à une vacance parentale nous réserve collectivement des déboires dont on ne saurait encore mesurer la violence.» (Jean-Luc NANCY, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 150)

5. *Code civil du Québec*, L.Q. 1991, c.64.

quive, le fait de laisser la dette de la responsabilité en souffrance entre les générations correspond à l'insouciance de l'État lui-même qui cesse de répondre de ses actes devant ses citoyens. Et c'est une histoire québécoise bien récente que de voir le chef d'un État, avant même toute enquête, s'en remettre à un «acte de Dieu» lorsqu'il s'agit de parer à un éventuel recours collectif. Comment imaginer dans ce contexte, que ce même État puisse protéger ses populations civiles et contrôler son territoire, lorsqu'il aura obtenu le consentement de ceux-ci pour s'extraire d'une quelconque oppression constitutionnelle? Mais il s'agit d'une autre histoire, sur laquelle il serait inconvenant de s'étendre davantage.

La culture de l'indifférence

Revisitons plutôt «l'effet de distanciation» produit par le foisonnement des images à l'ère des médias électroniques. Il importe de constater qu'une des causes de la désagrégation des solidarités tient à la fausse rencontre des consciences par l'image. Dans cette apathie par congestion, le sujet se désensibilise progressivement au point où toutes formes de sollicitude se trouvent à être remplacées par une curiosité excentrée, avide de sensations qui repousse toujours davantage les limites même de l'insensibilité, de l'identification. Comme dans la plupart des toxicomanies, il faut augmenter les doses pour obtenir un même effet, une même «qualité» de réception chez les consommateurs.

C'est que l'image médiatique est au-delà de la propagande, elle permet de conserver à l'événement son caractère irréel, artificiel, proche de l'insignifiance. Elle n'est ni vraie, ni fausse, seulement fuyante, virtuelle, dégradée, incomplète. Elle tente par là de fabriquer un consensus cathodique et non de préparer à une mobilisation de masse active, celle qui était autrefois aiguillonnée par la manipulation psychologique et idéologique des foules⁶.

Dans ce contexte, il suffit alors de présenter au menu du jour une cruauté nouvelle, une injustice plus criante qui permet de conforter chacun quant à son sort. De sorte que même les émissions d'information finissent par se tenir aux frontières des «excellents divertisse-

6. Alain GAUTHIER, *L'impact de l'image*, Paris, Édition de l'Harmattan, 1993, p. 127.

ments». Il ne s'agit plus d'expliquer mais de laisser défiler les événements, tel l'installation d'un papier peint électronique dans un carré de solitude. À cet égard, la diffusion de la guerre du golfe résume cette culture d'indifférence dans le contexte d'une pseudo information ouverte sur le monde. Comme le souligne Jean Baudrillard:

Le drame réel, la guerre réelle, nous n'en avons plus ni le goût ni le besoin. Ce qu'il nous faut, c'est la saveur aphrodisiaque de la multiplication du faux, de l'hallucination de la violence, c'est que nous ayons de toute chose la jouissance hallucinogène, qui est aussi la jouissance, comme dans la drogue, de notre indifférence et de notre irresponsabilité [...]. À travers elle se profilent notre retrait définitif du monde, la jouissance dans la spéculation mentale des images [...]⁷.

La stratégie consiste ainsi à inhiber l'idée même de spontanéité, à tenir en respect par subjugation, à transformer chaque citoyen en éternel touriste du malheur d'autrui. C'est ainsi que — cultivant l'exotisme du désespoir — l'on vit apparaître, après le désastre du Saguenay, des compagnies spécialisées dans les voyages organisés, établir des parcours à travers les décombres les plus spectaculaires. Il s'agit de savoir maintenant si cette avancée dans la déréalisation de l'événement ira jusqu'à permettre la mise en opération d'un site internet pour ceux qui n'aiment pas les autobus climatisés? Plus sérieusement, l'apparition des bénévoles qui, à la faveur d'une corvée de fin de vacances vinrent s'offrir pour déblayer le terrain, fut vécue comme une intrusion par les fonctionnaires du gouvernement du Québec. L'on préférerait sans doute préserver la distance de la scène en suscitant les effets monétaires d'un téléthon plutôt que de favoriser l'aide directe d'un autre être humain rejoint véritablement par la situation concrète d'un de ses concitoyens. La décision d'agir envers et contre tout est ce qui paraît le plus inquiéter, non seulement les «experts» en sinistre, mais les pouvoirs publics dans les démocraties libérales.

C'est que ce réseau de relations fictives instaurées par l'écran, par les bordées cathodiques d'images successives transforme les liens entre les individus. Il ne se résume pas à une possibilité extérieure parmi d'autres offertes par les technologies. Le milieu humain s'en voit dédoublé par un poids grandissant d'irréalité. Ceux qui y interviennent

7. Jean BAUDRILLARD, *La guerre du golfe n'a pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991, p. 84.

n'en font jamais plus véritablement partie, ils y vivent en surimpression comme «intervenant du milieu», «acteurs», comme s'il existait un décalage entre ce qu'ils y font et le temps réel de ce qu'ils sont. Situation d'autant plus inconfortable lorsqu'il s'agit de dispenser des services, d'être un «professionnel» de la solidarité.

La dissolution de la communauté

Rien n'est, en effet, plus désincarné que les liens fictifs entretenus par la communauté virtuelle sur des millions d'écrans et sous irradiation d'informations. Ce faux sentiment de proximité et de participation à un projet commun réalise l'atomisation définitive des individus, confine à partir de l'irréalité croissante des événements, à une distance infranchissable. La production par les tubes écrans de milliers d'atomes de couleurs forment de manière incessante des images mais pour ne constituer que le mouvement d'une transition infinie, tels des vagues, dans un non-lieu à perpétuelle demeure. Il ne saurait y avoir aucune intégration dans la coulée des événements spectaculaires car ceux-ci ne communiquent pas entre eux. Ils laissent apathique et sans mémoire l'observateur désabusé. Ce temps factice de l'image a de quoi sidérer, en ce qu'il ne concerne véritablement personne. Sous cet angle, «il n'y a de communautaire que l'illusion d'être ensemble⁸». Le village est peut-être global mais personne ne s'y rencontre. Cette impulsion lancinante à faire voir, à tout réduire à une succession d'images accomplit le projet des États modernes à rompre les solidarités entre les individus et à organiser le champ d'une politique centrée uniquement sur qui forme image à l'échelle de l'état panoptique. Dans ses *Notes sur la politique*, Giorgio Agamben remarque que:

L'État-spectacle reste, malgré tout, un État qui se fonde comme tout État, non pas sur le lien social, dont il serait l'expression, mais sur sa déliaison qu'il interdit. En dernière instance l'État peut reconnaître n'importe quelle revendication d'identité (l'histoire des rapports, à notre époque, de l'État et du terrorisme en est l'éloquente confirmation), même celle d'une identité étatique en son propre sein; mais que des singularités forment une commu-

8. Raoul VANEIGEM, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard, 1992, p. 48.

nauté sans revendiquer une identité, que des hommes co-appartiennent sans une condition représentable d'appartenance, voilà ce que l'État ne peut en aucun cas tolérer⁹.

La disparition des métarécits explicatifs et l'horizon des changements sociaux décisifs s'étant estompés, il ne reste que le passage par les formes de la sécurité, de la vie, réalité comprise désormais pour elle-même. Peu de gens ont su rapprocher l'expérience-limite des camps de la mort au xx^e siècle et leur continuité ambiguë dans l'État-providence.

Tout semble en effet se passer comme si le mouvement inclusif dans lequel se constitue la civilisation démocratique dessinait simultanément une limite, une frontière, un bord à partir desquels l'énergétique inclusive s'inversait rigoureusement. [...] au-delà de cette borne [...] on ne fait pas vivre, on fait mourir¹⁰.

Assister à la pauvreté

Et c'est le dispositif de la prise en charge de la vie et de la mort par l'État qui constitue le trait dominant de cette modernité avec l'inimportance du travail productif. Il importe d'organiser la vie de chacun en dosant une quantité de fatigue et d'attention au brouillard constant d'informations. Cette réversibilité de l'État bureaucratique expérimentée dans le nazisme ne devrait pas être simplement tenue comme un moment aberrant, une folie irrationnelle mais une tendance lourde de tous les systèmes organisés à tendre vers une sorte de contre-providence, à une gestion totale des individus. Et c'est encore dans ses formes naïves, une histoire bien québécoise que de revoir ressortir l'idée du travail obligatoire, forcé, pour assistés-sociaux (mais de quelle assistance?) dans une sous-classe d'emploi détaché de toute référence au monde des emplois ordinaires.

Dans ces conditions, tomber entre les mains de l'État signifie à toute fin utile être réduit à sa plus simple expression économique. Non plus être défendu par une raison éclairée contre les forces hostiles du

9. Giorgio AGAMBEN, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot et Rivages, 1995, p. 98.

10. Alain BROSSAT, *L'épreuve du désastre. Le XX^e siècle et les camps*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 28.

marché, être protégé contre l'adversité des déréglementations, ou encore, se voir assuré contre les mouvements capricieux du capital mais bien déchoir comme une pure particule d'indigence, l'atome exotique au «marché» de l'emploi que l'on fait circuler d'un programme à l'autre.

La réduction violente du citoyen à sa plus simple expression économique n'est pas un des moindres effets de ces politiques dites sociales. Le problème ne réside pas seulement dans l'ostracisation d'une classe de la population mais fait surgir la capacité des États modernes de se désolidariser de leurs citoyens (et même de les agresser). Et l'acceptation par la majorité des citoyens québécois du traitement infligé aux assistés sociaux recèle au mieux une grande insouciance quant à leur propre sort face à cet État mais au pire, à une lourde erreur de jugement démocratique. La familiarité avec laquelle l'État traite les assistés-sociaux va rapidement rejoindre le citoyen «ordinaire» ou «intégré» au marché du travail

C'est qu'il importe de saisir que l'assisté social est, dans une perspective bureaucratique l'atoll, le groupe témoin sur lequel l'État fait des expériences «nucléaires» de précarisation, de désolidarisation par le mépris, divise infiniment les citoyens contre eux-mêmes pour mieux régner. Ce fractionnement, cet apartheid «soft» ne devrait en aucune façon être toléré par la majorité et toute politique visant à assurer collectivement les citoyens contre les incertitudes de l'économie devrait être assortie d'une charte pour protéger ce dernier, contre l'immixtion du soi-disant «fiduciaire». La suppression de droits d'une classe de la population concerne toujours virtuellement l'ensemble du tissu social. Malheureusement notre récente sensibilité «écologique» ne va pas jusqu'à la compréhension du caractère toxique de certains mécanismes d'exclusion sociale.

De l'Église invisible

Ces mécanismes d'exclusion sociale et le constat d'absence de solidarité, qui identifieraient notre société moderne, se retrouvent d'une manière tout aussi significative dans l'Église, où le «sensus fidelium», lieu théologique si traditionnel et souvent invoqué dans les années d'après-Concile, est comme mis en réserve. Pour notre propos, la liturgie apparaît comme le lieu paradigmatique d'une construction symbolique surfaite qui favorise l'exclusion de l'Église même de la société, évidée qu'elle est, dans ses pratiques rituelles, de ses solidarités internes et de ses consensus.

Comme en tout spectacle, la liturgie se donne à voir comme une mise en scène du langage officiel et ce faisant ne consacre souvent que «l'illusion d'être ensemble¹¹»? Au désir d'instaurer des liens de solidarité en liturgie répond un effet de dé-solidarisation, sorte de mémoire commune sans contenu. À cet égard, un sondage commandité en 1990 par les Pères du Très Saint-Sacrement et effectué par la maison Som, posait la question: *Lorsque vous allez à la messe, dans quelle mesure c'est important pour vous de pouvoir rencontrer des gens que vous connaissez?* 61% des répondants affirmaient étonnamment que cela leur était peu important ou même pas du tout important¹².

Cette indifférence à l'égard de l'autre conduit les responsables de l'Église à la plus curieuse gestion qui soit, c'est-à-dire à regrouper des paroisses inconsidérément en ne se souciant nullement des derniers liens de solidarités naturelles. En somme on dé-socialise le corps lui-même. Lorsque l'on confond la commodité gestionnaire avec le sens d'un récit de solidarité, il n'est pas étonnant qu'il ne reste que la forme répétée d'un discours sans prise.

Dans cette optique, il n'ait qu'à penser aussi à l'effet de dé-solidarisation par l'image inscrit comme une sorte de vérité fausse, dont l'extrême se retrouve dans l'eucharistie télévisée. Cette communion en différé, infiniment virtuelle, est devenue un divertissement de la foi. Le repas de solidarité est rompu par l'image et il ne reste qu'un moulin à prière quand ce n'est pas que cérémonie. Il faut dénoncer la confusion abusive entre l'eucharistie et l'info-pub. La gravité des gestes mis en mémoire par un repas dernier ne saurait voisiner l'interruption publicitaire. Participer au repas sans l'autre, repas devenu irréel, fictif, mais qui nourrit toujours davantage l'illusion d'être ensemble.

Le fractionnement du corps

Pourtant, à travers le jeu symbolique, la liturgie tente d'inscrire des rapports sociaux emblématiques des relations humaines. Son souci n'est-il pas de célébrer en instaurant des liens nouveaux, des solidarités inédites issues de la grande métaphore évangélique. Idéalement et à sa

11. Art. cit., p. 48.

12. *Étude sur la pratique religieuse des catholiques de la région métropolitaine de Montréal pour les Pères du Très Saint-Sacrement*. Études et recherches, SOM inc. Montréal, mars 1990.

façon, la liturgie cherche, à même sa fonction symbolique, temps et lieux, à engendrer des rapports ouverts à un projet social autre. La liturgie, au niveau archaïque, célèbre le désir d'un corps, non un corps mystique, triomphaliste, idéologique, mais un corps mystique, fondé sur un démembrement, corps incertain, corps sans certitude.

Dans ce contexte de proximité, l'expérience liturgique appriivoise, conjure l'appréhension de l'extrême distance et de la rupture mortelle. Naissance et mort, baptême et funérailles, repas sacré, occupent l'espace d'une réalité symbolique féconde, de l'ambivalence maintenue pour soutenir l'image des passages dans la vie, vers la mort. Entrer dans la communauté célébrante implique de faire signe, à son tour, et de refaire les gestes d'accueil laissés par l'Absent. Sans réduire la portée liturgique à cette unique signification, force est d'admettre que l'ensemble de ces attentions liturgiques évoquent l'effort concerté de tout un groupe pour ne pas perdre complètement les traces d'un Corps perdu. Il en va du paradoxe d'une fidélité à la rupture initiale.

La tradition chrétienne, malgré les aplatissements de son histoire, demeure intacte dans le temps, là où la simplicité et la radicalité apparaissent comme un véritable ferment, cette «petite bonté» vécue à travers tant de groupes anonymes. Les expressions symboliques et rituelles de ce christianisme, ses sacrements, dit-on, y trouvent là leur véritable incarnation. La quête de sens liée à la mémoire du Christ est relancée à même la métaphore du tombeau vide et du «Il est ressuscité», lieu d'engendrement des expériences de solidarité, histoire de ne pas rompre définitivement cet horizon subversif ouvert en Jésus. Des constructions symboliques ont surgi à même des pratiques rituelles constamment affrontées, lorsqu'elles ne s'enfermaient pas dans un cadre démesurément juridique, aux déplacements de l'histoire et de l'évolution des cultures et des sociétés, allant jusqu'à les remettre en cause. Ces constructions symboliques (baptême, eucharistie etc.) ont favorisé la création de communautés qui retissent des liens et se reconnaissent à même l'effectuation des rites. Aussi, l'Église a-t-elle inscrit, au cours de son histoire, au cœur des formes rituelles stables l'impératif d'une double solidarité collective, celle de la faute et du salut.

L'expérience de l'usure extrême des symboles chrétiens devrait amener à repenser la justesse de la métaphore corporelle. De quel corps s'agit-il? Est-ce celui construit d'autorité sur une intégrité idéologique et qui finit dans une forme d'intégrisme, en raison d'une ritualité elle-même trop autoritaire et peu encline à laisser émerger des solidarités

anonymes? La liturgie ne vit-elle pas de la hantise de créer et de renforcer la dynamique d'un corps à visibilité dure, au risque même de laisser se perdre les liens et la proximité qui disent à la fois l'impossibilité fondatrice du corps et sa brisure jusque dans l'expérience d'anonymat vécue par les disciples d'Emmaus? N'a-t-on pas oublié trop vite que les premiers chrétiens étaient qualifiés d'athées, parce qu'ils n'avaient ni temple ni autel? Tout le contraire d'une visibilité dure. Alors que dans l'Eglise primitive, le sacrement projette l'homme nouveau sur la scène du monde, il le tient aujourd'hui à l'abri du monde. Corps mystique en recherche de solidarité réelle, corps mystique en recherche de son invisibilité.

C'est à refaire ces gestes premiers, sorte de solidarité vitale, à apaiser les transitions comme à rejouer les ruptures, que tient ensemble, par ses rituels, la trame des destins singuliers dans le corps commun. Dans cette procession symbolique, il s'est toujours agi du destin des corps, du corps ecclésial, toute espèce de soins mis en scène par des attentions célébrantes, immersion et mise en terre, eau et glaise. L'espace liturgique convoque l'essentiel, les questions de vie ou de mort, sans jamais les ramener à des spéculations, ni les réduire à des signes. Il en va de l'itinéraire liturgique comme d'un rappel rituel à une solidarité primordiale de l'être humain avec l'amitié des êtres, de l'eau et le giron de la terre. À la confluence des ces matérialités, la parole se fait entendre comme une sorte de litanie nous faisant renouer avec un itinéraire de foi commandé par l'essentiel.

Répondre de l'exil

Pourquoi la liturgie paraît-elle déshabillée de son sens et du vécu? Autrement dit, est-il encore possible de croire à une ritualité et à une célébration liturgique qui puissent faire corps, sans manifester ce souci de retourner à la simplicité et à la concrétude des choses et des êtres, là où les liens se tissent et se défont, sorte de «communauté désœuvrée», pour reprendre l'heureuse expression de Jean-Luc Nancy? Réalités sensibles qui n'ont jamais fait autre chose que de renvoyer à elles-mêmes, fragments sur lesquels repose l'habiter humain. Toute espèce d'éloignement ou de départ de cette condition de réalité confine la liturgie à consommer des signes, à produire du sens, à se constituer en marge de l'essentiel par le circuit fermé d'un réseau symbolique vide. Parce qu'elle s'est constituée en exil de ses attentions premières et de

cette condition humaine dont parle le phénomène religieux, la liturgie n'est que rarement habitée par les questions premières et dernières de la vie dont elle a cependant mission de garder en lien. Pourtant, ces questions de vie ou de mort se rencontrent dans les jeux symboliques et rituels qui ont façonné depuis toujours les religions en multiples représentations construisant le phénomène religieux.

Traverser les miroirs

La fonction d'intégration rituelle ne saurait jamais être vécue à l'écran. Elle implique la simplicité du geste et la présence active de soi aux autres. Dans une série télévisée largement regardée aux États-Unis sur le pouvoir des mythes, Joseph Campbell et Bill Moyers soutenaient, en 1988, que le manque de rituels publics empêchaient les jeunes américains d'effectuer un passage vers de nouvelles solidarités ou de naître à l'âge adulte. Dépouillées de rites publics forts, la culture et la société empêcheraient plus particulièrement les jeunes de trouver leur identité et de «prendre corps» dans la vie. Cette désaffectation de la pratique rituelle n'est pas sans rapport avec la perte de mémoire et l'émergence d'une crise du sens et des valeurs fondamentales.

On pourrait retrouver la même interrogation dans l'Église. Bien qu'elle ait conservé pour les jeunes des rites d'initiation, ceux-ci viseraient davantage une dimension d'intégration à la société et possiblement à une culture chrétienne plus qu'à la vie de l'Évangile en Église comme telle¹³. Déjà en 1964, Romano Guardini affirmait qu'une des tâches des rituelistes ou des liturgistes était de découvrir si les contemporains, hommes et femmes, étaient encore capables d'engager une action rituelle qui façonnerait de véritables liens, signifiants¹⁴. Il notait en outre que l'avenir du renouveau liturgique était dans le «recouvrement d'une manière oubliée de faire les choses». Cette «manière oubliée» n'est rien de moins que l'acte liturgique même dans la proximité des choses et des événements de la vie. En somme, Guardini posait, à sa façon, la question suivante: pourquoi des gestes simples sont-ils devenus si difficiles à poser?

13. C'est le sens de la thèse de Luc BOUCHARD, «Fonctions symboliques de la ritualité. L'initiation sacramentelle des enfants», soutenue à l'Université de Montréal en 1994. Cette thèse sera publiée très prochainement.

14. «A Letter from Romano Guardini», in *Herder Correspondence* 1:0 (numéro spécial), p. 24-26. La traduction est de nous.

C'est à travers le comportement rituel que peut s'exprimer et «se fabriquer» l'intégration sociale contre le repliement individualiste, la distance du spectateur

Une liturgie en circuit fermé?

La liturgie chrétienne renouvelée, comme acte et geste de célébration, se passe habituellement dans l'espace d'église, lieu sacré, à l'écart, pour une large part, des enjeux de société et même des enjeux d'Eglise, là où il n'y a souvent de communautaire que l'illusion d'être ensemble. La liturgie ne serait-elle plus cet espace où l'on va, comme pour entendre autre chose que l'écoute habituée du quotidien? Pourtant, combien de nos célébrations, si peu poétiques, parlent de tout et de rien. On essaie d'expliquer l'inexplicable, faisant des célébrations une affaire de compréhension, alors que la liturgie est d'abord irruption du surnaturel.

Il semble que, dans la pratique, la question des liens de solidarité n'ait surtout pas grand chose à voir avec la liturgie, quand ce n'est pas rien du tout. Malgré le renouveau amorcé par le Concile Vatican II, les rituels chrétiens, les catholiques plus particulièrement, ne sont-ils pas protégés par une imposante structure autoritaire qui les garde dans une sorte d'enfermement? Même si les livres liturgiques officiels contiennent et proposent des scénarios de célébrations liées à des événements de la vie, ce que d'aucuns appellent «célébrations de destinée¹⁵», l'effort doit se situer à un niveau existentiel. La plupart du temps, les textes proposés dans les divers scénarios de «célébrations de destinée» sont issus de clercs dont la culture est trop imprégnée de la sous-culture d'Eglise. En principe, on ne retrouve pas beaucoup de textes provenant des créations contemporaines qui font notre histoire. Au contraire, cela est souvent vécu comme une intrusion passagère de la culture ambiante dans la liturgie.

La liturgie est le plus souvent à l'abri des problèmes de société et même de l'Eglise, l'empêchant ainsi de participer vraiment au renouvellement du tissu social. Cette situation n'est pas sans se refléter dans la mise en scène et dans le montage des célébrations. Tout est alors prévu pour une mise en scène relativement aseptisée. J'entends déjà la

15. L'expression est de Paul DE CLERCK dans son livre, *L'intelligence de la liturgie*, Paris, Cerf, 1995, p. 109.

réponse: la liturgie n'est pas faite pour cela; il s'agit de notre relation au Dieu de Jésus et c'est affaire de tradition et de vie de foi de la communauté. Mais pour plusieurs, là s'arrête le jeu de relations. Les autorités ecclésiastiques ont bien saisi le défi lorsqu'elles demandent de n'utiliser que les seuls textes bibliques dans la liturgie de la Parole, de même que les seules compositions approuvées. C'est leur droit; un rituel n'est-il pas un donné de tradition? Et on ne peut certainement pas laisser la liturgie à l'improvisation des groupes et des cultures.

Une circularité brisée

Pourtant, les chrétiens vivent de cette mémoire d'un Dieu fait homme, solidaire de notre histoire. Notre lecture porte sur l'absence d'interaction entre l'emblème des solidarités que sont les célébrations liturgiques et l'absence d'effets, maintes fois constatée, dans la condition humaine, même après le renouveau de Vatican II. Pourtant, le quotidien ne devient vivable aussi et possiblement surtout à travers le *penser* rituel comme un agir (lit-urgie). C'est la raison pour laquelle, sans cette expérience symbolique de transition, tout n'apparaît que comme une suite d'images mentales sans portée, qui désengagent de toute action concrète. Au lieu de chercher une pensée à la base du rite, mieux vaut considérer le rituel lui-même comme un *penser ensemble*.

«La liturgie n'est pas d'abord un objet à comprendre intellectuellement, une chose à saisir pour en faire le tour ou la démonter, mais bien une source, donneuse de sens¹⁶.» Repenser nos mises en scène rituelles implique de passer au-delà de la simple image du présent flou et d'assumer par les symboles les effets de la solidarité. C'est un lien au corps réel constamment à refaire.

16. P. DE CLERCK, *op. cit.*, p. 25.

Table des matières

Présentation	7
<i>Camil Ménard</i>	

I

THÉOLOGIE ET PROJET DE SOCIÉTÉ

Herméneutique et société	23
<i>Jacques Fillion</i>	
Théologie et projet de société. Réflexions liminaires	39
<i>Robert Mager</i>	

II

PROJET DE SOCIÉTÉ: TENSION INDIVIDU/COLLECTIVITÉ

Un projet occupe déjà le terrain: la société comme marché	57
<i>Michel Beaudin</i>	
Défis d'une quête de l'identité chrétienne en l'absence d'une appartenance sociale	105
<i>André Beaugard</i>	
L'Élection dans l'Écriture d'Israël et chez Paul	129
<i>Alain Gignac</i>	
Représentations des rapports de sexe et projet de société	157
<i>Marie-Andrée Roy</i>	

III

PROGRÈS DES SOLIDARITÉS COMMUNAUTAIRES

Les solidarités fragiles: les femmes et la prise en charge de personnes en perte d'autonomie	171
<i>Nicole Bouchard, Claude Gilbert et Marielle Tremblay</i>	
Négocier le virage ambulatoire de façon plus humaine	187
<i>Robert Dion</i>	
La Pentecôte des femmes	203
<i>Monique Dumais</i>	
L'économie sociale: un virage à maîtriser	219
<i>Florent Villeneuve</i>	

IV

PROPOSITIONS RELIGIEUSES

L'utopie chrétienne et le monachisme protestant	243
<i>Michel Clément</i>	
Éco-sophie et éco-justice selon Gn 1,1-2,4a et Jb 38-41	271
<i>Jean-Jacques Lavoie</i>	
Une Église étrangère au projet de société?	305
<i>Jean-Guy Nadeau</i>	
Le socialisme évangélique comme antidote aux perversions de la modernité américaine	319
<i>Paul-André Turcotte</i>	

V

LECTURES THÉOLOGIQUES DE LA SOCIÉTÉ ACTUELLE

Les projets de société québécoise: essai de lecture théologique	339
<i>Jean Richard</i>	
Projets de société africaine et théologies africaines	369
<i>Ikonga Wetshay</i>	
La société des spectateurs: l'éthique d'une solidarité sans représentation	391
<i>Guy Lapointe et Christian Saint-Germain</i>	

Collection HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques Grand'Maison
LA SECONDE
ÉVANGÉLISATION
Tome 1: Les témoins
2. Jacques Grand'Maison
LA SECONDE
ÉVANGÉLISATION
T. 2, vol. 1: Outils majeurs
(épuisé)
vol. 2: Outils d'appoints
(épuisé)
3. André Charron
LES CATHOLIQUES
FACE À L'ATHÉISME
CONTEMPORAIN
Étude historique et perspectives
théologiques sur l'attitude
des catholiques en France
de 1945 à 1965
4. Rémi Parent
CONDITION CHRÉTIENNE
ET SERVICE DE L'HOMME
Essai d'anthropologie chrétienne
(épuisé)
5. Vincent Harvey
L'HOMME D'ESPÉRANCE
Recueil d'articles (1960-1972)
6. Société canadienne de théologie
LE DIVORCE
L'Église catholique ne devrait-elle
pas modifier son attitude séculaire
à l'égard de l'indissolubilité
du mariage?
7. En collaboration
L'INCROYANCE AU QUÉBEC
Approches phénoménologiques,
théologiques et pastorales
8. François Faucher
ACCULTURER L'ÉVANGILE:
MISSION PROPHÉTIQUE
DE L'ÉGLISE
9. En collaboration
JÉSUS?
De l'histoire à la foi
10. En collaboration
LE PLURALISME
Pluralism: Its Meaning Today
11. Jean-Claude Petit
LA PHILOSOPHIE
DE LA RELIGION
DE PAUL TILlich
Genèse et évolution: la période
allemande (1919-1933)
12. En collaboration
LE RENOUVEAU
COMMUNAUTAIRE
CHRÉTIEN AU QUÉBEC
Expériences récentes
13. Louis Racine
et Lucien Ferland
PASTORALE SCOLAIRE
AU QUÉBEC
Niveau secondaire

14. Viateur Boulanger,
Guy Bourgeault, Guy Durand
et Léonce Hamelin
MARIAGE: RÊVE, RÉALITÉ
Essai théologique

15. Richard Bergeron
**OBÉISSANCE DE JÉSUS
ET VÉRITÉ DE L'HOMME**
Une interpellation

16. Louis Rousseau
**LA PRÉDICATION
À MONTRÉAL DE 1800 À 1830**
Approche religieuse

17. En collaboration
L'HOMME EN MOUVEMENT
Le sport, le jeu, la fête

18. Éric Volant
LE JEU DES AFFRANCHIS
Confrontation Marcuse-Moltmann

19. Guy Durand
SEXUALITÉ ET FOI
Synthèse de théologie morale

20. Bernard J.F. Lonergan
**POUR UNE MÉTHODE
EN THÉOLOGIE**

21. En collaboration
APRÈS JÉSUS
Autorité et liberté
dans le peuple de Dieu

22. Pierre 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

56. Sous la direction
de Camil Ménard
et Florent Villeneuve
SPIRITUALITÉ
CONTEMPORAINE
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie

Achévé d'imprimer en août 1997 chez



à Boucherville, Québec

L'emprise de l'économie de marché sur la vie collective au profit de forces sans visages rend les sociétés de plus en plus incapables d'une maîtrise de leur devenir selon leurs aspirations propres. L'espace public paraît voué au rétrécissement, les individus à l'impuissance. Est-il encore possible de se donner des «raisons communes» susceptibles d'inspirer le projet d'une société démocratique?

On peut être tenté de s'en tenir fatalement aux principes du néolibéralisme ou de se réfugier dans l'espace privé. Un «appel de transcendance» ne s'affirme-t-il pas, par ailleurs, au cœur des expériences de solidarité sociale? Comment des lectures chrétiennes, à la redécouverte d'un Dieu incitant au libre accomplissement des humains et à leur solidarité dans l'histoire, pourraient-elles contribuer à l'inspiration d'un éventuel projet de société? Des théologues et théologiens, réunis en congrès, explorent des pistes.

La théologie s'appuie ici tant sur l'expérience nouvelle d'habiter le monde, inscrite dans les textes fondateurs, que sur les expériences actuelles de terrain: principe prophétique de solidarité, radicalité évangélique de l'éthique sociale, émergence de mouvements communautaires, réseaux de femmes engagées, partenariat ecclésial avec des services civils, développement de «l'économie sociale», virage communautaire dans la gestion des soins de santé, relation responsable à l'environnement, recherche d'une éthique des affaires, revalorisation démocratique de l'espace public et du pluralisme politique... Le fondement même de la citoyenneté est en cause, de même que la capacité de gens de foi d'être une force sociale instituante dans la prise en charge du destin commun.

Éthique
chrétienne

57

ISBN 2-7621-1976-6



9 782762 119763