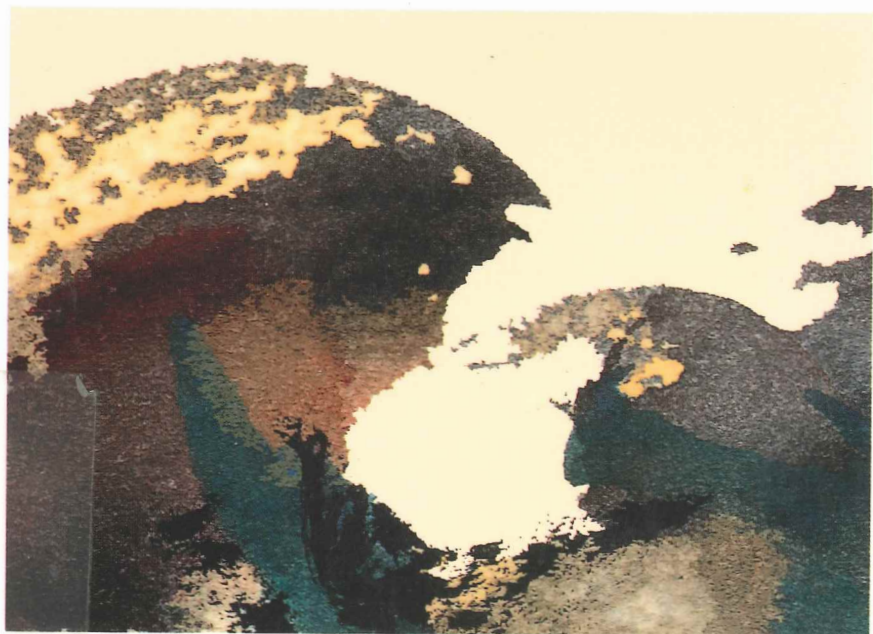


Sous la direction de Michel Beaudin,
Anne Fortin et Ramon Martinez de Pison

Des théologies en mutation

Parcours et trajectoires



FIDES

Collection Héritage et projet

DES THÉOLOGIES EN MUTATION

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION

André Charron 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 humains et religion.

Sous la direction de
MICHEL BEAUDIN
ANNE FORTIN
RAMON MARTINEZ DE PISON

Des théologies en mutation

Parcours et trajectoires

Héritage et projet — 65

FIDES

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre:

Des théologies en mutation: parcours et trajectoires
(Héritage et projet; 65. Foi chrétienne)

Textes présentés lors d'un congrès organisé par la Société canadienne de
théologie et tenu à l'Université Laval du 22 au 24 octobre 1999.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7621-2420-4

1. Théologie pratique – Canada – Congrès.
2. Théologie de l'expérience – Congrès.
3. Expérience religieuse – Congrès.
4. Théologie – Étude et enseignement (Supérieur) – Canada – Congrès.
5. Église et le monde – Congrès.
6. Théologie morale – Congrès.
- I. Beaudin, Michel, 1947- .
- II. Fortin, Anne, 1957- .
- III. Martinez de Pison, Ramon, 1953- .
- IV. Société canadienne de théologie.
- V. Collection: Héritage et projet; 65.
- VI. Collection: Héritage et projet. Foi chrétienne.

BV2.D47 2002 277.I C2002-940887-3

Dépôt légal: 3^e trimestre 2002

Bibliothèque nationale du Québec

© Éditions Fides, 2002

Les Éditions Fides remercient le ministère du Patrimoine canadien du soutien qui leur est accordé dans le cadre du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition.

Les Éditions Fides remercient également le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

Les Éditions Fides bénéficient du Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres du Gouvernement du Québec, géré par la SODEC.

Imprimé au Canada

Nos trajectoires théologiques

En ce temps de passage à un nouveau siècle, les membres de la Société canadienne de théologie ont spontanément choisi de faire le point sur leur expérience de la théologie, une discipline qui, on le constatera, n'a plus rien de figé, mais se fait toujours plus résolument accompagnatrice de l'itinéraire de notre société. Un signal en ce sens n'avait-il pas déjà été donné, il y a plus de 35 ans, par notre collègue Jacques Grand'Maison dans son ouvrage retentissant, *Crise de prophétisme*¹ ?

Un précédent congrès, en 1997, avait amorcé cette réflexion sur la pertinence de la pratique récente de la théologie dans le présent contexte par ces deux simples questions: *la théologie, pour quoi? pour qui*²? Un tel questionnement requérait que nos débats ne se fissent pas en vase clos, entre nous seulement, mais en présence d'interlocuteurs et d'interlocutrices hautement représentatifs de divers

1. *Crise de prophétisme*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1965. En 1989, la Faculté de théologie de l'Université de Montréal avait organisé un colloque d'évaluation et de réaffirmation de ce programme. On en trouvera les Actes dans Guy LAPOINTE (dir.), *Crise de prophétisme hier et aujourd'hui. L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 43, 1990, 357 p.

2. Cf. Jean-Guy NADEAU (dir.), *La théologie: pour quoi? pour qui? L'élaboration et l'enseignement de la théologie pour aujourd'hui*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 63, 2000, 411 p.

milieux à l'égard desquels la théologie s'est donné le défi de faire sens. C'est ainsi qu'un panel formé de quatre représentants des milieux socio-économique, socioculturel, académique et ecclésial avait, dès l'ouverture du congrès, interpellé les congressistes en exposant quelques enjeux propres à chaque secteur et leurs attentes vis-à-vis de la théologie.

Ces quatre types de défis avaient structuré en autant d'ateliers nos assises où les communications et débats avaient décortiqué les pratiques actuelles d'élaboration et d'enseignement de la théologie pour en mesurer la pertinence. Plus qu'à une pensée achevée sur les questions ou thèmes abordés, les exposants étaient invités à se risquer dans l'inachevé, à présenter leurs chantiers avec leurs découvertes mais aussi avec leurs tâtonnements et interrogations. Il en avait résulté des débats, dans certains cas, qui furent de véritables *works in progress*. Le congrès s'était clôturé par les rapports d'observateurs pour chacun des ateliers et par une plénière qui ont convaincu de la nécessité de poursuivre un débat engagé de façon si passionnante.

Le présent congrès s'est, d'une certaine façon, inscrit dans la foulée de cette première mais sous un angle quelque peu différent. Il s'agissait, cette fois, de réaliser un bilan et une prospective du cheminement de la théologie en plusieurs de ses secteurs, de souligner la dynamique d'expériences théologiques s'appuyant sur un héritage pour se projeter dans le XXI^e siècle au gré des continuités et des ruptures. Nous visions à marquer l'élan, la *trajectoire*, les *mutations* de la théologie.

Concrètement, les intervenants et intervenantes étaient invités à esquisser leur propre parcours personnel dans un secteur ou l'autre, à habiter pleinement leur exposé comme sujets porteurs de la théologie, tout en inscrivant cette expérience, pour chaque époque considérée, dans le contexte d'ici et, en particulier, dans le paysage théologique. Nous avons aussi le souci d'une perspective intergénérationnelle en faisant dialoguer, dans chaque atelier, des théologiens et des théologiennes d'âges différents au cœur d'une même théologie en transition vers l'avenir.

Quelques rares contributions ont adopté la position d'observateurs de la théologie, mais la plupart font état d'une expérience

personnelle et même intime de la théologie, avec une part variable accordée à ses lieux d'inscription. Si bien que les lecteurs et lectrices trouveront dans cet ouvrage des témoignages uniques sur plusieurs secteurs de la théologie de notre milieu. Certains auteurs, par ailleurs, font état de longues trajectoires remontant parfois à plusieurs décennies, tandis que chez d'autres, la théologie est plutôt née avec les problématiques contemporaines.

Enfin, ce congrès a voulu concrétiser à sa manière une tradition récente de débats en présence d'interlocuteurs de l'extérieur. Il l'a fait de deux façons : d'abord en insérant dans son programme même la présentation de parcours personnels ou collectifs de la théologie pratiquée en dehors des milieux académiques, et ensuite, en invitant trois observateurs, respectivement du milieu social, du milieu ecclésial et du milieu universitaire, à nous livrer, dans un panel final suivi d'une discussion générale, les réflexions que leur avaient inspirées nos débats tout au long du congrès.

Les reconfigurations changeantes de la théologie

Les grandes divisions du présent ouvrage correspondent à autant d'ateliers. Le premier de ceux-ci regroupait des communications visant directement à cerner les *reconfigurations successives de la théologie*, témoignant donc, et parfois avec des accents très personnels, de la morphologie incontestablement changeante de la discipline au cours des dernières décennies.

Ouvrons avec Gilles Routhier qui, mettant à contribution ses recherches récentes sur l'évolution de la théologie et de l'Église au Canada depuis Vatican II, nous présente une interprétation originale du développement de la théologie québécoise depuis une quarantaine d'années. Appuyé sur la distinction que fait Étienne Fouilloux entre une histoire théologienne et une histoire historique, l'auteur adopte la seconde manière, c'est-à-dire non plus une interprétation à partir de l'évolution de la discipline elle-même mais plutôt à partir de ses marges. Les trois références retenues représentent les lieux de production de la théologie, son inscription dans un réseau de relations et ses destinataires. Ce choix impliquait une distance plus « objective » de l'auteur par rapport à son propos.

Adoptant plutôt l'approche de l'histoire théologique, Richard Bergeron présente ensuite une trajectoire théologique personnelle en quatre phases et s'étendant sur une cinquantaine d'années : une première sous l'horizon du dogme (1950-1965), une seconde prenant l'histoire et l'existence humaine comme toile de fond (1965-1980), une troisième cherchant à interpréter la foi chrétienne sur l'arrière-plan du pluralisme spirituel et religieux (1980-1995) et, enfin, depuis 1995, une phase « mystique », centrée sur la subjectivité. L'auteur parle de son cheminement comme d'un passage du notionnel au réel, et malgré le ton personnel, il revendique que son parcours illustre bien le chemin parcouru par nombre de collègues de son âge et qu'il reflète l'évolution de la théologie et de la problématique religieuse au Québec au cours de la période considérée.

Jean Desclos réfléchit enfin, pour sa part, à la transformation radicale de la théologie morale au cours du xx^e siècle et pose quelques questions cruciales, à partir de son expérience, sur l'apport spécifique de la théologie et de ses références propres aux enjeux éthiques d'aujourd'hui. L'examen de l'évolution de ce secteur de la théologie révèle, pour lui, un changement de paradigme, une sorte de revirement de la démarche, du déductif à l'inductif, du normatif prédéfini au chantier dialogique, de la « vérité splendide » à l'incertitude partagée à plusieurs. Ce changement de modèle pose une question radicale : l'éthique que construisent les théologiens et les théologiennes a-t-elle encore besoin, pour être totalement cohérente avec les fondements les plus sûrs de la pensée chrétienne (entre autres, la dignité inaliénable de la personne humaine), de se définir explicitement comme activité issue d'une démarche « théologique » ? En contexte pluraliste, la théologie morale n'est-elle pas amenée à ressaisir les enjeux éthiques d'une vie en société de plus en plus complexe, non pas à partir de sa lunette confessionnelle et confessante, mais d'abord et surtout en s'appuyant sur l'identité et l'aspiration spirituelle des êtres humains ?

La théologie et la vie ecclésiale

Après cette mise en route centrée sur le profil évolutif général de la théologie, un second atelier s'est attardé à une référence organique de la théologie, *la vie ecclésiale*. Plusieurs volets du rapport à l'Église ont été abordés par les intervenants dont certains n'ont pu fournir de texte. Dans un cas, l'expérience de responsabilité pastorale vécue par une étudiante de théologie fut si douloureuse qu'elle a cru qu'il valait mieux qu'elle ne publie pas le texte où elle en rendait compte sous l'angle du rapport entre la formation au leadership et l'exercice de celui-ci. Deux textes ont cependant été rescapés de l'aventure.

Nous devons le premier à l'ecclésiologue Jean-Marc Gauthier qui dresse un bilan des relations entre les « spécialistes » de la théologie et les Églises locales, pour ensuite se risquer à une prospective. Il constate d'abord la grande organicité et la convivialité qui ont caractérisé ces rapports depuis Vatican II et qui se sont traduites par des interventions soutenues de théologiens et de théologiennes auprès des diocèses et des communautés chrétiennes. Depuis les années 1990, cependant, une déception mutuelle semble s'être développée, en même temps qu'aussi bien l'Église que la théologie sont fortement secouées. Évoquant, finalement, l'avenir de ces relations, l'auteur invite à examiner celles-ci sous des angles différents : celui du déplacement de la question de Dieu, et celui du rapport de la théologie à une Église considérée non pas comme son « objet » mais comme le lieu sociocommunautaire de l'expérience croyante qui la fonde, et donc comme constitutif de sa démarche, même universitaire.

Le second texte prend la forme d'un exposé-témoignage extrêmement touchant de la part de Louise Melançon, une théologienne pionnière, qui parle du rapport de la théologie au Magistère à travers une carrière d'une trentaine d'années. Elle fait d'abord état de certains événements ayant ponctué son parcours : mise à la porte de prêtres laïcisés, condamnation de la théologie de la libération, non-réception des théologies féministes, exclusion des femmes des ministères ordonnés, etc. Elle distingue ensuite un avant de ces événements, l'ouverture de Vatican II, et un après, l'expérience du Magistère comme pouvoir d'exclusion et de condamnation au nom de la

possession de la Vérité, conduisant à la seule issue possible : l'option de vivre l'ecclésialité dans une voie de marginalité.

La théologie et les enjeux socio-économiques et politiques

Un troisième atelier assumait de façon plus expresse un autre volet contextuel de la constellation théologique, celui des *enjeux socio-économiques et politiques* et des échos que ceux-ci avaient pu trouver dans les thèmes et les approches de la discipline. Se profilait ici, mais non exclusivement, la question de la pertinence sociale passée et à venir de la théologie.

Ouvrant le débat, Michel Beaudin adopte une approche spécifiquement contextuelle pour présenter son parcours. Sur fond de scène des grands modèles économique-politiques qui vont se succéder au *xx^e* siècle jusqu'au néolibéralisme actuel, ainsi que sur l'arrière-plan des modèles normatifs de rapport de la foi à l'organisation sociale qui ont structuré de manières très diverses l'imaginaire croyant, l'auteur esquisse d'abord à grands traits la période qui va du début du siècle jusqu'à 1960 pour aborder ensuite chaque décennie suivante jusqu'à nos jours, en inscrivant son propre itinéraire à la fois dans le contexte sociétal, dans la conjoncture ecclésiale, et dans le profil de la théologie (sociale surtout).

Il dessine une trajectoire qui va d'une entrée tâtonnante de la théologie en économie vers une entrée de l'économie en théologie, dans un rapport qui fait émerger une nouvelle herméneutique de la foi, laquelle, évidemment, permet un retour qualitativement et critiquement différent à l'économie. L'auteur risque, enfin, une vision de l'avenir sociétal et ecclésial et en tire des indications programmatiques pour la théologie et pour ses propres projets.

Pour sa part, Jacques Racine reconnaît, rétrospectivement, que tout au long de sa vie, c'est à travers ses multiples appartenances et références que le théologien construit son discours et sa pratique tout comme son identité. À partir de ses enseignements et de ses engagements, l'auteur fait la lecture de son expérience théologique des trente dernières années. Il l'interprète dans le contexte des aléas de la recherche identitaire des Québécois et des Québécoises depuis

la Révolution tranquille. Il explique comment il est passé d'une approche qui tenait de l'apologétique à une approche résolument éthique et argumentative. Il rappelle, en conclusion, qu'une des tâches des théologiens et des théologiennes, dans le débat public, est de s'attaquer à toutes les idoles personnelles, systémiques ou institutionnelles puisque la tentation des modernes, sous des formes différentes, est similaire à celle de leurs ancêtres : vouloir être comme des dieux.

À son tour, Michel Dion nous entraîne dans son itinéraire philosophico-théologique, inextricablement lié à celui de sa vie, et qui commença par des études de droit pour le mener à la « jungle économique ». Trois étapes scandent ce parcours. Tout commence par une quête des fondements religieux du droit qui mène l'auteur à une confrontation avec la philosophie athée de Nietzsche, sa « rivière de feu », dont il retiendra, en particulier, la critique acerbe de l'approche anthropocentrique de la nature.

Plongé ensuite dans l'éthique de l'entreprise, il y retrouve une récupération du concept du Surhomme dans la vénération pour l'entrepreneur rationaliste/technocrate et dans la quasi-religion du corporacentrisme. Mais s'y ouvre aussi le chemin des valeurs, en particulier leur orientation centrée sur un Dieu personnel dans le phénomène contre-culturel, au Québec, des « entrepreneurs chrétiens ». C'est ainsi que surgit Heidegger tant par le biais du Dieu impersonnel comme fondement de l'être que par celui de la critique de la technologie et de l'approche non anthropocentrique de la nature qui allait marquer la propre éthique environnementale de l'auteur.

Dans la foulée de l'analyse des valeurs dans le monde des affaires, le théologien découvre les normes éthiques des grandes religions du monde jusque dans les affaires économiques à travers son implication en Asie du Sud-Est pour l'amélioration des droits des travailleurs, une entreprise qui met en branle un dialogue interreligieux, et qui le force, du coup, à approfondir les exigences de sa propre tradition.

Les spiritualités ou quêtes de sens et l'éducation de la foi

Le comité de direction de la présente publication a réuni dans une même section les interventions concernant *les spiritualités, ou les quêtes de sens, et l'éducation de la foi* dans leurs rapports avec la théologie.

Pour le premier volet, Ramon Martinez de Pison nous entraîne sur les chemins qui, aiguillonnés par les quêtes de sens contemporaines, ont mené à un partenariat maintenant davantage possible entre la théologie et la psychologie. L'auteur constate d'abord qu'aujourd'hui, la théologie catholique fait de l'expérience humaine un lieu de sa réflexion, et que, par ailleurs, la psychologie et la médecine, qui avaient oublié la dimension religieuse de leurs clients et effacé des programmes de formation la question de la transcendance, commencent à sortir du chauvinisme idéologique dans lequel elles étaient tombées à cet égard. Elles acceptent maintenant la valeur des « spiritualités » dans la vie de leurs clients ainsi que dans la recherche.

L'auteur propose ensuite un bilan de deux antagonismes : la méfiance de la théologie catholique d'une certaine époque face à l'expérience, et la critique classique de la religion par les maîtres du soupçon, critique dans laquelle la position freudienne sur la religion prend racine. Il présente, finalement, les résultats de la recherche actuelle où l'on perçoit une récupération de l'expérience et du spirituel. Ce qui ouvre la voie à une perspective qui s'avère en même temps un défi : nous sommes conviés, dans la quête du spirituel, à un travail interdisciplinaire, en collaboration et en solidarité, entre la théologie et la psychologie.

Pour le second volet, Raymond Brodeur et Roger Girard recueillent les résultats de leur expérience de formation des maîtres auprès de quelques cohortes étudiantes à propos de la construction des savoirs dans le domaine de l'enseignement religieux. Que signifie, de nos jours, l'enseignement religieux ? Après une époque tricentenaire de catéchismes par demandes/réponses, on a connu, au Québec, l'époque de la catéchèse durant deux décennies (1964-1984), puis celle de l'enseignement religieux souvent défini par la négative : « ce n'est pas de la catéchèse ! », définition qui a valu un sursis à cet enseignement

dans les écoles publiques. Et voilà qu'arrive en juin 2000 la loi 118. Sans trop se soucier d'épistémologie, celle-ci choisit d'emblée la solution « moins de religion à l'école ! » Dans ce contexte, peut-on concevoir une formation initiale des enseignants pour les préparer à une prise en compte critique d'un enseignement religieux auprès de leurs élèves ?

Fort d'une carrière entière consacrée à la recherche théologique et à l'éducation des adultes, Paul-André Giguère réfléchit ensuite sur les implications des déplacements pédagogiques pour la théologie. Le passage, vécu par l'auteur, du modèle pédagogique classique au modèle andragogique en formation des adultes, est décrit sous l'angle des cohérences théologiques impliquées par chacun des modèles. Des thèmes comme la Révélation, la foi, l'Église, le statut du croyant et celui des contenus de la foi s'articulent en des constellations différentes. L'auteur indique comment la théologie a peine à prendre en compte les exigences impliquées par l'adoption de nouveaux paramètres éducatifs.

Genres et théologie

L'avènement marqué des femmes en théologie a créé une onde de choc qui n'en finit plus de traverser celle-ci non seulement en y bousculant ses présupposés patriarcaux, mais aussi en l'ouvrant à des perspectives jusqu'ici insoupçonnées. Et voici que cette expérience est maintenant suivie par l'entrée des masculinités en théologie. Nous avons combiné, ici, dans une section nommée *genres et théologie*, deux échos de ces approches.

Monique Dumais, qui fut l'une des premières québécoises à travailler la théologie dans une perspective féministe, emprunte à Rosa Braidotti la métaphore et le concept théorique de « nomadisme » pour présenter le processus de sortie d'une vision phallogratique du sujet en théologie, concept qui, pour elle, peut s'arrimer au paradigme biblique de l'exode qui ne signifie pas une errance mais une recherche de sens. L'introduction du concept d'« expérience des femmes » est venue interpellier fortement certaines disciplines scientifiques qui étudient les systèmes religieux, en montrant des aspects

nettement misogynes dans les écrits sacrés, notamment ceux de la Bible dans la tradition chrétienne, et dans la fabrication d'un discours institutionnel et académique entièrement mâle. L'auteure évoque ensuite dans son exposé, comment une prise de conscience des femmes dans l'Église québécoise donne lieu à des paroles collectives et à diverses stratégies d'action.

Un jeune théologien, Jean-François Roussel, soumet ensuite à la discussion ses réflexions sur la pratique initiée depuis peu en théologie des masculinités. Le fait que la question du genre et de ses incidences théologiques n'ait pratiquement mobilisé que des femmes à ce jour, alors qu'elle concerne tout autant les hommes, oriente vers un enjeu majeur d'une théologie des masculinités : apprendre à théoriser le plus proche de soi, ce qui reste souvent difficile pour une théologie masculine, en dépit du virage expérientiel de la théologie au xx^e siècle.

L'auteur reconnaît d'emblée ce que sa recherche doit aux possibilités ouvertes par les féminismes de la troisième vague, au cours des années 1980 et 1990. La prise en compte des positions subjectives et le caractère fondateur de celle-ci dans l'élaboration théorique et l'analyse sociale délimitent les positions subjectives féministes et ainsi, paradoxalement, en renforcent la portée. Mais, du même coup, s'ouvre aussi la possibilité d'une inscription masculine au sein de l'étude des genres, qui explicite des manières masculines propres et délimitées d'approcher les objets. Plus particulièrement, au sein d'un mouvement d'hommes essentiellement séculier, s'ouvre la possibilité d'une théologie marquée, par exemple, des traits suivants : l'émergence d'une parole nommément masculine *et* non patriarcale, la reprise des métaphores masculines et féminines de Dieu en rapport avec une énonciation masculine délimitée, la constitution d'une communauté chrétienne, théologique et masculiniste dont les rapports de pouvoir ne seraient plus patriarcaux, et la prise en compte du caractère équivoque des positions subjectives masculines, éventuellement proféministes mais précédées par une histoire sociale.

Deux aspects de cette pratique retiennent ensuite son attention. D'abord le thème de la souffrance des hommes. Délicat mais incontournable et encore peu étudié en sciences sociales, ce thème ouvre

à une critique sociale plus large et éclairante, car il questionne les dynamiques sociales à partir d'un point de vue peu fréquenté. L'autre aspect de cette pratique porte sur les enjeux épistémologiques d'une théologie des masculinités. Sur ce plan, il s'agit de reprendre et de poursuivre un travail amorcé au cours des années 1980 dans les *Men's Studies*, mais qui a été peu pratiqué par la suite. Ce travail concerne les sources de la modernité philosophique autour du sujet et de la connaissance; le rapport au corps, dont le rapport à la société comme corps social est exemplaire; la venue au récit de l'expérience et ses enjeux pour la constitution des masculinités.

Le rôle et l'utilisation de la Bible en théologie

Un sixième atelier a débattu *du rôle et de l'utilisation de la Bible en théologie*. L'ouvrage présente à ce propos deux contributions, l'une d'une théologienne, et l'autre d'un bibliste.

Ne s'estimant pas encore à l'âge et à l'heure des bilans, Anne Fortin fait, quant à elle, l'option de situer son itinéraire à l'intérieur des remises en question qui traversent son champ disciplinaire, la christologie, et plus précisément par rapport à la tâche de lire les Écritures. Après un bref aperçu de l'histoire des rapports entre les théologiens et la Bible, l'auteure essaie de cerner le geste théologique de lecture des Écritures et son sens à partir du long chemin du comment ou des conditions mêmes de l'acte de lecture, fondamentalement, à partir de l'écoute du geste théologique des Écritures elles-mêmes. C'est appuyée sur la critique faite par Augustin du geste théologique de Pélage qu'elle met ainsi en relief les enjeux de l'acte interprétatif de la Bible par les théologiens et théologiennes. Elle trace, enfin, quelques chemins d'avenir pour une telle lecture, appelant à dépasser tout positivisme et à redonner toute sa place au sujet et aux relations entre sujets, dans un travail d'élaboration de la signification s'inscrivant dans le mouvement du texte lui-même, qui pointe déjà vers l'historicité.

L'exégète Robert David, pour sa part, s'inspire de l'expérience de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal pour esquisser les passages vécus par la recherche et la pratique de l'exégèse, incluant

ses rapports avec la théologie au Canada français depuis 1970, et pour jeter un coup d'œil vers un avenir où l'exégèse transcenderait les barrières religieuses dans l'expérience des *sentir Dieu*. L'auteur évoque les bouleversements importants qu'a connus l'exégèse biblique, tant au niveau de ses objectifs que de ses applications méthodologiques. Elle s'est taillée une place à part entière au sein des disciplines enseignées dans les facultés de théologie. Cependant, il semble que les méandres de son parcours historique s'accompagnent de distances par rapport à ses liens traditionnels avec les théologies fondamentale, systématique et pratique. Des luttes du Père Lagrange aux théologies contextuelles, en passant par l'âge d'or des applications historico-critiques, le bibliste trace ici un portrait sommaire de cette évolution de l'exégèse, préoccupée un temps par la découverte du sens, et maintenant ouverte à la production de sens.

La théologie hors des milieux académiques

Un septième atelier laissait la parole aux théologies élaborées *hors des milieux académiques* à même diverses expériences chrétiennes. En premier lieu, Guy Paiement, président des *Journées sociales du Québec*, nous présente le parcours de cette initiative originale qui, depuis dix ans, rassemble des réseaux de croyants et de croyantes qui cherchent de nouveaux arrimages entre l'agenda social de notre milieu et leur foi. À partir de grandes problématiques sociales qui traversent notre société et qui touchent en profondeur des milliers d'entre nous, telles la crise du travail et du salariat, la montée du pouvoir financier, la difficulté de vivre à contre-courant ou encore l'urgence de prendre sa place d'acteur dans une société civile fragilisée, les *Journées sociales* ont constitué de vastes chantiers de réflexion sur les pratiques en cours, et cela d'un bout à l'autre du Québec. L'auteur nous présente ces engagements en termes d'éthique de la responsabilité devenant une éthique de l'alliance en raison de l'option sous-jacente d'un coude à coude fraternel avec les personnes repoussées à la marge de notre société. Mais on peut aussi comprendre ces efforts comme le terreau où se risque un autre discours croyant dans le Québec actuel : une théologie de l'alliance. Fait à souligner,

ce discours se manifeste aussi, maintenant, dans de nouvelles expressions liturgiques, et donc symboliques. Celles-ci parlent du choix de ses ancêtres, des marques de la Bête sur le front et sur la main, des nouveaux prophètes, du discernement des chemins, et des défis d'une quête, jamais terminée, d'une Alliance neuve en terre de « Canaan ». Un tel chemin constitue une blessure qui n'est jamais fermée, car le sens de notre vouloir vivre ensemble demeure encore à découvrir.

Sur un autre versant de l'expérience chrétienne, le Réseau *Culture et foi*, présenté ici par Sophie Tremblay, apparaît comme un véritable laboratoire d'articulation d'une théologie par des croyants et des croyantes qui ont mal à leur Église et qui sont coincés entre le murmure et le cri. Ce réseau existe depuis 1995. Ses activités se rangent en deux catégories : l'exercice de la fonction critique et l'expérimentation de nouvelles manières de vivre la foi (langages, rites, ressourcement, prière, etc.). Le réseau, comme groupe, et ses membres, comme individus, peuvent être considérés comme des récepteurs et aussi des producteurs de discours théologiques. En tant que récepteurs, les membres du Réseau cherchent dans les discours théologiques des motivations à se mobiliser et des stratégies concrètes à passer à l'action. La théologie intéresse les membres du Réseau avant tout en raison de son potentiel d'élucidation et de transformation. Néanmoins, ils se demandent pourquoi la somme imposante de discours théologiques novateurs produits par Vatican II a si peu contribué à faire évoluer les mentalités.

Les membres du Réseau *Culture et foi* désirent plus que tout sortir du silence, prendre la parole en Église et dans les débats publics. Ils tentent de construire ensemble une réflexion d'ordre théologique. C'est à ce titre qu'ils sont aussi des producteurs de tels discours. Dans leurs rencontres, ils passent souvent « du murmure au cri ». Leur murmure traduit leur crainte de s'aventurer hors des signifiants lourds de passé de la tradition chrétienne, et le sentiment d'incompétence si fréquent chez les laïcs. Leur cri jaillit de leur volonté de vivre et de dire la foi autrement, en dépit des lenteurs de l'Église institution.

Marie-Lyne Bouchard et Yves Carrier nous présentent, enfin, un autre parcours collectif, celui du Carrefour de pastorale en milieu

ouvrier (CAPMO), né des milieux d'Action catholique, à Québec en 1975, et maintenant connu partout en raison de l'une de ses initiatives, le Projet de loi-cadre pour l'élimination de la pauvreté. Le CAPMO, nous disent les auteurs, a été mis sur pied pour répondre à un besoin de mise en commun d'une certaine vision sociale et d'un partage d'expériences d'intervention pastorale et/ou communautaires, en somme, de la recherche d'une autre manière d'être Église au cœur de la dure réalité du monde ouvrier. Avec le temps, le Carrefour est devenu un lieu de réflexion et d'échange sur les divers enjeux sociopolitiques dans une perspective de foi qui a su demeurer ouverte au cheminement de chacun. La théologie de la libération et les liens du Carrefour avec le réseau des communautés ecclésiales de base d'Amérique latine ont influencé une approche de la réalité où l'option préférentielle pour les pauvres joue un rôle central. C'est sous cet angle qu'il n'a cessé d'évaluer les politiques économiques et sociales des divers paliers de gouvernement, du municipal jusqu'au fédéral.

Les auteurs racontent comment une certaine théologie, de type contextuel, structure la démarche du CAPMO. Et si l'éducation populaire constitue l'une des caractéristiques majeures du Carrefour qui grandit au contact de la base, les auteurs indiquent également comment le CAPMO se soucie de l'éducation de ses membres mêmes. Ceux-ci y trouvent un lieu significatif d'élaboration du sens de leur engagement à travers l'expérience spirituelle partagée et même la prière. Le CAPMO fait œuvre de pionnier dans une nouvelle jonction entre la militance sociale et l'approfondissement d'une foi s'exprimant de façon audacieuse et créatrice jusque dans l'espace public.

Points de vue d'observateurs de divers milieux

L'ouvrage rapporte ensuite les *réactions ou points de vue d'observateurs de divers milieux*. Suzanne Desrochers, responsable de l'une des régions pastorales du diocèse de Québec, intervient d'abord à partir de ce lieu d'inscription. Elle note, d'entrée de jeu, le malaise et l'impression de fossé qui caractérisent les relations entre, d'une

part, les théologiens et théologiennes et, d'autre part, les responsables pastoraux. Elle propose ensuite une interprétation remarquable de la lente émergence de ces deux solitudes depuis Vatican II. Y sont pris en compte la formation théologique du clergé antérieure au Concile, l'irruption des laïcs dans les instances de responsabilité, le repli progressif de l'Église sur elle-même qui a eu pour effet de marginaliser des initiatives pastorales inédites, le déplacement de l'intérêt de la théologie vers d'autres secteurs d'activités, les difficultés, pour les gens de terrain, liées au langage plus théorique et parfois hermétique de la théologie comme des autres sciences; une série de facteurs, donc, qui ont engendré déceptions et éloignement mutuel.

Sur le versant propositionnel de son intervention, l'auteure soumet, par ailleurs, deux idées de chantier commun. Elle signale d'abord quatre types de relations réductrices à dépasser entre la pastorale et la théologie, puis elle avance deux moyens d'instauration d'un nouveau partenariat: des lieux permanents de discussion et d'élaboration d'un travail à la fois pastoral et théologique, et un investissement nouveau de la théologie dans les activités pastorales, selon sa compétence propre et sur une base continue.

Dans un texte très dense, le second observateur, le sociologue Michel Freitag, resitue la théologie dans la trajectoire de l'Occident et analyse la conjoncture qui l'amène à suggérer à celle-ci d'assumer à nouveau une contribution comme « gardienne d'une ontologie » pour les sciences humaines et, plus largement, pour le cours actuel de l'humanité. Après avoir indiqué son propre chemin personnel à propos de l'intérêt qu'il partage avec la théologie pour la dimension fondatrice de la transcendance, Michel Freitag s'inquiète de la perte ou de l'éclatement, dans les sciences humaines, de l'« objet commun » de celles-ci, la société, en contraste avec la théologie qui lui paraît avoir gardé son objet commun. C'est sur le fond de cette dérive qu'il tente de cerner le rôle possiblement salvateur de la théologie, qui fut la matrice de la pensée occidentale.

Cette réflexion, structurée en bilan et en prospective, retrace d'abord comment, à la manière dont la pensée présocratique l'avait fait à l'égard du mythe, la théologie médiévale a recueilli la philosophie

antique pour ouvrir un espace critique, discursif et dialectique vis-à-vis du dogme et des formes de sa transmission, dans un contexte où la réflexion théologique avait acquis aussi une portée commune et publique. C'est cet espace qu'elle a d'abord légué à la philosophie moderne pour une recherche de la vérité et du sens, à valeur et à portée directement sociétales. Il montre ensuite la série de scissions qui vont faire évacuer la dimension transcendante de notre horizon et, avec elle, le monde avec toutes ses contingences et sa pluralité comme réalité « objective », puis le sujet transcendantal lui-même, pour tout rabattre sur la seule raison instrumentale, particulièrement sur le dernier avatar de celle-ci, la réduction de toute réalité à sa seule perspective opérationnelle, absolument autoréférentielle.

Face à cette dissolution du projet historique de la modernité, le repli sur la subjectivité solipsiste, dans l'oubli du monde, est sans issue. Dans la mesure où la théologie, restée en marge de la dérive analysée, serait, telle une vestale, demeurée attachée à la totalité, elle est appelée à redevenir ouvertement politique, à redevenir une « théologie *dans* le monde », quitte à y perdre sa virginité, mais dans une perspective œcuménique, car la solution aux impasses créées par l'occidentalisation du monde passe aussi par l'écoute des autres traditions de l'humanité.

Le troisième observateur, Joseph Giguère, s'exprime à partir de la pratique du Centre Saint-Pierre qu'il dirige à Montréal. Décrivant d'abord brièvement cette expérience auprès d'une population particulièrement souffrante, il fait ensuite état de l'option récente du Centre d'articuler de façon plus explicite et plus structurante son action sociale et le potentiel propre de la foi chrétienne et de la tradition biblique comme inspiratrices et indicatrices des voies fécondes d'une société autre. Il voit là une condition de pertinence et de capacité « d'avoir de quoi dire aux pauvres », qui posent de plus en plus de questions fondamentales et d'ordre théologique aux intervenants.

À son tour, le Centre Saint-Pierre interpelle la théologie universitaire sur sa capacité d'appuyer un tel travail, ce qui suppose, de la part de celle-ci, un lien vivant avec les pauvres eux-mêmes, une pratique libératrice, un intérêt critique porté aux structures et poli-

tiques qui brisent les gens, de même qu'un langage accessible et présent à la culture. C'est là que se jouerait non seulement la pertinence de la théologie mais aussi sa propre vitalité.

Une relecture interne des trajectoires

Une telle traversée et une telle projection vers l'avenir de la théologie contemporaine d'ici ne pouvait se soustraire à des regards extérieurs auxquels nous devons une vive reconnaissance. Elles méritaient aussi un effort interne de *relecture critique* à laquelle Anne Fortin et Michel Beaudin se sont exercés pour amorcer le débat sur les figures de la théologie dessinées par les parcours présentés dans cet ouvrage.

Quelques annotations d'une lecture de ceux-ci font d'abord ressortir certains traits d'une théologie qui, sans attendre Vatican II, s'est inscrite dans une tradition novatrice, puis qui a consenti, depuis les années 1960, à une immersion plus radicale dans notre société, qui allait entraîner pour elle des bouleversements et des mutations profondes. Se plaçant, ensuite, d'un point de vue transversal par rapport aux divers parcours, les auteurs en font une relecture qui s'exprime dans des questions correspondant à autant de dimensions de l'acte théologique ou de ses conditions. Ils proposent, enfin, une ouverture du côté d'une approche ternaire ou « trinitaire », susceptible, selon eux, d'aider à surmonter l'impasse de la binarité de notre monde qui affecte aussi la théologie.

En contrepoint : la théologie en d'autres mots

Enfin, ne fallait-il pas pousser plus loin encore la créativité autour de ce regard rétrospectif et prospectif sur nos parcours théologiques ? En *contrepoint* de cette réflexion, nous avons voulu faire place à un tout autre mode d'expression de la théologie, à une « représentation » théâtrale, humoristique et combien « songée » du thème de ce congrès. Est-ce un signe annonciateur d'autres « dire » théologiques, inédits ? Nous offrons donc, ici, aux lectrices et aux lecteurs le texte d'un monologue du personnage Bozo, présenté en ouverture de nos assises par notre collègue Jean-Marc Gauthier de l'Université

de Montréal, et intitulé : *Un Théo sans logis ? La théologie du nouveau millénaire.*

Nous n'en dirons pas plus. « Rideau ! » donc, maintenant, pour celles et ceux qui voudraient commencer par là la lecture d'un ouvrage que nous voudrions, à sa manière, une référence et, surtout, un témoignage des théologies « ensouchées » en ce pays et toujours en mutation.

*Michel Beaudin,
Anne Fortin et
Ramon Martinez de Pison*

I

RECONFIGURATIONS SUCCESSIVES
DE LA THÉOLOGIE

*Un renouveau qui vient des marges :
quarante ans d'évolution de la
théologie francophone au Canada*

GILLES ROUTHIER

Université Laval

Au cours des dernières années, on a assisté à la publication de plusieurs histoires de la théologie, en plus de la récente et volumineuse *Histoire des théologies chrétiennes* (3 volumes) dirigée par É. Vilanova¹. Pour le xx^e siècle, on dispose des ouvrages de K. Blaser et de R. Gibellini². Pour reprendre la distinction de É. Fouilloux, il s'agit là d'*histoires théologiques de la théologie*, soit d'histoires qui s'intéressent surtout aux mouvements des idées, par comparaison avec une *histoire historique* qui s'intéresse davantage aux conditions d'apparition, de production et de diffusion des nouvelles idées.

Sur la base de cette distinction, je voudrais offrir ici une interprétation du développement de la théologie québécoise des 50 dernières années, non pas à partir de l'évolution de la discipline elle-même, mais à partir de ce que j'ai appelé ses marges³. Certes, il y a eu de

1. É. VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, traduit de l'espagnol par Luc Durban, Jacques Mignon, Paris, Cerf, 1997.

2. K. BLASER, *La théologie au XX^e siècle. Histoire-défi-enjeux*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1995 ; R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf et Médiaspaul, 1994.

3. Pour un aperçu plus complet, on verra G. ROUTHIER, « Le devenir de la théologie catholique au Canada depuis Vatican II », *Transversalités*, 72 (1999),

notables évolutions de la discipline. Ses méthodes et ses procédures se sont radicalement transformées et son *épistémè* est sensiblement différent de ce qu'il était encore au milieu du siècle. J'insisterai moins là-dessus, d'autres contributions le mettront en évidence puisque, en raison de notre formation, nous sommes tentés de considérer les mues successives en prenant l'évolution des idées pour unique référence et pour trame de cette histoire. En somme, nous sommes plus à l'aise à l'intérieur d'une *histoire théologique de la théologie* et, de ce fait, nous négligeons les conditions de possibilité de son évolution.

Je me propose de parcourir l'itinéraire de *la* théologie au Canada francophone⁴ à partir d'autres références. J'en ai retenu trois : ses lieux de production, son inscription dans un réseau de relations, ses destinataires. Je fais donc le pari que l'on peut interpréter l'évolution de *la* théologie au Québec non pas simplement à partir de l'évolution des idées et de ses disciplines, mais aussi à partir de ce que l'on considère souvent comme ses marges. J'oserais même dire qu'à certains moments, la théologie québécoise est demeurée assez imperméable aux mouvements des idées. Seuls l'apparition de nouvelles clientèles et l'établissement de nouveaux centres ont fini par entamer sa superbe et la sécurité dans laquelle elle évoluait.

Entre les invitations de Rome et les initiatives locales : une première ouverture

Il faudra attendre la fin des années 1930 avant que les cours de théologie ne soient offerts à des laïcs au Québec. Pour répondre aux besoins de formation des militants de l'Action catholique et des laïcs qui s'engagent de plus en plus dans le domaine social, on créera à Montréal, en 1938, l'Institut Pie XI, qui sera placé sous la direction

p. 57-111 et « L'évolution de l'horizon théologique au Québec et réception de Vatican II », *Mission*, IV/I (1997), p. 29-60.

4. Par commodité de langage, nous parlons de *la* théologie au Canada francophone, étant bien entendu que cette théologie est diverse dans ses méthodes comme dans ses thèmes ; l'utilisation du singulier ne signifie en aucune manière que cette théologie est uniforme, et moins encore monolithique.

des Sulpiciens (Jean-Baptiste Desrosiers). Son objectif est de donner une formation théologique aux laïcs qui le désirent. Elle est une école de militants laïques et ses liens avec le catholicisme social sont évidents. La perspective adoptée est nettement apologétique. La série *nos cours* est un témoin de cette époque⁵. Considéré comme une *annexe de la Faculté de théologie*, l'Institut dispense des cours qui n'ouvrent toutefois pas à l'obtention de grades en théologie⁶.

À Québec, il faut attendre l'année académique 1948-1949 pour voir la Faculté de théologie de l'Université Laval s'ouvrir aux laïcs. D'après les annuaires de la Faculté, les cours publics en théologie sont des « cours spéciaux destinés au personnel enseignant des maisons d'éducation et aux laïcs désireux de pénétrer plus avant dans le domaine de la science sacrée ». Le programme, réparti sur trois ans, comporte quatre cours par semaine. Il ouvre à l'obtention d'un certificat en études religieuses ou à un diplôme en sciences religieuses. En 1950-1951, 144 adultes sont inscrits à ces cours. Ce nombre est sensiblement le même en 1960: 156.

Si l'Institut d'études médiévales est fondé par les Dominicains dès 1930 (Montréal), il faut attendre la fin des années 1950 pour que le paysage se modifie de manière importante. On assiste alors à la naissance de nombreux instituts et centres qui vont renouveler, à moyen terme, l'enseignement de la théologie:

- ◆ La fondation, à l'Université de Montréal, d'un Institut supérieur des sciences religieuses⁷ (1955) qui décernera des grades universitaires à des laïcs et qui dispensera, à partir de 1961, un programme d'enseignement en pastorale catéchétique⁸.
- ◆ L'établissement à Ottawa de l'Institut de pastorale (1957). Ce nouvel Institut est à situer en continuité avec les fondations des années

5. INSTITUT PIE XI/ INSTITUT D'ACTION CATHOLIQUE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES, *Nos cours à l'Institut Pie XI*, Montréal, L'Institut, 1939-1943. Sera suivi de *Institut Pie XI, nos cours* (1943-1956) puis de *Monde nouveau* (1957-1967).

6. Sur cette question, voir M. SAUVÉ, *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 26-27.

7. Il faut souligner que de telles fondations, vouées à la formation doctrinale des religieuses, étaient appelées par Rome depuis le début des années 1950.

8. À ce sujet, on verra M. SAUVÉ, *op. cit.*

1940 à l'Université d'Ottawa : le Centre catholique, le Service d'apostolat liturgique et l'Institut de la mission.

- ◆ À Québec, la création de l'Institut de pastorale à la Faculté de théologie de l'Université Laval (1958) et, la même année, celle du Centre de recherches en sociologie religieuse. Quelques années plus tard (1961), l'Université Laval établissait un Institut de catéchèse qui sera rapidement rattaché à la Faculté de théologie.
- ◆ En 1961, à Montréal, établissement de l'École dominicaine de pastorale.

C'est au cours de ces six années qui précèdent l'ouverture de Vatican II que le catholicisme francophone du Canada se dote d'un réseau de centres de réflexion et de formation qui rendra possible tout le renouveau qui s'annonce.

Il est intéressant de noter comment les choses ont évolué à cette époque. D'une part, on ne touche pas aux ensembles déjà constitués : la dogmatique demeure inentamée et la suprématie du thomisme n'est pas remise en question. Toutefois, ce thomisme est à distinguer du thomisme d'école. L'œuvre de saint Thomas d'Aquin se prête alors à des lectures plutôt ouvertes dans la ligne du renouveau thomiste initié par des personnalités aussi diverses que M.-D. Chenu, É. Gilson, J. Maritain ou encore C. De Koninck. À cet égard, les thomismes pratiqués à l'Institut d'études médiévales de Montréal ou à l'Université Laval sont caractéristiques de la période.

De ce point de vue, on peut conclure que ce renouveau atteint les marges sans affecter le centre, la pratique de la théologie dans les institutions bien établies. D'autre part, ces nouvelles pousses sont à la fois suscitées par Rome et encouragées par la naissance d'instituts similaires en Europe, mais elles sont en même temps d'authentiques créations locales, fruits des attentes et des impatiences manifestées à la base. À cet égard, ce renouveau vient tout autant du centre que des marges. Il vaut la peine de regarder d'un peu plus près le rapport entre les marges et le texte au cours de cette période féconde de création institutionnelle.

La présentation de la pratique théologique en vigueur que nous offre *L'Annuaire* de la Faculté de théologie de l'Université Laval dans son édition de 1950-1951 est reconduite jusqu'en 1965-1966 :

Se conformant aux désirs très explicites des Souverains Pontifes [...], la Faculté emploie, depuis 1884, la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin comme texte de l'enseignement de la théologie. L'explication en est donnée aux élèves à l'aide des grands commentateurs: Cajetan, Jean de saint Thomas, les Carmes de Salamanque. [...] Selon la méthode commune aux universités romaines, les professeurs, tout en suivant avec attention le mouvement des idées, se soucient plus de bien approfondir les principes que de discuter les systèmes de telle ou telle époque.

En ce qui concerne la partie positive des matières, l'enseignement est donné aux auditeurs de manière que non seulement ils apprennent, comme il convient, la doctrine elle-même, mais encore qu'ils connaissent les sources propres à chaque matière ainsi que les lois de leur interprétation, et soient habitués à utiliser avec profit les procédés et auxiliaires du travail scientifique.

Pour traiter des questions spéculatives, on emploie la méthode dite scolastique, sans négliger la forme syllogistique, aussi bien pour présenter les arguments que pour discuter et réfuter les arguments que pour exposer, discuter et réfuter les objections. L'esprit des élèves est formé à cette méthode de manière qu'ils soient aptes non seulement à juger les faux systèmes et à réfuter les erreurs en cours jusque-là, mais encore à discerner, à la lumière de la vérité, les opinions nouvelles qui viendraient à se manifester en matière de théologie.

Pour ce qui est des autres cours: à savoir l'Écriture sainte, le Droit canonique, l'Histoire de l'Église, etc., l'enseignement est donné selon les méthodes et les auteurs les plus recommandables⁹.

Pour parler en langage informatique, on pourrait dire que le renouveau se fait par l'addition de périphériques, alors que le *hardware* demeure intact. Ainsi, on limiterait à de simples retouches les reconfigurations du noyau dur, les programmes de théologie subsistant apparemment inchangés. Toutefois, à côté de cet édifice qui conserve toute sa superbe et toute son assurance, on construit de toutes pièces de nouveaux ensembles qui vont progressivement envahir tout le paysage et faire fondre progressivement ce qui représentait à l'époque le cœur des facultés de théologie.

9. Université Laval, *Faculté de théologie 1950-1951* [Annuaire], p. 3.

On peut poser autrement le rapport entre centre et périphérie au cours de ce moment de création institutionnelle. D'une part, ces créations répondent, pour la plupart, aux désirs de Rome, mais elles correspondent également aux aspirations locales. On trouve déjà ce double motif dans le procès-verbal de la séance du 22 septembre 1937 du Conseil de la Faculté de théologie de Montréal, au moment où l'on créait l'Institut Pie XI. Cette fondation était faite « Pour répondre aux désirs du Saint-Siège et aux besoins présents en ce sens...¹⁰ » M. Sauvé a bien montré comment la fondation de l'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie de Montréal correspondait à une orientation romaine tout en venant à la rencontre d'un besoin ressenti au pays¹¹. Même chose pour l'Institut de catéchèse de Québec qui trouve pratiquement son origine dans les initiatives des Frères des Écoles chrétiennes de Québec qui avaient ouvert à Sainte-Foy un foyer catéchétique¹². L'activité et l'initiative des Frères sont en somme l'équivalent des initiatives, à Montréal, de la Congrégation Notre-Dame qui avait mis sur pied un Institut pédagogique d'où surgira l'Institut supérieur de sciences religieuses. Toutefois, ces efforts correspondaient aussi aux invitations de la Constitution apostolique *Sedes sapientiæ* (31 mai 1956) qui est certainement à l'origine de tout ce mouvement de création institutionnelle de la fin des années 1950. Dans sa constitution apostolique, Pie XII soulignait que, « outre les études philosophiques et théologiques, [...] il est absolument nécessaire que les futurs pasteurs du troupeau reçoivent [...] un enseignement relatif aux ques-

10. M. SAUVÉ, *op. cit.*, p. 26.

11. Aux informations données par M. Sauvé, on pourrait ajouter la création, en 1956, à Rome, par la Sacrée congrégation pour les religieux, de *Regina mundi*, Institut romain de sciences sacrées pour les religieuses. C'est à partir de ce moment que la délivrance de diplômes pontificaux aux autres instituts du même genre a pu être facilitée.

12. Cf. N. VOISINE, « Les Frères des Écoles chrétiennes et l'éducation à la foi », in La Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, *Sessions d'étude*, 56 (1989), p. 63-83; et du même, « Les Frères des Écoles chrétiennes: "apôtres du catéchisme" », in R. BRODEUR et B. CAULIER (dir.), *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions. XVI^e-XX^e siècles*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/Cerf, 1997, p. 171-180.

tions psychologiques et pédagogiques, didactiques et catéchétiques, sociales et pastorales et autres du même genre [...]»¹³. Cela est vrai également de l'Institut de missiologie d'Ottawa qui s'insère dans un mouvement plus vaste dans le catholicisme de la première moitié du siècle.

Ces nouvelles fondations, préparées hors des facultés de théologie et imposées par le haut, représentent des blocs erratiques ou des *annexes*, suivant l'expression utilisée à Montréal. Elles connaîtront des vies parallèles, ne parvenant pas à s'intégrer aux facultés de théologie existantes auxquelles elles sont pourtant rattachées. Quatre éléments contribuent à en faire des pièces rapportées, étrangères à leur environnement : l'arrivée en masse d'une nouvelle clientèle, l'affirmation de l'autorité de la pastorale ou de la pratique, l'entrée des sciences humaines et sociales et la dépendance par rapport à l'Europe. Ce seront ces quatre éléments qui en feront des fers de lance du renouveau de la théologie francophone au Canada. En effet, malgré leur développement dans les marges, il ne faut pas penser que ces nouvelles créations soient insignifiantes ; bien au contraire. À titre d'exemple, dès sa quatrième année d'existence (1955), l'Institut supérieur de sciences religieuses de Montréal compte 126 étudiants (67 hommes et 61 femmes), tous laïcs. Ce nombre a pratiquement doublé en 1962 (237 inscrits) et triplé l'année suivante (305). Moins de dix ans après sa fondation, il attire déjà 1000 étudiants dans le cadre de ses sessions d'été. Autre exemple, en 1961, le Centre de recherche en sociologie religieuse de l'Université Laval rassemblait huit chercheurs, formés aux sciences sociales, alors que le jeune Institut de pastorale regroupait 48 collaborateurs, surtout européens. Cela indique un peu leur dynamisme ; cela indique surtout l'irruption de plusieurs nouveautés : nouvelles clientèles, nouvelles disciplines, nouveaux horizons.

13. PIE XII, *Constitution apostolique Sedes sapientiæ, Acta apostolicæ sedis*, 48, p. 354 ou *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII 1956*, Éditions St-Augustin, St-Maurice (Suisse), 1958, p. 355.

L'arrivée de nouvelles clientèles

Il faudra attendre 1965 avant que les programmes de théologie proprement dits accueillent des étudiants laïques à l'Université Laval. Toutefois, les nouveaux instituts s'étaient rapidement ouverts aux laïcs, des religieux et des religieuses surtout, qui y entraient par centaines, quand ce n'était pas par milliers. Cette nouvelle clientèle, qui sera plus importante que celle des séminaristes, et ce dès 1964, est porteuse de nouvelles requêtes et, avec elle, ce sont de nouvelles questions qui entrent dans les facultés de théologie. Dans une certaine mesure, cette nouvelle clientèle opère un premier déplacement dans la formation théologique en commandant l'apparition de nouvelles thématiques, de nouvelles perspectives (notamment celle de l'histoire du salut); en privilégiant d'autres sources (la Bible et la patristique sont davantage mises à contribution) et en favorisant d'autres méthodes qui font place à la pratique et à l'expression. Cette nouvelle clientèle, souvent plus féminine (c'est le cas pour la formation en catéchèse), a des préoccupations variées.

L'affirmation de l'autorité de la pastorale ou de la pratique

Un an après Vatican II, le Congrès annuel de la Société canadienne de théologie avait pour thème *L'inquiétude pastorale dans l'enseignement de la théologie*. C'est dire à quel point on était en présence d'une nouvelle donne. Ce qui importe ici, c'est d'observer non seulement l'évolution des lieux théologiques (une plus grande place attribuée à la pratique), mais également le changement potentiel d'autorité qui pointait à l'horizon avec la création, à côté de la théologie, de tous ces nouveaux instituts centrés sur l'action pastorale ou catéchétique. Cela était gros d'implications au plan de la théologie communément pratiquée alors dans les séminaires et les universités. La pratique ecclésiale et la vie du monde (avec la sociologie) acquéraient soudainement une nouvelle importance et la vie de l'Église se voyait reconnaître une nouvelle dimension.

Toutefois, il ne faut pas aller trop vite en besogne ni sauter les étapes. On était encore loin d'affirmer que c'était à partir de la

pratique ecclésiale plutôt qu'à partir des textes et des énoncés principiels que se constituait le discours théologique. On considérait toujours que la théologie était une science déductive et, dans cette perspective, il apparaissait normal que la pratique entretienne un rapport consécutif avec la dogmatique. Celle-ci établissait les principes et il revenait ensuite à la pastorale ou à la catéchétique de les traduire dans la pratique. La définition de la pastorale que l'on retrouve dans une encyclopédie des années 1960 illustre bien cette façon d'envisager les choses : « La théologie pastorale consiste en l'application de la dogmatique et de la théologie morale aux problèmes pastoraux¹⁴. » C'est toujours dans cette logique d'application qu'on se situait, même si, à terme, la montée en importance de la pastorale dans l'enseignement de la théologie allait remettre en cause de manière fondamentale une façon de faire la théologie.

Pourtant, si on n'avait pas encore changé de paradigme — la théologie demeurant essentiellement une science déductive qui repose sur une métaphysique et se construit à partir d'une interrogation sur les principes — on pressentait que cela n'était pas satisfaisant. Il fallait ajouter un chapitre à cette étude, celui de l'application pratique de ces principes. La brèche était ouverte et le fait de prendre au sérieux la pratique pastorale introduisait, non sans une résistance teintée de mépris, une nouvelle donne. Désormais, l'agir des clercs n'était plus seulement réglé par la morale, la spiritualité et le droit ecclésial. Il y avait une nouvelle discipline qui affichait ses prétentions au plan de l'agir, la pastorale.

L'entrée des sciences humaines et sociales dans le champ de la théologie

La création en 1958, à l'Université Laval, d'un Centre de recherche en sociologie religieuse n'est qu'un indicateur d'un phénomène plus vaste : l'entrée des sciences humaines et sociales dans le champ de la

14. W. C. BIER, « Pastoral Theology », in *New Catholic Encyclopedia*, vol. x (1967), p. 1080.

théologie¹⁵. Ce n'est pas simplement par coïncidence si cette fondation intervient la même année que la création, dans la même faculté, de l'Institut de pastorale et deux ans avant la fondation de l'Institut de catéchèse. Il y a un lien étroit entre ces trois fondations. La lecture des buts poursuivis par le Centre de sociologie religieuse est explicite :

Il veut faire avancer la sociologie religieuse de notre milieu et servir de base expérimentale à l'enseignement de la théologie et de la pastorale.

[...]

Il est une sorte de laboratoire au service de la théologie et de la pastorale. (*Annuaire* 1959)

La sociologie était donc considérée comme une science auxiliaire qui allait être à même d'aider les pasteurs dans leur action pastorale. Le cours offert en 1964 par R. Doyon, *Sociologie religieuse au service de la pastorale*, illustre bien la relation que l'on établit entre les deux termes. De son côté, la science pédagogique devait jouer le même rôle, au plan de l'activité catéchétique. Au même moment, la psychologie faisait également son entrée dans les études théologiques, aussi bien à l'Institut de catéchèse qu'à la Faculté de théologie de Laval¹⁶. On peut d'ailleurs observer une tendance similaire à

15. On assistait la même année à la mise sur pied de l'Association québécoise de sociologie religieuse. La sociologie religieuse n'avait pas encore connu un véritable essor, au Québec, avant la deuxième moitié des années 1950 et n'avait pas eu d'impact important sur l'enseignement de la théologie. En 1951, J. C. FALARDEAU recense une cinquantaine de titres canadiens en sociologie religieuse. Cf. « Les recherches de sociologie religieuse au Canada », in *Milieus modernes et Vie religieuse*, numéro spécial de *Lumen Vitæ* VI (1951), p. 139. Pour une liste des travaux antérieurs à 1956 en sociologie religieuse au Canada, cf. L.-E. HAMELIN et C. L. HAMELIN, *Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne*, Montréal, Les éditions du Lévrier, 1956. Les auteurs y dressent une liste de près de 300 travaux.

16. Les abbés Jean-Marie Lachance (L. en Psychologie expérimentale, Montréal), professeur à l'Institut de pastorale (1964-[66]) et Armand Maranda (L. en Orientation professionnelle), professeur à l'Institut de catéchèse et à l'Institut de pastorale (1964-[66]), donnaient aux séminaristes des enseignements en psychologie de la vocation depuis 1959. Par la suite (1965-1966), Paul-Eugène Couture et Réginald Richard étaient appelés à donner des enseignements en psychologie,

Ottawa. La pastorale et la catéchèse, avec le présupposé qu'elles tiraient toutes les conséquences pratiques de la théologie, étaient alors conçues comme des arts qui devaient faire appel à des savoir-faire. Elles devaient donc s'appuyer sur les sciences humaines (psychologie) et sociales (sociologie) qui leur procuraient une expertise à ce niveau. À Laval, c'est dans le cadre des deux nouveaux instituts (pastorale et catéchèse) que seront intégrés les professeurs dotés d'une formation en sociologie et en psychologie.

La fréquentation assidue des nouveaux courants européens

La création de tous ces centres et instituts allait se faire, non pas d'abord en recourant à des professeurs issus des facultés de théologie, mais en faisant appel à des gens, prêtres, laïcs et religieux, extérieurs au sérail. Bien que des Canadiens constituent toujours le noyau de ces nouvelles équipes, il n'empêche que ces premiers renouveaux doivent beaucoup à l'Europe. À partir de 1955, les diocèses (Montréal et Québec surtout) et les communautés religieuses envoient de plus en plus de leurs membres parfaire leur formation en Europe. Les disciplines retenues pour les études avancées se diversifient : sciences sociales, catéchèse, liturgie, spiritualité, etc. Ces nouvelles disciplines prennent le relais du traditionnel doctorat en philosophie, en droit canonique ou en théologie. Les destinations varient également. Alors que Rome avait été longtemps la destination privilégiée, désormais on oriente davantage les nouveaux étudiants vers Louvain, Bruxelles et Paris. Le personnel des nouveaux instituts a donc été largement formé en Europe, surtout en Belgique et en France¹⁷.

respectivement à la Faculté de théologie et à l'Institut de catéchèse. Depuis la création de l'Institut de catéchèse, les enseignements en psychologie avaient été assurés par des professeurs étrangers, notamment Jean Le Du et le P. Godin de Louvain.

17. Benjamin Fortin fera un séjour au Centre de pastorale liturgique en 1953 ; Roland Doyon étudiera en sciences sociales, sous la direction de F. Boulard, à Paris ; Bernard Côté, Jacques de Lorimier, Maurice Parent, Norbert Fournier, Gladys Gordon, Gaston Laroche obtiendront un diplôme de l'Institut catéchétique de Paris ; Jean-Paul Bérubé, Jean-Charles Racine, René Barbin, Jacques Laforest,

Il compte dans ses rangs de plus en plus de laïcs, ce qui ne se rencontre pas encore dans les facultés de théologie¹⁸.

Les instituts eux-mêmes, devant l'affluence de leur clientèle, feront largement appel à des collaborateurs européens : à l'Institut supérieur de sciences religieuses de Montréal et à l'Institut de catéchèse de Québec, à côté des Canadiens, on retrouve un groupe de professeurs invités, surtout des Français : Joseph Colomb, François Coudreau, Lucien Deiss, Françoise Derkenne, Christian Duquoc, Joseph Géliéau, André Godin, Joseph Ledit, Jacques Pohier, Jean Le Du, Pierre de Locht, Pierre Babin, Didier Piveteau, Pierre-André Liégé, Philippe Delhaye, Jérôme Régner, Jean Daniélou, Charles Moeller, etc.

En fait, l'habitude de faire venir des Européens avait été prise dès le tournant des années 1960. En effet, à partir de 1960, P.-A. Liégé de l'ICP donne, dans le diocèse de Québec, une série de conférences annuelles sur la catéchèse. Charles Moeller fait de même en 1962, etc. Toutefois, le phénomène est sans proportion avec l'évolution observable à partir de 1964, qui conduira plus tard A. Lamoureux à dire : « Le palmarès des professeurs semble trahir un certain colonialisme¹⁹. »

Une évolution par mode d'additions et d'annexes

À l'évidence, au cours de la première moitié du xx^e siècle, marqué par la crise moderniste et l'arsenal répressif dont il a favorisé le développement²⁰, les condamnations et les mises en garde à répéti-

Jean l'Archevêque et d'autres seront tous formés à l'Institut Lumen Vitæ de Bruxelles; Philippe Laberge obtiendra sa licence en Sciences sociales et politiques à Louvain. Quelques-uns seront formés à Rome : R. Poulin (baccalauréat en catéchèse; certificat d'études en liturgie de l'Institut pontifical liturgique Saint-Anselme); F. Routhier (licence en sciences sociales à la Grégorienne).

18. À l'Institut de catéchèse de l'Université Laval, on retrouve Pauline Gosselin, Renée Legentil, Benoît Lemay, Réginald Richard, Raymond Brodeur et Raymond Truchon.

19. André LAMOUREUX, « Débuts-développements-questionnements », *Le souffle*, 52 (1975), p. 9.

20. On pense ici au serment antimoderniste instauré par le *motu proprio Sacrorum antistitum* du 1^{er} septembre 1910 qui prescrivait aussi la mise en place, dans les diocèses, d'un conseil de vigilance pour les écrits et les paroles. On pense

tion, l'enseignement de la théologie au Québec, spécialement celui des matières qui touchent de plus près au dogme et à l'orthodoxie, allait demeurer fort conventionnel, même si l'école thomiste de Québec se signalait par son élévation. Ce sont les domaines de la pastorale, auxquels sont liées la liturgie et la catéchèse, qui allaient les premiers ouvrir les fenêtres et connaître les premières audaces. La parution, en 1943, de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, qui suit de peu la publication de la *Théologie de l'Église suivant saint Paul* (1942) par Lucien Cerfaux, n'allait pas immédiatement donner une impulsion nouvelle aux études bibliques qui se réveilleront, surtout à Montréal, à partir de la fin des années 1950. C'était là un domaine encore trop lié au domaine interdit du dogme. Le renouveau devait commencer ailleurs, dans des domaines apparemment moins minés.

Lorsque l'on examine attentivement les programmes d'études, on s'aperçoit que, vers la fin des années 1950, il y a graduellement une évolution dans le cursus des matières enseignées. De nouvelles disciplines font leur apparition : sociologie, catéchétique et études pastorales, par exemple. De façon générale, le renouveau de la théologie se fait davantage par l'addition de nouvelles disciplines au cursus des études et par la création de nouveaux centres et instituts que par le renouvellement fondamental des traités qui constituent toujours le noyau dur de l'enseignement donné aux clercs, spécialement la dogmatique qui reste prisonnière des anciennes problématiques et ne se ressourçe guère aux nouveaux courants de pensée européens. Le néothomisme occupe encore toute la place sans se laisser questionner par les nouveaux apports de l'exégèse, de la patristique et du renouveau des études historiques. Les quelques enseignements novateurs, notamment en liturgie, ne connaissent pas de véritable retentissement dans la formation d'ensemble du clergé. Les livres des

encore au remplacement, avec des pouvoirs plus étendus, de la Congrégation de l'Index par la Congrégation du Saint-Office, en 1917. On pense aussi à *Deus scientiarum Dominus* (24 mai 1931) qui conçoit la notion de *mission canonique* comme moyen de contrôler le recrutement des professeurs. De plus, seul le Saint-Siège peut habilitier des instituts à enseigner la théologie. Ceux-ci doivent rendre compte, tous les trois ans, de leur activité, tous les cours devant, en principe, être envoyés *ad limina*.

théologiens soupçonnés à Rome, spécialement ceux de Chenu et de Congar, sont gardés hors de la portée des étudiants, l'Église du Québec, attentive à l'opinion de Rome, demeurant sensible aux crispations d'un Pie XII vieillissant qui exprime son durcissement dans *Humani Generis* (1950). C'est donc dans les marges que s'amorce le renouveau, sans que le noyau dur de la théologie ne s'en trouve réellement affecté.

Le reclassement des années postconciliaires

Les années 1965-1990 peuvent être lues dans la continuité. Ce qui avait été mis en place au cours de la décennie précédente se déploie jusqu'à porter tous ses fruits, même si cela ne se fait pas toujours sans soubresauts. Les nouveaux centres et instituts (pastorale, catéchèse, sciences humaines et sociales), jadis aux marges, finissent par s'imposer, prendre leur place et finalement s'intégrer. Cela prend tout de même deux décennies. De même, les différents mouvements finissent par porter tous leurs fruits. On pense au mouvement biblique en particulier. L'observation des réformes successives des programmes et de la création de nouveaux programmes entre 1965 et 1985 indique clairement que les sciences humaines font désormais partie du paysage, qu'une place de plus en plus grande est faite à l'Écriture sainte et que la pastorale occupe de plus en plus de terrain. De même, l'arrivée d'une clientèle laïque, amorcée au cours de la période précédente, ne fait que s'accroître. Les laïcs, les femmes en particulier, ne font plus figure de marginaux dans un monde dominé par les clercs. Bref, ce qui venait des marges, au cours des années 1955-1965, apparaît maintenant bien intégré. L'élément sans doute le plus significatif de la période est probablement le passage de la théologie du séminaire à l'université.

La sortie des séminaires

Au cours des années 1960 et 1970, les éléments de renouveau mis en place à la fin des années 1950 agiront comme un ferment, contribuant largement au renouveau de la théologie québécoise. Les

nouvelles clientèles (laïcs, femmes, personnes plus âgées) s'imposent de plus en plus, tant et si bien que les attentes et les questions de ces personnes finissent par modifier les thématiques et les façons d'aborder les choses. De même, l'apparition de nouvelles disciplines (sciences humaines et sociales) finissent par faire leur place et par marquer la discipline théologique elle-même. Ces nouvelles disciplines, qui ont un effet désenchanteur, viennent ébranler les sécurités tranquilles qu'avait procurées un discours scolastique où il revenait au maître de formuler les questions et d'apporter les réponses. Cette fois, les questions viennent d'ailleurs et la *disputatio* n'est plus simplement un exercice formel mais un laborieux travail où le théologien est mis au défi de rendre compte rationnellement de sa position croyante. Enfin, l'entrée en force de la pastorale conduira la théologie, à terme, à se mesurer avec la pratique et la complexité du réel, ce qui viendra troubler l'harmonie de sa systématique bien construite et révélera l'impertinence, pour l'homme contemporain, de plusieurs de ses chapitres.

Il ne faut pas penser cependant que toutes ces évolutions se soient toujours faites avec grâce et courtoisie. Il faut parler d'affrontements, de chocs et de contrecoups si l'on veut faire état de cette dure évolution qui s'étalera sur trois décennies. Seule l'entrée de l'exégèse se fera sans trop de difficultés... et encore. Les autres, les sciences pastorales, la catéchèse et les sciences humaines, seront longtemps considérées comme des intruses et comme des genres mineurs. Au terme, cependant, la théologie québécoise en ressortira profondément transformée et revivifiée. Elle sera mieux en mesure d'accueillir les sciences humaines et sociales, non seulement comme des auxiliaires à l'action pastorale, mais comme des exigences de son propre parcours. La pratique ne sera plus simplement considérée comme consécutive à la réflexion théologique, mais s'imposera comme son point de départ. De leur côté, les relations étroites entre le renouveau de la pédagogie et la théologie, relations favorisées par l'inscription dans les facultés de théologie de la discipline catéchétique, conduiront la théologie à réfléchir à l'acte d'énonciation engagé dans la production du discours théologique. En fixant l'attention des théologiens sur le processus d'apprentissage et sur l'activité

éducative, la théologie s'engagera dans une révision de sa propre activité discursive. À terme, elle ne se comprendra plus comme une activité déductive, à partir de la contemplation des principes, mais comme un effort d'élaboration d'un *dire* dans un contexte particulier.

En plus des facteurs énumérés plus haut, un autre élément allait marquer la période, en particulier dans la deuxième moitié des années 1960. L'Église postconciliaire et la société québécoise traversée par la Révolution tranquille entreprennent des réformes institutionnelles de grande envergure. Il faut réaliser que ces mutations engagent le long terme. Dans le domaine qui nous intéresse, cela a signifié la reconfiguration complète du réseau assurant la formation théologique au Canada francophone. Jusque-là, suivant les cas, la théologie se pratiquait dans les scolasticats, les séminaires ou dans un cadre universitaire²¹. Toutefois, même en milieu universitaire, la théologie était très liée au séminaire. Les professeurs de théologie étaient prêtres du Séminaire et les cours se donnaient dans les locaux des séminaires. À partir du début des années 1960, on assiste à la sortie graduelle de la théologie des séminaires, cadre dans lequel elle avait évolué jusque-là. À Ottawa, le contexte sociopolitique est un peu différent, mais on observe également un reclassement dans les relations entre Église et État. En 1965, les facultés ecclésiastiques (théologie, droit canonique et philosophie), avec les instituts qui s'y rattachent²², se détachent de l'Université d'Ottawa (qui devient une université séculière) avec la fondation de l'Université Saint-Paul²³. Ici, la théologie universitaire se fera à l'ombre du Séminaire Saint-Paul et coupée des facultés non ecclésiastiques²⁴.

21. Les scolasticats étaient affiliés à des facultés de théologie. De même, les séminaires régionaux étaient rattachés aux facultés de théologie qui reconnaissent leurs enseignements et émettaient les diplômes.

22. Il s'agit de l'Institut de pastorale, celui des sciences de la mission et de l'Institut des communications sociales.

23. Dans les faits, la chose est plus compliquée. Le gouvernement de l'Ontario crée une nouvelle corporation privée qui acquiert les biens de l'Université d'Ottawa et qui garde le nom d'Université d'Ottawa. Parallèlement, les facultés ecclésiastiques se regroupent sous le nom d'Université Saint-Paul qui conserve les chartes ecclésiastiques et civiles de l'ancienne Université d'Ottawa.

24. On doit aussi noter la fermeture du Grand Séminaire, à Saint-Boniface

Au Québec, le reclassement prendra une autre forme, dans le contexte que l'on connaît. Le Gouvernement du Québec, désireux de contrôler le développement économique et social de la seule société francophone d'Amérique, après avoir affirmé sa compétence dans le domaine de l'enseignement primaire et secondaire, dans le domaine hospitalier, dans celui des loisirs et dans le champ économique, en constituant un réseau de grandes entreprises d'État, affirme, en 1968, sa volonté d'être le maître d'œuvre de l'enseignement supérieur et, pour ce faire, de doter le Québec d'un réseau universitaire propre. Jusque-là, en effet, les universités Laval (Québec), de Sherbrooke et de Montréal, qui étaient des universités catholiques, exerçaient un monopole indiscuté dans le monde universitaire francophone québécois.

Ce nouveau réseau universitaire, l'Université du Québec, aura des constituantes en région et intégrera, dès sa formation, l'enseignement de la théologie qui existait dans les grands séminaires régionaux. La théologie, discipline bien développée, sera alors considérée comme une pièce importante de cet enseignement supérieur sur lequel le gouvernement du Québec veut désormais affirmer sa compétence. Ainsi, à Chicoutimi, en 1969, à partir du corps professoral qui œuvrait auparavant au Grand Séminaire, on crée un Département de sciences religieuses intégré à l'Université du Québec à Chicoutimi. Désormais, la théologie est assumée par l'université. Ce nouveau département s'est installé dans les locaux de classes à l'UQAC qui les louait au séminaire et ce, jusqu'en 1974. On retrouve le même scénario à Trois-Rivières : en mars 1969, on met en commun les ressources professorales de trois institutions, les grands séminaires de Trois-Rivières et de Nicolet et le scolasticat des Jésuites, déménagé depuis peu de Montréal à Trois-Rivières. Le corps professoral des séminaires, les programmes et les étudiants intègrent désormais l'Université du Québec à Trois-Rivières. À Rimouski, les choses se déroulent sensiblement de la même manière. Les professeurs du

(Manitoba), ce qui signifie la fin de l'enseignement de la théologie en français à l'ouest d'Ottawa. À Ottawa demeure également le Collège dominicain de philosophie et de théologie qui a fêté son centenaire en 2000.

Grand Séminaire passent au nouveau Département de sciences religieuses à l'Université du Québec à Rimouski.

À Québec, la situation est un peu différente puisqu'il y a déjà un établissement universitaire. Même si on n'allait pas y créer une constituante du réseau des universités du Québec, les temps nouveaux suggéraient tout de même un nouvel ordre des choses. Les différents mouvements étudiants et les pressions des professeurs indiquent, à la fin des années 1960, qu'une révision de la charte de l'Université Laval est inéluctable. Cela conduit donc, en 1970, à une sécularisation de gré à gré de l'Université Laval qui n'est plus, désormais, une université catholique, mais une université non confessionnelle. L'article 14 de la nouvelle charte garantit toutefois le statut canonique de la Faculté de théologie dont l'archevêque de Québec demeure le chancelier. Toutefois, la faculté de théologie demeure dans les locaux du Grand Séminaire jusqu'en 1979 et ce n'est qu'à partir des années 1980 que le corps professoral ne sera plus en majorité constitué de prêtres du Séminaire.

À Montréal, la théologie quitte le séminaire de Saint-Sulpice en 1967 et vient s'établir sur le campus de l'Université de Montréal qui abandonne également son caractère confessionnel. Un arrangement, semblable à celui en vigueur à Québec, garantira la qualité confessionnelle de la Faculté de théologie. Cependant, cela se fera dans un contexte de rupture plus marqué et à travers des turbulences qui laisseront des traces durables. D'une part, l'entente est difficile à faire entre les diverses communautés qui avaient des scolasticats à Montréal. L'accord entre la théologie qui arrive du séminaire et l'Institut supérieur de sciences religieuses qui loge sur le campus depuis 1955 n'est pas simple à trouver non plus. À cela s'ajoute une méfiance de l'Université à l'égard de cette théologie de séminaire qui fait son entrée à l'université²⁵ et une polémique, au début des années

25. À Laval, la Faculté de théologie était intégrée à l'Université depuis sa fondation et le séminaire était établi sur le campus depuis le commencement. À Montréal, la théologie était enseignée par les Sulpiciens et était à l'écart du campus universitaire. Il faut aussi souligner la création, à l'Université du Québec à Montréal, en 1969, d'un Département de sciences religieuses.

1970, sur la question de la dépendance de la théologie par rapport à l'autorité ecclésiastique.

Au terme de tout ce processus, l'Université de Sherbrooke demeurera la seule université catholique au Québec, bien que, dans les faits, son statut confessionnel ne veuille rien dire.

Cette reconfiguration du réseau des établissements d'enseignement de la théologie francophone au Canada va la marquer pour les trente années à venir. L'Église abandonne l'activité proprement théologique à l'université publique et n'assume plus, dans les séminaires, que la formation humaine et spirituelle des futurs prêtres. Elle consent cette cession, escomptant en retour que ces institutions accordent une place à la théologie dans les établissements publics d'enseignement supérieur. C'est du moins le pari qu'elle fait.

Cela ne semble pas porter immédiatement à conséquence. Après tout, souvent, on demeure dans les mêmes locaux et avec le même personnel qu'autrefois. C'est le cas à Chicoutimi jusqu'en 1974, et à Québec jusqu'en 1979, où les universités louent des locaux aux séminaires. Apparemment, rien n'a changé. Toutefois, c'était sans compter avec les évolutions à venir. À la fin des années 1960, la théologie, au Québec, s'engage dans un processus de sortie du séminaire et, plus radicalement, de redéfinition de son rapport avec l'institution ecclésiastique. Il s'agit là d'un chemin inédit dans l'Église catholique. Cette route était peu balisée, ce qui va donner lieu à quelques passages difficiles, mais finalement assez peu nombreux. Jusqu'ici, il n'y a eu qu'un seul retour en arrière: à partir de 1977, les séminaristes de Montréal seront tenus d'acquérir leur formation au Grand Séminaire. Un enseignement de la théologie reprend donc au Grand Séminaire de Montréal qui s'affiliera bientôt à une université romaine.

La situation actuelle de la théologie

Si l'on prend les choses à partir de l'autre bout de la période étudiée, c'est-à-dire à partir de la situation actuelle, on peut constater les effets, sur la pratique de la théologie, de ces facteurs extra-disciplinaires sur l'évolution de la discipline elle-même. Une lecture rétrospective de la période, du point d'arrivée vers le point de départ, nous

indique à quel point les facteurs que nous avons énumérés ont marqué l'évolution de la théologie québécoise. En fait, c'est à partir de facteurs souvent considérés comme périphériques (ou marginaux) que se détermine pour une large part l'évolution de la théologie francophone au Canada.

L'université publique comme lieu de la théologie

L'évolution la plus marquante des dernières décennies est sans doute le passage de la théologie du séminaire à l'université. Amorcée au tournant des années 1970, cette évolution ne cesse de s'approfondir au fil des années au fur et à mesure que les professeurs ne sont plus des clercs, également rattachés aux grands séminaires, et que les étudiants ne sont plus majoritairement des séminaristes. Le devenir de la théologie au Québec est donc conditionné largement par son lieu qui lui donne à la fois sa fonction et son statut, et par les personnes qui la font (professeurs et étudiants). Clairement insérée dans l'espace public, elle a, à cette étape de son histoire, à penser à nouveaux frais et son inscription dans l'espace ecclésial, et l'institution de ses nouveaux rapports avec les autorités ecclésiales. Se comprenant elle-même comme instance critique et revendiquant la liberté académique, elle a paradoxalement à rendre compte de son activité à des autorités académiques, à l'autorité ecclésiale, aux étudiants porteurs de demandes parfois contradictoires, aux administrateurs aux prises avec de sévères coupes budgétaires et à la société qui tolère de moins en moins que l'on réserve une place, dans l'université publique, à une confession religieuse particulière. Elle doit donc naviguer, parfois à vue, à travers des eaux troubles aux fonds capricieux.

La théologie pratiquée à l'Université Saint-Paul présente plusieurs particularités dans l'ensemble étudié. D'abord, il s'agit actuellement du seul lieu, avec le Collège dominicain de théologie et de philosophie, où on retrouve encore, hors Québec, une pratique francophone de la théologie au Canada²⁶. De plus, l'Université Saint-Paul n'est

26. Certes, l'Université de Moncton (Nouveau-Brunswick), l'Université Sainte-Anne (Nouvelle-Écosse) et celle de Sudbury (Ontario), de même que le Collège de

pas une université complète puisqu'elle ne comprend que les Facultés ecclésiastiques : théologie, philosophie, droit canonique, sciences pastorales et de la mission. Enfin, cette université est bilingue et sa composante francophone ne cesse de perdre du poids dans l'ensemble.

Montréal a connu une évolution plus turbulente, marquée par des crises. Si la théologie se pratique bien dans le cadre de l'université publique, elle se pratique à nouveau également en séminaire, pour les futurs prêtres. Il s'agit là d'une exception au Québec, exception qui est endossée par peu d'évêques du Québec, la plupart préférant que les candidats au presbytérat de leur diocèse reçoivent une formation théologique dans le cadre d'une université publique.

Ce changement de lieu a des conséquences importantes en ce qui a trait à la pratique de la théologie. D'abord, elle est sans cesse remise en question, voire appelée à rendre compte de sa pertinence. Cela est encore plus vrai lorsque des coupes budgétaires affectent le réseau des universités publiques. La théologie est d'abord jugée par la communauté scientifique. Cette discipline n'est admise à l'université que si elle peut rendre compte de la scientificité de ses procédures et être au clair avec ses fondements épistémologiques. En d'autres mots, elle doit se garder de n'être autre chose qu'une entreprise idéologique au service exclusif d'un groupe confessionnel particulier. Son allégeance à l'université et à sa rationalité ne doit pas être soupçonnée. C'est là pour elle une condition de survie. La théologie sera évaluée en fonction de critères appliqués à toutes les disciplines : sa performance, c.-à-d. sa capacité à attirer des étudiants, à innover au plan de l'activité scientifique (au plan de la pratique de la discipline et des résultats de la recherche), à présenter un palmarès

Saint-Boniface (Manitoba) dispensent des enseignements en sciences religieuses dont quelques-uns s'apparentent à ceux que l'on retrouve dans les facultés de théologie. Toutefois, ces universités n'ont pas développé de programmes de théologie, réduisant d'autant la pratique de la théologie francophone à l'espace québécois et à la rive ouest de la rivière des Outaouais. Cela accompagne et consacre le déclin du catholicisme francophone canadien, par rapport à sa contrepartie anglophone, amorcé depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle avec l'encouragement et la bénédiction de Rome.

correspondant aux autres unités dans le domaine de la production scientifique (capacité de décrocher des subventions de recherche, publication, rayonnement, pertinence sociale dans la culture). Cette évolution a considérablement marqué la pratique de la théologie au Québec qui a connu, en raison de cet enracinement dans un nouveau lieu, des évolutions importantes.

- ◆ Elle s'est résolument orientée vers la recherche et, au cours des 15 dernières années, la Faculté de Laval a remarquablement tiré son épingle du jeu à ce chapitre, sa performance dans le domaine la situant en tête des facultés de théologie et des départements de sciences religieuses du Canada. Les projets de recherche y sont nombreux, des colloques scientifiques internationaux s'y tiennent régulièrement et le rayonnement des professeurs à l'étranger est maintenant bien acquis. À l'instar de quelques autres grandes facultés de théologie à travers le monde, elle possède sa propre revue scientifique, le *Laval théologique et philosophique*, qui n'est plus consacrée à la défense du thomisme, et elle est engagée dans l'édition de six collections scientifiques²⁷. L'Université de Montréal et l'Université Saint-Paul ont également des revues scientifiques (*Théologiques*, *Église et théologie*²⁸) et assurent aussi l'animation de collections aux Éditions Fides et Novalis. Cet effort important déployé en recherche ne pourra pas faire autrement que de produire des fruits, à moyen terme.
- ◆ Elle est devenue beaucoup plus soucieuse de réfléchir à son statut épistémologique, les discussions des dernières années sur le rapport entre théologie et sciences des religions ayant contribué à nourrir cette réflexion.
- ◆ Elle attache une attention beaucoup plus grande à ses procédures, à sa méthode et à sa démarche scientifique. Dans une certaine mesure, on pourrait dire que l'accent porte désormais moins qu'autrefois sur les contenus que sur l'opération ou l'activité que représente la production d'un discours théologique, ou qu'il porte tout autant sur le processus d'énonciation que sur les énoncés. Cela se vérifie

27. La *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, *Théologies pratiques*, les *Cahiers de recherche en sciences de la religion*, *Religions, cultures et sociétés* ainsi que l'édition des *Œuvres de Paul Tillich*.

28. Cette revue prendra le nom de *Theoforum* en 2000.

aussi bien dans la réalisation des projets de recherche, la production des mémoires ou des thèses que dans l'enseignement ou l'organisation des programmes d'études.

- ◆ Elle est marquée par l'environnement pédagogique qui caractérise une université publique.

Ce changement de lieu a aussi pour conséquence de désenclaver la théologie et de la situer au centre de l'activité scientifique d'une société. La théologie se pratique de moins en moins dans une sphère séparée et de plus en plus en dialogue avec les autres composantes de l'université. Ainsi, à titre d'exemple, à Laval, les théologiens sont étroitement associés aux travaux de collègues d'autres facultés.

- ◆ Ils participent aux programmes d'enseignement et de recherche de l'Institut d'études anciennes qui associe des professeurs de philosophie, d'archéologie, de langues anciennes et de théologie.
- ◆ Ils sont partie prenante du Centre interuniversitaire d'études québécoises (CIEQ), qui regroupe sociologues, historiens, géographes et théologiens qui, ensemble, tentent de construire une interprétation du devenir du Québec qui prenne en compte le christianisme comme pratique instituante particulière qui a marqué la construction de la société québécoise.
- ◆ Ils sont partenaires dans l'élaboration d'un programme d'éthique appliqué qui relève des facultés de philosophie et de théologie et auxquelles sont aussi associés des professeurs des facultés de médecine, des sciences sociales et des sciences de l'administration, ainsi que d'autres professeurs du Département de communications et de l'École des sciences infirmières.
- ◆ Ils dispensent des enseignements dans le cadre de programmes des sciences de l'éducation, de l'École de pharmacie, du Département de service social, de la Faculté d'administration, etc.
- ◆ Ils contribuent à des activités scientifiques, au croisement de *littérature et théologie* où le discours de la mystique et de la littérature biblique sont abordés.

En somme, ce n'est pas seulement institutionnellement que la théologie est remise en question ou sommée de rendre compte de ce qu'elle est. Ce sont aussi, au quotidien, les individus qui pratiquent la théologie qui sont remis en question dans leurs échanges avec les collègues d'autres facultés qui s'adonnent à d'autres disciplines de

l'esprit. Dans ces rencontres, le théologien ne sera pris au sérieux que dans la mesure où, d'abord, on reconnaîtra en lui un interlocuteur crédible au plan scientifique. Dans ce contexte, la pratique de la théologie devient de plus en plus marquée par l'interdisciplinarité. De plus, la pratique de la théologie dans l'université publique représente une possibilité d'échange et de dialogue entre le christianisme et la culture. La théologie n'est plus, comme au séminaire ou dans une université catholique, dans un entourage catholique ou croyant. Elle est soumise au regard et à la question de l'autre qui peut avoir des convictions religieuses tout à fait opposées aux siennes. Dans ce contexte, la théologie, comme discours public, devient espace de médiation, lieu de rencontre. Des catégories largement utilisées par *Gaudium et spes* pour comprendre l'Église dans le monde de ce temps, celles de service, de dialogue et de solidarité, peuvent être largement utilisées pour parler de la théologie. Aujourd'hui, au Québec, la théologie ne se pratique plus dans un environnement de chrétienté. Elle existe, pour ainsi dire, dans un espace de mission, sans pour autant qu'elle soit elle-même une entreprise vouée au prosélytisme. Cela l'entraîne à renouveler, voire à repenser la fonction apologétique de la théologie.

Voilà, me semble-t-il, le défi actuel de la théologie en milieu universitaire. La théologie a quitté le séminaire, lieu ecclésial protégé. Elle n'évolue plus dans le cadre de l'université catholique où sa présence allait de soi et n'était jamais sérieusement remise en cause. Son insertion plus résolue dans le milieu universitaire la met en contact avec les autres discours scientifiques. Elle perd de ce fait l'assurance qu'elle devait surtout au milieu protégé dans lequel elle évoluait. Qu'a-t-elle à dire, par exemple, à propos de la vie humaine, lorsqu'elle est mise en contact avec d'autres sciences comme la biologie, le droit, la philosophie, etc.? Quel discours peut-elle offrir lorsque les autres parlent de la famille, de la mondialisation, de l'économie, etc.?

Deux tentations guettent actuellement la théologie: la première serait de revenir à une position confortable, c'est-à-dire à un discours constitué, assez imperméable à l'apport véritable des sciences humaines et sociales. Cette tentation n'est pas très forte, actuellement,

dans la théologie universitaire canadienne. La deuxième tentation, c'est l'aphasie: une théologie qui n'aurait rien d'original à dire, une théologie simplement à la remorque des autres sciences, une théologie qui ne réussirait pas à se constituer comme discours original avec ses procédures spécifiques et des concepts adéquats à son domaine. Alors, on risquerait de se retrouver avec une théologie qui glose les affirmations des sciences humaines et sociales. Il faut avouer que même la théologie savante n'évite pas toujours ce piège, prise au jeu de légitimer sa présence à l'université en atténuant son caractère confessant qui la distingue et qui risque toujours de la marginaliser. Poursuivre l'entreprise théologique au sein de l'université publique et contribuer ainsi positivement au développement de la culture et de la société représente un défi considérable. Pour y arriver, la théologie doit à la fois faire valoir son statut de science et poser des questions qui ne sont pas posées ailleurs, formuler des doutes que les autres sciences n'arrivent pas à mettre en forme, ouvrir des horizons qui ne sont pas ceux des autres disciplines. Si elle se tait, la culture et la société en pâtiront, et si elle venait à perdre son objet, elle serait vouée à l'insignifiance et à la disparition. Comme discours confessant, ce à quoi elle ne renonce pas en se situant sur le terrain universitaire, elle fournit une contribution à la pensée qu'elle seule peut offrir. Si elle n'arrive pas à tenir un propos original, elle sera disqualifiée, congédiée, en raison de son inutilité. Elle n'a donc pas simplement à défendre sa place en se situant sur le terrain des autres (la scientificité du discours), mais également en affirmant sa contribution propre et en cultivant son originalité qui est d'être théologie. Sa force sera dans sa capacité de proposer de nouveaux horizons à la recherche et à la quête d'intelligence que l'on trouve à l'université et de s'instituer comme discours spécifique capable d'intégrer les questions et les apports des sciences sans cesser pour autant d'être elle-même théologie, c'est-à-dire un discours qui se rapporte à Dieu et à son agir salvifique dans l'histoire. Son défi actuel est d'exister au croisement de ces deux apories: exister dans un corridor propre, isolé des débats en cours dans les autres sciences, ou se situer sur le terrain des autres. Son présent travail est d'exister en dialogue, intégrant les questions et les approches développées dans les autres

sciences et d'affirmer l'originalité de sa perspective et de son objet. C'est sur cette crête qu'évolue et cherche aujourd'hui la théologie universitaire au Québec. Théologie de frontière, elle doit recevoir de la culture et des sciences, ce qui n'est pas sans impact sur les procédures et les méthodes de sa discipline.

Une clientèle bigarrée porteuse de nouvelles questions

Ce ne sont toutefois pas seulement les professeurs qui sont soumis aux questions de leurs pairs et qui sont invités à exprimer dans un langage intelligible la force de l'Évangile. Les étudiants sont eux aussi mis en situation de pluralisme au quotidien. Quand on regarde les inscrits dans nos facultés de théologie, on mesure la distance qui sépare la situation actuelle de celle qui prévalait il y a 40 ans alors que les étudiants en théologie étaient tous séminaristes. Aujourd'hui, cette clientèle est très majoritairement laïque. À titre d'exemple²⁹, à Laval, sept étudiants sur dix (70 %) ne sont pas rattachés à une communauté religieuse (vie consacrée, apostolique, communauté nouvelle) ou à un Grand Séminaire diocésain. Une minorité (20 %) seulement se prépare au ministère ordonné. De plus, on vient de moins en moins jeune à la Faculté de théologie qui ne recrute que très peu d'étudiants provenant directement des filières de l'enseignement pré-universitaire. Par exemple, en 1994, c'était le cas d'à peine 20 % des étudiants, la plupart possédant souvent un premier diplôme universitaire ou une expérience de travail avant leur entrée, ce qui explique que leur âge moyen se situe autour de 40 ans. On constate aussi que le niveau d'études atteint au moment de l'inscription en théologie est universitaire pour plus du tiers des étudiants (près de 34 %), ce qui contraste avec un autre groupe (15 %) d'étudiants adultes dont le niveau d'études était inférieur à ce qui est

29. Des données récentes (avril 1998), tirées du Rapport d'autoévaluation du doyen de la Faculté de théologie de l'Université Laval me permettent d'illustrer mon propos. Ces données proviennent en partie d'une enquête menée auprès des étudiants de tous les cycles de cette faculté. La situation est relativement la même dans les autres centres de formation de théologie du Québec pour lesquels je ne possède pas de données factuelles aussi exactes.

normalement exigé pour l'admission à l'université. La clientèle de la Faculté est également majoritairement féminine, du moins au premier cycle. Par ailleurs, si 45 % des répondants à l'enquête consacrent la majeure partie de leur temps à leurs études, 37 % d'entre eux exercent un emploi qui est leur occupation principale. Les occupations professionnelles se situent dans les secteurs les plus variés : animation pastorale (27 %), enseignement (22 %), administration, soins infirmiers, médecine, fonction publique, forces armées, commerce et industrie, droit, etc.

Cette diversité se révèle encore au regard des motivations incitant à poursuivre des études de premier cycle en théologie. Un motif important (39 %) est la préparation à divers emplois ou fonctions ecclésiastiques variées : préparation au ministère ordonné (20 %), préparation à l'animation pastorale comme agent laïque en pastorale (17 %), préparation à l'enseignement religieux (2 %). Un autre groupe (6 %) se prépare à entreprendre un autre programme universitaire (maîtrise et doctorat), ou (2 %) veut se donner une formation professionnelle (counseling pastoral) ou religieuse (engagement missionnaire) complémentaire. Par contre, près de la moitié des étudiants (42 %) invoquent d'autres motivations. En effet, 14 % parlent de se donner une meilleure formation théologique en vue de leurs engagements bénévoles (paroisses à 43 %, mouvements chrétiens à 19 %, milieu scolaire à 12 %, groupes populaires à 10 %). Enfin, fait significatif, au moins 28 % des répondants évoquent plutôt des motifs de formation personnelle : réfléchir sur la foi (15 %), acquérir de bonnes connaissances de base sur le plan religieux (13 %). On vient donc de plus en plus à la Faculté de théologie après un premier diplôme universitaire ou après avoir consacré une partie de sa vie à des activités professionnelles. On y vient pour approfondir ses connaissances religieuses, soit dans une perspective culturelle ou de réflexion rigoureuse sur sa foi personnelle, soit avec le désir de se préparer à exercer un rôle social ou un emploi relié aux fonctions ecclésiastiques.

Ce pluralisme se manifeste d'une autre manière encore. Si la Faculté dessert présentement 400 étudiants admis à ses propres programmes, elle rejoint pas moins de 800 autres étudiants inscrits à certains

de ses cours, tout en étant rattachés à d'autres programmes de l'Université ou aux études libres. Cela correspond à ce que l'on trouve dans les autres centres de théologie du Québec puisque pour sept d'entre eux, la proportion de la clientèle externe (non admis dans les programmes de théologie ou de sciences religieuses) est assez considérable. Un bilan statistique révèle que la Faculté a généré près de 3900 crédits exogènes au cours de l'année 1996-1997. Ainsi, la moitié des crédits/étudiants (47 %) à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval sont de type exogène, ce qui la situe dans la moyenne à cet égard puisque la situation est à peu de chose près comparable à l'Université du Québec à Trois-Rivières, à l'Université du Québec à Rimouski et l'Université du Québec à Chicoutimi. D'autres départements sont cependant très peu touchés par ce type de crédits/étudiants, comme ceux de l'Université de Montréal, avec 8 %, et de l'Université de Sherbrooke, avec 5 % seulement.

À Laval, la grande majorité des cours de service qui génèrent les crédits exogènes sont dispensés à l'intérieur des programmes de sciences de l'éducation. Les autres crédits exogènes sont reliés à des cours de service offerts en pharmacie (5 %), en gérontologie, en service social, en sciences infirmières, en sciences de l'administration ou des cours suivis par des étudiants en provenance des programmes de lettres, agriculture et alimentation, philosophie, aménagement, architecture et arts visuels, médecine, sciences et génie, musique, foresterie et géomatique, droit.

Outre les cours offerts dans le cadre des programmes des sciences de l'éducation et ceux offerts dans d'autres programmes (Intervention auprès du mourant, Éthique de la pharmacie, Éthique des affaires), quelques cours méritent d'être mentionnés pour que nous puissions nous faire une idée plus juste des intérêts des étudiants des autres programmes pour la théologie : Les premiers livres de la Bible, Théologie spirituelle, Éthique sociale, La religion au Québec, etc. Ce sont souvent des cours choisis dans une perspective d'élargissement de la culture personnelle.

Le récent rapport de la Commission des universités sur les programmes avance l'hypothèse que la clientèle des départements de théologie et de sciences religieuses sera de plus en plus composée

d'étudiants externes aux programmes de ces départements. Cette tendance à l'augmentation des crédits exogènes est observée depuis quelques années aux États-Unis. C'est dire que, par sa clientèle également, la théologie est mise en contact avec les autres disciplines de l'université et est soumise aux interrogations que formulent les autres discours scientifiques à l'égard du christianisme et de l'engagement de foi. C'est dire que la théologie n'est pas seulement interrogée par les étudiants de ses propres programmes, mais par tous ceux qui viennent des marges.

Enfin, au chapitre du renouveau des clientèles, il faut signaler un nombre croissant d'étrangers, même s'il est minime par rapport à ce que l'on retrouve en Europe. Ces étudiants venus d'autres mondes viennent également interroger la théologie pratiquée au Canada francophone. C'est le cas surtout à l'Université Saint-Paul, spécialement aux Facultés de droit canonique et à l'Institut des sciences de la mission, mais c'est également vrai à Montréal, ville davantage cosmopolite. À l'Université Laval, le virage international est aujourd'hui fort encouragé. Jusqu'ici, on retrouve surtout des Africains francophones, qui veulent peut-être s'affranchir des anciennes colonies (France et Belgique) ou qui n'entendent pas être satellisés par Rome; quelques Français surtout protestants; quelques Latino-américains, spécialement des Antilles (Cuba et Haïti); exceptionnellement des États-Uniens ou des étudiants appartenant à d'autres aires linguistiques (germanophone, italophone, hispanophone, etc.) ou aux anciens pays de l'Est. Les étudiants en provenance de l'Asie ou de l'Inde ne sont pas encore bien nombreux. On peut dire que la mobilité étudiante n'est pas encore complètement assurée même si elle est fortement encouragée et il y a certainement davantage d'étudiants qui vont poursuivre à l'étranger leur formation théologique que d'étrangers qui viennent au Québec. En matière de mobilité étudiante, malgré les possibilités réelles, on est loin d'atteindre la réciprocity. De plus, on peut remarquer que les autres facultés de l'université, c'est le cas au moins pour Laval, attirent davantage d'étudiants étrangers, notamment français, que la Faculté de théologie, qui semble demeurer jusqu'ici à l'écart de la tendance à la mobilité étudiante que l'on observe ailleurs.

Cette évolution de la clientèle a un impact important sur la pratique de la théologie du fait que l'arrivée de nouveaux interlocuteurs signifie l'entrée de nouvelles préoccupations et de nouveaux questionnements. En effet, l'interrogation, qui est à la source de tout apprentissage, finit par conditionner la pratique théologique, au moins dans ses thématiques, sinon dans les biais à partir desquels les questions sont abordées. Par comparaison avec les années 1970-1980, le fait que la demande soit aujourd'hui moins du côté de la préparation à l'exercice d'une responsabilité pastorale oriente la réflexion dans une direction différente. Si cela se remarque d'abord aux cycles supérieurs, où les étudiants déterminent leur projet de recherche, cela s'observe aussi au niveau des études de premier cycle. Sans trop durcir les choses cependant, on pourrait affirmer que la théologie devient plus préoccupée par l'expérience chrétienne en contexte séculier que par les aspects plus proprement institutionnels de l'expérience ecclésiale. Les questions du rapport du christianisme à la culture contemporaine et celles de la spiritualité sont certainement plus en pointe. Cela s'observe aussi à partir des réformes récentes des programmes en théologie ou des thématiques abordées récemment dans les congrès annuels de la Société canadienne de théologie.

La forte diversification de la clientèle, qui conduit à l'expression de demandes variées voire contradictoires, couplée à une riche tradition de mise en valeur de l'action pédagogique et à une attention particulière à la pratique a également eu un impact sur la révision récente des programmes. On remarque une plus grande prise au sérieux des *sujets apprenants*, de leurs recherches et de leurs attentes. Cette prise au sérieux a conduit à une autre organisation des programmes dont le pôle est le sujet et son acte d'apprentissage. Il ne faut pas conclure sans examen que cela mène tout droit au subjectivisme. Au contraire. Les étudiants sont appelés, à partir de leur expérience, à formuler une question et à construire le rapport entre cette question et les différents lieux référentiels de la théologie, dont l'Écriture, la liturgie, les divers énoncés magistériels, le droit, la vie ecclésiale, etc. L'étudiant devient donc interprète, c'est-à-dire quelqu'un qui, ayant construit un rapport entre différentes instances-sources, est capable d'énoncer dans l'aujourd'hui l'Évangile porté

par la tradition. Cela exige naturellement de sa part une connaissance et une fréquentation des sources. Cela exige surtout qu'il soit en mesure, non seulement d'accumuler des énoncés, mais aussi de faire œuvre d'interprète. La théologie, en prenant appui sur l'activité interprétative et énonciatrice de l'étudiant, découvre alors que la tradition ne se réduit pas à un ramassis d'énoncés appartenant au passé, mais représente autant d'actes d'énonciations liés à des questions spécifiques et à des contextes particuliers. Ainsi, la théologie sort de l'alternative paralysante entre théorie ou pratique.

Au croisement de différents univers religieux

Malgré une faible sensibilité œcuménique, en raison de son enracinement dans un milieu majoritairement catholique, la théologie francophone au Canada connaît tout de même une ouverture à la dimension œcuménique qui se réalise diversement, suivant les lieux. De manière générale, c'est d'abord dans le traitement des différentes questions abordées que la dimension œcuménique est assurée, même si cela est manifestement inégal. C'est d'abord de cette manière que les étudiants sont exposés à la pensée des théologiens des autres confessions, surtout au courant réformé. Cela est vrai surtout dans le domaine de l'exégèse. C'est également le cas en théologie dogmatique et peut-être l'est-ce encore davantage en ecclésiologie. Pour me référer à une situation que je connais mieux, celle de l'Université Laval, cela se vérifie lorsque sont abordées les questions de la révélation et de la tradition, de Dieu, des sacrements, de l'Église, etc. Cela s'observe également en éthique, quoique dans une moindre mesure : la façon de poser la question des œuvres et une tradition particulière à l'Église catholique en matière éthique rendent les contacts moins étroits dans cette discipline. Par ailleurs, plusieurs centres ont trouvé des modes particuliers d'assurer la dimension œcuménique.

À l'Université Saint-Paul, la Faculté de théologie a ouvert une chaire en théologie anglicane. Ainsi, catholiques et anglicans sont appelés à se rencontrer. L'Université Saint-Paul est également devenue le foyer de la formation des Ukrainiens du Canada en raison de

l'établissement dans cette université du Metropolitan Andrii Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies, ce qui procure à cette Faculté une ouverture à une autre tradition à l'intérieur du catholicisme. Par ailleurs, au Collège dominicain de théologie et de philosophie d'Ottawa, la présence de Jean-Marie Tillard assurait jusqu'à récemment une préoccupation œcuménique marquée.

La Faculté de théologie de l'Université de Montréal offre quant à elle un programme de premier cycle de théologie évangélique en association avec l'École de théologie évangélique de Montréal et a aussi conclu un accord avec les collèges de trois Églises (anglicane, presbytérienne, luthérienne) pour la formation de leurs pasteurs qui se destinent au ministère en milieu francophone, ceux-ci acquérant jusque-là leur formation au Department of Religious Studies de l'Université McGill. Enfin, l'Université de Sherbrooke offre depuis peu un certificat de premier cycle de théologie orthodoxe.

À Québec, c'est surtout aux cycles supérieurs que la dimension œcuménique est assurée. Au cours des dernières années, un séminaire de doctorat a été assuré à deux reprises par des théologiens protestants (P. Gisel et G. Siegwalt). Plusieurs étudiants à la maîtrise et au doctorat proviennent des traditions protestantes (anglicans, évangéliques) puisqu'il n'y a pas de centre de théologie protestante francophone au Canada. À Laval, un projet de recherche sur l'œuvre de Paul Tillich donne une dimension nettement œcuménique à la recherche qui s'y poursuit.

Dans une université publique, comme c'est souvent le cas chez nous, la théologie catholique doit se montrer ouverte aux autres confessions. C'est une exigence de la société. Bien plus, c'est sans doute une exigence de la théologie de ne pas vivre dans l'ignorance des autres. À l'expérience, cela s'avère également salutaire. Le fait, dans un groupe, d'avoir des étudiants protestants, quelquefois orthodoxes, a de quoi stimuler les catholiques.

Au-delà des rapports œcuméniques, les facultés ou départements de théologie et de sciences religieuses du Québec sont en voie de s'ouvrir à l'interreligieux. Cela ne signifie pas simplement le contact des étudiants catholiques avec la théologie d'une autre tradition religieuse (par exemple, le séminaire de doctorat donné à Laval par

le Grand Rabbin René-Samuel Sirat); ni simplement le développement d'activités d'enseignement et de recherches sur d'autres systèmes religieux (le bouddhisme et le chamanisme, à Laval) dans le cadre de programmes de sciences des religions; mais également l'ouverture à l'entreprise proprement théologique d'une autre tradition religieuse. Les programmes de théologie juive, par exemple, dispensés par la Faculté de théologie et de sciences religieuses de Laval en partenariat avec la communauté juive du Québec pourraient, à terme, ouvrir une brèche dans cette direction.

**Conclusion: le défi de se laisser
interpeller par ce qui vient des marges**

En 1976, au moment du conflit entre la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et l'autorité ecclésiastique diocésaine sur la question de l'enseignement des prêtres laïcisés, des représentants des étudiants de l'Université de Montréal proposaient, lors du congrès des étudiants québécois en théologie (Université Laval, janvier 1976), que la théologie, après son passage du séminaire à l'université, passe désormais de l'université à la rue. Ainsi, elle serait passée par une autre marginalité, celle des sans-pouvoir. Plus de 20 ans après, on doit constater qu'elle est demeurée à l'université et que les étudiants qui réclamaient alors sa descente dans la rue occupent maintenant les chaires de professeurs, à l'université. De fait, alors que la théologie de la libération devenait dominante en Amérique du Sud et que J.-B. Metz tentait, en Europe, d'élaborer une théologie politique³⁰, la théologie critique s'est exprimée sous un mode mineur au Québec, même si elle s'annonçait forte et vigoureuse au début des années 1970. Selon son propre témoignage, c'est alors qu'il donnait un cours à l'Université de Montréal (1967) que G. Gutiérrez ébaucha

30. On verra surtout son ouvrage *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 57, 1971, 180 p. (traduction de *Zur Theologie der Welt*) et *La foi dans l'histoire et dans la société: essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 99, 1979, 269 p. (traduction de *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*).

une mise en forme plus systématique de sa théologie de la libération. C'est également au moment où le cardinal Roy était président de la Commission pontificale Justice et Paix que la réflexion publique sur la justice sociale et la solidarité avec le tiers-monde a été la plus vigoureuse au Québec. Elle était alors bien en phase avec la société québécoise au tournant des années 1970 et elle était bien enracinée dans des groupes populaires dont les chrétiens étaient les principaux animateurs. Le colloque de 1972 de la Société canadienne de théologie sur le thème *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé*³¹ rend bien compte de cette époque. Par la suite, même si l'Église du Québec a conservé une forte tradition dans le domaine de l'enseignement social, la théologie n'est pas passée du séminaire à la rue. La dimension politique, prophétique et critique de la théologie a-t-elle survécu à ce passage ? En d'autres termes, la théologie francophone du Canada a-t-elle cessé d'être fécondée par ce qui vient des marges ?

La réponse à ces questions n'est pas simple. À l'université, la préoccupation du social et du politique a principalement été portée dans les cours d'éthique de la société, mais cela est demeuré un peu en retrait, du moins au cours des années 1980, alors que l'idéologie libérale gagnait de plus en plus de terrain. À partir de ces années, la réflexion poursuivie par ces militants dans le Centre de pastorale en milieu ouvrier (CPMO) ou celle menée par le Centre Saint-Pierre et la revue *Relations* n'arrivait pas à s'affirmer avec suffisamment de force dans les facultés de théologie. On le voit, le tournant pastoral accompagne un certain retrait, sur le front de l'intelligence chrétienne du monde séculier et de l'histoire. Quelques figures réussissent tout de même à garder le cap, dans le cadre d'enseignements en éthique sociale ou dans le domaine de la théologie de la libération : à Montréal, Jacques Grand'Maison ; à Québec, Jacques Racine et Louis O'Neill, Jean Richard, Gabriel Chénard ; à Chicoutimi, Florent Villeneuve, etc. La célébration du centenaire de *Rerum novarum* et la relance de la tradition des Semaines sociales dans les *Journées sociales du Québec* ont accompagné, ces dernières années, la criti-

31. Les Actes ont été publiés chez Beauchesne, coll. « Le point théologique », 4, 1972.

que de l'idéologie libérale. Toutefois, sur ce terrain, la théologie semble à la remorque des discours développés en dehors de son aire propre. Plus récemment, cette préoccupation semble refaire surface : Gregory Baum s'investit dans un projet de théologie critique et politique alors que Michel Beaudin s'engage dans un projet de théologie contextuelle³² où la dimension économique est directement prise en compte. Solange Lefebvre, sensible au potentiel théologique de la sécularité, poursuit le sillon ouvert par Jacques Grand'Maison avec qui elle a conduit la récente recherche-action dans le diocèse de Saint-Jérôme. Enfin, trois des récents colloques de la Société canadienne de théologie avaient une connotation socio-politique³³. On le voit, de ce côté, la partie n'est pas gagnée, même si on peut observer une continuité. La théologie est aujourd'hui soucieuse d'être présente au débat public et à la culture. Son arrimage avec les plus marginalisés demeure pourtant un défi.

Présente au débat public, elle est également présente à la vie de l'Église. Elle accompagne la réflexion sur les ministères, l'évangélisation, le remodelage paroissial, etc. Elle est parvenue à articuler une parole critique sur l'exercice de l'autorité dans l'Église, l'action pastorale, la place réservée aux chrétiennes et l'accueil des autres personnes marginalisées. Son lien avec le corps ecclésial (et pas simplement avec les autorités pastorales) demeure pourtant un défi sans cesse renouvelé. Ce décentrement, qui lui vient par l'arrivée d'étudiants aux horizons spirituels divers, doit aussi s'enraciner dans un contact toujours plus étroit avec la vie du peuple de Dieu.

32. Sur le sujet, on se reportera au numéro spécial du *Laval théologique et philosophique*, 52/1 (février 1996), consacré à *Gregory Baum et la théologie critique*. On verra également son ouvrage *Essays in Critical Theology*, Kansas City, Sheed and Ward, 1994.

33. « Seul ou avec les autres ? Le salut à l'épreuve de la solidarité », 1991 ; « Dramas humains et foi chrétienne », 1995 ; « Projet de société et lectures chrétiennes », 1997.

*Mon parcours théologique
(1950-2000) ou
le passage du dogme au sujet*

RICHARD BERGERON

À l'occasion de mon passage à la retraite, j'ai cru bon de profiter de ce congrès portant sur nos trajectoires théologiques pour aborder le sujet sous un angle subjectif et vous parler de mon propre parcours théologique. Je le fais en toute simplicité, non pour me donner en exemple, mais parce que j'estime que mon parcours est, d'une part, une bonne illustration du chemin parcouru par nombre de collègues de mon âge et, d'autre part, un reflet de l'évolution de la théologie et de la problématique religieuse au Québec au cours des cinquante dernières années.

Je vous parlerai de la façon dont j'ai posé le geste théologique, des principales questions qui m'ont interpellé, et des grandes phases de ma course théologique: la phase *dogmatique* (1950-1965), pendant laquelle le dogme a été l'horizon de ma théologie; la phase *existentielle* (1965-1980), qui a vu l'histoire et l'existence humaine devenir la toile de fond de ma démarche; la phase *pluraliste* (1980-1995), pendant laquelle j'ai essayé de comprendre la foi chrétienne sur l'arrière-fond du pluralisme spirituel et religieux, et enfin la phase *mystique* (1995-) centrée sur la subjectivité, qui est devenue l'horizon de mon approche théologique.

Ma théologie a suivi la courbe des questions socioculturelles et religieuses débattues dans l'espace public québécois. Après m'être

arraché au dogmatisme initial et à l'objectivité de la question théologique, j'ai découvert les dimensions existentielle et historique de cette question pour m'ouvrir ensuite au pluralisme religieux et aboutir enfin à l'expérience intérieure et à la subjectivité: objectivité dogmatique — expérience existentielle — dialogue religieux — subjectivité spirituelle. Par mes écrits (11 volumes et 130 articles), mes cours et mes conférences, j'ai essayé d'aider les gens à parcourir le même chemin.

J'espère que mon *apologia pro vita sua* sera pour vous l'occasion d'échanger, chacun et chacune, sur votre façon propre de faire la théologie et sur les défis et difficultés que vous êtes appelés à relever.

Les passages ne se sont pas réalisés sans réticence, sans déchirement, sans crise, sans ébranlement. Certaines phases n'ont pu apparaître que par l'arrachement à la phase précédente; d'autres se sont inscrites dans une suite, comme le développement et l'enrichissement d'une phase antérieure. Comme la vie n'évolue que lentement, les passages ne se sont faits que graduellement. La durée des phases, 15 ans chacune, tout en étant approximative, n'en donne pas moins un reflet assez fidèle de la réalité. Le passage d'une étape à l'autre n'a pu se faire qu'au prix d'une réinterprétation globale des données de la foi chrétienne. Chaque phase est caractérisée par :

- ◆ une vision particulière de la révélation;
- ◆ une conception propre de la vérité;
- ◆ un horizon de pensée et une méthode d'approche spécifiques;
- ◆ un lieu d'investissement existentiel précis — car le développement des idées religieuses se fait moins dans le cabinet des savants que sur la place publique.

I. Phase dogmatique (1950-1965)

La première phase correspond globalement à ma période de formation. J'ai hérité d'une théologie toute faite, d'un corpus monolithique sans faille, d'un système où tout était défini avec une scrupuleuse minutie. Cette théologie post-tridentine, de contre-réforme et de contre-modernité, à saveur apologétique et d'allure néo-thomiste, a dominé dans l'Église romaine jusqu'au concile Vatican II.

Révélation

Cette théologie conçoit la révélation comme une donnée objective, comme une information céleste donnée par Jésus-Christ et confiée à l'Église, spécialement au magistère qui a la charge d'en conserver le dépôt. La révélation se présente comme un message à transmettre, comme un contenu de vérités inaccessibles à la raison et comme un ensemble de doctrines à apprendre. Venue du ciel, elle est conservée dans les confessions de foi, les dogmes et les enseignements du magistère et des conciles.

Conception de la vérité

La vérité révélée ne peut être qu'éternelle puisqu'elle est de Dieu. Et en tant que telle, elle ne peut être contenue que dans un dogme immuable, irréformable, formulé de préférence en latin ou en grec. La vérité révélée est une; elle a été professée depuis l'origine partout dans le monde chrétien et a été tenue par tous les vrais disciples du Christ: c'est le fameux «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*» de Vincent Lerins. Hors de cette vérité, il n'y a point de salut. L'exclusivisme de la vérité dogmatique se traduit en termes d'excommunication, d'inquisition, d'index, de *nihil obstat*, d'*imprimi potest*. Le dogme devient le critère de toute doctrine.

Si Dieu parle par la voix d'un magistère infaillible, il est du devoir du fidèle de donner son assentiment. Devant une telle autorité doctrinale, on doit rester bouche bée et garder un silence soumis. *Roma locuta est, causa finita est*. Dans pareil système, l'erreur est immorale, la question suspecte; le doute est un péché et le refus d'obtempérer — fût-ce au nom de sa propre conscience —, une révolte. Le pouvoir de contraindre entraîne forcément le châtement, la punition.

Méthode d'approche

La manière de faire la théologie s'accomplit sur l'horizon du dogme. L'enseignement de la théologie se fait en quatre temps. Dans un premier temps, il s'agit de formuler l'énoncé dogmatique, c'est-à-

dire ce que l'Église enseigne sur tel sujet à l'aide de Denzinger, si possible. En termes techniques, on appelait cela énoncer la thèse, à laquelle on accolait tout de go et sans broncher la note théologique qui indiquait la profondeur de l'assentiment requis : *opinio communis, theologice certa, proxima fidei, de fide, de fide definita*. Il s'agissait ensuite de procéder à l'enquête historique pour exhumer les données traditionnelles, tâche qui se bornait le plus souvent à dresser l'inventaire des textes patristiques en accord avec la thèse. Puis venait le moment de monter la preuve biblique, communément appelée *témoignage scripturaire*, qui tentait de démontrer que la thèse trouvait dans la Bible son fondement direct ou indirect, en d'autres termes, qu'elle était apostolique. Le tout se terminait par la réflexion théologique, thomiste, appelée *exposé systématique*, ou argument de la raison théologique, qui consistait surtout à répondre aux objections et à montrer la place de la thèse dans l'ensemble du corpus dogmatique. Le tout, bien ficelé, contenait la vérité révélée. L'ensemble des thèses constituait un corpus doctrinal pratiquement identifié à la révélation.

Lieu d'intervention

Mon milieu de vie et d'intervention était la communauté franciscaine, milieu fermé, loin de la place publique, coupé des préoccupations, des inquiétudes, des soucis et des questions du vrai monde. C'était donc un milieu *pur*, aseptisé, à l'atmosphère raréfiée, fortement structuré, et qui s'harmonisait parfaitement avec une théologie abstraite, conceptuelle, sans prise sur le réel. Une structure d'obéissance en syntonie avec une autorité doctrinale infaillible qui contraignait la raison et muselait la liberté. Un milieu sans surprise où tout était réglé d'avance, qui s'arrimait parfaitement avec un système qui n'avait que des réponses.

Petit à petit, grâce à un professeur d'exégèse et à tout le renouveau qui s'annonçait, j'ai commencé à me sentir mal à l'aise dans le système et à prendre conscience de ce que j'appelle aujourd'hui une hétéronomie totale de la personne au nom d'un Dieu aliénant. Déjà, je pressentais confusément ce qui m'apparaît maintenant avec la

clarté de l'évidence : le caractère pathologique du dogmatisme, sinon du dogme, qui a recours à Dieu pour imposer ses diktats et faire taire le doute, la question. Les conséquences d'un tel système dogmatiste sont néfastes. La disjonction systématique entre la doctrine et l'existence humaine, le contrôle de la pensée, l'obsession fétichiste de la formule précise et de l'orthodoxie, l'oubli de l'expérience au profit du système doctrinal, l'infantilisation de la conscience sous la gouverne d'une autorité paternaliste qui sait tout : tout cela est de nature à aliéner la personne au nom d'un Dieu omniscient et tout-puissant.

Le processus de libération fut pour moi long et pénible. J'avais fait mienne la vision dogmatiste et j'étais devenu fondamentaliste dans l'âme. Mon *transitus* s'est fait dans le déchirement douloureux de mon être croyant puisque j'avais identifié la foi au système dogmatique qui m'offrait toute sécurité. Le sol se déroba sous mes pieds, le système s'est mis à craquer. Je devins las de le défendre à mes propres yeux et de le justifier devant ma raison croyante. Le point tournant de ce *transitus* fut ma recherche doctorale sur Newman, publiée plus tard, en 1971, sous le titre *Les abus de l'Église d'après Newman*.

II. Phase existentielle (1965-1980)

L'horizon du dogme a petit à petit cédé la place à celui de l'existence, celle-ci devenant la clé d'interprétation du corpus doctrinal. La deuxième phase est marquée aussi par l'introduction de l'herméneutique dans ma théologie. Il y a une distance entre l'événement révélateur et la lettre biblique et dogmatique et une autre distance entre le texte et l'existence actuelle. Le mouvement herméneutique va du texte à l'événement et à la vie, et de la vie au texte. Le sens christique et le sens existentiel se déchiffrent mutuellement. L'interprétation du texte et celle de la vie se correspondent et s'ajustent réciproquement. Dans ce processus herméneutique, la démythologisation occupe une place importante. Démythologiser, c'est retrouver l'intention existentielle du mythe.

Révélation

La révélation est une parole divine inscrite dans l'histoire d'Israël et dans celle de Jésus. Le temps (*kairos*) est porteur d'une Parole divine. La révélation est événement avant d'être *logos*. Et elle n'est *logos* que comme interprétation de l'événement. Il y a une économie de la révélation divine, un développement graduel dans l'épiphanie de Dieu.

Si l'événement Jésus est le cœur de la révélation, l'interprétation des Apôtres, en tant que réponse à l'appel de la parole, appartient à la révélation divine. Par elle, la révélation prend le chemin de l'histoire, s'épanouit en théologie, se développe en corpus doctrinal, en système de morale et en gestuelle sacramentelle. L'Église est la porteuse et la garante indéfectible de la vérité révélée. Le principe dogmatique est toujours à l'œuvre ; mais le dogme ne s'identifie plus à la vérité, il est un instantané qui marque un arrêt, une fixation du mouvement doctrinal, un prononcé officiel destiné à calmer une controverse, un dit provisoire qui pointe en direction de la vérité.

La Parole de Dieu est parole pour les humains. Étant adressée à tous les humains dans leur existence concrète, indépendamment de leur situation morale, religieuse et sociale, elle n'en vise pas moins prioritairement ceux que j'ai appelés dans mes cours les « *maganés* » de l'existence.

Ma vision de la révélation dans cette phase est encore objective et descendante. Elle vient d'en haut, par le Christ et par l'Église. C'est encore en bonne partie un dépôt reçu que l'on garde intact pour le transmettre à ceux qui nous suivent sur les chemins de l'histoire.

Conception de la vérité

C'est la découverte de l'historicité de la vérité. La vérité est historique, c'est-à-dire essentiellement circonstancielle, liée aux conjonctures historiques, à la situation des personnes et à la culture.

Qui dit historicité dit relativité. La vérité n'est plus vue comme un en-soi immuable toujours identique à lui-même mais comme une

donnée en rapport avec l'existence humaine concrète. Ce qui est vrai pour l'un ne l'est pas pour l'autre ; ce qui est vrai à une étape de la vie ne l'est plus à une autre.

La vérité chrétienne n'est plus exclusive mais inclusive au sens où elle comprend implicitement toutes les vérités religieuses étrangères qui, partant, peuvent être déclarées anonymement chrétiennes. Puisque la révélation en Christ est finale et parfaite, elle est appelée à servir de mesure à toute doctrine religieuse.

Méthode d'approche

Les deux premiers temps de mon approche constituent les deux aspects du premier moment herméneutique : mettre les textes passés en rapport avec le contexte historique de leur production.

Le Jésus historique a remplacé le dogme comme point de départ de ma théologie. Le Jésus historique avec son projet devient la donnée de base. Il s'agit d'abord de saisir le sens de l'événement — Jésus et le mouvement Jésus en son temps. La Bible n'est plus utilisée a posteriori comme preuve ou *confirmatur* du dogme, mais comme la porte d'entrée dans la révélation : d'où l'importance des outils exégétiques et de la théologie biblique.

Puisque le principe dogmatique est à l'œuvre dès de départ, la révélation est appelée à s'épanouir en corpus doctrinal. L'intuition de Jésus s'est développée grâce aux multiples interprétations qu'elle a reçues au cours des siècles. Aussi, le second aspect du premier moment de la démarche théologique, l'étude de la tradition d'interprétation, se fait-il en replongeant dans les données historiques, particulièrement les énoncés conciliaires dans leur contexte historique.

Puis la démarche passe à un deuxième moment herméneutique : celui du rapport des textes passés à l'existence présente. Il s'agit de comprendre la vie à partir du texte, d'aller de la doctrine à la vie. Ce qui commande une interprétation existentielle du corpus. La doctrine sert de clé d'interprétation de la vie humaine, particulièrement dans son expression séculière. La question de la sécularisation m'a grandement préoccupé. Pour ce travail d'interprétation de la

vie, j'ai eu recours aux philosophies de l'existence avec leur insistance sur la liberté, le projet personnel, l'angoisse et la mort. La pensée de Bultmann et surtout celle des post-bultmaniens, comme Bornkamm et Conzelmann, ont joué un rôle important dans l'articulation de ma pensée. Vient enfin le troisième moment du processus herméneutique. Il s'agit de retourner au texte à partir de la vie. L'existence devient l'horizon d'interprétation du texte.

Lieu d'intervention

J'ai vécu une grande partie de cette phase dans le Centre Sud de Montréal, en relation avec divers organismes et mouvements sociaux. J'ai participé à la fondation de *Quo Vadis*, commune d'accueil d'ex-prisonniers et d'ex-drogués avec lesquels j'ai partagé la nourriture et le gîte pendant plusieurs années. Mon écrit le plus significatif de cette phase existentielle est mon livre *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme*, paru chez Fides en 1976.

III. Phase pluraliste (1980-1995)

La troisième phase est dominée par la prise en compte de la pluralité chrétienne et religieuse, de la présence, dans l'aire géographique québécoise, d'une multiplicité d'options religieuses et spirituelles ayant pignon sur rue, multiplicité qui est le fruit notamment de l'immigration et de la sécularisation de la société. Cette prise en compte du pluralisme spirituel et religieux s'est accompagnée d'une prise de conscience assez vive du village global ou de la *paroisse planétaire*. Au cours de cette période, j'ai essayé d'intégrer le pluralisme religieux dans mon paysage théologique.

Révélation

La notion de révélation s'élargit avec la prise de conscience que l'histoire de la révélation recouvre l'histoire de l'humanité tout entière depuis les origines. Dieu parle aux humains depuis toujours. Cette révélation dit toujours la même chose, car il n'y a qu'un seul

Dieu et l'humanité est une ; mais elle la dit de mille et une manières ; car les visages de Dieu sont multiples et l'humanité est si diversifiée. Cette révélation est inscrite dans la nature cosmique et dans l'histoire de l'humanité. L'histoire des humains se caractérise par la quête de l'Un derrière le multiple, de l'Invisible derrière le manifesté.

Des *capteurs* de révélation sont apparus sporadiquement au cours de l'histoire : des prophètes, devins, sages, maîtres, pneumatiques, ont fait des expériences fortes d'une présence révélatrice, et des initiés de mouvements spirituels ont tracé des voies qui se sont généralement structurées en religions.

Les religions sont comme les dépositaires, les mères porteuses, chacune à sa façon, d'une tradition de révélation. Les religions ne sont pas des voies ou des moyens de salut ; elles ont pour but d'aider l'individu à trouver sa propre voie de salut, à saisir la révélation du divin en soi-même, dans l'histoire et dans le cosmos.

Conception de la vérité

La vérité religieuse est non seulement relative, comme on l'a vu, mais relationnelle et plurielle. Elle est essentiellement de structure dialogique. Le dialogue est le seul instrument adéquat pour gérer le pluralisme de la vérité religieuse. L'identité chrétienne ne peut dorénavant se définir que dans l'espace interreligieux.

Le rapport entre la vérité chrétienne et les autres religions n'est plus un rapport d'accomplissement ou de complémentarité, mais de réciprocité. Les religions non chrétiennes ne sont pas non plus des préparations évangéliques ; elles ne sont pas des réalités fragmentaires qui ne demanderaient qu'à trouver leur plénitude dans le christianisme. Elles sont plutôt autant de totalités qui sont appelées à établir entre elles des rapports de réciprocité dans le plus profond respect mutuel.

La vérité évangélique doit s'inculturer. De catholique, elle doit devenir *mondiale*, c'est-à-dire non seulement s'incarner dans toutes les cultures, mais évangéliser la composante religieuse des cultures. Non pas remplacer les religions par la religion chrétienne mais évangéliser les religions du monde. L'inculturation constitue une immense

tâche herméneutique. Le critère de la vérité religieuse n'est plus dans le dogme chrétien ni en Jésus, mais dans *l'humanum* (ou en Jésus en tant qu'il représente, aux yeux du chrétien, la meilleure révélation de l'humain devant Dieu).

Méthode d'approche

Il fallait au départ faire le choix d'un modèle théologique, dans le vaste spectre des théologies des religions. J'ai opté pour un modèle pluraliste théocentrique de type basileucentrique. Il m'est apparu que le problème de la rencontre des religions pose à nouveaux frais la question de Dieu et de son œuvre dans le monde (le Règne). Une fois articulé mon modèle théologique, je me voyais contraint, dans un deuxième temps, de procéder à une réinterprétation de la fonction du Christ ainsi que de son unicité, de sa singularité et de son universalité. Tout cela m'a amené à repenser l'ecclésiologie, le rapport du christianisme avec les religions du monde et, partant, la mission de l'Église dans le monde.

Lieu d'intervention

Le lieu privilégié de mon intervention au cours de cette phase fut le Centre d'information sur les nouvelles religions (CINR) que j'ai fondé en 1984 avec la collaboration de quelques amis et collègues théologiens. Ce fut la phase la plus féconde de ma carrière. L'écrit le plus représentatif de cette phase fut mon volume *Le Cortège des fous de Dieu*, qui s'est vendu à près de 15 000 exemplaires, et mon étude intitulée « Les religions sont-elles des demeures de Dieu ? ».

IV. Phase subjective (1995-)

Depuis quelques années, le savoir objectif en matière de religion me laisse sur ma faim. Après avoir cherché toute ma vie à comprendre, avec la raison analytique, les réalités de la foi comme des en-soi objectifs, j'en suis venu à chercher dans la subjectivité le contenu même de la foi. Dieu n'est pas un être à côté des autres êtres, ni une

réalité objective pouvant exister en dehors de moi ; il est non seulement intérieur à moi-même, au fond de moi, mais il est le fond de moi, en tant que source créative.

Chercher Dieu, c'est me chercher moi-même. Newman a montré à sa manière comment Dieu peut être atteint par la conscience subjective. Et le Père Maréchal, dont la pensée a influencé Rahner, Möller et Welte entre autres, a donné à la subjectivité un droit de cité dans la théologie catholique. Attention ici à ne pas confondre subjectivité et subjectivisme ! Alors que le subjectivisme — qui porte à l'absolu sa position individuelle et ses intérêts privés — est un point de vue particulier, la subjectivité est au contraire une attitude et une forme universelle de la pensée, un accès spécifique à l'ensemble de la réalité. Dieu, le Christ, est au-dedans de moi, comme moi-même ; le féminin, au-dedans de moi comme moi-même ; le pécheur, l'athée, sont au-dedans de moi, comme moi-même ; et l'Orient est au-dedans de moi comme moi-même. Le point de vue subjectif révolutionne la question théologique et la vie spirituelle puisque Dieu est pour moi dans la mesure où je deviens moi-même. Il n'est donc pas tant un objet d'étude et de savoir objectif qu'une présence qui advient, qu'un Fond qui se manifeste dans l'imagination et la conscience.

Révélation

La parole révélée n'est plus d'abord cherchée dans le monde extérieur de la nature, de l'histoire ou du vécu collectif des humains, mais dans l'intériorité du sujet, dans les structures de la subjectivité. Il y a un *logos* divin en chacun. Comme autorévélation, la révélation est un phénomène de psychologie religieuse, l'émergence d'images ou de figures dans l'intériorité du psychisme de l'âme, émergence provoquée par une expérience personnelle du divin. L'interprétation de cette expérience est fortement marquée par la personnalité et la culture de l'individu qui la fait. Cela explique pourquoi les contenus de foi sont déterminés de façon si décisive par la personnalité du fondateur d'une religion donnée.

Le sujet tout entier est le lieu de la révélation du divin. L'esprit, l'âme, le corps, le psychisme, la conscience, les émotions, les sensations :

tout devient lieu d'épiphanie divine et écho d'un *logos* structurant qui est à la source de l'être.

Le symbole est le moyen privilégié par lequel la réalité spirituelle se donne à connaître. La révélation n'a, à vrai dire, pas de contenu informationnel sur Dieu, l'après-vie, l'au-delà, le passé. Ce que la révélation fait émerger comme contenu procède de l'ouverture de la conscience à l'invisible, au Fondement ultime de l'être. L'expérience révélatrice du fondateur d'une religion est à l'origine d'une tradition d'interprétation qui s'exprime en doctrine, en morale, en gestuelle. Le principe dogmatique joue toujours un rôle dans l'approche subjective chrétienne, mais seulement dans le sens où il lie à une tradition d'interprétation qui est portée par une communauté vivante et qui lui sert de lien herméneutique pour comprendre et dire l'expérience subjective. Pour parler à la manière bouddhiste, le sujet croyant trouve un triple refuge : dans le Christ, dans la tradition d'interprétation et dans la communauté vivante. La religion chrétienne devient subjective, mais elle n'est pas pour autant une affaire privée. Elle devient mystique, mais sans répudier le principe dogmatique et sacramental, même si elle peut se passer des formes rituelles et des formules dogmatiques préexistantes dans la relation au divin.

Conception de la vérité

La vérité est liée au sujet. Est vrai pour le sujet ce qui l'aide à devenir plus humain, à se réaliser dans son devenir d'homme ou de femme. C'est le critère de l'*humanum* qui décide de la vérité religieuse, chrétienne. Puisque l'absolu de Dieu se communique et s'exprime à travers le devenir personnel de chaque être humain, le « seul critère infaillible permettant de savoir si une chose a ou non affaire à Dieu, c'est de trancher une autre question : cela aide-t-il le sujet à réaliser sa propre humanité ? Une doctrine "ne peut se prétendre vraie en s'affirmant fondée dogmatiquement sur Dieu : elle doit bien plutôt être jugée d'après le degré d'humanité" auquel elle permet d'accéder¹. »

1. E. DREWERMANN, *Dieu en toute liberté*, Paris, Albin Michel, 1927, p. 345.

La vérité religieuse est de l'ordre de l'expérience subjective, intérieure; c'est dire qu'elle passe par la connaissance du soi. C'est par le biais de la connaissance de soi que le sujet accède à la connaissance de Dieu. Se rapprocher de soi, c'est se rapprocher de Dieu. C'est sur le chemin de la conscience de soi poussée au bout que surgit la question de Dieu. La saisie de la vérité religieuse est une connaissance sapientielle qui peut être qualifiée, au regard du savoir objectif, d'inconnaissance, de *docta ignorantia*. La possibilité ultime de la pensée sur Dieu est le savoir du non-savoir.

La vérité religieuse réside davantage dans la *quæstio* — la quête, la question — que dans la réponse. La réponse n'est porteuse de vérité que si elle ouvre à de nouvelles interrogations. La vérité vit de la question. Le divin est de ces réalités qui ne s'appréhendent que dans la question. Puisque Dieu est mystère insondable, la *quæstio* est sa demeure préférée. Toute affirmation sur Dieu est provisoire; seule demeure la question qui inscrit au cœur de l'être humain un dynamisme permanent d'ouverture au mystère.

Méthode d'approche

La démarche est du type *mystique* et commence par la pratique destinée à déboucher sur une expérience d'éveil spirituel résultant du dépassement de la scission sujet-objet qui est un trait fondamental de notre vie pensante, rationnelle. En abolissant toute objectivité, ce dépassement permet l'ouverture au divin qui, en tant qu'englobant la totalité, ne peut être ni objet ni sujet. Les exercices de concentration, de respiration, de méditation — et bien d'autres pratiques impliquant la corporéité — sont destinées à opérer une transformation de la conscience en favorisant l'accès au centre de l'être par le dépassement kénotique du Je superficiel et charnel (au sens paulinien) et en faisant saisir la plénitude grâce à l'expérience de la vacuité. Le corps est partie prenante de la démarche spirituelle.

Dans un deuxième temps, il faut nommer l'expérience, l'interpréter à l'aide de l'idée chrétienne. Cela suppose qu'on procède à la relecture intégrale de l'Évangile et qu'on revisite la tradition mystique chrétienne, surtout dans ses recoins oubliés ou tenus en suspicion par le magistère.

Dans un troisième temps, l'attention se tourne vers les autres religions et cherche à établir un dialogue avec les autres traditions mystiques. L'expérience spirituelle ne peut se vivre aujourd'hui qu'en dialogue avec les autres spiritualités. Aucune spiritualité n'a d'avenir si elle refuse de se comprendre sur l'horizon pluraliste et d'intégrer dans sa pratique des données (rituel, exercice, technique) rencontrées ailleurs.

Enfin, la démarche doit aboutir à l'analyse théologique proprement dite. En effet, l'approche subjective ne doit pas se faire au mépris de la raison analytique dont le déploiement a joué un rôle si déterminant dans l'éradication de la magie et de la superstition religieuse et dont l'avènement a constitué un acquis précieux pour la connaissance. Le monde objectif n'est pas falsifié par une spiritualité centrée sur la subjectivité. Il est important d'élaborer une *nouvelle* théologie qui ne soit ni témoignage de vie, ni discours abstrait et objectif, mais qui engage toute la personne et s'adresse autant au cœur et aux entrailles qu'à l'intelligence.

Lieu d'intervention

Je vis retiré depuis deux ans et demi dans Charlevoix, goûtant la beauté majestueuse des montagnes et tâchant de découvrir mon paysage intérieur dans le retrait et le silence. Je mets en pratique le dit de Lao Tseu : « Si ce que tu as à dire n'est pas plus important que le silence, tais-toi. » Je n'ai rien à dire, et je ne sais comment le dire. Mon seul écrit pour cette phase vient de paraître dans le numéro spécial de *Religiologiques* sur les millénarismes et s'intitule « Pour une spiritualité du troisième millénaire ».

En guise de conclusion

Le centre d'intérêt s'est déplacé constamment au cours de ce long périple. J'ai été d'abord confronté à la question de l'Église; ensuite Jésus est devenu le point focal de ma démarche; puis mon intérêt a porté sur le Dieu des religions et, enfin, sur le Dieu de la subjectivité ou du sujet croyant. Je réalise au bout du compte que la seule

question théologique est la question de Dieu, en ce sens que les autres questions en découlent ou renvoient à elle.

Petit à petit, j'ai cessé de voir Dieu comme la solution, la réponse aux besoins et interrogations de l'humanité pour le découvrir comme un mystère ineffable, c'est-à-dire comme une question qui sera éternellement question, sans réponse. Je suis consolé et désolé à la fois de découvrir qu'on ne peut rien savoir sur Dieu, qu'on ne connaît rien de lui. Toutes nos négations sont vraies et nos affirmations radicalement imbéciles. Et la meilleure image (anti-image) pour l'exprimer est le rien, le vide, le *nada*. Dieu n'est absolument rien de ce que nous connaissons. Il est l'au-delà. Il est, tout court.

Le principe dogmatique a été maintenu jusqu'à la fin de mon parcours, mais il a régressé dans la mesure même où le principe gnostique s'est introduit dans ma pensée. Le maintien du principe dogmatique a empêché le principe gnostique de développer toutes ses virtualités immanentistes. Par ailleurs, le principe gnostique a muselé le principe dogmatique qui, poussé à l'extrême, finit par créer un Dieu extérieur, objectivé dans le dogme, la loi, le rituel; le principe gnostique, laissé à lui-même, finit toujours quant à lui par identifier Dieu à l'essence de l'homme, qui devient parcelle de la divinité. Dans le premier cas, l'altérité de Dieu devient dualité, sinon dualisme; dans le second, elle est détruite au nom du monisme ontologique. Le Dieu extérieur du dogme s'érige contre l'être humain; et le Dieu intime de la gnose se tourne contre l'homme puisqu'il en nie l'humanité authentique. La vérité de Dieu serait à chercher dans une sorte de *via media* qui permettrait de poser l'altérité de Dieu sans dualisme et l'unité divine sans monisme, de chercher Dieu quelque part entre l'objectivité du dogme et la subjectivité de la gnose.

J'ai été soumis à deux tentations au cours de mon trajet théologique. D'une part, en partant du langage institué sur Dieu, le Christ, l'Église et le salut, je n'ai pas toujours réussi à éviter, au contraire, l'extrinsécisme qui consiste à plaquer de l'extérieur la réalité religieuse et à présenter le monde de Dieu et des réalités d'en haut comme un en-soi qui se tient objectivement au-dessus de nos têtes. D'où le danger de glisser dans un dogmatisme sécurisant qui ne connaît que les réponses.

D'autre part, en partant de la subjectivité, comment ne pas s'enliser dans un immanentisme étouffant où la subjectivité devient une prison sans fenêtre sur le monde extérieur, où la pensée s'épuise à tourner en rond sur elle-même et où l'individu risque d'identifier la réalité au contenu de son imaginaire? Si on part du sujet, ce n'est pas pour s'isoler dans son monde intérieur, mais pour entamer un dialogue vivant entre l'existence concrète et la tradition d'interprétation et, ultimement, entre la recherche d'humanité et la quête de Dieu.

Que mon évolution théologique aboutisse à la subjectivité, est-ce le signe d'une démission devant les nouveaux défis, le syndrome d'une fatigue devant l'inanité des efforts face à l'obstination des structures chrétiennes? Donc, une stratégie de repli? Une chose est sûre, le retour à ma propre subjectivité s'est imposé comme une exigence incontournable.

Quand tout s'écroule et que même le sol se dérobe, le retour à la subjectivité se veut le dernier retranchement. Dans ces conditions, toute théologie qui a son point de départ dans la subjectivité prend figure d'une théologie de résistance.

Ma théologie a toujours été en relation dynamique avec un milieu concret, un terrain précis. J'ai reçu mes questions et interpellations des autres et des conjonctures socio-historiques plus que des livres. Les livres ont été d'un grand secours pour nommer, comprendre, interpréter les questions qui fondaient sur moi. Les autres ont ébranlé mes certitudes et m'ont forcé à penser autrement.

J'ai été mobilisé moins par les enjeux théoriques que par les questions concrètes, pratiques, soulevées par la vie. Ma réflexion ne s'est pas située au niveau des grands débats théoriques ni à la fine pointe des questions discutées par les spécialistes. Mes écrits n'ont pas fait avancer la recherche, ni marqué des tournants dans la problématique religieuse du Québec, sauf peut-être dans le domaine des nouvelles religions où mes écrits ont ouvert un sillon et fait école.

Ma démarche théologique s'est située au niveau d'une pastorale de l'intelligence. Elle visait moins à introduire l'intelligence croyante dans les hauts degrés du savoir qu'à la rendre apte à fonctionner dans un milieu séculier et pluraliste. Habilitier l'intelligence croyante à fonctionner par elle-même, à partir d'expériences personnelles et

du *sensus fidei* et non à partir du magistère ou des énoncés institués ; l'habiliter à discerner l'authentiquement chrétien et à découvrir la pertinence concrète de la foi. Voilà ce que fut mon intention théologique.

J'ai toujours été ému autant par la chose théologique que par les questions des gens. Ma théologie a été une affaire *viscérale*. J'ai toujours pensé que la théologie devait également toucher le cœur parce que le cœur est aussi une voie de connaissance. Parce qu'il est bon, le vrai doit être aimé autant que connu ; et parce qu'il est beau, il doit être admiré. Je disais toujours à mes étudiants : « Vous me dites que c'est trop beau pour être vrai : eh bien ! Moi, je vous dis que c'est assez beau pour être vrai. »

Tout mon cheminement a été ultimement un passage du notionnel au réel. Newman, à qui je suis tant redevable, m'a appris au début de ma carrière à distinguer le notionnel et le réel. Ce qui est connu notionnellement doit être expérimenté réellement. *To realize*, c'est *To make it real*. Ce qui était pour moi notionnel à une étape antérieure est devenu réel dans l'étape subséquente. Une connaissance devient réelle quand on prend viscéralement conscience de sa vérité pour soi. La théologie sur papier doit descendre dans le cœur et rejoindre l'expérience. La vraie théologie ne s'apprend pas par cœur, mais elle croît dans le cœur.

Il en est pour dire que la théologie ne peut pas faire l'économie de la psychanalyse, ou des sciences de la nature, ou des sciences humaines, ou des sciences historiques et exégétiques, ou des sciences religieuses ou de la philosophie. La théologie est devenue une tâche impossible pour un seul individu. Chaque théologie ne représente qu'une facette de la Théologie intégrale qui, elle, est le fruit de la *scola theologorum* en dialogue. J'ai tâché, quant à moi, de jouer le mieux possible ma partition dans ce concert où les harmonies se marient aux désaccords. « La vérité, disait Newman, est l'œuvre de nombreux esprits qui travaillent ensemble librement². » Il écrivait

2. Lettre à Mr. Ornsby, 1865, citée dans Wilfrid WARD, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, vol. II, Londres, Longmans, Green and Co., 1912, p. 49.

ailleurs : « En vérité, la *scola theologorum* est le principe régulateur de l'Église³ », car elle a la fonction de protéger l'Église, d'une part contre les excès et abus de la religion populaire, et d'autre part contre le despotisme, le dogmatisme de l'autorité ecclésiastique et contre les « vues étroites de l'enseignement de l'infaillibilité active⁴ ». Aussi l'Église n'est-elle jamais « en plus grand danger que lorsque les Écoles de théologie sont détruites et cessent d'exister⁵ ».

3. Lettre à Lord Blachford, 1975, citée dans W. WARD, *op. cit.*, p. 374.

4. Lettre à Miss Froude, 1875, citée dans W. WARD, *op. cit.*, p. 564.

5. Card. John Henry NEWMAN, préface à la troisième édition de la *Via Media*, 1877.

*De la théologie morale
à l'éthique théologique.
La purification par l'incertitude*

JEAN DESCLOS
Université de Sherbrooke

Des constats mis en perspective indiquent l'avènement d'un nouveau paradigme dans le territoire exploré conjointement par la pensée éthique et la réflexion théologique. La complexification exponentielle des réseaux humains, l'explosion des savoirs et des pouvoirs techno-scientifiques, l'éclatement des appartenances culturelles, religieuses et idéologiques, l'avènement de possibilités nouvelles de communications instantanées et surabondantes secouent toute quiétude théologique enracinée dans les vérités splendides intemporelles et l'amène au désert des multiples *in-quiétudes* et impasses éthiques.

Le passage de la théologie morale à l'éthique théologique illustre à sa manière le revirement fondamental opéré dans la culture et dans les savoirs. Ce passage du déductif à l'inductif, du prescriptif à l'ascriptif, du normatif prédéfini à la dialogique nous mène dans l'aventure d'un savoir appelé à renoncer à l'invulnérabilité de son territoire clos. Un tel déplacement peut s'interpréter de bien des façons : par l'évolution rapide des institutions, la démocratisation de la pensée, la valorisation de la fonction critique de l'intelligence croyante, la prise en compte radicale de l'expérientiel singulier, le triomphe de la rationalité scientifique expérimentale, la quête d'un consensus en société pluraliste, etc.

Mais, surtout, ce changement de modèle pose une question plus radicale : l'éthique que construisent et enseignent les théologiens et les théologiennes de cette fin de xx^e siècle a-t-elle encore besoin, pour être totalement cohérente avec les fondements les plus forts de la pensée chrétienne — entre autres, la dignité inaliénable de toute personne humaine comprise comme image de Dieu et appelée à l'adoption filiale —, de se définir explicitement comme activité *théologique*, appelée à rendre compte, dans le déroulement de l'argumentation, des sources spécifiques de la foi chrétienne ? Y a-t-il un autre modèle possible, tout aussi cohérent avec la foi chrétienne, qui permettrait de ressaisir la vie, l'inspiration et la rationalité éthiques, en amont de toute référence religieuse explicite, à propos de l'identité et de l'aspiration spirituelle des êtres humains ?

Portrait d'un *passage*

Quelques formules résument le passage qui s'est fait, durant le xx^e siècle, d'une théologie source d'une morale bien définie à une éthique ouverte à un horizon théologique : des manuels latins faisant écho de manière plutôt univoque au Droit canonique romain aux multiples monographies et recherches pour situer la morale dans le concert des cultures et univers de sens divers ; de la formation en morale pour séminaristes et prêtres confesseurs à l'apprentissage éthique visant le renforcement des qualifications professionnelles dans tous les secteurs d'activité humaine ; de la prise de parole frileusement répétitrice des mêmes refrains à l'éclatement des discours critiques ; d'un modèle de réponses préfabriquées à un modèle de recherches et de questionnements toujours ouverts. Inutile d'insister : il s'agit d'un virage majeur dans la manière de comprendre, d'enseigner, de vivre la morale.

Quelques repères historiques aident à contextualiser le changement observé. Le xx^e siècle a été le théâtre de deux grands conflits mondiaux et d'innombrables guerres régionales. Il a en même temps vu naître la Société des nations et l'Organisation des Nations Unies, avec un important cortège d'institutions soucieuses du développement de liens serrés et de collaborations entre les peuples. Il a connu

de graves et douloureuses crises économiques, mais il a également propulsé une grande partie de l'humanité dans un confort matériel et une nouvelle qualité de vie, surtout dans les pays les plus industrialisés. Il a fait s'accélérer un développement techno-scientifique qui a bouleversé au quotidien les existences individuelles et les rapports politiques, économiques, culturels. Le bilan est connu : ce monde qui est le nôtre ne ressemble que de très loin à celui de nos arrière-grands-parents.

Autre temps, autre morale. Comme l'a si bien illustré Jean Fourastié¹, les sociétés développées ont un éthos fort contrastant avec celui des sociétés de misère et de survie. On n'a pas à discuter longtemps sur ce point. Les développements scientifiques, technologiques et informatiques redéfinissent sans cesse l'espace et le temps humain, la compréhension du corps humain aussi bien que l'incompréhension mutuelle des humains et des sociétés. Dans cet univers en pleine mutation, l'Église a bougé, parfois lentement, parfois en s'opposant au mouvement (dans la condamnation du modernisme, de la nouvelle théologie, etc.), parfois audacieusement (en favorisant la réforme liturgique, la réforme biblique, la redécouverte des Pères, l'œcuménisme). Le grand virage conciliaire ambitionnait un double ajustement : aux sources de la foi et aux réalités contemporaines. Même le choc provoqué par *Humanæ vitæ* n'a pas vraiment arrêté ce mouvement. Les chrétiens et les chrétiennes ont repris possession de leur conscience religieuse et de leur conscience morale, en particulier dans le domaine de la morale sexuelle. Ils ont également fait leurs les grandes souffrances d'une humanité écrasée par l'injustice, le sous-développement chronique, accordant une importance accrue à la dimension sociale de la morale.

De la vieille théologie morale à la nouvelle morale chrétienne

La théologie morale traditionnelle s'était construite sur un espace et un temps définis, ritualisés, inscrits dans le plan éternel de Dieu. Les manuels de morale catholique publiés au xx^e siècle sont à peu près

1. J. FOURASTIÉ, *Essais de morale prospective. Vers un nouveau comportement*, Paris, Denoël-Gonthier, 1966.

tous construits sur le même profil. Je prends comme exemple B. H. Merkelbach, o.p., dont le manuel de théologie morale², publié et réédité à partir des années 1930, reprenait dans ses grandes articulations le déroulement de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin.

Le traité de morale *générale* se profile ainsi : de la présentation de la fin ultime et du bonheur, on passe à l'étude des actes humains et de leur moralité, pour aborder ensuite la conscience, la loi (dans toutes ses distinctions divine, éternelle, naturelle, humaine et civile, ecclésiastique) ; ensuite vient le traité du péché, de ses causes et de ses effets, suivi d'une longue exploration des vertus, acquises, infuses. La deuxième étape explore la morale *spéciale* : les vertus théologiques et les péchés qui y sont opposés complètent le premier tome. Les vertus cardinales et les péchés qui y sont opposés occupent tout le deuxième tome, le troisième étant consacré aux sacrements et aux obligations qui y sont attachées. On trouve sensiblement la même chose chez tous les manuelistes de ce temps³.

À partir de ce premier modèle, la manière de présenter la morale a doucement évolué en direction d'un deuxième profil, préoccupé d'une relecture des sources. Des manuels nouveaux vont, à partir des années 1950, présenter les fondements bibliques de la morale chrétienne⁴. On connaît bien le rôle joué par B. Häring⁵ dans une nouvelle façon de comprendre la morale comme réponse à l'appel du Christ, comme *sequela Christi*, selon l'inspiration des théologiens allemands du XIX^e siècle⁶ et le développement fait sur le thème par

2. Cf. B. H. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis ad mentem D. Thomæ et ad normam juris novi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938 (3e).

3. Je rappelle quelques auteurs alors célèbres : A. Sabetti, J. Ærtnys, C. Damen, F. Hürth, P. M. Abellan, H. Noldin, A. Schmitt, A. Lanza, E. Genicot, J. Salsmans, A. Vermeersch, T. A. Iorio, D. Prümmer, L. J. Fanfani, M. Zalba. Les manuels de ces auteurs étaient tous édités en latin, soit en lien avec la morale de saint Thomas ou avec celle de saint Alphonse de Liguori, soit en fonction du Code de droit canonique. Quelques manuels sont également publiés en français par des auteurs comme C. N. Gariépy, H. Jone, J. B. Vittrant, O. Lottin.

4. Cf. J. STELZENBERGER, *Précis de morale chrétienne*, Paris, Desclée et Cie, 1959.

5. Cf. B. HÄRING, *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, Tournai, Desclée et Cie, 1955.

6. Entre autres, J.B. SAILER, *Handbuch der christlichen Moral, zunächst für*

Fritz Tillmann dans les années 1930⁷. Des auteurs d'expression française vont aussi activer ce virage en direction d'une refondation de la morale sur l'Évangile, sur le mystère du Christ, sur l'inspiration mystique⁸.

Puis se développe, au tournant du concile Vatican II, une présentation de la théologie morale davantage attentive aux changements culturels, en écho à l'inquiétude nouvelle de développer une vie de foi au cœur de la cité, en prise avec les joies et les misères, les forces et les faiblesses du monde d'aujourd'hui. La littérature théologique se colore de cette nouvelle orientation et les titres d'ouvrages en témoignent⁹.

Ces trois modèles illustrent bien le changement opéré : nous sommes passés d'une morale très close, ritualiste et répétitive des mêmes idées, à peine évangélique dans son orientation profonde, à une morale ouverte, en quête d'inspiration pour l'action, mais toujours en fidélité aux idéaux évangéliques. Nous sommes sortis d'une théologie morale d'abord spécialisée dans le péché pour mettre en évidence la beauté de la vocation à la sainteté au cœur de la morale. Nous ne pensons plus la morale en fonction des rites et des sacrements, en fidélité au droit canonique, pour la seule consommation

künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen, Munich, 1817; J.B. HIRSCHER, *Der christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, Tübingen, 1835.

7. Cf. F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre. Band III: Die Idee der Nachfolge Christi*. Düsseldorf, L. Schwann, 1935.

8. Entre autres, M. J. LAGRANGE, *La morale de l'Évangile*, Paris, Grasset, 1931; É. MERSCH, *Morale et corps mystique*, Bruges, DDB, 1949 (4e); G. THILS, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, Duculot, 1940; J. LECLERCQ, *L'enseignement de la morale chrétienne*, Paris, Vitrail, 1949; G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954. Cf. J. DESCLOS, *Libérer la morale*, Montréal, Paulines et Mediaspaul, 1991, p. 19-48.

9. M. ORAISON, *Une morale pour notre temps*, Paris, Fayard, 1964; J. FUCHS, *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, Tournai, Desclée, 1968; R. COSTE, *Une morale pour un monde en mutation*, Gembloux, Duculot, 1969; J. M. AUBERT, *Morale sociale pour notre temps*, Paris, Desclée, 1970; A. DONVAL, *La morale change*, Paris, Cerf, 1976.

des membres de nos Églises, mais plus en fonction des vraies souffrances et des quêtes de bonheur des humains.

Le changement, un gain éthique ?

Peut-être que nous sommes encore en train de faire ce passage, car il reste beaucoup de l'ancien modèle dans la façon de penser de certains pasteurs. Ce déplacement n'est pas terminé. La nouvelle théologie morale a gagné en crédibilité évangélique, mais elle s'esouffle, parce qu'elle ne peut trouver suffisamment d'outils, dans le réservoir de la réflexion croyante, pour suivre le rythme des bouleversements et des problématiques nouvelles qui nous assaillent. La théologie morale, centrée sur le sujet bon, pouvait faire l'économie de l'analyse systématique des dilemmes, des impasses dans l'action. Aujourd'hui, nous devons développer une morale qui raffine ses instruments de discernement et consolide la décision, à l'intérieur d'une démarche interactive, dialogale, au cœur d'une société pluraliste où il n'est plus tellement question du péché, mais davantage de la rectitude de l'action pour elle-même.

Mais est-ce un gain ou un perte ? Et si la morale fondée sur la sainteté du sujet était plus clairement maximaliste par rapport à une éthique uniquement préoccupée de la rectitude de l'objet, de l'action, qui, elle, serait minimaliste ?

Car la *nouvelle* éthique entretient un rapport paradoxal au sujet. D'une part, toute la démarche éthique est centrée sur le sujet et son autonomie ; le déplacement de la morale à l'éthique est associé à une revalorisation du sujet en tant que je, en tant que moi. À chacun est reconnu la capacité de discuter du fondement même de ses actes à partir de ses propres outils conceptuels, hors des préceptes moraux habituels et des a priori spirituels. Chacun peut élaborer et imaginer un nouveau cadre réflexif et normatif, au même rythme que s'effacent et se fragmentent ses principaux repères extérieurs, dans un univers marqué par le pluralisme.

D'autre part, en se distançant de toute anthropologie pour fonder sa validité et sa méthode, l'éthique opère un certain effacement du sujet, du moins un déplacement du sujet éthique à l'objet éthique.

Déjà, en 1970, P. Antoine posait la question d'une morale sans anthropologie¹⁰, du fait même qu'il devient impossible de construire un discours moral sur une seule conception de l'être humain. Les anthropologies sous-jacentes à nos prises de décision sont incertaines, ou tout au moins liées à des questions non résolues, voire insolubles. Qu'est-ce que la liberté? Que signifie être humain? Quelle humanité est au centre de nos préoccupations de progrès, de fécondation *in vitro*, de clonage, de réaménagement de notre environnement? Comment pouvons-nous espérer un quelconque consensus sur la signification de la vie, de la souffrance, de la mort, du plaisir, du bonheur, dans nos sociétés plurielles et pluralistes? L'éthique n'ose pas chercher le consensus sur les fondements anthropologiques de la dignité de la personne: elle ratifie les consensus et les compromis toujours provisoires issus de la discussion et de la délibération des acteurs et des décideurs.

Du fait qu'on ne peut plus recevoir la réponse d'en haut, d'une instance religieuse unique propriétaire de l'unique vérité, du fait même de l'éclatement des croyances, autant religieuses que philosophiques, de l'éclatement des multiples quêtes de sens, il faut donc chercher ailleurs, et autrement, *non pas les fondements mais les conditions* de la vérité éthique. Elles seront fatalement pragmatiques. Incapable de se comprendre vraiment, l'être humain s'active à construire un monde bien réglé, où il puisse se donner les conditions pour éviter le pire, pour contrôler le trafic incessant des idéologies, des économies, des puissances, des intérêts mêlés. L'éthique apparaît comme un vaste chantier de gestion des rapports humains bien plus que de construction de l'être humain, à partir de sa propre liberté, en interaction dynamique avec les autres. C'est ce versant technico-juridique de l'éthique qui occupe présentement l'avant-scène. Il pousse de l'éthique partout, des éthiques plutôt calquées sur la déontologie minimaliste devant régler les comportements dans une profession, des éthiques du *politically correct* assez voisines des vieux légalismes hypocrites¹¹.

10. Cf. P. ANTOINE, *Morale sans anthropologie*, Paris, Épi, 1970.

11. Cf. A. ETCHEGOYEN, *La valse des éthiques*, Paris, François Bourin, 1991.

Nous risquons de retourner à la morale close de la ruche si bien décrite par H. Bergson¹².

Le vieux réflexe moraliste-légaliste revient comme le retour du refoulé. Il faut toujours veiller, résister à la narcose des nouvelles idéologies et des modes, pour prendre le risque d'une éthique à versant mystique, comme le suggère la réflexion de Bergson, en accueillant l'ambiguïté de la vie et en œuvrant humblement à faire avancer l'autonomie profonde de tous les humains. Car l'éthique doit être le chantier permanent et courageux d'une vie bonne à partager en société, à l'aide de normes morales pensées ensemble, à partir de nos propres rêves, de nos finitudes, de nos solitudes et de nos incertitudes, mais également à partir de nos options de vie et de nos valeurs fondamentales. Et c'est là que l'influence du message évangélique a son importance.

Éthique éclatée et quête de transcendance

Il faut sans doute compter l'émergence des éthiques parmi les mutations culturelles de cette fin de siècle. Inscrite dans cet éclatement, l'éthique est soumise à une triple tension : tension de la dispersion, de l'éparpillement et de l'atomisation des éthiques ; tension de la conscription éthique, du recours à une forme de contrôle social sous couvert d'une normalité éthique à la mode ; tension de l'interaction éthique dans la construction d'un nouveau dialogue balisant le vouloir-vivre-ensemble complexe dans nos sociétés radicalement soucieuses des libertés singulières. Les éthiques nous ballottent entre la déification du je et l'absolutisation du nous.

Certes, la réflexion éthique n'est pas le monopole des éthiciens, des savants, des experts, des universitaires. Elle se déploie partout, dans les médias, dans les conversations banales des cafés, dans la discussion avec le chauffeur de taxi, dans le cinéma, le théâtre, la littérature, le silence des monastères, le murmure discret des bibliothèques. On n'échappe pas à l'éthique, du fait même d'être humain.

12. Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932.

On ne peut s'en passer, on ne peut pas faire l'économie de la recherche de la vérité et du bien, et vouloir faire taire des questionnements qui hantent depuis toujours les humains en quête de bonheur. Mais comment faire que cette recherche mène quelque part ?

Cette recherche peut se nommer la philosophie première, celle qui « ramène au centre où l'homme devient lui-même en s'insérant dans la réalité¹³ ». Selon K. Jaspers, la démarche philosophique prend son origine dans l'étonnement (le bouleversement que provoque un certain état des choses, donc l'inquiétude), dans le doute (donc l'incertitude), dans la conscience d'un manque et d'un besoin de salut (donc la finitude), et dans le besoin de communiquer. Elle met ainsi en route vers le réel, pour le connaître mieux, et vers l'autre, par une prise de distance de soi pour se mieux connaître et mieux s'insérer dans l'histoire du monde.

Réfléchir en vue de l'action pour qu'elle soit bonne et porteuse de bonheur humain, c'est prendre position par rapport au réel, en sachant qu'il est au-delà de toute représentation singulière, qu'il est toujours au-delà, et que cet au-delà permanent réactive sans fin notre quête. Réfléchir en lien avec le bonheur des humains, c'est aussi entrevoir que l'autre est cet au-delà permanent inscrit comme un vis-à-vis qu'on ne peut jamais définir et connaître pleinement. Que ce soit l'univers, il nous échappe puisque nous en faisons partie ; que ce soit la personne humaine, elle nous est mystère puisque c'est ce que nous sommes et que nous ne réussissons que bien pauvrement à nous connaître. La conscience de cette limite inscrit dans la démarche éthique une profonde humilité : il ne peut y avoir là de prétention à la connaissance totale et définitive, mais une dynamique de recherche inscrite dans une foi radicale en la possibilité d'avancer vers plus de clarté, toujours confronté à notre non-savoir, et réussissant d'autant mieux notre conquête du savoir que nous acceptons qu'il nous conduise au non-savoir.

Mais là où s'arrête le savoir continue la pensée, cette pensée « qui permet une action intérieure par laquelle on se transforme soi-même. Là se manifeste une puissance de la pensée, différente et plus

13. K. JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1965, p. 12.

profonde, qui n'est plus détachée et braquée sur un objet, mais qui est, au plus profond de soi, le processus par lequel la pensée et l'être s'identifient¹⁴. » La quête de sens est indistinctement quête de soi et, en soi, la quête de plus que soi, de la transcendance qui s'inscrit dans l'être spirituel que nous sommes.

L'incarnation dans l'incertitude

Dans un tel décor, quelle place faire à la référence théologique ? En avons-nous réellement besoin ? La théologie morale peut apparaître comme déclassée dans sa méthode, même renouvelée. Elle a beau s'ingénier à fonder le discernement, la décision, l'action sur les valeurs évangéliques et la référence fondamentale à un Dieu créateur et bon, sur un *patrimoine moral*, cela ne suffit pas à éclairer la route des humains. Et si elle se présente nue, désarmée, sans aucune prétention de prononcer l'appel ou de dire la réponse, à quoi sert-elle ? Doit-elle se contenter de préserver ce que F. Dumont nomme l'« ouverture sur de grandes interrogations qui sont au fondement de la condition humaine¹⁵ » ?

La théologie morale, traditionnellement reflet et conclusion pratique d'un système de croyances, procède surtout de manière déductive, ou tout au moins ne peut se déployer sans référence et cohérence avec les façons de penser et de vivre du groupe religieux. Elle ne peut entretenir l'ouverture aux grandes interrogations que par un renversement de l'approche, en commençant non pas par le système de croyances, mais bien plutôt par les situations complexes de la vie humaine, pour en chercher un sens qui peut se déployer, à la fin, dans une référence croyante et une articulation théologique. Passer de la théologie morale à l'éthique théologique, c'est faire basculer notre rapport à la vérité, aux autres et à l'institution. Et c'est accepter d'aller au désert, retrouver la liberté qui se cache dans la pauvreté.

14. *Ibid.*, p. 137.

15. Cf. F. DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Fides, 1996, p. 18.

La fragilisation des références religieuses a fait vivre un immense passage, un exode : habitués à situer la compréhension du bien et du mal dans l'univers céleste de la tradition judéo-chrétienne et dans l'institution immuable, protégée par la promesse d'éternité, il faut désormais trouver ailleurs les assises normatives. Si la religion n'est plus comptée comme référence pour établir cette normativité, la *raison*, la rationalité pour et dans l'action, demeure. L'éthique n'est pas affaiblie par la perte du religieux, mais bien plutôt restaurée. Les débats sur la morale humaine opposée à la morale chrétienne de la fin des années 1960 annonçaient ce passage. L'expression même de morale humaine fait sourciller. Peut-on penser une morale chrétienne qui ne soit pas d'abord l'exercice de la quête de sens humain fondamental ? La plus chrétienne des morales ne sera que radicalement humaine, et porteuse du plus haut standard d'humanité. C'est la logique de l'incarnation.

En faisant ce passage dans le pleinement humain, la morale chrétienne s'est retrouvée dépouillée de ses ornements religieux, mise au défi de marcher sur le fil de fer des situations complexes, en équilibre instable, en faisant le deuil d'une sorte d'infailibilité venant du ciel des principes et des vérités éternelles inscrites dans l'être, à l'avance, et que nous n'aurions qu'à dévoiler, selon l'étymologie de *alètheia* (vérité).

La fin des ontologies et la course en avant des idéologies ou des philosophies de la déconstruction obligent à repenser à neuf nos relations au monde, aux autres, à soi. Le sens n'est plus prédéfini, mais sans cesse à définir et redéfinir. Les savoirs sont encerclés par le gouffre du non-savoir, et les excursions dans le territoire du cœur humain en font éclater l'indicible, l'impénétrable, l'effroyable solitude éthique. Nous prenons mieux conscience du caractère singulier de chaque existence et de chaque rencontre humaine ; cela accentue l'incertitude et interdit de trancher à l'avance en partageant les gestes humains en blanc et noir, les humains en bons et méchants, selon le réflexe de la pensée binaire, simplificatrice et mortifère.

L'hétéronomie inscrite dans une certaine théologie morale rend l'âme devant la revendication d'autonomie de la morale et du sujet moral et devant l'effort de raffiner les outils conceptuels servant au

discernement et à la décision pour l'action. L'éthique fait alors figure de chantier de nos autonomies à construire en réciprocité, travail le plus souvent interdisciplinaire, parce que c'est seulement en mettant en commun nos ignorances que pourra se dégager un peu de compréhension des situations et des moyens de faire le bien. « La vérité commence à deux », dit K. Jaspers. L'éthique est au cœur des conversations de comités, des groupes de recherches, dans un processus de responsabilisation de tous les acteurs et de tous les décideurs. Mais si la vérité éthique commence à deux, elle est toujours inscrite dans un effort de rationalité à partager en humanité.

En quête de rationalité dans l'horizon croyant

Comment préserver cette rationalité éthique ? La réflexion proprement théologique, insérée dans un univers de foi, apporte-t-elle une réelle contribution à l'éthique ? La foi et la raison ne sont pas des ennemies, mais des sœurs appelées à s'entraider dans la recherche de la vérité et du bien. Comment pouvons-nous, dans ce monde en perpétuel mouvement, repenser leurs rapports mutuels dans le domaine éthique ? La rationalité est à la base de tout investissement éthique. Mais qu'est-ce qu'être rationnel ? Chaque être humain a sa rationalité, issue d'une éducation, d'une culture, d'un ensemble d'apprentissages qui construisent, à la fin, une façon d'argumenter, de réfléchir, de mettre de l'ordre dans des concepts, de se donner des outils pour comprendre et pour décider. Il y a donc plusieurs façons d'être rationnel chez les humains qui travaillent ensemble. Les plus forts et les plus influents imposent leur rationalité, et d'autres paraissent plongés dans l'irrationnel total. Je réfléchis à la rationalité à partir d'une typologie simple.

Une rationalité de premier type est celle qui entreprend de fonder toute décision éthique sur une argumentation de type mathématique. Nous connaissons les excès d'une rationalité scientifique qui ne donne crédit qu'à sa méthode, et le scientisme, pourtant bellement dénoncé, refait facilement surface un peu partout. Nous connaissons les dégâts causés par la scientificité sèche et les dangers de traiter les humains et les vivants comme des pièces d'un échiquier : le vivant

que l'on dissèque pour en comprendre la composition est un mort. Cette rationalité est celle de la logique implacable, qui finit par tirer d'un bon principe des conséquences affreuses. C'est celle qu'on utilise dans certains discours éthiques catholiques, à partir de catégories très fermes et très fermées, sur la vie, la sexualité, la fécondité, en oubliant que « le mieux est l'ennemi du bien ». Cette rationalité du premier type utilise les catégories et les règles de façon aveugle, sans jamais renégocier leur sens : une rationalité qui tue avec des réponses préfabriquées.

La rationalité du deuxième type fait place à une démarche d'argumentation et de quête de sens avec rigueur *et* ouverture, avec méthode *et* inquiétude. Elle inscrit la rationalité comme un effort jamais terminé d'ajuster la décision à la vie changeante. Cette rationalité est ouverte au changement et à l'inconnu. Elle se comprend comme rationalité nuancée, celle de la question permanente. Par opposition à la première, qui est la rationalité du simple, elle se présente comme rationalité du complexe, dans laquelle sont intégrés les émotions, les affects, les sentiments variables, les impondérables, les inconnus, les inconnaissables.

Il y a place pour une troisième forme, à la frontière extrême de ce que peut saisir et définir la raison humaine. C'est ce que l'on peut nommer le métarationnel, qui est, sous un certain angle, de l'irrationnel. Je parle ici de ce qui fait partie de l'existence unique et indicible d'un être humain souffrant, de son vécu intérieur, de son être profond. Nous touchons là à une sorte de mystère. Qui est cette personne ? Quelle est son histoire ? Que sait-elle sur elle-même ? Qui peut traduire cela en des mots, en des concepts, en argumentations ? Nous voilà, dans notre effort de soutenir rationnellement une décision éthique porteuse de bien, en contact direct avec un univers sur lequel la raison a peu de prise.

Cette dimension est la plus importante. Elle nous oblige à comprendre l'être humain de l'intérieur de sa richesse insondable et de sa liberté inaliénable de personne singulière, inassimilable à une simple matérialisation d'une forme universelle. Étrangement, toute vie humaine en tant qu'aventure personnelle se comprend sur la corde de l'irrationnel, de cet irrationnel où s'entremêlent les options

fondamentales de vie, d'amour, de liberté. Irrationnel qui est sur le même horizon que le spirituel.

Nos décisions éthiques se prennent dans ce monde mal défini de nos émotions, de nos souffrances, de nos réactions inconscientes. Vouloir faire éthique dans le seul corridor étroit de la rationalité pure, c'est risquer de manquer l'essentiel. L'histoire de l'humanité tient dans ce paradoxe : les grandes réalisations de la science, de la technologie, de l'art sont l'expression et au service de quelque chose d'irrationnel et de profond : l'amour d'une femme, d'un homme, d'un enfant, la foi en Dieu, l'ambition et la fierté de construire un pays.

L'éthique que proposent les théologiens peut servir à déployer, au cœur des grands et pénibles chantiers de quête de sens et de conquête du bien, une sensibilité à cet univers d'émotions, de sentiments humains, de vibrations à un monde surnaturel. Car nos rationalités éthiques doivent être au service de l'*irrationalité* humaine. Et la lumière proprement évangélique peut éclairer loin. L'être humain est le seul animal capable de se préoccuper gratuitement de soi et de son semblable. Toute éthique est un chantier de *deep caring*, en écho au grand appel à vivre l'amour de façon inconditionnelle.

L'éthique apparaît alors, selon la pensée suggérée par F. Dumont de la difficile foi en l'homme, comme écho de la transcendance intérieure et ouverture à la Transcendance sans nom. Elle se fonde sur la reconnaissance de la disposition radicale au bien qui habite tout être humain, sur cette sorte de spiritualité laïque évoquée par Comte-Sponville et Luc Ferry¹⁶.

Alors, restaurer la dignité de l'autre a plus de sens que préserver la sainteté de Dieu. L'éthique inscrit non pas le nom de Dieu et de sa volonté au fronton de son édifice, mais le nom sacré de toute personne humaine. Ainsi pensée, elle n'est cependant pas autre chose que l'expression de la volonté de Dieu telle que mise en évidence dans les récits sacrés. C'est le Dieu libérateur de l'Égypte qui appelle à vivre selon les dix paroles porteuses de libération et de liberté.

16. Cf. A. COMTE-SPONVILLE et L. FERRY, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris, Robert Lafont, 1998.

C'est le prophète Jésus, le Fils et serviteur généreux, qui nous montre l'autre comme en attente de notre adoration véritable.

*

* *

L'éthique tourne le dos à toutes les morales des sacristies poussiéreuses et des légalismes pernicious qui cultivent les immobilismes. Elle est la grande inquiète et la grande inquiéteuse, la grande questionneuse. L'éthique digne de ce nom est le chantier perpétuel de la quête de sens et de la conquête du bien, en humanité, aucunement exclusive. Nous voilà donc bien ailleurs. De la théologie morale prise dans le cercle un peu étroit des dogmes et des modèles catholiques, et soucieuse de les *traduire* ou des les *appliquer* dans toute situation, nous sommes passés à l'éthique en situation et en quête de références religieuses pour consolider cette quête de sens et l'arrimer à la quête de Dieu.

Nous comprenons mieux, alors, comment, en un premier temps, la conscience éthique précède et encadre la conscience croyante, et comment la conscience croyante peut conditionner à son tour la conscience éthique dans la quête de la réussite de l'humain. Nous nous réjouissons également du passage qui s'est fait de la quiétude théologique à l'inquiétude éthique, d'une désacramentalisation de la morale à une sacralisation de la personne humaine dans l'éthique, le mouvement centrifuge vers le monde remplaçant le mouvement centripète du discours moral limité aux préoccupations des seuls croyants.

II

COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES, MAGISTÈRE ET THÉOLOGIE

Théologie et communautés ecclésiales : du renouveau aux réaménagements

JEAN-MARC GAUTHIER

Université de Montréal

On a coutume, dans nos milieux, de faire un lien étroit entre théologie et Église, entre spécialistes ou « pros » de la théologie et communautés ecclésiales. Je devrais dire « on avait coutume », car le paysage a changé et il semble devoir changer encore plus radicalement dans les temps qui viennent. Qu'en sera-t-il en ce XXI^e siècle ? Quel est l'avenir de la théologie et de l'Église dans nos milieux ? L'avenir de chacune est-il lié à celui de l'autre ?

Poser la question, c'est ne pas y répondre, car il n'y a certes pas de réponse simple à cette question. Il faut la garder ouverte et chercher à voir comment elle se pose à partir de ce qui s'est vécu au cours des 30 ou 40 dernières années, et de ce qui se dessine plus particulièrement depuis quelques années.

Je ne ferai pas œuvre d'historien dans un si bref article. Mon propos est plus humble : réfléchir aux liens entre théologie et Église, plus concrètement, entre spécialistes de la théologie et communautés ecclésiales, et établir une certaine problématique de ces liens pour les années à venir. Et cela à partir de mon regard limité de professeur de théologie, depuis longtemps impliqué dans la vie d'un diocèse (Saint-Jérôme), ayant observé d'autres collègues vivant des implications analogues, et considérant quelque peu comment se dessine la place de la théologie dans notre société.

Des années de convivialité, selon l'esprit de Vatican II

Les rapports de la théologie et de l'Église, et plus concrètement des « pros » de la théologie et des communautés ecclésiales, ont été beaucoup marqués, depuis quelques décennies, par la situation concrète de la société québécoise et de sa « Révolution tranquille » ainsi que par un événement majeur dans l'Église catholique : le concile Vatican II. Voilà une affirmation qui n'est pas très originale, mais qui reste encore et toujours vraie. Or, et cette situation de notre société et Vatican II étaient, à l'époque, porteurs d'un vent de nouveauté. Pour rendre compte de cela, on a pu employer les termes de *renouveau*, de *changement* ou de *transformation*. Pour ma part, ma préférence va au mot *renouveau* pour traduire ce qui s'est inscrit ou voulait s'inscrire dans la société québécoise (socialement, culturellement, politiquement, religieusement) et de ce qui est ressorti du concile Vatican II qu'on peut, sans se tromper, qualifier de concile du renouveau (*aggiornamento*). C'était, du moins, la prétention du Concile et c'est ainsi que cela a été interprété, voulu, reçu — plus ou moins — dans différents milieux, dont le nôtre.

De Vatican II s'est donc levé un vent, ou une prétention de renouveau, qui s'est manifesté en différents domaines affectant la vie ecclésiale et l'enseignement de la théologie : renouveau liturgique, renouveau biblique, renouveau ecclésiologique et rapport nouveau au monde, renouveau pastoral, renouveau éthique, etc. Tout cela, bien sûr, avec des avancées, des reculs, des questions, des débats.

Dans ce contexte, qui a prévalu pendant nombre d'années, se sont organisés ou se sont réorganisés les *lieux* où s'élabore « professionnellement » la théologie, où se dispensent les cours de théologie. Et là aussi, globalement, on peut parler de renouveau ou de changement. La théologie s'est faite et s'est enseignée de plus en plus dans des lieux civils et publics, en lien avec l'Église et ses responsables mais en prenant une certaine « distance ». Exemple parmi d'autres, le passage du Grand Séminaire au campus universitaire, à Montréal, a impliqué un grand déplacement symbolique, un changement de lieu qui allait contribuer de plus en plus à un changement dans la manière de penser ou de faire la théologie.

Mais ce déplacement physique, ce changement de lieu, qui impliquait aussi une certaine distance culturelle, n'a pas empêché l'instauration de liens organiques et même institutionnels très forts entre les spécialistes de la théologie et les communautés ecclésiales (diocèses), et cela pendant plusieurs années. Beaucoup de « pros » de la théologie ont été, dans les communautés ecclésiales, des agents de transformation (ou de renouveau) de la pensée chrétienne ainsi que de la pratique ecclésiale et pastorale, dans la foulée de Vatican II. En tout cas, à ce que je sache, leur enseignement à l'université, leurs sessions et conférences dans les milieux étaient, chez la plupart, orientés en ce sens.

Dans cet esprit, bien des professeurs de théologie ont entretenu des rapports très étroits avec les communautés ecclésiales. Il suffit de prendre acte que, dans les années 1960 et 1970, la très grande majorité des professeurs de théologie étaient membres de communautés religieuses ou prêtres diocésains, certains occupant des postes dans des diocèses ou des paroisses en même temps qu'ils enseignaient la théologie. Même si le profil des professeurs et des professeuses de théologie a changé avec le temps, le lien organique avec les communautés ecclésiales s'est maintenu de différentes façons dans beaucoup de milieux. À titre d'exemple et d'un point de vue bien limité, lorsque j'ai commencé comme professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, en 1987, je n'y fus engagé qu'à demi-temps, gardant une autre tâche à demi-temps au Service de formation du diocèse de Saint-Jérôme. Dans la seule Section des études pastorales où je fus assigné, dans cette Faculté, on comptait aussi Jacques Grand'Maison, toujours lié au diocèse de Saint-Jérôme au moins à demi-temps, Gilles Raymond, responsable de la formation au diocèse de Saint-Jean-Longueuil, et André Beaugard, responsable de la formation au diocèse de Saint-Hyacinthe. Quelque temps après, Lise Baroni s'est aussi jointe à nous en ayant, elle aussi, assumé une responsabilité en formation au diocèse de Saint-Jérôme. Et cela sans compter d'autres membres de la Section ou de la Faculté qui étaient aussi liés à la vie de différents diocèses dont, bien entendu, celui de Montréal.

À cet exemple limité mais significatif, beaucoup d'autres exemples, ainsi à Québec, Chicoutimi, Trois-Rivières et Nicolet, Sherbrooke,

Rimouski, etc., pourraient s'ajouter, confirmant la même proximité et la même organicité entre les lieux d'enseignement de la théologie et les communautés ecclésiales. Et l'une des raisons majeures de tels rapports tenait, pour une grande part, au fait que beaucoup de personnes avaient les pieds dans les deux institutions, l'université et l'Église, et cela dans le concret des tâches pour un bon nombre.

Ajoutons à cela la réalité, tant de fois vérifiée, du déplacement et d'interventions à travers les diocèses du Québec, de plusieurs professeurs de théologie. Moi-même, qui suis un théologien relativement sollicité, je suis allé dans une douzaine de diocèses pour donner des cours et des conférences, pour animer des sessions d'études, des ressourcements, etc., et cela à maintes reprises. Je sais que d'autres ont aussi, pendant plusieurs années, parcouru le Québec en entier et au-delà.

Si on dénombrait les activités dans les différents diocèses et communautés ecclésiales qui ont impliqué la présence de tel théologien ou de telle théologienne, on arriverait à des résultats sans doute surprenants, au-delà de toute attente. Si quelqu'un voulait en établir le bilan en révisant les c.v. de tous les « pros-profs » de théologie dans les différentes institutions d'enseignement et couvrant ces quelques décennies, cela permettrait d'éclairer, statistiquement et pratiquement, l'ampleur du rapport entre la théologie et l'Église.

Un autre élément a fortement contribué à cette imbrication étroite : la grande majorité des étudiants et étudiantes étaient directement liés à des communautés ecclésiales. Alors que dans les années 1960 et 1970, la population étudiante était en grande partie composée de futurs membres du clergé ou des communautés religieuses, les étudiants et les étudiantes furent, à partir des années 1980, des gens liés majoritairement aux différents diocèses, déjà impliqués dans un travail ecclésial ou visant ce type d'insertion. Il est difficile d'imaginer ce qu'auraient été les cohortes étudiantes des facultés de théologie si l'on en avait retranché toutes les personnes qui provenaient des milieux ecclésiaux pour y poursuivre une formation théologique liée au travail pastoral. Ayant été responsable de formation au diocèse de Saint-Jérôme, de 1983 à 1992, et professeur à l'Université de Montréal, à partir de 1987, j'ai pu vérifier en première ligne toute

la problématique et tout l'impact du lien entre la formation théologique et l'action pastorale. J'ai pu vérifier aussi pourquoi et dans quel sens ce que certains appellent l'âge d'or des facultés de théologie avait directement à voir avec un « âge d'or » pastoral, c'est-à-dire un temps privilégié où beaucoup de personnes étaient invitées à collaborer au travail pastoral, quel que fût leur statut ecclésial (ministre ordonné ou non). Cela a ouvert les portes du travail en Église à plusieurs et a eu pour conséquence directe d'ouvrir beaucoup de gens à la nécessité de la formation théologique. Et les institutions qui en ont profité directement furent les facultés de théologie ou les départements de sciences religieuses, si l'on se place du point de vue de l'accroissement du nombre des étudiants et étudiantes. Selon les institutions, on peut placer l'âge d'or de la fréquentation théologique étudiante à la fin des années 1980 ou au début des années 1990 avec quelques années de décalage. Et, il faut le dire, ce fut une époque où ces institutions universitaires se nourrissaient en très grande partie des besoins des institutions ecclésiales.

Toute cette époque de l'après-Concile (1965) jusqu'aux années 1990 en fut une d'ébullition, de renouveaux espérés sinon réalisés, de publications multiples à partir de la situation de l'Église, etc. Mentionnons de façon exemplaire mais non exhaustive, loin de là, des bilans ou des projets tels le Rapport Dumont (1970), *Entre le temple et l'exil* (1982), *Risquer l'avenir* (1992), la recherche-action dans le diocèse de Saint-Jérôme et ses nombreuses publications (de 1992 à 1995), etc.

Toute cette pratique, toute cette recherche et tout cet enseignement ont été marqués profondément, sinon consciemment, par le Concile Vatican II. Ghislain Lafont parle même de « clôture de Vatican II » dans *Imaginer l'Église catholique*¹. Je lui emprunte cette expression en lui donnant un sens peut-être différent. Selon G. Lafont, Vatican II a clôturé l'horizon de la pensée et de la pratique chrétiennes dans les milieux catholiques (on pensait et on agissait à partir et en fonction de Vatican II, ou contre Vatican II). Mais l'expression

1. Ghislain LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995.

peut aussi signifier que, subrepticement, on met fin à ce qui était annoncé par Vatican II ou espéré à partir de ce lieu théologico-ecclésial. « Vatican II est terminé, il est temps de passer à autre chose », ce qui signifiait souvent, en fait, revenir à la même chose. Ce qui était vu comme *renouveau* possible ou réel apparaît tout à coup comme ce qui n'a pas rempli sa promesse, comme ce qui est défectueux parce qu'on ne s'est pas rendu jusqu'au bout de ce que Vatican II promettait, et qu'on arrive difficilement à penser ou à imaginer au-delà de Vatican II. En ce sens, Vatican II clôture l'horizon et amène des gens à penser que la théologie a plus de chance d'être signifiante si elle est faite hors de l'Église ou, en tout cas, sans rapport organique avec elle, sans rapport organique avec les communautés ecclésiales. Cela n'empêche pas de garder un contact avec les diocèses et les communautés ecclésiales, mais ce contact est vu davantage — selon le contexte actuel — comme celui qui donne accès à une « clientèle » potentielle et pratiquement indispensable pour assurer la survie institutionnelle de la théologie dans les universités. Ainsi, si la théologie universitaire peut difficilement prétendre publiquement être au service des communautés ecclésiales, elle peut indirectement remplir ce service en le justifiant au titre de la « clientèle » qui assure notre survie. En soi, cela n'est ni pervers ni malsain ; c'est seulement une autre situation.

L'époque actuelle et ce qui s'annonce

L'époque actuelle est marquée par une certaine déception. Le renouveau a vieilli sans qu'on se rende au bout du renouvellement espéré. On peut, sans trop se tromper, affirmer que les « pros-profs » de la théologie vivent, dans leur rapport à l'Église et aux communautés ecclésiales, une période de déception ou éprouvent peut-être parfois le sentiment d'Élie : « Je ne suis pas meilleur que mes pères » — « nous ne sommes pas meilleurs que nos pères » ! Le renouveau attendu ou espéré a, en pratique, plafonné. On est tenté de conclure que les grandes idées ne changent pas le monde, en tout cas pas nécessairement, et que la théologie est plus ou moins propice au soutien ou au renouvellement de la vie ecclésiale. Et, inversement,

que l'Église, ou les communautés ecclésiales, n'est plus organiquement signifiante pour la pratique de la théologie. Pire encore, le lien entre la théologie universitaire et l'Église peut être vu comme une anomalie, sinon comme donnant lieu à un détournement de fonds, à un abus des deniers publics en faveur d'une institution qui n'est plus représentative de la population. Cela se manifeste, entre autres, dans l'arrière-scène socio-politico-religieuse par rapport à laquelle s'est situé le Rapport Proulx à propos de la place de l'éducation religieuse dans la société et l'école québécoises. Et qui osera nier que cela a un lien avec la place de la théologie chrétienne catholique dans la société québécoise, à l'université entre autres ? Qui osera nier que cela a un lien avec la situation de l'Église, des Églises, au Québec ?

D'autre part, les communautés ecclésiales, depuis un certain temps, sont aux prises avec une question ou une problématique qui apparaît de plus en plus décisive pour leur avenir : les *réaménagements pastoraux* sont à l'ordre du jour dans la majorité des diocèses du Québec, ce qui veut dire une certaine restructuration de l'institution, une réorganisation des paroisses et des effectifs, tout cela en vue de renouveler *la mission* de l'Église, affirme-t-on généralement. Mais en même temps qu'on tente de mettre en place ces réaménagements pastoraux (non sans résistance, non sans questions mais quand même avec une certaine efficience), on constate de plus en plus que les communautés ecclésiales sont pratiquement totalement désertées par la jeune génération, assez désertées par la génération des baby-boomers mais encore assez fréquentées par la génération des aînés qui représente leur principal appui. Ainsi donc, pendant que les communautés ecclésiales essaient de se réaménager avec une intention avouée de renouveler la mission, se profile de plus en plus un questionnement par rapport au sens ou à la pertinence du christianisme dans le monde moderne. Pour le dire plus concrètement, on se demande si la foi chrétienne a encore un sens réel, concret pour la majorité des gens ; et, si oui, quel en est le sens et comment se manifeste-t-il ?

Cela, à n'en pas douter, rejoint la question de la place de la théologie à l'université, question qui pose peut-être celle de la place de Dieu dans le monde actuel. Alors, pendant que les communautés ecclésiales réaménagent, les « pros-profs » de la théologie, dans les

universités, sont aussi, d'une certaine façon, en train de réaménager. Ils-elles sont plus ou moins explicitement acculés à faire la preuve qu'ils-elles ont encore leur place dans l'université et doivent jouer à fond le jeu des recherches, des subventions et des productions significatives. En même temps, l'objet de leur science, de notre science, est socialement fragilisé et peut-être politiquement injustifiable, en tout cas certes très problématique.

Dieu s'est dé-placé, du moins la question de Dieu s'est dé-placée : elle s'est universalisée en se dé-localisant, comme si elle n'appartenait déjà plus ni à une société, ni même à une Église (de plus en plus désertée, même par des gens qui n'ont pas nécessairement renoncé à la question de Dieu).

Les « pros-profs » de la théologie sont désormais des « bi-locaux » (ou des « multi-locaux ») qui risquent d'être « sans-lieu » ou se cherchant un lieu signifiant, c'est-à-dire :

1. ne trouvant plus leur place, ou difficilement, dans une Église qu'ils contestent en bonne partie : beaucoup de discours théologiques, actuellement, s'élaborent malgré l'Église et son discours, ce qui pose en même temps le grave problème du lieu de l'Église ;
2. ne trouvant pas ou trouvant difficilement leur place dans les lieux publics, ou devant prouver qu'ils y ont leur place, en raison justement de leur identification à la théologie et à son discours, et de leur lien présumé avec l'Église, avec les communautés ecclésiales.

Finalement, le problème de la théologie, c'est son objet, qui n'est pas facilement montrable et démontrable ; le problème de la théologie, c'est qu'elle parle de Dieu et qu'elle implique une démarche croyante qui se rattache à une tradition (dans le temps) et à une communion (dans l'espace), en somme à une Église. Si j'étais plus précis, je dirais : le problème des « pros-profs » de la théologie, des théologiennes et théologiens que nous sommes et qui enseignent dans différentes institutions universitaires, c'est que nos appartenances institutionnelles nous placent devant des paradoxes qui peuvent devenir des apories : embarquer dans l'aventure universitaire et/ou dans l'aventure ecclésiale.

Embarquer dans l'aventure universitaire implique d'être des « pros » dans notre domaine de recherche et d'enseignement ; on se rend vite

compte, alors, que notre objet nous échappe en grande partie et qu'il risque d'être difficilement « monnayable » sur le « marché » public et universitaire, parce qu'inscrit dans une tradition religieuse particulière et lié à une Église. *Dieu nous échappe* : l'objet de notre « savoir » n'en est pas un au même titre que les autres. Dieu nous échappe comme objet de savoir, et d'autant plus en cette modernité où il a perdu sa place de fondement de tout, de signification de tout, partout. On tend alors à penser qu'il ne signifie plus rien de ce qui peut être signifié autrement. Il devient « l'autrement du sens à chercher ». Il ne nous échappe pas à cause de notre manque de maîtrise ou parce que nous manquons de compétence ; il nous échappe parce qu'il est ce qui s'échappe. Le « Tout-partout », je devrais dire « l'ex-Tout-partout », est littéralement « un nulle part qui a l'air de rien² ».

Ou bien, alors, on embarque dans l'aventure ecclésiale et croyante en étant dans le cadre universitaire, avec les paradoxes de la situation. Car l'Église, comme Dieu, nous échappe pour des raisons autres ; elle n'est pas l'objet de notre savoir (dans la mesure où l'on peut encore parler d'un savoir) ; elle est le lieu socio-communautaire de l'expérience croyante. D'une façon, elle est incontournable pour l'élaboration de toute théologie chrétienne, car la foi en Dieu qui marque l'expérience chrétienne est socio-communautairement déterminée et traditionnellement enracinée. Mais, par ailleurs, la théologie — le projet théologique, l'utopie théologique au sens strict, c'est-à-dire le « sans-lieu » de Dieu — échappe à la clôture ecclésiale et aux contraintes ecclésiastiques, c'est-à-dire à toute pensée close et à toute pratique enfermante. L'utopie théologique s'inscrit dans le geste de Paul (*Ga* 2,11s) qui, au nom de sa reconnaissance du Dieu vivifiant ou de la « vérité de l'Évangile » (v. 14), résiste à la position de Céphas et « s'oppose à lui ouvertement » (v. 11). Utopie ou paradoxe qui implique à la fois une « solidarité ministérielle », une franche contestation ou une dissidence avouée. Mais avant de contester ou de choisir la dissidence, il faut reconnaître celui ou ce que l'on conteste ou par rapport auquel ou à quoi on marque sa dissidence,

2. Je renvoie ici au monologue que j'ai présenté en contrepoint de ce congrès et dont on trouvera le texte à la fin de cet ouvrage.

sinon même la contestation et/ou la dissidence perdent leur signification. C'est le paradoxe dans lequel se situe la pratique théologique dans le contexte universitaire actuel. Et ce paradoxe prend actuellement une dimension encore plus claire puisque la contestation et/ou la dissidence semblent être devenues fréquentes, même si elle ne sont pas toujours explicites.

D'autre part, ce qui nous appartient comme une contrainte positive, c'est la responsabilité de mettre en œuvre le projet de l'université comme poursuite d'objets de recherche et comme dispensation d'un savoir dans un monde particulier. Habiter l'université implique une responsabilité de recherche et d'enseignement qui tienne compte à la fois du contexte socio-culturel dans lequel l'université se situe et de la spécificité de la « science » présidant à la recherche, et enseignée. Mais le paradoxe vient du fait que ce monde particulier, dans notre contexte socio-culturel, questionne, pour une bonne part, la pertinence de la « science théologique », surtout si celle-ci prétend être rattachée à une tradition religieuse particulière et à une Église spécifique. Et le paradoxe du paradoxe, c'est que la théologie chrétienne catholique, qui est vraiment rattachée à une tradition religieuse particulière et à une Église spécifique (catholique), est en même temps radicalement pour le monde, prioritairement pour le monde. Elle n'est pas une idéologie au service d'une institution, fût-ce une Église ou une université, elle est recherche pour et avec le monde. Son projet de recherche concerne le « salut » *du monde*, de ce monde. Le projet théologique s'inscrit dans ce que dit de façon condensée l'Évangile de Jean :

Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son fils unique, afin que tous ceux qui s'en remettent à lui ne meurent pas et vivent la vie sans fin. Dieu n'a pas envoyé son fils dans le monde pour condamner le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui³. (*Jn* 3,16-17)

Ni l'Église ni l'université ne sont le « salut du monde » ni non plus, bien entendu, la théologie. Celle-ci est seulement voie de questionnement, de recherche et d'enseignement sur ce « salut du monde »,

3. Selon la nouvelle traduction de la Bible, publiée aux Éditions Bayard et Médiaspaul en 2001.

pour le monde de maintenant et avec une partie de ce monde qui a choisi de venir à l'université pour « faire de la théologie ». Il faut donc prendre au sérieux les affirmations, tant de fois répétées depuis Vatican II, que l'Église n'est pas le Royaume de Dieu, qu'elle est au service du monde, radicalement au service du monde dans sa pratique et sa réflexion. Et prendre doublement au sérieux le fait que la théologie n'est au service d'aucune institution, que ce soit l'Église ou l'université, mais que, si elle doit être en service, ce soit au service du monde, librement au service du monde. Et les institutions, l'Église ou l'université, ne peuvent que profiter de cette liberté en service, si elles-mêmes sont fidèles à ce qu'elles sont.

Faut-il conclure ? Faut-il conclure quand ce qui s'annonce est un chemin ouvert, chemin si peu balisé que même ceux et celles qui ont commencé à le prendre savent encore mal où il les mène ? La théologie cherche encore sa voie au cœur de l'université qui, malgré ou avec ses prétentions à l'excellence, cherche encore la sienne au cœur de la société. L'Église, avec et malgré ses réaménagements, cherche aussi sa voie au cœur de cette société qui, faut-il le dire, se cherche passablement elle aussi. La théologie, encore elle, cherche toujours sa voie avec ou malgré l'Église, avec le monde tel qu'il se constitue ou cherche à se constituer.

Tout est donc propice à la recherche, qu'elle soit recherche de foi, recherche universitaire ou recherche de sens, subventionnée ou pas. L'important est de continuer à chercher.

*Magistère et théologie.
Parcours et témoignage
d'une théologienne*

LOUISE MELANÇON
Université de Sherbrooke

J'ai accepté de donner mon témoignage personnel sur la question des rapports du magistère catholique et de la théologie, au moment où je viens de prendre ma retraite, après presque 30 ans de présence, de travail et d'engagement comme théologienne dans une faculté de théologie canonique, dans une université de statut catholique. Je le ferai d'abord en parcourant ces années de ma carrière théologique pour marquer les événements qui ont ponctué mon évolution; puis, je donnerai brièvement ma position actuelle.

Des événements (de 1971 à 1995)

Le premier événement auquel je fus confrontée par rapport au magistère catholique fut le renvoi des prêtres laïcisés, à notre Faculté, en 1971. C'était mon premier choc devant le fait que le magistère pouvait « avoir des dents », dirais-je, en intervenant dans le cours de nos vies de théologiens et théologiennes. L'histoire concrète de cet événement tel qu'il se produisit à Sherbrooke n'est pas important à rappeler ici, mais plutôt comment nos discussions furent nourries par des distinctions entre canonique et catholique, pouvoir d'ordre juridique et liberté académique. En fin de compte, cependant, nous

étions impuissants à changer la réalité: des collègues, ou anciens professeurs, appréciés, estimés, devaient quitter une fonction pour laquelle ils étaient compétents, parce qu'ils avaient fait un choix personnel par rapport à une norme disciplinaire intra-ecclésiale.

J'aurais pu commencer aussi par l'encyclique *Humanæ vitæ* (1968) qui, au moment où j'étais étudiante, faisait l'objet de discussions passionnantes dans les cours de morale. Plus tard, je m'y intéresserais autrement, comme femme, mais surtout lors de la condamnation du théologien moraliste américain C. E. Curran. Si ce n'avait été de cette mise à l'écart — et des autres qui suivront —, j'aurais résolu calmement la question, dans mon for intérieur, avec pour fondement une conception de la relativité du discours moral.

La condamnation de la théologie de la libération, plus tard, sera l'autre événement qui me touchera particulièrement comme théologienne. Ayant soutenu une thèse de doctorat à Paris (1976), sur la pensée de Gutiérrez, j'étais perçue plutôt comme hétérodoxe à certains moments, dans des cours que j'assumais, ou dans des publications ou d'autres interventions. Je faisais alors, de manière personnelle, l'expérience qu'une réflexion théologique non achevée et soumise à la discussion, que la fonction de recherche en théologie, en somme, pouvait avoir un réel impact politique, dans les sociétés comme dans l'Église elle-même. La théologie n'était pas neutre. La validité d'expériences comme celles des communautés de base, en Amérique latine, pouvait être jugée *dangereuse* par les pouvoirs... J'expérimentais combien la foi était traversée par des conflits et qu'il fallait prendre position. Je réalisais, comme théologienne, que j'avais à *prendre parti* même dans un engagement pour l'Évangile. Le recul nécessaire aux études doctorales diminuait peu à peu en faveur d'un engagement plus concret.

Puis c'est dans ma condition de femme de plus en plus conscientisée que je ferai peu à peu l'expérience du magistère catholique comme un pouvoir, et un pouvoir on ne peut plus masculin. Mes recherches et réflexions en théologie féministe, en même temps que ma participation active à *L'autre Parole*, collectif de femmes féministes et chrétiennes, tel sera mon terrain d'engagement aussi bien social

qu'ecclésial: d'abord à l'université, dans la mise sur pied de cours pour les femmes, mais aussi ailleurs, comme dans des comités de l'Assemblée des évêques du Québec, ou dans des conférences au service du milieu; sur le plan personnel, ma démarche spirituelle suivait mon processus de conscientisation. Le fait même de participer ouvertement, et prioritairement, au développement de la théologie féministe par des cours, des publications ou des communications me situait d'une certaine manière en travers de la voie de l'orthodoxie telle que définie et pratiquée par le magistère romain. Mais je n'ai pas connu l'interpellation par Rome ou par mon évêque, malgré la publication d'un livre sur l'avortement, comme d'autres collègues ailleurs: mon rayonnement n'était sans doute pas assez grand pour être menaçant! Mais dans l'ensemble, j'ai plutôt goûté à la non-réception, ou au désintérêt, autant de la part de collègues, masculins en particulier, que d'étudiants et étudiantes, au titre même de ma prise de parti pour une réflexion théologique faite à partir des expériences des femmes, pour le développement et la valorisation des femmes.

J'ai donc plutôt connu la marginalisation, au pire la non-reconnaissance dans certains milieux ou de la part de certaines personnes, qu'un affrontement avec le pouvoir magistériel de Rome ou d'ici. Par ailleurs, pour la Congrégation sur la doctrine de la foi, ou le magistère ecclésial, on croirait, d'une certaine façon, que la théologie féministe n'existe pas; le mot même est certes parfois *diabolisé*, mais c'est surtout pour rejeter cette théologie sans coup férir; ou parfois on la récupère sans vergogne, ce qui est un bon procédé pour lui enlever sa propre identité. Mais le pouvoir magistériel en tant que masculin dominant n'est pas qu'à la Curie romaine, non plus que dans les officines diocésaines. Dans les institutions catholiques, y compris les facultés de théologie, la collaboration (ou complicité) avec ce pouvoir est inscrite aussi bien dans les normes que dans les coutumes ou les mentalités, de telle sorte que le rejet ou la marginalisation des théologies féministes peut fonctionner, en réalité, sans passer par une *condamnation* écrite venant de Rome. Et ici, quand je fais référence aux théologies féministes, je ne pense pas seulement — et même très peu — à ses aspects revendicateurs, mais bien plutôt à tout ce travail de renouvellement du discours religieux, de

reconstruction des sources chrétiennes, de création dans tous les champs de la réflexion théologique.

Finalement, c'est surtout autour de la question de la non-ordination des femmes que je serai le plus confrontée à ce qu'est le magistère catholique : une politique de pouvoir¹, et un pouvoir absolu au nom du sacré qui, trop souvent, exclut au lieu de servir, particulièrement les non-clercs, et celles qui le sont de manière éminente, les femmes. Déjà, au début de 1977, le document *Inter Insigniores* répondait par la négative à la question des ministères ordonnés pour les femmes. Des études de toutes sortes, des séminaires, des publications en grand nombre suivirent : ce fut quand même fructueux de soumettre les arguments de Rome à la recherche exégétique, historique, théologique, pastorale. Cela nourrissait les espoirs de changement. Et les femmes entraient dans les facultés de théologie, animées par ces espoirs autant que pour répondre à des besoins de la réalité ecclésiale de nos milieux. De plus en plus de femmes ont ainsi obtenu des diplômes et exercé, pour certaines, des fonctions importantes dans les diocèses ou les paroisses, tandis que d'autres, bien que parcimonieusement, ont été engagées comme professeures de théologie.

Pendant ce temps, à Rome, se préparait un mouvement de résistance ; je dirais même qu'un mur s'érigait — à même les pierres du Mur de Berlin qui s'écroulait ? Ce fut le coup de tonnerre de 1994² : on ne se sent pas autorisé à ordonner des femmes, et cela au moment où l'Église anglicane d'Angleterre fait le pas en avant, et que moult études ont montré l'invalidité des arguments bibliques et théologiques avancés en défaveur de l'ordination. On entend bien : c'est non, parce que c'est non. Il y a là un argument d'autorité fondé sur une conception figée, non dynamique de la Tradition... mais peut-être est-ce plutôt de l'entêtement ou de la peur ? Et devant les protestations qui fusent de partout, 1995 sonne le glas : plus de discussions !

1. Le numéro 281 de la revue *Concilium* (1999) porte ce titre : « Le refus d'ordonner des femmes et la politique de pouvoir ».

2. Il s'agit du document intitulé *Ordinatio sacerdotalis*. Cf. l'analyse de Hermann HÄRING, « Sans l'autorisation de Jésus ? », *Concilium*, 281 (1999), p. 13-30.

Infailibilité... excommunication... Les espoirs de changement sont mis au rancart, et pour combien de temps? L'avenir est repoussé...

Un bilan personnel

J'ai commencé mes études théologiques en 1966, poussée par un désir ardent, aussi bien d'ordre spirituel qu'intellectuel, de me consacrer à la question de Dieu ou du mystère de Dieu. C'était dans le sillage de l'*aggiornamento* de Vatican II. C'était, au Québec, « le début d'un temps nouveau », qu'on appellera Révolution tranquille. Les barrières de toutes sortes tombaient. On pouvait penser, parler librement. Je me suis sentie vivre pendant ces années d'études en théologie, accompagnée, stimulée par des professeurs ouverts, certains d'avant-garde. J'ai fait des études de sciences humaines des religions, côtoyé des professeurs qui se disaient athées. Et pourtant, j'ai opté pour continuer ma recherche de Dieu, en m'engageant dans la pratique théologique. À ce moment, même si je n'étais pas facilement *ecclésiale*, je tendais vers une intégration personnelle de cette dimension de ma foi. Mais l'élan provenant de l'événement, par ailleurs extraordinaire, du Concile, reposait sur une grande naïveté et sur des ambiguïtés non résolues dans les documents conciliaires eux-mêmes. C'est le regard que j'y jette trente ans plus tard³.

Ma vie de foi a suivi mon évolution humaine, avec des hauts et des bas, rien de plus normal. Mais en même temps que ma conscience féministe s'éveillait, que s'affermissait ma solidarité avec mes sœurs, les femmes, et de manière particulièrement importante avec mes sœurs de *L'autre Parole*, je découvrais de manière concrète et *neuve* ce qu'était la *koinônia* évangélique, cette promesse de libération pour tous et toutes, cette annonce de la venue de Dieu parmi nous : la Bonne Nouvelle ! Je ne réalisais pas tellement comment cela m'amenait ailleurs...

Quand, en 1994, est arrivé le *non* à l'ordination des femmes, il m'est apparu clairement que je ne me frapperais plus la tête sur le mur : je chercherais une autre voie, même si je devais connaître des

3. D'autres que moi ont déjà démontré cela.

années d'errement... Je n'étais pourtant pas convaincue que les femmes devaient être ordonnées dans l'Église catholique romaine sans que soient apportés des changements majeurs dans la conception et la pratique des ministères⁴. Cependant, pour moi, il s'agit d'une question hautement symbolique qui concerne la considération, le respect, la valorisation dues aux femmes dans le domaine religieux. L'année suivante, en 1995, quand Jean-Paul II a affirmé l'inaffabilité de la doctrine sur les ministères, j'ai souffert avec bien des femmes proches de moi. J'ai aussi, à cette occasion, interpellé des collègues prêtres pour obtenir de leur part une réelle écoute, une sympathie, une solidarité... qui ne sont pas vraiment venus.

En 1996, lors des célébrations du 20^e anniversaire de notre groupe *L'autre Parole*, j'ai vécu une expérience ecclésiale forte, avec cette *ekklesia des femmes* : j'y ai comme réentendu l'appel de mon baptême. Je souhaite grandement connaître, un jour, cette expérience dans une *ekklesia des femmes* où des hommes solidaires participeraient. Je reste ouverte à un appel pour une forme de ministère autre que celui de théologienne à l'université — même si je ne me suis jamais sentie appeler au sacerdoce —, qui conviendrait aux dons que j'ai reçus de la vie, dans la grâce⁵. En attendant, je ne veux pas me contenter de souffrir, d'être victime d'un pouvoir qui exclut des personnes au nom de leur sexe — ou de leur statut de non-clerc ou d'ex-clerc.

Je veux bien marcher sur une voie de marginalité, comme étant une voie de découverte, au-delà des errements inévitables, une voie de créativité aussi avec d'autres femmes — et hommes — qui font un cheminement spirituel, plus ou moins à la dérive de toutes les religions patriarcales.

Magistère et théologie ? Je ne rejette pas l'idée d'une autorité nécessaire, mais plutôt celle d'une forme de pouvoir de domination.

4. Ce qui se passe dans l'Église anglicane d'Angleterre, et ailleurs aussi, montre bien que les mentalités ne sont pas nécessairement changées parce qu'on ordonne des femmes ; des interdits demeurent, dont celui de la consécration épiscopale.

5. J'ai beaucoup apprécié la réflexion faite par Hedwig MEYER-WILMES : « De la multiplicité des ministères dans une Église postmoderne », *Concilium*, 281 (1999), p. 87-108.

Et comme femme, je dois chercher comment cela peut être vécu de manière libératrice pour tous et toutes. Je continuerai d'être théologienne, au-delà de ma carrière universitaire, dans une autre voie où la recherche de la vérité qui fait vivre pourra encore m'animer. Et je termine en reprenant les paroles d'une consœur théologienne catholique mexicaine :

[...] le catholicisme romain du troisième millénaire peut aspirer à être « bonne nouvelle » et « signe d'espérance » pour les femmes, uniquement dans la mesure où il découvrira Dieu dans le visage des femmes marginalisées, combattra le sexisme qui le caractérise et entreprendra sa propre transformation comme témoignage de son identité fondée sur la vérité de l'Évangile⁶.

6. Maria Pilar AQUINO, « Le mouvement des femmes : source d'espérance », *Concilium*, 283 (1999), p. 135.

III

ENJEUX SOCIO-ÉCONOMIQUES
ET POLITIQUES ET THÉOLOGIE

*De l'entrée de la théologie en économie¹
à l'entrée de l'économie en théologie.
Éléments d'un parcours et de son contexte*

MICHEL BEAUDIN
Université de Montréal

Pratiquant couramment une théologie dite contextuelle, j'ai adopté ici la même approche. Vu l'objectif de rendre compte d'une « évolution », je procéderai par période, selon le découpage suivant : avant les années 1960, puis par décennie jusqu'à ce jour. Pour chaque étape, je ferai d'abord référence à des éléments significatifs de la dynamique sociétale (au plan économique notamment) puis du contexte ecclésial, pour essayer ensuite de caractériser la démarche théologique de l'époque à propos des questions sociales, et pour m'attarder, enfin, à mon propre itinéraire théologique ainsi circonstancié et qu'ainsi compréhensible. La prospective, où se mêleront projections et propositions, sera structurée de la même façon.

Mais avant d'entamer le parcours lui-même, je voudrais d'abord présenter un aperçu d'ensemble de son cadre contextuel, sociétal et ecclésial, à un niveau « structurel ». Pour chaque période considérée, ces paramètres serviront de points de repères pour « situer » et interpréter tant des éléments « conjoncturels » du même contexte que les accents évoqués de l'expérience théologique elle-même.

1. Je reprends expressément, ici, l'heureuse expression utilisée par Émile POULAT : « L'Église entre en économie », *La Croix*, 9 décembre 1987.

1. L'arrière-plan structurel d'une trajectoire : modèles de société et de l'imaginaire croyant

Les multiples remodelages de la société de marché au XX^e siècle

Le contexte sociétal ne tombe pas du ciel ; il est l'objet d'une reconstruction incessante. Examinons-en trois profils successifs, au XX^e siècle, comme autant de réécritures d'une « grande transformation² » qui, à partir du XVIII^e siècle en Occident, fera basculer la socialisation dans l'économie.

Le premier modèle scandant cette nouveauté sera celui du *libéralisme classique*. Guidé par le seul marché conçu comme autorégulateur, basé sur la surexploitation du travail, et écartant toute intervention de l'État (« laisser faire »), ce capitalisme sauvage tombe en panne au seuil des années 1930. Les salaires maintenus trop bas, la demande de biens ne suit plus la capacité de production et les profits tarissent.

Ce problème, pour une économie captive d'un marché surtout national, sera résolu par la mise en place d'un nouveau modèle, le *fordo-keynésianisme*. La demande sera stimulée par un relèvement de l'emploi et des salaires (H. Ford) ainsi que par l'intervention économique de l'État (J. M. Keynes) : travaux publics, politiques monétaires et fiscales, et politiques sociales qui assurent l'utilité économique même des « bras inutiles », précisément comme « consommateurs ». Il en résultera la grande prospérité des années 1940 à 1970, parenthèse historique où le bien-être des populations du Nord aura, un moment, été couplé à la croissance économique. Mais, vers le milieu des années 1960, « le temps se couvre » encore en raison, entre autres, d'un fléchissement de la consommation, des revendications du Tiers-Monde et de la nouvelle concurrence de l'Europe et du Japon alors reconstruits. Inflation et chômage s'installent malgré les interventions des gouvernements.

2. Karl POLANYI, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 (1944), 419 p.

Au seuil des années 1980, un nouveau modèle émerge : le *néolibéralisme*. Celui-ci se caractérise par un retour au vieux libéralisme (économie de l'offre) mais fort, cette fois, d'un appui actif de l'État (« néo- ») qui, s'auto-abolissant comme instance régulatrice de l'économie³, change les règles du jeu en faveur des grandes corporations. Ces politiques, conçues par des économistes tel F. A. Hayek, sont d'abord soufflées aux oreilles des gouvernements Thatcher et Reagan, auxquels les autres seront contraints d'emboîter le pas.

Au plan *externe*, les États « libèrent » le capital des carcans nationaux par divers accords qui effacent les frontières économiques. Au plan *interne*, l'État libéralise et dérègle l'activité économique, puis est réquisitionné pour favoriser la « compétitivité » des secteurs « gagnants » et attirer les investissements : fourniture d'infrastructures, allègements fiscaux, privatisations, etc. Coincées et soumises au chantage à l'emploi, les populations doivent payer de leurs conditions de travail et de vie les coûts d'une guerre économique sans fin. C'est la revanche du capital sur le travail et les acquis sociaux. Et les gouvernements eux-mêmes, déficitaires et endettés, se retrouvent à la merci des marchés financiers désormais en mesure de leur dicter des politiques restrictives, dans le secteur social notamment. Et « par-dessus le marché », pourrait-on dire, une puissante idéologie nous présente ce modèle néolibéral comme l'« état de nature » de l'économie et comme la « fin de l'histoire » ou le meilleur des mondes possibles !

Les rapports de la foi à l'organisation de la société dans la conscience croyante

En deçà des engagements conjoncturels de la communauté croyante et de la théologie vis-à-vis des défis de société dans notre milieu, il apparaît fondamental de repérer les représentations normatives du

3. « Les pouvoirs publics ne sont, au mieux, qu'un sous-traitant de l'entreprise. Le marché gouverne, le gouvernement gère. » (Hans TIETMEYER, président de la *Bundesbank*, cité dans Marc BLONDEL, *La lettre A*, 15 février 1996, et rapporté dans I. RAMONET, « Davos », *Le Monde diplomatique*, mars 1996, p. 1.)

sens et des exigences de la foi concernant la structuration de l'ordre social, auxquelles ces engagements ont pu se référer, même implicitement, à un moment ou l'autre. J'ai retenu, ici encore, trois modèles, déterminant autant d'ecclésiologies et de conceptions de la justice⁴. L'ordre d'exposition correspond à celui de leur apparition au Canada français au xx^e siècle, encore qu'ils coexisteront souvent au cours des périodes plus récentes.

L'Édit de Milan, en l'an 313 de notre ère, ouvre, après la grande tradition biblique et patristique, la période et le modèle de la *christienté*, marqués par l'imbrication étroite des structures ecclésiales et politiques, et qui perdureront jusqu'au xviii^e siècle en Europe, et même jusqu'aux années 1960 ici. À trop privilégier la médiation du pouvoir comme mode d'insertion sociétale, l'Église devient peu à peu aveugle aux injustices structurelles qu'elle sacralise volontiers en un « ordre chrétien » dont elle s'interdit ainsi la contestation. La justice, réduite à une vertu individuelle, se rabat sur les seules « bonnes œuvres ».

À partir du xviii^e siècle, réagissant aux guerres de religions et aux exactions de l'Ancien Régime, le mouvement d'émancipation ne concède à l'Église son autonomie qu'au prix de son confinement futur au « ghetto » de la vie privée, et ainsi, d'une éjection spiritualisante de la foi, de la morale, du salut et de la mission hors des enjeux de l'histoire. Cautionnant à distance, cette fois, l'ordre établi, la justice se réduit encore aux seules œuvres de « charité ». La Révolution tranquille inaugurerait, chez nous, ce modèle « accommodateur » ou de la « modernité ».

Un dernier modèle replace l'Évangile et la mission ecclésiale au cœur de la société mais dans un rapport singulier, qui renoue, après 15 siècles, avec la grande tradition *prophétique*. Il est inauguré par l'encyclique *Rerum novarum*, en 1891. Le mouvement ira s'amplifiant pour prendre un nouvel essor avec le concile Vatican II qui

4. Pour un développement plus substantiel de ces modèles « ecclésiologiques », voir mon article « Pour une ecclésiologie et une pastorale prophétiques face au néolibéralisme », dans Benoît BÉGIN et J. G. DENYS (dir.), *Le néolibéralisme, un défi pour le christianisme*, Ottawa, Novalis, 1997, p. 17-52.

acceptera plus franchement le monde moderne. L'Église redécouvre sa vocation, ni dans une place dominante ni à l'écart des affaires publiques, mais dans le témoignage des exigences sociales du projet de Dieu, fût-ce par la contestation de l'ordre existant. « L'homme est la route de l'Église », résumera Jean-Paul II à propos de ce décentrement salutaire.

Mais cette version *soft* du modèle prophétique était appelée à se radicaliser sous la pression des « signes des temps » de la fin des années 1960. Une analyse plus serrée de la pauvreté en résurgence partout, et faite dans la perspectives des exclus, va en situer les causes dans l'organisation même de la société. Des chrétiens relisent la tradition biblique de ce point de vue et redécouvrent l'option prioritaire pour les pauvres comme l'option de Dieu lui-même et de sa révélation. « Les pauvres sont la route de l'Église », faudrait-il préciser ici. La foi appelle alors à l'éradication des « structures de péché » et à la restitution aux exclus de leur dignité de sujets. Elle accède enfin à son expression macro-éthique.

2. Âges et cheminements d'une théologie aux prises avec les enjeux sociaux et ecclésiaux d'ici

Avant les années 1960

Chronologiquement, je n'ai que mon enfance de commun avec l'époque précédant les années 1960, mais une trajectoire, même personnelle, ne commence-t-elle pas avant soi, dans un arrière-pays ?

- ◆ Le contexte sociétal : un passage tardif au modèle keynésien

Au plan économique, le Québec industrialisé et urbanisé de la première moitié du siècle vit à l'heure occidentale, sous la sévérité sociale du vieux capitalisme. Mais jusqu'à la Deuxième Guerre, la ruralité, liée à une préoccupation de survivance, reste très forte chez les Canadiens français en raison du monopole anglophone dans les affaires et de la promotion de l'agriculturisme par l'Église. Au plan politique, les revendications « autonomistes » de la province de même

que la force du réseau des services sociaux et éducatifs assurés par l'Église retarderont jusqu'aux années 1960 la mise en place de l'État-providence keynésien apparu plus tôt au Canada anglais.

- ◆ Contexte ecclésial: effervescence pluraliste
et non « grande noirceur » absolue

À l'encontre d'une certaine historiographie postérieure à 1950, le Québec catholique n'est pas uniformément clérico-nationaliste et conservateur. À côté d'une Église de « chrétienté », trop proche des pouvoirs et trop triomphaliste pour remettre en question son emprise étouffante sur la vie des fidèles, fleurira aussi une Église fortement engagée dans la transformation sociale⁵.

Rerum novarum (1891), relayée plus tard par *Quadragesimo anno* (1931), commence à faire sentir son influence « prophétique » ici dès 1901 avec l'implication du clergé dans la grève de la chaussure à Québec. Une pléiade d'initiatives suivront dans tous les secteurs: syndicalisme, coopératives, École sociale populaire (1911), Semaines sociales du Canada (1920-1958), Action catholique à partir de 1931, revue *Relations* et autres publications, organismes de formation sociale du clergé, cercles d'études, etc.

La doctrine sociale de l'Église inspirera deux lignes d'engagement social. Le projet corporatiste, d'abord, qui se veut une troisième voie entre le capitalisme et le socialisme, vise à unir, par secteur d'activité et en vue du bien commun, syndicats et associations patronales en de grandes corporations, coiffées par l'État et basées sur la « pierre angulaire » de la présence du Christ dans la société⁶. L'Église diffu-

5. Voir, à ce sujet, Jacques RACINE, « Église et politique: de la crise de 1929 au Rapport Proulx », dans Michel BEAUDIN et Guy PAIEMENT, *À nous le politique. Parcours pour la société civile*, Montréal, Fides, coll. « Défis de société », 2001, p. 125-146. Voir aussi le dossier *Le chaînon manquant*, dans *Société*, 201, été 1999.

6. *La Restauration sociale*. Lettre pastorale collective à l'occasion de l'anniversaire des encycliques « *Rerum novarum* » et « *Quadragesimo anno* », dans *L'École sociale populaire*, n° 328, mai 1941, n. 74-79. Faut-il lire dans ce projet une reprise de l'ancien monde chrétien où l'économie n'existait qu'immergée dans

sera largement, surtout de 1931 à 1945, ce projet de « restauration » de l'ordre social à couleur chrétienne qu'elle voulait exemplaire dans le monde et qui lui gardait une place reconnue.

Mais, parallèlement, se développera un autre courant, plus radical, qui s'exprimera, par exemple, dans le mouvement de la « réforme de l'entreprise », aux racines européennes, et promu ici par le professeur de relations industrielles Gérard Dion et d'autres jeunes clercs et catholiques sociaux, à partir de 1943⁷. Ce projet voulait « tempérer, dans la mesure du possible, le contrat de salariat [...] par des éléments empruntés au contrat de société », et prônait rien de moins qu'une participation des travailleurs à la propriété, à la gestion et aux bénéfices de l'entreprise⁸. Ce mouvement de « démocratisation de l'économie », ancêtre méconnu des groupes progressistes chrétiens d'aujourd'hui, culminera avec la grève de l'amiante (1949). Il verra peu à peu se liguer contre lui catholiques conservateurs, tenants du corporatisme, patronat, syndicats internationaux, le gouvernement Duplessis et même l'Église officielle (condamnation romaine). Si bien qu'on n'en trouve plus d'allusion après 1952. Sous les pressions de Rome, l'Église d'ici se met peu après en marge de l'action sociale, entraînant le déclin du mouvement social catholique progressiste, comme du corporatisme d'ailleurs.

Un autre mouvement intellectuel, laïque celui-là, s'impose en « noirissant » le passé, et se met à ne faire rimer « justice » et « liberté » qu'avec la simple modernisation du capitalisme régnant. Contrairement à la « réforme de l'entreprise » qui s'était attaquée aux causes

un ordre de la grâce? (Cf. Bartolomé CLAVERO, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, Albin Michel, 1966.)

7. Sur ce mouvement et sur son inscription dans notre histoire socio-ecclésiastique, je réfère les lecteurs et les lectrices aux travaux en cours de madame Suzanne Clavette qui a entrepris, à l'Université de Montréal (département de sociologie), une thèse de doctorat provisoirement intitulée: « Les catholiques progressistes au Québec à l'époque de Duplessis, un virage à droite: de la réforme de l'entreprise à la sécurité sociale (1944-1960) ».

8. Jean SEXTON, « La CTCC-CSN: du corporatisme à la réforme de l'entreprise », thèse de maîtrise en sciences sociales (Relations industrielles), Université Laval, 1969, p. 77.

structurelles des injustices sociales, il promeut, à partir de 1954-1956, la « sécurité sociale », qui garde intacts les rapports patrons-ouvriers ainsi que les profits des premiers en collectivisant son fardeau. L'Église se rangera de façon progressivement unanime derrière ce concept et passera la main avec la Révolution tranquille, glissant ainsi vers le modèle de la « modernité ».

◆ Une théologie fait ses premiers pas en économie

Qu'en fut-il de la théologie en cette période si mouvementée ? Dans le cas des séminaires où est enseignée une théologie classique procédant par traités, les questions sociales ne relèvent que d'un sous-secteur marginal de la théologie morale. Même dans l'avant-gardiste *La loi du Christ* (1955) de B. Häring, la vie économique n'occupe qu'une centaine de pages sur près de deux mille, et comme en appendice. Pire, dans certains manuels de théologie morale, les situations socio-économiques sont systématiquement ignorées⁹.

Mais, parallèlement, selon des témoignages directs, l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église occupe une bonne place, surtout avant 1950. Mais ses limites sont nombreuses : absence de véritable analyse des situations ; caractère déductif des conceptions à partir des principes de la *philosophia perennis* et du droit naturel ; propositions en termes de droits et de devoirs ; approche « commentaire » ; pédagogie d'application à des cas particuliers mais ne faisant pas place à la discussion ; isolement par rapport à la dogmatique elle-même et à l'Évangile ; et, enfin, dans les années 1950, (auto) censure des professeurs dans un contexte politique et ecclésial défavorable.

À la base, cependant, on trouve des écrits et des sessions de vulgarisation de la doctrine de l'Église, à forte teneur spirituelle et visant la formation de leaders pour la promotion du projet de « restauration sociale ». Mais, plus tard, sous l'influence de la méthode de l'Action catholique de milieu, les militants chrétiens seront plus

9. J. B. VITTRANT, *Théologie morale. Bref exposé à l'usage des membres du clergé et spécialement des confesseurs*, Paris, Beauchesne, 1953 (1944), p. 2.

créatifs en termes d'analyse des situations (y compris au plan structurel) et de relecture de l'Évangile, à travers la révision de vie, par exemple. Un Christ moins docteur de vérité et davantage homme du peuple attentif à son milieu apparaît. Par ailleurs des courants européens savants, tels la « Nouvelle théologie » (Maritain) et le personnalisme chrétien (Mounier), inspirent, à partir des années 1940, des engagements plus politisés. Ces expériences anticipent le renversement qu'opérera le Concile dans l'approche des enjeux sociaux.

Au total, donc, la théologie sera bel et bien entrée de façon critique en économie par la porte d'abord de l'engagement social et de la doctrine accompagnant celui-ci, mais selon des orientations diversifiées. L'Église officielle tentera malheureusement de l'en faire sortir à partir des années 1950.

◆ Les germes d'un itinéraire personnel

Je n'ai que treize ans en 1960, mais déjà j'ai été témoin du drame de l'abandon forcé de notre terre ancestrale dans le tourbillon du virage industriel de l'après-guerre qui laisse les jeunes agriculteurs sans appui et à la merci des spéculateurs fonciers pour leur survie. Germe alors en moi l'idée de faire droit à mes parents humiliés. J'accompagne, partout dans les assemblées politiques, mon grand-père maternel, un organisateur libéral qui cherche à faire battre Duplessis... Peu après, au collège, je m'intéresse à l'histoire sociale de notre peuple. Ma façon d'être croyant était déjà engagée.

Les années 1960, où tout recommence

◆ Conjoncture socio-historique: prospérité et accélération de l'histoire

Les années 1960 représentent le point culminant des « trente glorieuses » ou du modèle fordo-keynésien. La prospérité s'annonce comme sans fin. La Révolution tranquille marque, ici, la montée de l'État québécois et le retrait concomitant d'une Église qui mise désormais sur l'influence des laïcs. Ce virage s'accompagne d'une sécularisation accélérée des institutions et des mentalités, ainsi que

de la construction d'une nouvelle identité québécoise qui s'exprimera, entre autres, dans des revendications politiques souverainistes ou, tout au moins, de fédéralisme renouvelé.

♦ Dynamique ecclésiale: repli et nouvel engagement social

Au plan ecclésial, le tournant local, combiné aux réformes conciliaires, bouleverse de façon paradoxale l'imaginaire croyant quant au rapport à la société. Tirillée entre les préoccupations d'un renouveau de la vie intra-ecclésiale perçu comme une « bouffée d'air frais » et l'appel conciliaire à une attention aux « signes des temps », l'Église du Québec choisira d'abord la voie de la privatisation de la foi ou de sa juxtaposition au social.

Mais l'exemple de l'Église latino-américaine et les relents de la tradition progressiste chrétienne d'ici poussent nombre d'individus et de groupes chrétiens à s'engager, dès la fin des années 1960, dans des luttes ouvrières et populaires à l'intérieur de mouvements séculiers qui sentaient déjà le retour de la main de fer d'un capitalisme apeuré par les acquis sociaux. Même l'épiscopat y mettra du sien, participant à une coalition œcuménique contre la pauvreté et fondant l'organisme Développement et Paix. Des initiatives diocésaines similaires naissent, mais les paroisses marquent le pas.

En 1966, éclate la crise de l'Action catholique. Il semble qu'au fond, ce soit la revendication (bien conciliaire) de l'autonomie des laïcs qui ait fait problème. Ouvert à l'engagement social, l'épiscopat se montrait beaucoup plus conservateur au plan interne. La Commission Dumont sur les laïcs (1970) élargit le débat, mais les évêques ignoreront les recommandations de celle-ci concernant, entre autres, l'engagement social et la participation responsable des communautés chrétiennes. Cette rebuffade, combinée à la position d'*Humanae vitae* (1968), entraînera un abandon massif de la pratique. Des chrétiens socialement engagés se sentent largués et se retireront, poursuivant seuls leur chemin, sauf dans le cas des mouvements chrétiens.

- ◆ Théologie: reprise du dialogue avec la société

Quel est le parcours de la théologie dans ce contexte? Les cours suivis à partir de 1968 m'ont semblé cristalliser le bouillonnement de la décennie.

Guidé par le Concile et ses théologiens artisans, le renouveau est général et optimiste, ecclésialement et socialement. On explore en tout sens la jonction entre la montée humaine, ou les «réalités terrestres», et le plan de Dieu. Le modèle prophétique s'affirme clairement à partir du renversement conciliaire qui fait des «signes des temps» un lieu théologique, et qui fait entrer la présence au monde dans la définition de l'Église¹⁰. La théologie sort de son monologue. Les questions de société intéressent mais rarement, toutefois, au niveau «structurel», vis-à-vis duquel on se sent quelque peu «analphabète».

De la version *soft* du modèle prophétique, on s'ouvre peu à peu à sa forme *hard* avec *Populorum progressio*, une critique sévère du modèle de développement à l'occidentale, et avec la théologie politique chez J. B. Metz et J. Moltmann. Chez nous, c'est Jacques Grand'Maison qui sonnera l'alarme avec son fameux ouvrage *Crise de prophétisme* (1965). Ce théologien engagé invite à dépasser des rapports trop complaisants entre l'Église et la société, pour non seulement interpréter critiquement les nouveaux «signes des temps» à la lumière de la Parole et de la Tradition, mais aussi faire «une critique systématique de l'expérience et des structures religieuses à la lumière des signes des temps¹¹».

Mais, paradoxalement, c'est au niveau de la morale sociale que le renversement aura le plus de mal à se faire. Les cours pris en 1970 et 1971 avec le professeur Paul-Émile Bolté témoignent d'un mélange d'éléments traditionnels et d'approches nouvelles mais selon une intégration et une méthode incertaines.

10. M.-D. CHENU, «La "doctrine sociale" de l'Église», *Concilium*, 160, 1980, p. 123.

11. Roland POTVIN, «Préface» à J. GRAND'MAISON, *Crise de prophétisme*, Montréal, L'Action catholique canadienne, coll. «Spiritualité du laïc», 1965, p. 5.

En *morale économique*, le cours annonce se fonder sur « l'expérience humaine, les données de la raison et de la Révélation » (surtout selon l'interprétation de M.M., G.S., P.P.), selon la méthode du « voir, juger, agir », et faire « appel à des sciences humaines¹² ». La première moitié garde cependant l'approche du général et du théorique vers le particulier. Mais en commençant non par la doctrine mais partiellement par l'histoire, elle produit une heureuse contextualisation qui reporte cependant la considération des situations contemporaines. La seconde moitié est centrée sur la question de l'économie et donne même lieu à une enquête, en équipe, sur le syndicalisme, ainsi qu'à des ateliers. La dimension théologique est abordée par l'enseignement social de l'Église, par le biais de la théologie critique sociale ainsi que par la confrontation de situations concrètes avec l'Évangile.

Mais pourquoi le professeur a-t-il fait silence sur son expérience personnelle (mouvement de la réforme de l'entreprise) qui aurait situé le cours dans le cadre d'une tradition d'engagement ? Je regrette aussi le morcellement du thème, qui semblait obéir davantage à la logique de l'index thématique de la doctrine sociale de l'Église qu'au souci de rendre préalablement compte de la dynamique complexe de la réalité. De même, la relative juxtaposition de nos enquêtes-terrain et des exposés. À son crédit, cependant, le cours annonçait le dépassement créateur d'une théologie de portée dite « eschatologique » et plutôt intemporelle vers une théologie critico-politique où la doctrine sociale n'allait plus être prétexte à s'épargner le détour par un discernement évangélique incessant vis-à-vis des enjeux de société. Ainsi, également, la morale sociale sortait de son isolement par rapport au reste de la théologie et commençait à faire entrer l'économie au cœur de celle-ci.

En ce qui concerne le cours de *morale politique*, l'approche est encore plus traditionnelle, et la référence magistérielle, omniprésente, en raison, probablement, des interventions fréquentes de l'Église dans une conjoncture dominée par la politique (Guerre froide, État

12. Syllabus du cours TH 455.4 – Vie morale II-D (morale économique), automne 1970.

keynésien...). Bien que les thèmes soient illustrés par des exemples concrets, manque une vision plus structurelle de la dynamique sociétale qui aurait pu donner une prise à une macro-éthique mieux définie. Le professeur sut cependant innover pédagogiquement à travers ce cadre. C'est ainsi qu'il nous mit en contact avec les options politiques de Medellin et de la théologie de la libération. Les événements d'octobre 1970 y furent aussi largement débattus.

◆ Premiers pas d'un itinéraire théologique propre

Plusieurs expériences vont peu à peu tirer mon intérêt en direction des questions socio-économiques à partir de 1960, et façonner ma foi dans le même sens jusqu'à la décision, en 1968, d'étudier en théologie.

La première, répétée à chaque été, fut celle des emplois d'étudiant : agriculture, construction, usines, etc. J'y découvre l'économie capitaliste du point de vue des travailleurs et je ressens l'accablement physique et spirituel d'un travail rarement valorisé, coupé de tout sens sauf de celui d'assurer ainsi une subsistance, mais sauvé par la camaraderie. Ce fut la vie de mon père, que j'ai eu la grâce de partager ponctuellement. Je lis en même temps en sociologie du travail, en économie (François Perroux), et des ouvrages de Jacques Loew sur l'apostolat en milieu ouvrier.

Le second type d'expérience fut celle des mouvements de jeunesse, du scoutisme surtout. Ce fut une école d'observation de la vie, du sens du service et d'une foi osant solliciter notre jeune capacité d'offrande de soi. Je lui dois la découverte de la situation du Tiers-Monde, la plus grande cause de notre temps, relayée ici par des prophètes comme Helder Camara, appelant à former des « minorités abrahamiques » pour changer, au Nord même, les structures et les politiques qui provoquaient, là-bas, le sous-développement.

Une troisième expérience survient à point nommé : un séjour marquant de deux mois en Amérique latine (Chili surtout), en 1967, avec d'autres dirigeants étudiants. Nous découvrons des peuples accédant à la conscience du caractère « fabriqué » de leur asservissement et redevenant sujets de leur histoire ; des sociologues et des

économistes capables de rendre compte du cours des choses; une Église accompagnatrice de ce mouvement de libération et une théologie au service de cette pratique.

Au retour, j'approfondis cette expérience dans des cours de sociologie et d'économie. Je lis aussi *Crise de prophétisme* de Jacques Grand'Maison, qui me donne à penser que la foi et la théologie peuvent être chez elles dans les réalités les plus séculières. Mon cheminement vocationnel se précise et j'opte pour le Grand Séminaire et la théologie.

Le parcours académique viendra systématiser la « théologie » inchoative qui s'était peu à peu formée chez moi, mais à partir d'un cadre plus classique. Cependant, la réalité à laquelle réfèrent les cours ne concerne qu'indirectement la vision sociale critique qui me hante. Il y a bien questionnement, mais il vise surtout l'Église et sa vie interne. Le rapport à la société dans son mouvement d'ensemble est peu thématifié, sauf de façon abstraite, et on ne s'attarde le plus souvent qu'à des épiphénomènes ou des situations particulières. Les références délaissent la tradition pour se tourner vers la Bible et vers les théologiens du Concile qui, en hommes d'un Nord prospère, sont moins préoccupés par les problèmes sociaux que par l'arrimage de l'Église au monde moderne. Sauf exception, donc, ces études seront d'abord un outillage qui ne fera que plus tard jonction avec mes préoccupations sociales, jamais perdues de vue.

Les années 1970

- ◆ Conjoncture socio-historique: crise économique et bouleversements socio-politiques

Le début des années 1970 est marqué par une aggravation de la crise et par des initiatives de relance du capitalisme en termes de compression des coûts et de hausse des prix. Coincés, les salariés réagissent par des revendications centrées sur l'emploi et les clauses d'indexation, et même par la recherche d'un autre « système ». « Ne comptons que sur nos propres moyens », clamait un slogan de la CSN. L'élection du Parti québécois, en 1976, et les difficultés économiques

favoriseront, jusqu'en 1980, la poussée d'un projet social et politique de grande envergure.

Du côté du Tiers-Monde, l'entrée massive du capital international, appuyée par le cheval de Troie des prêts et des politiques de la Banque mondiale et du FMI, provoque la fin du « développement ». Devant la réaction, et sous prétexte de « sécurité nationale », le capital coopte les militaires et installe des dictatures dans toute l'Amérique latine. Pinochet fait du Chili le premier laboratoire du néolibéralisme. Les réfugiés politiques affluent ici et stimulent la création et la radicalisation d'organismes de solidarité internationale.

◆ Conjoncture ecclésiale: un écart marqué

Après le Rapport Dumont, l'Église québécoise suit deux lignes d'évolution divergentes. Les communautés chrétiennes, d'abord, s'enferment dans l'espace intra-ecclésial et l'approfondissement d'une foi décontextualisée. Par ailleurs, à l'exemple des instances universelles de l'Église et de plusieurs Églises du Tiers-Monde, l'épiscopat québécois et divers groupes chrétiens s'inscrivent de façon plus décisive dans la version *hard* du modèle prophétique, qui fait de la lutte pour la justice une « dimension constitutive de la prédication de l'Évangile » et qui reconnaît aux « signes des temps » une capacité herméneutique dans la compréhension de l'Évangile¹³.

En Amérique latine, la répression fait renoncer une grande partie de l'Église au modèle de la « chrétienté », et l'engage, dans le sillage de Medellín (1968), sur un chemin trop peu exploré, jusque-là, de son insertion dans la société: celui des pauvres et des opprimés. Le nombre des martyrs témoigne du prix de cette option que la Conférence de Puebla (1979) confirmera.

Les épiscopats catholiques canadien et québécois adoptent maintenant une *analyse sociale* serrée d'une réalité qu'on découvre comme structurellement conflictuelle, et une *option* inspirée par l'Évangile en faveur des victimes de la crise. Ils appellent à « passer de la parole

13. Deuxième synode universel, *La justice dans le monde*, 1971, n^{os} 7 et 38.

aux actes » (1976) et à l'engagement politique pour une « société à refaire » (1977). Dans l'Église, ces appels n'inspireront que des groupes militants chrétiens tels Développement et Paix, l'Action catholique, le CPMO, L'Entraide missionnaire, Les Politisés chrétiens, la revue *Relations*, des communautés de base, etc., en prise sur les bouleversements sociaux, solidaires des luttes internationales et bien insérés dans le mouvement social qu'anime un projet de société alternatif.

Deux remarques cependant. De nouvelles perspectives, d'abord, ont certes affleuré à la conscience chrétienne de l'époque : dimension structurelle de la dynamique de la société, teneur constitutivement sociale de la foi, exigence d'un engagement plus politique, et surtout l'élargissement de l'analyse à la dimension économique ; mais nous étions encore loin de nous douter de l'emprise quasi totalitaire qu'allait bientôt avoir l'économie sur la société. Par ailleurs, ici comme en Amérique latine, nous étions encore habités par le paradigme des grands récits, et centrés sur l'« objectivité » des causes. Nous aura manqué une attention plus vive à la dimension subjective et à la diversité possible des formes de la militance sociale. Faut-il chercher là une des raisons du désintérêt du « monde ordinaire » des communautés chrétiennes pour l'engagement social ?

◆ Une théologie en effervescence, proche des enjeux socio-économiques

Je connais de façon plutôt fragmentaire les débats théologiques de cette époque, trop occupé que j'étais, dès 1972, à ma propre thèse et engagé à Développement et Paix, à partir de 1974, dans une mouvance surtout internationale et sans référence à la théologie d'ici. J'ai tout de même retenu l'impression d'une grande effervescence. Les événements sociaux pénètrent davantage la théologie. Je pense à un cours de Jacques Grand'Maison sur l'évangélisation, nourri d'expériences pastorales et d'une fine observation des mouvements de la société. Je signale, dans la même veine, le travail de Louis O'Neill et de Jacques Racine à Québec, qui s'appuie aussi sur des engagements personnels et relève divers défis : histoire de la société et de l'Église québécoises, pastorale ouvrière, doctrine sociale

de l'Église, évaluation de la Révolution tranquille, etc. La théologie sociale assume maintenant plus systématiquement la médiation des sciences sociales, et tout le reste de la théologie devient davantage perméable au souffle d'une théologie comme celle de la libération. Sans parler de l'influence des approches sociologiques (même matérialistes) de la Bible elle-même.

Un Richard Bergeron, qui vit alors depuis peu en milieu populaire, intègre en christologie le point de vue des « maganés » de la société. Le bibliste André Myre explore la vision biblique du « Dieu des pauvres ». Un autre bibliste, Julien Harvey, quitte la Faculté de théologie pour créer et prendre la direction du Centre Justice et foi.

En dehors des milieux académiques, on trouve deux types d'expériences théologiques. Dans le premier cas, la référence est explicite : dialogue entre la situation présente et l'histoire du peuple d'Israël (CPMO), approfondissement de la figure d'un Jésus luttant à sa manière contre les structures injustes et leur légitimation (Action catholique), sessions sur la théologie de la libération (les Politisés chrétiens), etc. Mais n'y eut-il pas, alors, davantage une importation qu'une adaptation de cette théologie ici ? Ne nous a-t-il pas manqué une théologie contextuelle propre ? La recherche de celle-ci s'inscrira ensuite plutôt dans la construction d'une « Église populaire » que dans l'accompagnement chrétien du socialisme même, d'où la dissolution des Politisés chrétiens en 1982¹⁴. Le collectif féministe *L'autre Parole*, créé en 1976, assumera mieux l'ancrage québécois de sa théologie.

D'autres groupes chrétiens font un type différent d'expérience théologique, plus « apophatique ». À Développement et Paix, par exemple, nous ne doutions pas que notre engagement fût mû par l'Évangile et fût annonce de celui-ci. Cette conviction et la seule référence générale à la mission sociale de l'Église semblaient suffire, surtout que nous travaillions en terrain séculier, avec des partenaires de tous les horizons, religieux ou non. C'était même une question de

14. Cf. Gregory BAUM, « *Politisés chrétiens : A Christian-Marxist Network in Québec, 1974-1982* », dans Gregory BAUM, *The Church in Québec*, Ottawa, Novalis, 1991, p. 89.

crédibilité, un contrepoids aux groupes évangéliques qui, sous prétexte d'« aide au développement », s'adonnaient à un prosélytisme indécent. Même les prises de position sociales des Évêques catholiques faisaient, à l'époque, peu de place aux arguments théologiques, en comparaison des considérations d'ordre éthique.

◆ Approfondissement de mon chemin propre

Théologiquement, les années 1970 façonneront l'essentiel de mon itinéraire à venir par la convergence et l'intégration de trois éléments : l'initiation à une théologie à la fois classique et novatrice mais typiquement européenne, celle de Hans Urs von Balthasar, l'assimilation des théologies du Tiers-Monde, et l'apprentissage de l'analyse sociale.

À travers l'étude de la christologie de Balthasar¹⁵, d'abord, un fil conducteur se développe et me conduit à un engagement à Développement et Paix (1974-1985) : la révélation est d'abord une dramatique, un engagement de Dieu dans l'épaisseur concrète de l'histoire, et la foi ne peut être comprise que comme une entrée dans cet engagement. J'ai perçu le travail de solidarité internationale avec les peuples du Tiers-Monde comme au cœur de la dramatique de notre temps et comme partage de l'engagement « kénotique » du Christ. Cette pratique, pour moi, se tenait par elle-même, indépendamment de tout discours à son sujet. Aussi ne l'ai-je pas, à cette époque, thématisée théologiquement.

Par ailleurs, la fréquentation et la collaboration avec des théologiens latino-américains de la libération ou d'autres continents me firent assimiler une autre vision. Ces théologies restitueront à une figure trop générique de Jésus, telle qu'esquissée par Balthasar, sa dimension socio-historique concrète ; elles lui redonneront son inquiétante présence actuelle dans les pauvres, et accorderont aux pratiques d'aujourd'hui similaires à la sienne le statut de principe herméneutique privilégié vis-à-vis de l'expérience biblique fondatrice. Ces

15. *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 43, 1989, 387 p.

perspectives vont me transformer spirituellement avant de s'exprimer, plus tard, théologiquement.

Enfin, comme les théologiens du Tiers-Monde avant nous, nous sommes allés à l'école des sciences sociales et des partenaires de là-bas dans l'apprentissage d'une analyse sociale critique qui fit évoluer au même rythme la pertinence de nos projets de solidarité. Parallèlement, des groupes sociaux engagés ici nous partageaient leur analyse de notre milieu. Alors, à partir d'ici et de là-bas, nous apprenions à situer des réalités et situations particulières dans *the big picture* jusqu'au niveau international, à les saisir comme parties intégrantes de processus sociétaux¹⁶. Nous avons donc fait des pas de géants au niveau de la saisie du « fonctionnement » des structures et mécanismes de l'injustice, mais d'autres ressorts, plus profonds, restaient à découvrir.

À l'évidence, dans cette décennie, l'engagement chrétien et la théologie sont, pour moi, entrés plus profondément en économie. Mais ce mouvement s'est aussi doublé de l'amorce d'un autre : l'entrée de l'économie en théologie par les balbutiements d'une relecture de la tradition, de la Bible, de la doctrine sociale de l'Église, etc., à partir des enjeux sociaux du temps. Une nouvelle herméneutique commençait à poindre, reconfigurant toute mon expérience théologique au point qu'en revenant à la Faculté comme professeur, en 1985, j'ai eu l'impression que rien de moins que ce long détour avait été nécessaire pour que je puisse et ait le goût de faire théologie autrement.

16. Cette expérience de contextualisation des questions par rapport à la figure d'ensemble de la dynamique sociétale s'enrichira, plus tard, de la rencontre de la pensée de Michel Freitag. Cet auteur a le mieux théorisé, à mon sens, la vision de la société comme unité synthétique a priori, tout en étant pleinement attentif à ses implications les plus concrètes. Voir, à ce sujet, sa publication récente : *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Sainte-Foy, PUL, coll. « Sociologie contemporaine », 2002, 433 p.

Les années 1980

- ◆ Conjoncture socio-historique: déferlement néolibéral et *burnout* socio-politique

Au plan sociétal, la démobilitation à la fois politique et sociale provoquée par les résultats du référendum de 1980 sera amplifiée par le choc néolibéral à partir de 1982. Dans le sauve-qui-peut dans l'économie spéculative puis dans la course à la productivité et à la conquête des marchés, faisant suite à une libéralisation que des accords nord-américains (1988, 1994) viendront bientôt sceller au plan juridique, l'État québécois délaisse sa mission sociale pour se consacrer au soutien de la seule compétitivité des entreprises. Dans cette logique, le néolibéralisme combinera, entre 1983 et 1989 par exemple, une croissance économique sans précédent *et* une détérioration proportionnelle de l'emploi et des conditions de vie! À la pauvreté accrue s'ajoute le phénomène de l'exclusion, car le processus développe aussi un nouvel individualisme ainsi qu'une échelle de valeurs où on n'en a que pour les « gagnants ».

La société civile se sent abandonnée par le marché et par l'État. Les grands mouvements sont en déroute et les syndicats sont tentés par le repli sur les seuls intérêts immédiats de leurs membres. Toutefois, devant l'ampleur de la précarité et de la misère, des milliers d'initiatives de solidarité et de groupes communautaires voient le jour, se substituant aux programmes gouvernementaux disparus et développant une nouvelle conscience du tournant en cours. La société civile, qui n'était qu'assoupie, se réveille et se réorganise en un mouvement neuf, aux visages collectifs plus diversifiés, et faisant plus de place aux gens ordinaires et à leur vécu. La dissolution des grandes causes aura été l'occasion de la renaissance des sujets.

- ◆ Conjoncture ecclésiale: le temps des options

Quelle fut la réaction de l'Église au nouveau contexte? Du côté de l'épiscopat, l'analyse et les prises de position se font plus radicales face au néolibéralisme. Tous se souviennent de la fameuse lettre de

la CÉCC, en 1983, *Jalons d'éthique et réflexions sur la crise économique actuelle*, qui provoquera le plus grand débat sur l'économie de toute l'histoire du Canada. D'autres déclarations de la même mouture suivront, en particulier sur le libre-échange en 1987. Le point de vue avoué des évêques est celui de la dignité humaine et de l'option pour les pauvres. Les élites n'apprécieront pas ce prophétisme ecclésial et tenteront de le discréditer. L'épiscopat québécois suivra une trajectoire semblable, sinon plus tranchée. Ses prises de position, à chaque 1^{er} mai, touchent chaque fois une situation particulière (aide sociale, emploi précaire, libre-échange...), mais visent leurs causes structurelles communes. J'ai participé personnellement au Comité des affaires sociales, de 1985 à 1989.

Du côté des communautés chrétiennes, l'accent mis sur les activités internes persiste, mais s'amorce aussi une ouverture au modèle prophétique *soft* dans une sensibilité au délabrement social qui se traduira dans des initiatives traditionnelles d'entraide et de dépannage, sans plus d'analyse cependant. Une pastorale sociale diocésaine se met aussi en place mais travaille surtout avec les groupes sociaux et communautaires. Les communautés religieuses, bien que vieillissantes, opèrent un virage prophétique étonnant. L'option pour les pauvres s'inscrit dans les constitutions et entraîne conscientisation, engagement dans le mouvement communautaire, défense publique des exclus, etc.

Chez les groupes chrétiens socialement progressistes, le modèle prophétique s'approfondit. On s'inscrit rapidement dans le mouvement social en émergence. L'analyse sociale est stimulée par un capitalisme néolibéral qui procède maintenant à visage découvert, et fait saisir qu'au Nord comme au Sud, le monde est désormais soumis, qualitativement et simultanément, au même processus. Mais la persévérance est durement mise à l'épreuve par l'ampleur des problèmes et la modestie des moyens. Une révision plus explicite des convictions et de leurs sources bibliques s'amorce, intégrant, cette fois, la dimension personnelle (et subjective) retrouvée de la militance. Car il s'agit bien de reconstruire l'espérance, de refonder théologiquement l'engagement dans un tel contexte.

◆ Une théologie plus contextualisante

Comment caractériser la trajectoire théologique de ces années ? Je ne connais que de loin la théologie académique de la première moitié de la décennie. Quand j'entre à la Faculté, en 1985, je constate que, dans le domaine social, la théologie a été stimulée par les prises de position de l'épiscopat et par la théologie de la libération, et que, chez les étudiants, l'engagement social a repris le pas après un engouement pour une spiritualité plutôt intériorisante.

Mais un malaise semble persister car, en 1980, se forme, à Montréal, un regroupement chrétien indépendant pour une théologie assumant une analyse de notre propre contexte, une relecture conséquente de la Bible, et des prises de position sur des enjeux d'actualité. L'expérience fait long feu environ un an plus tard, mais elle renaîtra en 1985 avec le Groupe de théologie contextuelle québécoise (GTCQ) auquel je participe depuis sa fondation.

De façon variable, tous les organismes chrétiens engagés socialement vont développer ce type de réflexion de foi. La théologie s'y fait créative. Des facteurs extérieurs y contribueront aussi; avant tout, le débat suscité par les positions critiques de Rome vis-à-vis de la théologie de la libération et de ses protagonistes, à partir de 1984. Cette théologie nous paraît encore plus précieuse, tout comme les encycliques *Laborem exercens* (1981) et *Sollicitudo rei socialis* (1988) de Jean-Paul II. Ces signaux contradictoires annonçaient l'entrée dans une période de turbulence avec l'autorité romaine.

Chez l'épiscopat, dans la théologie de la libération (Hugo Assmann, Franz J. Hinkelammert...) et dans la théologie sociale d'ici, je remarque encore un déplacement général d'accent de la politique vers l'économie. Le développement simultané de l'éthique des affaires témoigne de la même prise de conscience de la prépondérance nouvelle du marché.

◆ Mes débuts en théologie professionnelle

Par rapport à mon propre cheminement, je place toute cette décennie sous le signe de la découverte de dimensions méconnues de la

dynamique économique puis de leur intégration dans une démarche d'éthique théologique contextuelle.

Au programme d'une année sabbatique, en 1980-1981, je fais des études de maîtrise en sociologie économique, axées à la fois sur l'économie internationale, avec ses incidences sur le Tiers-Monde, et sur les racines du néolibéralisme dans les pays du Nord. Par la suite, aiguillonnées par la constatation faite à Développement et Paix que depuis une décennie, le problème de la faim en Afrique s'était aggravé au rythme même de la hausse de la production et de l'intégration au marché mondial, trois « rencontres » intellectuelles¹⁷ m'ouvriront à de nouveaux *insights* sur l'économie¹⁸.

De Karl Polanyi, j'appris la singularité historique du capitalisme, « désenclavant » l'économie de la société, puis tendant à imposer la logique marchande à tous les secteurs de celle-ci, fussent-ils vitaux tel celui de l'alimentation, et cela jusqu'à faire de l'économie la nouvelle base de définition et la force structurante d'un ordre social articulé auparavant sur le sacré puis sur la politique¹⁹.

Cette perspective anthropologique sur l'économie s'est encore enrichie de la pensée de René Girard dont les hypothèses seront reprises par des auteurs comme Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel à propos du libéralisme économique qu'ils découvrent comme la forme spécifiquement moderne d'une violence sacrificielle séculaire, coïncidant avec l'ordre social lui-même et sa normativité.

Enfin, la rencontre subséquente de l'économiste et théologien chilien Franz J. Hinkelammert élargit encore les horizons du

17. Je n'exclus pas ici d'autres influences ultérieures comme celle de Michel Freitag, par exemple, à propos, ainsi, d'une saisie synthétique de la société, de son rapport constitutif à une « transcendance », etc.

18. Je m'en suis expliqué plus amplement dans « Une théologie à propos de l'économie? Réflexion sur un itinéraire et la mise en chantier d'une pratique théologique », dans Jean-Guy NADEAU (dir.), *La théologie: pour quoi? pour qui? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui*, Actes du 34^e congrès de la Société canadienne de théologie, tenu à Québec du 24 au 26 octobre 1997, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 63, 2000, p. 31-63 (p. 41-44).

19. Je participerai, plus tard, en 1987, à la fondation de l'Institut d'économie politique Karl Polanyi, un organisme de recherche basé à l'Université Concordia et qui tient, à tous les deux ans, un colloque international.

problème. Ce penseur mettait en évidence la structure « religieuse » aussi bien du processus du capitalisme actuel que de son idéologie. Il en montrait à la fois les sacralisations et leur contrepartie, le sacrifice des perdants comme de l'environnement naturel. Bien plus, il tentait de démontrer que ce schéma sotériologique pervers était l'héritier séculier d'une interprétation sacrificielle de la foi et du salut chrétien, déjà enracinée de façon conflictuelle dans la tradition biblique puis relancée, en Occident, à partir de saint Anselme.

C'est ainsi habité que j'arriverai à la Faculté pour partager ces découvertes et entraîner d'autres chrétiens et chrétiennes à relever un défi colossal pour l'Évangile : celui d'endiguer ici sa domestication et de lui restituer sa force de libération par rapport à un système écrasant les sociétés. Un effort à contre-courant et qui m'exigera une grande créativité pédagogique. Cet effort s'est structuré dans le cours sur les Théologies du Tiers-Monde mais surtout dans les cours d'éthique socio-politique et économique et d'éthique internationale. Empruntant à la théologie de la libération sa seule méthode, je développerai une éthique théologique d'approche contextuelle²⁰.

Pour chaque problème abordé, la démarche s'amorce d'abord dans une *médiation pratique* (MP) explicitant à la fois les « prêts-à-penser » courants et les conditionnements proprement chrétiens, et posant l'engagement comme un préalable « épistémologique ». Elle passe ensuite par une *médiation socio-analytique* (MSA) qui, à travers quatre « lectures », vise à faire « parler » la question dans son contexte structurel : socio-économique et politique²¹, anthropologique, éthique, et religieuse, ainsi que leur pendant idéologique

20. Pour un exposé plus substantiel de cette approche, voir « Une théologie à propos de l'économie... », p. 49-62. Voir aussi le texte programmatique présenté à Burnaby (C.-B.) en 1986 : « A Theology of Solidarity: A Response to Social Dislocation by the Dynamics of the Economy, both in the North and in the South », dans J. GARCIA ANTEZANA (dir.), *Liberation Theology: Religion in the Socio-Political Transformation of Latin America*, Burnaby (C.-B.), Simon Fraser University Press, 1992, p. 375-384.

21. La grille des modèles économique-politiques esquissée au début de ce texte correspond à cette lecture.

dans chaque cas. Suit la *médiation herméneutique* (MH) ou le moment proprement théologique de la démarche; puis, à nouveau, une *médiation pratique* (MP) déployant, appuyée sur les étapes précédentes, la pensée d'une alternative ou une « lecture » utopique empruntant un découpage semblable à celui de la MSA: horizon de sens, éthique, projet de société (anthropologie), politique et économie, et expérience au quotidien des initiatives à mettre en place.

J'aboutis ainsi à une théologie et une éthique de la *solidarité*, par un processus semblable à celui qui, en Amérique latine, avait donné la théologie de la *libération*. Là-bas, grâce aux sciences sociales, l'analyse de la pauvreté se démarqua peu à peu des interprétations reçues (paresse, volonté de la Providence, sous-développement ou « retard »...) pour la saisir comme *dépendance* de la périphérie vis-à-vis de la *domination* du centre au sein d'un même monde. D'où le passage d'une théologie du « développement » à une théologie de la « libération ».

En analysant notre propre dynamique sociétale selon les étapes de la MSA présentées plus haut, j'en arrivai ainsi à saisir le néo-libéralisme successivement: (1) comme « croissance économique contre la société »; (2) comme processus accéléré de marchandisation et donc de dislocation de la société, vu le rapport social de compétition, et ainsi comme violence (compétition éliminatrice); (3) comme processus mû par une éthique d'anti-solidarité (règles du marché); puis (4) comme sacralisation sacrificielle. Au total: comme une logique d'anti-solidarité sacrificielle à laquelle s'opposait une dynamique minoritaire, celle d'une solidarité prioritaire avec les perdants ou exclus. D'où une relecture nouvelle des références judéo-chrétiennes à partir de ce binôme, découvrant la solidarité avec les sacrifiés comme identité profonde de Dieu, comme sens de son projet, comme fibre de la foi et donc comme paradigme possible d'une théologie vraiment contextuelle, au Nord.

Les années 1990

- ◆ Conjoncture socio-historique: la société « cassée » en deux ou le déploiement du néolibéralisme

La décennie des années 1990 s'ouvre par une crise conjonctuelle qui vient amplifier les effets structurels d'un néolibéralisme qui a maintenant pris son élan. Les pertes d'emploi font un bond et les coupures dans les politiques sociales s'avivent. C'est que la « dictature » des marchés financiers et l'actionnariat, qui aiment bien faire de l'argent « en dormant » (F. Mitterrand) avec leurs capitaux « baladeurs » sans fidélité ou patrie, menacent de « décoter » les gouvernements et forcent les entreprises à des licenciements massifs. Dans le Tiers-Monde, des économies sont démantelées par les mêmes mouvements de capitaux et la dévaluation conséquente des monnaies nationales, ce qui met les entreprises à la merci des prédateurs étrangers. Les « sauvetages » financiers de ces pays s'accompagnent invariablement de nouvelles concessions et d'une ouverture forcée au marché mondial, qui les rendent encore plus vulnérables.

Une libéralisation accrue abat les frontières et jette les populations les unes contre les autres dans une course, souvent inégale et à fort prix, aux investissements, aux marchés et donc aux emplois. Les gouvernements scellent ce jeu dans des accords non démocratiques qui écrivent une nouvelle constitution du monde en faveur des puissants, favorisant ainsi un nouveau bond dans l'accumulation du capital et l'appropriation privée du monde malgré le plafonnement du marché mondial, et donc aux dépens du travail. Les analyses témoignent partout de sociétés se « cassant en deux », de minorités s'enrichissant de façon exponentielle pendant que les classes moyennes, jadis croissantes, glissent vers la pauvreté et que les plus vulnérables chutent dans la précarité et même la déchéance.

Cependant, malgré des obstacles massifs et structurels, le mouvement social s'élargit et gagne en concientisation et en organisation. Des initiatives poussent dans tous les secteurs, comme celui de l'économie sociale, par exemple. De larges coalitions, comme Solidarité populaire Québec, se mettent en place. En 1995, le Québec comptait

déjà 5000 groupes communautaires, un ratio inégalé en Occident du Nord. Le gouvernement doit maintenant compter avec ce mouvement qu'il cherche à récupérer dans une sous-traitance à bon marché de ses propres responsabilités. Parmi les réalisations de grande ampleur, signalons la formidable Marche des femmes « Du pain et des roses » de 1995; de même le processus populaire d'élaboration d'une loi-cadre pour l'élimination de la pauvreté, un acte fondateur d'une société différente, à contre-courant du néolibéralisme, et qui confronte la cohérence démocratique même du gouvernement; enfin, la participation active de la société civile québécoise dans le mouvement mondial d'opposition à la mondialisation néolibérale, etc. Ces efforts rendent chaque jour la population plus inquiète de l'« apartheid » économique en cours en son sein même, et du statut décoratif auquel est ramenée la démocratie. Elle devient plus inquiétante aussi pour un néolibéralisme qui, bien que toujours là, est allé trop loin et a perdu une grande part de sa crédibilité.

- ◆ Conjoncture ecclésiale: le repli sous le poids du vieillissement et de la pression romaine

Paradoxalement, si l'Église catholique d'ici a bien enregistré le cynisme du néolibéralisme et s'est montrée plus ouverte à sa critique, elle n'a pas progressé en prophétisme. Si bien que le modèle de la « modernité » est resté prédominant, et même que le modèle de la « chrétienté » a refait surface, comme s'il redevenait normal de voir l'Église figurer aux côtés de l'élite politique et économique.

Un premier facteur du repli observé me semble être celui du vieillissement et du manque de renouvellement du leadership ecclésial. Il n'y a plus de projet ecclésial d'envergure sauf celui d'une gestion de la décroissance dans la formation de méga-paroisses pour des raisons financières et probablement de conservation du statut du presbytérat. Le projet inverse, au début de la décennie, de revivifier l'Église par des communautés de base a fait long feu. La pastorale sacramentaire occupe l'essentiel des énergies, à laquelle s'ajoutera bientôt la prise en charge de l'enseignement religieux (catéchétique)

en voie d'être exclu des écoles. Des initiatives d'entraide sociale continuent, mais restent marginales.

Ces orientations et priorités doivent certes, aussi, aux pressions de la Curie romaine sur une Église jugée trop « molle ». L'épiscopat en paraît inhibé. Le programme « central » s'impose : retour trop exclusif à des formes « classiques » de pratique religieuse, « invasion » de mouvements de spiritualité traditionnels issus d'Europe, congrès JMJ, etc. Et jusqu'à la célébration du Jubilé 2000 qui a été complètement récupérée par la tradition des Jubilés romains datant du début du XIV^e siècle (1300), aux dépens des perspectives du Jubilé biblique pourtant proposées par Jean-Paul II dès 1994. Indulgences et visites d'Églises ont pris le pas sur les implications sociales de la foi !

Enfin, partout au Canada, l'actualité a montré des Églises et des communautés religieuses hantées par des affaires du passé : écoles autochtones, poursuites pour des agressions sexuelles, « Orphelins de Duplessis », etc. Leur crédibilité s'en est ressentie. Malgré tout, les évêchés canadiens et québécois ont maintenu des prises de position de grande qualité sur les enjeux sociaux, mais elles ont été plutôt ignorées par les décideurs, et encore ici, les communautés n'ont pas pris le relais, sauf dans le cas de la pastorale sociale.

En dépit des circonstances, il faut souligner la remarquable progression de groupes chrétiens dans leur engagement social. En 1991, le colloque *Rerum novarum*, organisé par la Faculté de théologie de l'Université Laval et des groupes chrétiens locaux, a réuni, contre toute attente, 700 personnes à Québec. Ce succès révélait une persistance souterraine de même que l'attente d'une nouvelle créativité sociale du christianisme. Des suites furent données dans la création des *Journées sociales du Québec*, un carrefour biennal d'analyse de certains enjeux de société et des pratiques à leur égard, de réflexion théologique et de projets d'engagement. Celles-ci préparent leur sixième édition pour 2003, à Montréal²². Les facultés de théologie et les responsables diocésains de pastorale sociale jouent un rôle clé dans l'animation et l'organisation de cet événement, bien appuyé par

22. Sur l'itinéraire des Journées sociales du Québec, voir plus loin la contribution de Guy Paiement.

les Évêques québécois.

Les mouvements d'Action catholique se sont accrochés et mènent toujours une réflexion sur leurs orientations. Développement et Paix et l'Entraide missionnaire ont entrepris un magnifique travail sur la mondialisation, de même que le CPMO, pour la formation. Le CAPMO de Québec a été l'instigateur du Collectif pour une loi sur l'élimination de la pauvreté. La CRC-Q a poursuivi un travail de conscientisation chez les communautés religieuses, des interventions sur des enjeux majeurs locaux et internationaux, et un appui financier vital aux groupes communautaires. Mentionnons encore la Coalition québécoise du Jubilé qui, de 1997 à 2000, a mené une réflexion et de vigoureuses campagnes, comme celle de l'abolition de la dette du Tiers-Monde, par exemple, pour faire participer l'Église d'ici à des projets concrétisant, pour aujourd'hui, le renouveau sociétal impliqué par la tradition biblique du Jubilé. Cette coalition vient de se transformer en un réseau permanent de groupes chrétiens engagés socialement au Québec.

Certains traits ont marqué le profil de cet effort de prophétisme : participation accrue au mouvement social ; préoccupation plus systématique de clarification de l'identité et des références chrétiennes propres ; meilleure intégration de l'expérience personnelle et de la militance ; souci de la promotion des exclus comme sujets ; et, enfin, critique plus radicale du néolibéralisme, mais aussi recherche, aux plans local et international, des voies d'une alternative réaliste.

- ◆ Théologie : un intérêt nouveau pour la dimension proprement théologique des enjeux de société

Si nous abordons le parcours de la théologie relative aux questions sociales, pour cette nouvelle décennie, quelques pointes se dessinent. Dans la manière, d'abord, le colloque *Rerum novarum* puis les *Journées sociales du Québec* ont lancé un nouveau modèle, celui d'un partenariat direct entre la théologie académique (praticiens du « dire ») et des groupes engagés sur le terrain (docteurs du « faire »), et cela au niveau institutionnel même. Une fécondité inédite en a résulté.

D'autre part, la théologie académique a accordé plus d'attention aux bouleversements sociaux comme en témoignent certains thèmes des congrès de la Société canadienne de théologie indiqués dans l'index de la présente collection. Le colloque « Crise de prophétisme hier et aujourd'hui » (octobre 1989) avait déjà donné le ton. La recherche-action, menée dans les Basses-Laurentides par l'équipe de J. Grand'Maison, est aussi indicatrice d'un souci de retourner au contact direct avec le vécu de la dramatique sociale. Mais si, en général, la théologie a répondu aux interpellations nouvelles, je crois qu'au niveau thématique, elle s'est plutôt limitée à des phénomènes spécifiques, certes souvent très symptomatiques²³.

La théologie plus spécialisée a davantage pris en compte les dimensions structurelles du séisme néolibéral maintenant mondialisé. Comme par une exigence interne des questions abordées, les théologiennes et les théologiens plus concernés ont aussi été très présents sur le terrain. Leurs recherches se sont développées en liaison organique avec les enjeux du temps et avec les engagements des groupes chrétiens dans le mouvement social.

Chez les groupes chrétiens, j'ai remarqué que le questionnement ne touchait plus seulement la dimension éthique ou le ressourcement spirituel, mais sollicitait expressément un éclairage théologique. Déjà, en préparation du colloque *Rerum novarum*, des dizaines de groupes de base avaient eux-mêmes écrit des textes sur des situations vécues en adoptant des genres littéraires bibliques²⁴. Et que dire de l'intérêt suscité par l'expérience de la Coalition du Jubilé? Habités par une démarche théologique bouleversante, les groupes participants ont osé proposer dans l'espace public les capacités bibliques d'interprétation des défis de notre temps. Une conférence théologique, à Toronto, a clôturé ce cycle. Le Groupe de théologie contextuelle québécoise avait, lui-même, tout au long de la décennie, mené

23. Je pense, par exemple, à la recherche très féconde dirigée par Solange LEFEBVRE, « Le pont des générations ». En a-t-il été différemment dans l'enseignement?

24. En coll., *Le testament des gens d'ici. L'année des choses nouvelles*, Office de pastorale sociale et CAPMO, Québec, 1992.

des réflexions et produit des documents sur divers enjeux : référendum de 1992, travail et néolibéralisme, déficit zéro, « Orphelins de Duplessis », démocratie et projet de la ZLÉA, etc. Enfin, même en éthique des affaires, où a œuvré surtout Michel Dion, s'est fait jour un glissement d'intérêt vers la spiritualité, les religions et la théologie. Pour répondre à de telles attentes, nous avons créé, à notre Faculté, un certificat de théologie sur les pratiques sociales, le seul programme de théologie sociale existant au Québec, et appuyé sur une table de concertation d'une vingtaine d'organismes.

On remarque partout une avancée de la théologie vers le territoire méconnu de l'économie, symptôme, peut-être, d'une prise de conscience que les transformations dites économiques comportent des présupposés touchant les fondements mêmes de l'expérience humaine. La chose est d'autant plus remarquable que le climat de notre société interdit souvent les considérations d'ordre spirituel ou même éthique dans les débats publics. En Amérique latine, où la théologie de la libération a fait des percées théoriques en ce sens, les démarches elles-mêmes ont changé : face à un néolibéralisme économique impitoyable, un « sujet » plus diversifié de la libération (indigènes, Afro-Américains, femmes, jeunes, groupes de défense des droits humains ou de l'environnement, etc.), et non plus le « peuple », se fait aussi « sujet » de la théologie. Créant à la base des espaces de créativité pour la reconstitution des personnes en « sujets », la théologie de la libération germe à nouveau, souterrainement, alors que des regards superficiels la croient évincée²⁵. Je signale, pareillement, la création d'un réseau international, *Foi-Théologie-Économie*, qui articule une théologie contextuelle basée sur la nouvelle « confession de foi » exigée par le défi néolibéral. Ce nouvel accent va aussi de pair avec une approche plus contextuelle de la tradition biblique, comme en témoignent, par exemple, les études sur les sociétés qui ont vu surgir le juif Jésus et les premières communautés chrétiennes. On peut soupçonner que l'expérience biblique n'a pas fini de provoquer une

25. Voir, par exemple, « Sintesis del encuentro de cientistas sociales y teologos/as: "la problematica del sujeto en el contexto de la globalizacion" » (DEI, San José, Costa Rica, 6-9 décembre 1999), *Pasos*, 87, janvier-février 2000, p. 1-38.

compréhension beaucoup plus radicale de la foi chrétienne, l'aidant à s'affranchir du carcan de l'ordre social occidental.

Les effectifs professoraux, dans le secteur social, se sont aussi ressentis des contraintes budgétaires des années 1990. Des professeurs ont pris leur retraite sans être remplacés, si on excepte le retour de Jacques Racine, à Québec. Au Canada anglais, les professeurs de théologie et d'éthique sociale sont également rares en théologie, alors même que, là aussi, les démarches théologiques connaissent un fort développement chez les groupes militants.

◆ Mon parcours le plus récent

Le profil de mon parcours théologique personnel, pour cette décennie, a été déterminé à la fois par la logique de ses développements antérieurs et par la conjoncture nouvelle. Mis à part plusieurs activités sur les questions du travail et de la mondialisation, la première période s'est concentrée sur l'approfondissement de deux dimensions de l'analyse déjà entreprise de la dynamique sociétale : l'éthique et le schéma « religiologique » sous-jacents au système capitaliste, autour de l'hypothèse d'une anti-solidarité sacrificielle constitutive de celui-ci. Inspiré par le travail de collègues latino-américains, j'ai d'abord mené l'enquête auprès de textes fondateurs du libéralisme (John Locke, Adam Smith) et du néolibéralisme économique (F. A. Hayek), afin de mettre en évidence leurs positions et présupposés « métaphysiques », anthropologiques et éthiques, et le rapport de ceux-ci avec le cours actuel des choses²⁶. Comme autre lieu d'examen, j'ai choisi le discours des gens d'affaires de la région de Montréal, par le biais de 25 entrevues en profondeur²⁷. C'est donc du sein

26. Cf. « Sotériologie capitaliste et salut chrétien », dans J.-C. PETIT et J.-C. BRETON (dir.), *Seul ou avec les autres? Le salut à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 48, 1992, p. 237-281 ; « Cette idole qui nous gouverne. Le néolibéralisme comme "religion" et "théologie" sacrificielles », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, XXIV, 5, 1995, p. 395-413.

27. Voir quelques résultats dans « Un projet occupe déjà le terrain : la société de marché. Fascination du credo néolibéral et solidarité velléitaire chez les gens d'affaires francophones de Montréal », dans C. MÉNARD et F. VILLENEUVE (dir.),

même du discours libéral que j'ai essayé, cette fois, d'en expliciter la logique et d'en faire une critique. La confirmation de l'existence d'une dimension « religieuse » au coeur du néolibéralisme a donné encore plus de pertinence à la perspective d'une théologie (MH) même de l'économie. J'ai, à ce propos, poussé la recherche dans deux directions. D'abord du côté d'une tradition proprement québécoise d'engagement social chrétien, une étude encore embryonnaire qui a surtout emprunté la voie de l'itinéraire historique de certains mouvements, tels ceux de l'Action catholique de milieu²⁸.

La seconde piste, celle de l'expérience biblique, a occupé une bonne part de la période plus récente. Elle a été aiguillonnée tant par la création d'un cours de « Lectures socio-communautaires de la Bible » que par le cycle du Jubilé. Le cours a été l'occasion, en dialogue avec l'exégète et théologien Pablo Richard, d'une réflexion sur les conditions herméneutiques, épistémologiques et méthodologiques d'une mise en rapport des problématiques d'aujourd'hui avec la tradition biblique. J'y ai développé un cadre théorique plus rigoureux pour relire cette tradition fondatrice du point de vue du binôme issu de l'analyse du néolibéralisme : anti-solidarité sacrificielle/solidarité prioritaire avec les sacrifiés. Ce fut une expérience d'entrée de l'économie en théologie comme condition d'un retour fécond de la théologie en économie. « Une erreur sur le monde rebondit en erreur sur Dieu²⁹ », disait déjà saint Thomas, et donc sur sa Parole, qui n'est « texte » que dans un « contexte », hier et aujourd'hui.

Cette relecture contextualisée des sources de la foi a mis en évidence un Dieu de solidarité et son projet entrant en collision avec la logique néolibérale. De même, la conflictualité interne à la tradition à propos d'une interprétation sacrificielle ou non de la foi, m'a aidé à mieux cerner la structure « religiologique » du néolibéralisme en

Projets de société et lectures chrétiennes, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 57, 1997, p. 57-103.

28. « Les mouvements d'Action catholique comme pratique et théologie critique », *Laval théologique et philosophique*, LII, 1, février 1996, p. 67-84.

29. *Somme contre les Gentils*, II, 3, cité dans Leonardo et Clodovis BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris, Cerf, coll. « Foi vivante » 223, 1987, p. 47.

termes théologiques comme une corrélation entre l'idolâtrie et les sacrifices humains, opposée à celle de la reconnaissance de la souveraineté même de Dieu et de la défense de la vie des plus vulnérables de ses « fils » et « filles ». À voir le cours d'une économie disloquant la société et évinçant les « perdants », on peut se demander si, sous de niveaux oripeaux, un sacré pervers ne continue pas de sévir même en modernité sécularisée. L'événement du Jubilé dans l'actualité allait créer l'occasion de mettre publiquement à l'épreuve cette perspective.

En plus de mettre en lumière des impasses sociétales étrangement similaires aux nôtres, la tradition du Jubilé biblique est apparue comme une fenêtre paradigmatique sur le sens de toute la révélation. Je ne puis que faire allusion ici à cette exploration marquante³⁰. Je résumerais en parlant de la découverte d'une positivité sociale normative de la révélation, organiquement cohérente avec la singularité du Dieu de la Bible, certes inspiratrice de médiations, mais de façon critique, balisée.

Évoquons-en quelques éléments, toujours justifiés théologiquement : (1) l'auto-critique de la tradition manifestée par les législations du Jubilé qui reculent toute fatalité et posent une rupture à son égard comme exigence de la foi ; (2) les mesures de rétablissement périodique de la justice comme actualisation de la transcendance de la logique de grâce et du don qui a fondé Israël (rupture avec l'Égypte et octroi d'une terre) sur celle des intérêts ; (3) la reconnaissance de la souveraineté absolue de Yahweh engagée là, à l'encontre des prétentions de l'argent (remise des dettes), de la propriété (restitution des terres) et du travail (repos) ; (4) l'exercice singulier de cette souveraineté divine qui, ouvrant sans cesse un espace libéré des idoles, le confie à la seule souveraineté du peuple et à sa responsabilité pour une autre manière d'être société, sans assujettissement : « Qu'il n'y

30. J'ai présenté l'essentiel de mes recherches sur les perspectives ouvertes par le Jubilé biblique dans « La tradition biblique du Jubilé comme expression de la singularité du messianisme judéo-chrétien ou l'impossibilité théologique de tout autre type de messianisme », dans M. BEAUDIN, F. NAULT, G.-R. SAINT-ARNAUD (dir.), *Figures de messies d'aujourd'hui*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 66, à paraître en septembre 2002.

ait pas de pauvre chez toi» (Dt 15,4); (5) la connexion intime, inséparable et fondatrice, en judéo-christianisme, entre le rapport à Dieu et l'organisation du vivre ensemble sociétal; (6) le Jubilé et le rêve de son instauration permanente (Lc 4,16-21) comme horizon de l'itinéraire de Jésus et des premières communautés (Ac 4,32-35), à l'encontre d'un christianisme qui a oblitéré la médiation du salut pour tout réduire à un Médiateur isolé, décontextualisé³¹, et donc plus manipulable.

Toute cette exploration théologique, qui autorisait à rêver même dans l'exil néolibéral d'une société réduite au seul jeu des intérêts, n'a pas manqué d'alimenter le développement, initié en 1996, d'une quête plus décidée des voies d'une *alternative* (MP). La seule critique, y compris théologique, du néolibéralisme, ne suffisait plus. Il fallait surmonter la désespérance et esquisser, fût-ce sur le mode « u-topique », le profil d'un autre monde possible, à commencer par un *horizon de sens*, car l'imagination créatrice ne peut se mouvoir que sur un fond d'espérance. D'ailleurs, le détour par une herméneutique économique de la foi appelait un retour à l'économie, à la vie. À ce niveau, la référence chrétienne pouvait proposer, même en contexte pluraliste, des éléments pertinents face au néolibéralisme: non aux idoles ou aux fausses absolutisations comme celle d'un Dieu-Marché; non aux sacrifices humains exigés par celui-ci; non à la négociation de la dignité humaine; et, positivement, que la logique de la gratuité, à la source d'une citoyenneté véritable, reprenne une place dans l'aménagement structurel des sociétés.

Au plan de l'*éthique*, j'ai tiré de ce parcours l'impératif d'une solidarité à opposer à une éthique du marché réduite aux seules règles de la concurrence. Et une solidarité préoccupée d'abord des « perdants », à l'encontre d'une normalisation (via la « rectitude » économique) de leur élimination.

Ces perspectives impliquaient une culture et un *projet de société* correspondants. Le slogan programmatique du mouvement zapatiste, « *una sociedad donde quepan todos y todas* », me semblait pointer

31. JON SOBRINO, « Messie et messianisme. Réflexions depuis le Salvador », *Concilium*, 245, 1993, p. 149.

vers la reconstitution en cours du sujet social, de ce nouvel acteur seul apte à ramener l'État et le marché à leur raison d'être: le bien commun. C'est un projet de citoyenneté, à l'opposé d'une société conçue comme orchestrant de l'extérieur des individus n'ayant d'autre lien entre eux que celui du marché. Seule cette logique du lien social reconnu pour lui-même peut justifier des *limites* posées à l'actuelle appropriation privée *illimitée*, et donc « privée », du monde.

Ce fond de scène appelait aussi la pensée d'une *économie* et d'une *politique* autres. Une intense créativité jusqu'au niveau mondial est en train d'en dessiner les contours: diversification des formes de l'économie (publique, redistributive, coopérative, de réciprocité, marchande, etc.), régulation sociale et politique de l'économie, démocratisation des instances internationales, taxations des flux financiers, clauses sociales et environnementales, etc., tous efforts d'institutionnalisation de contrepoids aux toutes-puissantes bureaucraties économiques privées. Un dernier volet visait les *pratiques quotidiennes* de resolidarisation au plan des attitudes et des initiatives, enracinement essentiel des mesures d'ordre plus structurel.

multiples, ces facettes d'une alternative disent la complexité du réel mais aussi la multiplicité des modes possibles de participation à un chantier qui ne créera un monde autre qu'à la condition que des millions de personnes puissent y mettre le meilleur d'elles-mêmes.

La dernière décennie de travail théologique m'aura permis d'étoffer chacune des trois grandes étapes d'une théologie contextuelle esquissées à la fin des années 1980. J'ai pu aussi présenter et discuter largement ces perspectives dans des publications et colloques scientifiques mais aussi lors de très nombreuses interventions ou sessions en divers milieux intéressés, ecclésiaux surtout, au Québec et au Canada anglais. J'ai aussi eu le bonheur d'une collaboration plus organique avec des théologiens et des théologiennes de la libération qui m'ont invité à plusieurs rencontres en Amérique latine ou à participer à des ouvrages collectifs. Mais la vie continue et le monde fait défiler ses paysages de façon accélérée, nous transportant ailleurs.

Quelle prospective ?

Prospective n'étant pas futurologie, je voudrais conclure en tentant de penser les priorités d'aujourd'hui dans une histoire qui continue, toujours en contextualisant.

Conjoncture socio-historique : résistance
et alternative à l'inhumanité du néolibéralisme

Côté *ombre*, au plan sociétal, j'anticipe une « totalisation » plus poussée d'un néolibéralisme qui a créé un monde insécurisant et inhospitalier, où nous avons davantage l'impression d'errer que de vivre. La dictature des « faits » ne fait qu'inviter au « réalisme » d'une navigation selon les seuls points de repères du marché, c'est-à-dire de la guerre économique et sociale tous azimuts. « Qu'on soit un individu, une entreprise ou un pays, avertissait déjà Helmut Maucher, patron de Nestlé, l'important pour survivre dans ce monde, c'est d'être plus compétitif que son voisin³². »

À court et moyen terme, cette règle régnera, car le contrepoids possible de l'action des États a été neutralisé et même récupéré, sauf pour l'État américain qui, totalement imbriqué avec les intérêts économiques « nationaux », garde la direction générale du nouvel ordre mondial unipolaire. Ainsi d'autres décisions économiques et politiques cruciales pourraient encore être prises au sein d'instances échappant de facto à la démocratie et au droit international.

Cela donne des sociétés surplombées par des structures macro-économiques et politiques décrétées mais considérées comme résultat non intentionnel des actes de tous, et surtout comme immuables, bien que déterminantes pour nos vies. Le champ de la démocratie s'en voit restreint à l'ici-bas de la gestion quotidienne des conséquences de cette « fatalité ». Même l'analyse finit par se taire à ce sujet comme si le seul enjeu était celui de notre adaptation pour rester « fonctionnels ». La vie se rabat sur les seules logiques subordonnées. Au plan idéologique et culturel, la gestion des populations s'exprime

32. Cité dans I. RAMONET, « Davos », *Le Monde diplomatique*, mars 1996, p. 1.

de façon exemplaire dans l'abêtissement télévisuel ou autre (lotos, arcades...), ou *tittytainment*, selon l'expression de l'ancien secrétaire d'État américain, Z. Brzezinski³³.

Ce relatif pessimisme se fonde sur la conviction qu'avec le néolibéralisme, l'économie a cessé d'être au service du maintien et de la promotion de la vie, pour livrer celle-ci au marché. Totalitaire, ce dernier n'est plus mis à distance comme instrument, mais devient le milieu et le texture même de la vie, s'imposant comme seule mesure de quelque réalité que ce soit, réduite à une pure opérationnalité.

Les maîtres du jeu économique semblent tellement « possédés » par sa logique, qu'au lieu de douter de son bien-fondé et de se raviser, au vu de ses conséquences néfastes, ils foncent plus avant. Cette version du marché devenue autoréférentielle, ils veulent l'imposer à l'ensemble du monde, sans limite, à l'infini. Or cette offensive ne fait pas que toucher les autres économies de façon tangentielle; elle atteint, en leur cœur même, des systèmes sociaux et de valeurs différents³⁴. Aussi ceux-ci réagissent-ils avec vigueur.

Mais le totalitarisme est intransigeant et ne tolère pas de résistance. Pour ses décideurs, le marché s'identifie au Bien, à la liberté, à la civilisation, etc. Aussi font-ils de cette cause une « croisade », une affaire de « justice infinie » (rebaptisée « justice immuable » peu après)³⁵! Au-delà de leur horreur intrinsèque, les attentats récents

33. « Une combinaison des mots *entertainment* et *tits*, le terme d'argot américain pour désigner les seins. Brzezinski pense moins au sexe, en l'occurrence, qu'au lait qui coule de la poitrine d'une mère qui allaite. Un cocktail de divertissement abrutissant et d'alimentation suffisante permettrait, selon lui, de maintenir de bonne humeur la population frustrée de la planète. » (Cité de H. P. MARTIN et H. SCHURMANN, *Le piège de la mondialisation*, Solin, Actes Sud, p. 13, dans Dominique MÉDA, *Qu'est-ce que la richesse?*, Paris, Aubier, 1999, p. 353)

34. Zaki LAÏDI, dans une entrevue avec Paule Des Rivières, « L'insupportable donneur de leçons. Les États-Unis ne peuvent construire un monde à leur image », *Le Devoir*, 23 septembre 2001.

35. Les événements du 11 septembre 2001 et leurs retombées immédiates ont teinté quelque peu les présentes réflexions. Certains diront que les attentats précités inaugurent une nouvelle étape de l'histoire, mais ne serait-ce pas que, touchés cette fois sur leur propre territoire, les Américains viennent simplement de rejoindre le reste du monde comme zone d'une turbulence qu'ils ont, en partie,

aux États-Unis pourraient être les épiphénomènes d'un ressac de la mondialisation néolibérale comme véhicule d'une occidentalisation outrancière du monde, incapable d'admettre d'autres manières d'exister en humanité. Les sociétés occidentales elles-mêmes ressentent un profond malaise malgré leur longue domestication par le marché. On peut facilement imaginer le bousculement vécu par les autres populations, empêchées de connaître leur propre modernité. Le néolibéralisme ferme l'horizon et creuse encore plus le divorce entre la puissance et le sens. Ses foyers ne savent plus « offrir ni à leurs peuples ni à l'humanité des projets, des perspectives et des rêves. En fait, c'est plutôt le ressentiment qui s'accumule³⁶. »

En effet, le marché, potentiellement bénéfique, s'est perverti en une absolutisation de sa logique qui avait vocation de rester circonscrite. Pire, il interagit maintenant avec d'autres menaces de divers ordres : environnementale, informatique, génétique, politico-militaire, etc. pour former un nouvel anti-humanisme³⁷. Rien ne semble pouvoir arrêter cette dérive suicidaire du paquebot planétaire, dont le commandement a perdu la tête, mais dont le gouvernail reste encore fonctionnel et pourrait donc nous mener dans une autre direction.

La sacralisation du marché le dédouane de toute limite, pourtant vitale dans un monde limité. « Une société montre son degré de civilisation dans sa capacité à se fixer des limites³⁸. » Cette infinitude perverse détruit les liens sociaux. Les peuples réduits au seul statut de « ressources » productives ou de marchés potentiels, leur sort n'est plus mesuré qu'à cette aune ; d'où les sacrifices massifs jusqu'à la vie même dans certains cas. Tant de gens ne comptent plus³⁹. Un

eux-mêmes créée ? On peut en espérer que ce peuple sorte de son sommeil idéologique et se donne davantage de prise sur la politique extérieure de son gouvernement et sur les manœuvres des entreprises. Alors, l'histoire pourrait changer.

36. Zaki LAÏDI, *art. cit.* En fait, un seul rêve est proposé : celui de l'enrichissement individuel.

37. Jean-Claude GUILLEBAUD, « L'homme en voie de disparition ? Nouvelles menaces », *Le Monde diplomatique*, août 2001, p. 20.

38. Cornelius CASTORIADIS, cité dans J.-C. GUILLEBAUD, *Le principe d'humanité*, Paris, Fayard, 2001, p. 380.

39. Pour reprendre la métaphore du paquebot : la croisière, peu nombreuse, s'amuse sur le pont et cherche à se mettre à l'abri des pauvres, relégués aux

totalitarisme nouveau s'est installé, coïncidant avec l'ordre social lui-même, et donc persuasif par son seul poids. Il a créé une inhumanité, cette fois déguisée en Bien suprême. « En retard » le Tiers-Monde ? Non ! il anticipe plutôt notre avenir commun dans la mesure où il a eu affaire avant nous à la brutalité du capitalisme.

Ce nouvel obscurantisme ne heurte-t-il pas notre foi en un Christ proclamé comme libérateur de toute dette à l'égard des « Principautés, des Puissances et des Dominations » (Col 2,14) ? La rend-il « vaine » ? Ce contexte n'appelle-t-il pas un discernement théologique, l'identification d'une nouvelle « Égypte » à quitter ?

Mais considérons d'abord la face plus *lumineuse* du cours actuel du monde. Je pense avant tout à la reconstruction présente de la citoyenneté à travers d'innombrables expériences, écho inespéré d'une résistance à ce qui voudrait effacer notre dignité constitutive. Car, en fin de compte, la seule force véritable à opposer à la barbarie n'est-elle pas notre simple humanité. Insignifiante aux yeux des puissants, le miracle viendra de ce côté. De proche en proche, les initiatives de micro-citoyenneté, sans bruit⁴⁰, sont en train de réaliser un maillage mondial visant un changement structurel. Au-delà de la simple résistance, un après-néolibéralisme est maintenant envisagé. Les sommets des peuples et autres forums semblables sont le creuset du monde à venir, fruit, cette fois, du dialogue et de la concertation au sein de la société civile même, en train de reprendre l'initiative⁴¹.

fournaises. Mais toute à son obsession d'un enrichissement « infini », elle les remplace maintenant par des machines et automatise la marche du paquebot. La spéculation sur les marchés financiers peut tenir lieu d'économie et se substituer à la réalité. Alors, il ne reste plus qu'à jeter par-dessus bord les bras et les bouches devenues « inutiles ».

40. Exemple du travail « souterrain » rendant possible la manifestation à grande échelle de la société civile, à lui seul l'organisme québécois *Alternatives* a été impliqué dans plus de 1000 rencontres à la base, en préparation du II^e Sommet des peuples convoqué par l'Alliance sociale continentale, à Québec, en avril 2001 !

41. La ville de Porto Alegre, au Brésil, au fonctionnement démocratique sans pareil, est devenue un emblème de cette visée. Le deuxième Forum social mondial, prévu en 2002 dans cette ville, cherchera à faire avancer le cadre théorique et pratique de cette prise en main de la planète par les citoyens.

◆ Conjoncture ecclésiale: une croisée de chemins

Pour l'Église catholique d'ici, une heure de vérité longtemps repoussée approche. D'un côté, les défis de société deviennent plus aigus et appellent des options prophétiques plus radicales. Par ailleurs, le vieillissement des pratiquants et même la quasi disparition du clergé local et des religieux guettent à l'horizon. La tentation conservatrice d'une fuite en avant et d'un durcissement semblables à la direction actuelle de la société est là, surtout que des pressions en ce sens se font sentir d'en haut. Les agents laïques de pastorale, débordés par les tâches courantes, et dont le rôle est constamment contesté⁴², ne semblent pas particulièrement en mesure de résister à ce courant. De plus, leur conscience critique dépasse rarement le cercle de la vie interne de l'Église. Comment l'héritière de Vatican II a-t-elle pu ne serait-ce que s'imaginer un avenir prospère dans un monde délabré? Et pourtant, aujourd'hui encore, une Église qui, au contraire, prendrait à bras-le-corps⁴³ la dramatique sociale avec ses deux versants esquissés plus haut, retrouverait son âme et pourrait jouer un rôle crucial de *convocation*, à contre-courant de tant d'institutions qui ne cherchent qu'à conforter leur position dans le système. Un tel rehaussement de signifiante, fruit d'une écoute de l'Esprit, me paraît dépendre d'un certain nombre de conditions à mettre en place simultanément.

La première serait d'assurer l'existence de vrais porteurs et porteuses de l'expérience ecclésiale, c'est-à-dire de communautés de « sujets » et à taille humaine. La médiation communautaire est essentielle tant à la découverte d'une figure significative du projet de Dieu et de Jésus qu'à l'engagement. La plupart des communautés paroiss-

42. Les laïcs chargés de responsabilités pastorales sont-ils autre chose que des substituts « temporaires » ?

43. On ne peut qu'être frappé, aussi, par l'avalement qui a été fait de l'engagement chrétien par la pastorale depuis les années 1980. Imperceptiblement, on en est venu à ne considérer comme engagement chrétien que ce qui se faisait sous mandat pastoral ou dans des comités mis sur pied par l'Église, et donc contrôlés par une autorité ecclésiale. Quand entend-on, dans les homélies, parler de l'engagement dans nos milieux de travail? Le « monde » semble s'être évaporé de l'imaginaire des communautés.

siales actuelles sont un contre-témoignage à cet égard, comme mes propres enfants m'en ont convaincu. Nous avons besoin de communautés vivant une citoyenneté ecclésiale authentique et nous initiant ainsi à la reconstruction de la citoyenneté civique.

La seconde condition, à greffer sur la première, ce sont des communautés se donnant une expérience propre d'intelligence de la foi, une « théologie », à même leur vie courante. Cette vision et des pédagogies appropriées ont déjà été expérimentées ailleurs ou dans des groupes restreints ici. Une telle démarche communautaire, au confluent des « signes des temps » et de la tradition biblique et ecclésiale, nous ferait retrouver la verdeur et les aspérités propres d'une foi devenue trop générique, et donc, son potentiel de renouvellement de notre monde. Du Dieu derrière soi, il faut passer au Dieu comme horizon qui appelle par des chemins qu'ignore un néolibéralisme qui rabat le « règne » ou « les cieux nouveaux et la terre nouvelle » sur son propre projet. Or ce Dieu et son règne ne peuvent être approchés qu'indirectement, que par le détour par un autre mystère : celui du sujet humain nié qui crie sous les coups des maîtres de corvée d'aujourd'hui. À la base du dynamisme ecclésial, il y a la redécouverte étonnée d'un Dieu et d'un projet dont nous soyons fiers. J'appelle à des « communautés du Jubilé ».

Enfin, ces deux conditions requièrent aussi un engagement personnel et communautaire de type politique, bien articulé tant à la dynamique de notre temps qu'à la normativité de la révélation comme mouvement à contre-courant lancé par le Dieu d'Abraham et de Jésus. J'en ai déjà esquissé le profil prophétique. Il devra, bien sûr, réintégrer la dimension personnelle et subjective, et ne plus dissocier la conversion des cœurs et la transformation des structures. Je conclurai en disant que pour être croyables comme témoins de la foi, il faut d'abord être crédibles, ce que seul un engagement solidaire avec ceux qui ne comptent pas rend possible, car il dit, en y mettant le prix, que rien ne compte davantage, pour notre Dieu, que les plus démunis de ses frères et de ses sœurs (*Mt 25*).

Voilà un programme immense ! Mais ne suffit-il pas de se mettre en route, en s'assurant que ces trois pistes soient, dès le départ, au rendez-vous ? Où les chrétiens et les chrétiennes trouveront-ils, ap-

puyés franchement par l'institution, le milieu ecclésial propice au développement d'une longue tradition qui doit retrouver un langage et des gestes pertinents, et oser proposer, dans un espace public « pathologiquement » laïcisé et vide, des positions critiques adossées à un horizon de sens singulier et avoué ?

◆ La théologie à venir

Compte tenu des orientations qui se dessinent au plan sociétal et ecclésial, quelles seraient les conditions de fécondité de la théologie à venir, en particulier dans le secteur social ? Au vu de la radicalisation des menaces que la mouvance néolibérale fait peser sur notre humanité, je crois que c'est l'ensemble de la théologie qui doit, instamment, rejoindre le mouvement de résistance au projet de société de marché qui cherche à occuper tout le terrain. À sa manière, bien sûr, et ce tant dans le champ ecclésial que social et académique. La théologie ne peut pas ne pas parler. Trois jalons préalables me semblent cependant indispensables pour envisager toute avancée significative.

Il y aurait d'abord un passage décidé à une théologie vraiment contextuelle, soucieuse de puiser d'abord ses questions dans une analyse de la dynamique sociétale comme cadre des enjeux particuliers, et dans l'écoute des personnes et groupes qui y sont engagés. Une théologie, donc, ancrée dans la dynamique commune et utilisant ensuite toutes les ressources scientifiques pour la faire « parler », pour expliciter les logiques qui y sont à l'œuvre. Pas de place ici pour un refuge dans le seul logocentrisme qui, dans le contexte actuel, ne serait que cynisme. Elle est plutôt convoquée à une problématisation plus riche de ses questions pour les confronter ensuite à ses références les plus centrales, et esquisser, de là, la « co-expression » théologique de l'accompagnement critique de notre monde par Dieu, et des chemins que son Esprit aplanit devant nous. Ne serait-il pas opportun, pour cette tâche, de tendre une main plus ferme aux théologies contextuelles du Tiers-Monde qui, bien que souterrainement, sont en pleine effervescence ? Oui, il peut encore sortir quelque chose de bon de « Nazareth », ou de la périphérie, et

d'un grand secours pour nous ! Notre théologie doit, certes, devenir plus savante, mais aussi plus engagée. Car à quoi lui servirait de gagner tous les savoirs de l'univers si elle perdait son âme ? Si elle restait sourde aux cris des Abel d'aujourd'hui ?

Un deuxième passage, également crucial, consisterait à pousser à fond le pari de la pertinence actuelle de la tradition biblique, à l'habiter de façon nouvelle. Le nœud me semble être la redécouverte de la fibre sociale de Dieu et de son projet, ainsi que de la foi. La révélation est un mouvement historique au potentiel de subversion sociale absolument singulier. Encore faut-il lever les écrans idéologiques qui en ont dénaturé la visée et la perception au fil des siècles, et le handicap des accommodements historiques jusqu'au christianisme inoffensif d'aujourd'hui, ou bien comme religion faisant partie des « meubles » de l'ordre régnant, ou bien relégué, en modernité, dans un *no man's land*, hors des affaires publiques. Il nous faut remonter ce courant séculaire, retrouver la teneur « dramatique » de la tradition judéo-chrétienne, le geste théologique qui l'habite, et la normativité sociale qui est en son cœur, pour nous y réinscrire. Si la théologie ne peut d'abord valoir par là et se légitimer ainsi à ses propres yeux, il vaudrait mieux qu'elle s'éclipse, cela dit en tenant compte de toutes les nécessaires médiations tant au plan herméneutique qu'au plan de l'expression même de cette théologie. Il y a là un « lieu » à regagner, un « point de vue » à partir duquel seul le repérage des idoles actuelles qui prospèrent au prix de sacrifices inhumains peut être possible. L'ampleur des dérives d'aujourd'hui n'ont-elles rien en commun avec les crises qui, dans l'expérience biblique, ont suscité des appels prophétiques à un « repentir » et à des conversions collectives ? Ne faut-il pas aussi utiliser les marges de manœuvre encore existantes pour contester l'enfermement actuel, pour lui donner son nom théologique et pour balbutier l'espérance têtue apprise d'une gratuité divine fondatrice dont rien ne pourrait nous séparer (*Rm* 8,38-39), et qui reste horizon et vocation pour l'humanité ?

Le troisième jalon serait celui d'une théologie qui fasse jouer plus synergétiquement sa riche diversité, abordant des problématiques communes par des approches multiples au lieu de fonctionner en

« couloirs séparés » et d'analyser de façon plutôt aléatoire des situations qui mériteraient un traitement plus contextualisé et systématique⁴⁴. Ce qui supposerait une véritable communauté théologique, misant sur une responsabilité collective vis-à-vis des enjeux actuels, développant une culture et des projets d'interaction, et intervenant publiquement. Nous semblons aujourd'hui nous diriger ailleurs. D'abord, les sous-disciplines, suivant le courant de l'éclatement du savoir, fonctionnent de façon trop cloisonnées ; les méthodes et langages spécifiques deviennent alors des obstacles plutôt que des terrains et outils de collaboration. Cette tendance est encore renforcée par la course aux subventions qui transforme potentiellement chaque professeur et ses projets en « entreprise d'affaires » relativement autonome, sans parler des orientations et des critères des organismes subventionnaires qui risquent de transformer l'université en simple sous-traitante des gouvernements et des entreprises dont on discerne maintenant mieux les objectifs et les stratégies. La théologie est marquée par cet ordre nouveau qui éloigne l'université de son rôle d'instance de réflexion critique sur le devenir de toute la société. Happée par cette logique marchande, la théologie n'arriverait plus à s'articuler prioritairement aux « signes des temps » et n'aurait plus de portée significative en ce sens.

Une théologie plus proche de ces propositions me semblerait plus apte à animer, pour sa part, un mouvement ecclésial tel celui appelé plus haut, un mouvement impliquant une recomposition du tissu ecclésial, un renouement avec l'élan biblique de transformation sociale inhérent à la spécificité judéo-chrétienne, et le développement, dans les communautés, d'une démarche théologique continue et intégrée à leur vie. Encore faudrait-il que la théologie académique soit convaincue de son organicité constitutive, critique évidemment, avec l'Église et qu'elle la thématise comme telle. La dynamique ecclésiale actuelle ne l'encourage pas en ce sens, et la théologie en est elle-même affectée.

44. Je pense au dialogue entre les approches classiques et les nouvelles épistémologies (approche langagières, sciences physiques et sociales, psychanalyse, féminisme, etc.). Il faut nous donner *collectivement* les outils intellectuels et pratiques d'une appréhension plus diversifiée et profonde de la réalité.

De même, ces orientations favoriseraient une participation plus hardie et féconde de la théologie aux débats publics. La théologie doit, pour cela, sortir du seul « domaine » religieux et s'inscrire dans le modèle prophétique plus radical. Une audace initiale est nécessaire, car c'est par principe même que cette présence est « interdite » par la perspective laïciste, et au Québec plus que partout ailleurs peut-être. Il faut ensuite envisager la manière d'intervenir. Le courage est encore sollicité ici mais aussi des convictions et des attitudes sans faille de tolérance et de convivialité afin de donner le ton au dialogue des positions et de convoquer peu à peu les citoyens à dépasser notre inhibition collective vis-à-vis des dimensions éthiques et spirituelles des enjeux collectifs. La théologie a le défi d'inviter de façon pertinente et inspirante à nous faire habiter de manière résolue nos propres traditions de tous ordres, à l'encontre du dogme d'un espace public vidé de toute humanité concrète. Un espace qu'aujourd'hui le projet néolibéral remplit, s'y adressant de façon autoritaire et triomphale à des individus ahuris et isolés, et dont la citoyenneté, réduite à son caractère formel, ne fait pas le poids face à un tout-Marché qui se présente comme seule instance de régulation sociale et seul lieu de valorisation ou de reconnaissance.

La théologie dans les milieux non académiques mériterait bien plus que les quelques remarques qui suivent. À mon sens, au niveau des intuitions profondes, c'est de ce côté que la théologie connaîtra ses prochains développements les plus novateurs. C'est déjà le cas en Amérique latine, comme je l'ai déjà expliqué. Au Québec, je perçois, depuis quelques années, chez les groupes chrétiens engagés socialement, un intérêt nouveau et généralisé pour des démarches de théologie contextuelle, de même que la soif d'une expression célébrative plus appropriée d'un itinéraire de foi dont ils prennent conscience de la singularité et du caractère profondément biblique. J'ai aussi senti un semblable intérêt lors d'interventions devant des publics chrétiens moins axés sur l'engagement social. Les perspectives du modèle prophétique semblent débloquent un horizon qu'ils ne soupçonnaient plus, se croyant contraints de choisir entre le modèle conservateur de la « chrétienté » et celui d'une foi rendue radicalement étrangère aux

enjeux et choix de société. Puisse la théologie universitaire venir appuyer ces aspirations prometteuses.

◆ Quelques projets pour aller plus loin

« Et maintenant, que vais-je faire... ? » En reconsidérant mon itinéraire, je crois constater des cohérences, des continuités marquées. Mais en l'examinant de plus près, je me rends compte que les nœuds ou tournants essentiels ont souvent tenu à des circonstances apparemment aléatoires de la vie : rencontres, événements, lectures, expériences, sollicitations, etc. Les projets délibérés et la constance nécessaire pour les réaliser ont plutôt été l'affaire des entre-tournants. Cette découverte renforce au plus intime, pour moi, la conviction, à une autre échelle, du statut des « signes des temps » comme lieu théologique ou comme lieu d'où Dieu fait signe ou fait sentir sa présence comme « de dos » (A. Myre). La foi n'est-elle pas d'abord séduction, appel ?

C'est donc dans la perspective d'une lecture sans cesse à refaire du contexte sociétal et ecclésial que je me suis proposé quelques projets théologiques pour l'avenir prévisible. Ils serviront de conclusion à cet article. Reprenant le titre de cet écrit, il m'apparaît bien que le mouvement général de la trajectoire de la théologie quant aux questions sociales, et notamment économiques, est graduellement passé d'une démarche partant d'une théologie toute faite à l'avance et allant à l'économie, vers un acte théologique différent, partant, cette fois, de l'économie pour reconsidérer herméneutiquement les références fondatrices de la foi et ainsi reconfigurer la théologie à propos de l'économie, dans une circularité incessante. Mais je réalise que, depuis quelques années, je fréquente les deux chemins. Le premier, cependant, ne part plus d'une théologie classique mais de la tradition biblique elle-même, certes relue contextuellement et donc restituée à ses dimensions sociales. Les chrétiens et les chrétiennes étant plus familiers avec ce chemin, il s'avère pédagogiquement plus propice, mais paradoxalement, car ne devrions-nous pas mieux connaître notre monde que la tradition de foi elle-même ? Mes projets actuels tiennent des deux moments de cette dialectique.

Au plan de la recherche, *trois pistes* vont structurer mes efforts. Le caractère aigu, et peut-être sans précédent, des menaces sur le vivant et sur l'être humain lui-même jusqu'en les bases à la fois physiques et symboliques de son existence, m'incitent à pousser plus avant l'étude des fondements du libéralisme et du néolibéralisme économique. Les résultats actuels de cette nouveauté historique ont une généalogie cachée qu'il faut tenter de débusquer. C'est ce que je tenterai de faire en continuant d'examiner les œuvres de penseurs comme Locke, Smith et Hayek, espérant mieux cerner à travers les présupposés anthropologiques, éthiques et « métaphysiques » de leurs positions, le grand « mythe » qui, éventuellement, structure et légitime le cours des sociétés occidentales modernes. Et comme déjà signalé, je voudrais vérifier ce que ce mythe doit, peut-être, aux dérives sacrificielles d'un certain christianisme médiéval puis contemporain de l'émergence de l'économie capitaliste. La sacrificialité et un intégrisme manichéen absolutisant les dogmes du marché face à toute opposition caractérisent trop le néolibéralisme actuel pour qu'on se satisfasse des explications courantes, aseptisées et politiquement correctes, qui s'en tiennent trop aux strictes limites de la sécularité. Dans la même foulée, mais cette fois au niveau de la dynamique actuelle même du capitalisme, je me propose d'approfondir l'analyse de l'économie financière qui pèse sur les sociétés et les étouffe dans la mesure même de son autoréférentialité. Au programme : un séjour dans une firme de courtage, des lectures, puis une étude critique de la pensée de l'économiste Gary Becker, apologiste clé d'une logique marchande et financière fermée sur elle-même et proposée comme clé régulatrice de toutes les affaires humaines.

La deuxième piste se tourne de nouveau du côté de la tradition biblique pour y approfondir deux immenses découvertes. D'abord la logique de grâce ou du don, à la mesure du mystère de Dieu, de son insaisissabilité pour toute tentative de possession, et de ce même caractère chez les « images de Dieu », logique qui serait fondatrice de toute possibilité de société. Il y a une anthropologie du don ou de la gratuité qui paraît consubstantielle à toute la révélation et que la pensée judéo-chrétienne va traduire dans l'« économie » jusqu'au seuil

de l'époque moderne⁴⁵. Quel peut être l'apport d'une telle tradition dans le contexte actuel où la proposition néolibérale semble présupposer que, hors la sphère privée, il n'y aurait pas autre chose que des intérêts dans la société ?

La seconde découverte est celle de la fondation dans la souveraineté même de Dieu, d'une souveraineté du peuple, constitué de sujets libres et personnellement et collectivement responsables. L'invention de la démocratie, quoi, il y a environ 3000 ans, jamais à l'encontre d'une transcendance mais bien plutôt « grâce » à elle, « donnée » par elle. N'y aurait-il pas là le dépassement possible de l'ambiguïté inouïe qui a présidé à l'émergence de la modernité elle-même et de la démocratie qui lui est contemporaine ? La démocratie moderne a dû, en effet, impliquer le rejet d'une société fondée sur une transcendance « chrétienne » justificatrice d'une souveraineté absolue de type monarchique jusqu'au despotisme. Mais s'il y avait eu erreur sur Dieu, sur la transcendance de référence ? La tradition biblique semble avoir été trahie par le christianisme impérial puis féodal et monarchique. D'un rapport originel étroit entre la reconnaissance d'une souveraineté exclusive de Dieu, faisant échec aux idoles socialement destructrices, et la souveraineté tout aussi sacrée léguée à la communauté, on serait passé à la monopolisation de cette souveraineté par un pouvoir restreint s'appuyant abusivement sur celle de Dieu pour l'exercer à la manière même des idoles et des despotes dénoncés dans la Bible.

La redécouverte d'un Dieu résistant lui-même à l'instauration de la monarchie, mais finissant par la concéder à la condition que le roi l'exerce comme Il le ferait lui-même, mériterait une reconsidération de l'équation qui s'est établie à la modernité. Elle permettrait, peut-être, d'inaugurer une autre anthropologie, à mon sens moins déficiente, où non seulement la souveraineté des peuples et, en son sein, la pleine citoyenneté ne seraient plus incompatibles avec la pleine reconnaissance d'une transcendance divine, mais s'y fonderaient même.

45. Par exemple, dans la pensée scolastique espagnole jusqu'au XVII^e siècle.

La troisième piste, enfin, concerne le dernier moment logique du parcours qui a depuis longtemps structuré mes démarches : la recherche d'une alternative au néolibéralisme. Un premier volet, touchant son horizon de sens et son anthropologie, s'appuierait, d'une part, sur l'articulation possible de la logique biblique du don ou de la gratuité avec celle des intérêts, d'abord dans la reconnaissance des soubassements corporels, matériels et intersubjectifs des sujets humains vivants, à l'encontre d'intérêts définis seulement de façon individualiste et à partir de la rationalité instrumentale, et ensuite dans un aménagement conséquent des rapports sociaux. Il y a là un critère à étoffer intellectuellement et à promouvoir publiquement. Son adoption suppose d'y reconnaître une condition nécessaire du maintien de l'humanité dans sa spécificité, et de réaliser que notre monde ne vit encore que grâce à cette logique. Il faudrait mettre sur pied de nouvelles initiatives qui s'en réclament, afin que les sociétés, encouragées par cette perspective, en fassent leur projet, et exigent que ce critère s'ajoute à ceux auxquels sont maintenant soumis les projets de développement. Il y a là une composante non décrétable de l'expérience collective mais pourtant décisive. Les « raisons communes » doivent s'enraciner dans le « sans raison » d'un vivre ensemble voulu pour lui-même et attentif à ses conditions de possibilité. Le paradigme de la solidarité qui hante mes recherches par rapport à l'économie et l'organisation sociétale s'en voudrait une traduction.

L'autre volet, lié à ce qui précède, touche plus spécifiquement l'éthique d'une alternative. L'éthique de la solidarité élaborée jusqu'ici a des racines proprement théologiques dans mon parcours. Je voudrais maintenant, et ce sera l'objet d'une partie d'une année sabbatique en 2001-2002, me familiariser avec plus de profondeur avec divers courants d'éthique séculière et leurs épistémologies propres (incluant particulièrement le tournant langagier) afin, par ce dialogue, de mettre à l'épreuve ma propre pensée, de l'enrichir à partir de son noyau propre (proche de l'éthique de la libération) et d'aider les étudiants à réaliser ce type de discernement, à une époque où les débats sur les enjeux publics se mènent à partir d'horizons surtout séculiers. J'y vois une condition d'une participation pertinente et recevable dans ces débats.

Finalement, au plan de l'expérience personnelle et de l'enseignement, un projet et une perspective me préoccupent. Je me propose d'abord de créer ou de me joindre à une communauté ecclésiale de base qui tenterait de vivre ce que j'esquissais plus haut à propos du contexte ecclésial : analyse de la dynamique sociétale, approfondissement des racines de la foi et célébration de celle-ci selon des modalités significatives, et participation au mouvement social. Une expérience, ainsi, où la théologie, comme ce fut le cas avec les groupes chrétiens engagés socialement, serait d'abord pratiquée au niveau de la communauté avant d'être reprise dans l'espace académique. J'y vois une exigence d'ordre existentiel, préalable à la formulation, au plan théologique, de propositions précises pour les orientations ecclésiales.

Quant à l'enseignement, ce retour sur mon propre parcours et sur ses circonstances providentielles aiguïssent, est-ce dû à l'âge et à la conscience du temps qui passe, mes réflexes d'«édification» d'une nouvelle génération d'artisans et d'artisanes d'une théologie et d'une Église autres. Comment pourrais-je aussi, à mon tour, créer pour mes étudiants et mes étudiantes ces occasions qui allument le regard, qui soient pour eux des tournants ou des horizons qui s'ouvrent soudainement ?

J'ai tenté de broser, à travers ces pages, les chemins ou les grandes lignes de la construction et des transformations de la théologie contextuelle qui m'habite maintenant. Une reprise à un plan plus théorique et critique s'imposerait ici, mais ce type de mise à distance dépasserait les limites du présent article. Le débat, déjà entrepris avec d'autres partenaires, en Amérique latine notamment, se poursuivra cependant et prendra même une nouvelle tournure dans un projet en cours : la création, en collaboration avec trois autres collègues de notre Faculté, d'un *Centre de théologie et d'éthique contextuelles*, à l'automne 2003. Cette première au Québec sera l'occasion à la fois de faire concourir nos approches respectives de la contextualité en théologie, de donner les meilleures assises institutionnelles à ce paradigme épistémologique et méthodologique, et d'entraîner dans cette direction une nouvelle génération de théologiens et de théologiennes. À suivre...

Comme des dieux ou la lutte aux idoles

JACQUES RACINE

Université Laval

Tout au long de sa vie, le théologien construit son discours et sa pratique, mais aussi son identité, à travers ses multiples appartenances et références. Au cœur de cette construction jamais achevée, il s'inscrit dans des projets collectifs. Autant il désire agir sur eux, autant il est transformé par eux. Dans l'ensemble de cette démarche, il cherche une cohérence dont il a à rendre compte. Par métier, il veut discuter, argumenter ses positions, conscient que cette pratique le conduira sans cesse ailleurs : dans un ailleurs défini en partie par ceux et celles avec qui il débat.

À partir de cette perspective, suivant en cela la suggestion du Comité du congrès, j'ai relu pour moi-même mon itinéraire comme professeur formé à la théologie et à la sociologie. À la réflexion, j'ai reconnu quatre périodes distinctes dans ces trente dernières années de carrière universitaire. Elles ont été marquées à la fois par l'exercice d'une responsabilité particulière et par l'élaboration de nouveaux enseignements. Je les décrirai brièvement avant d'en tirer quelques réflexions qui puissent aider à mieux comprendre certains cheminements collectifs.

De la sociologie religieuse à l'éthique des affaires

En 1970, à peine sorti des études en sociologie, je préparai, avec Paul-Eugène Couture, psychologue, un cours intitulé *Sociologie et psychologie de la religion*. Notre intention était de mettre les étudiants de première année en contact avec des textes de Marx, Weber, Wach, Otto, Troeltsch, James, Jung et Freud sur la religion et de leur faire prendre conscience de l'importance de ces auteurs dans la pensée contemporaine et dans la critique de la religion. Leurs œuvres obligeaient à une relecture de la religion et mettaient au défi le futur théologien. Elles permettaient aussi un certain accès à la compréhension de la modernité.

Parallèlement à cela, je profitai des travaux réalisés par Jean Hamelin et Nive Voisine dans le cadre de la Commission Dumont, pour bâtir un cours sur *l'Histoire de l'Église québécoise*. Si le futur théologien devait connaître la pensée contemporaine sur la religion, il devait aussi être capable de se situer dans un héritage de foi face à une critique de plus en plus virulente de l'action de l'Église catholique au Québec. Il ne s'agissait pas de présenter une épopée, mais bien d'essayer de suivre les hauts et les bas de cette Église à travers ses liens avec le social, le politique, l'économique et le culturel pendant les quelques siècles de son existence. L'attention aux mouvements, aux pratiques, aux idéologies et aux institutions apparaissait nécessaire au sociologue que j'étais, même si les travaux historiographiques et sociographiques étaient la plupart du temps déficients ou tout simplement inexistantes. Tout cela ne paraissait sans doute aux yeux des historiens qu'un premier balbutiement, une première vue d'ensemble un peu grossière. Mais, comme aucun cours n'était offert en histoire de l'Église canadienne ou québécoise à l'Université Laval à ce moment, il me semblait inconvenant de laisser une génération de théologiens et de théologiennes dans l'ignorance de leur héritage, d'autant plus que celui-ci était souvent caricaturé et analysé hors contexte, soit pour le dénigrer, soit pour le sublimer.

Au second cycle, j'élaborai deux cours : l'un sur *L'enseignement social des évêques québécois du XIX^e siècle à 1949*, année de la grève d'Asbestos et de la publication d'une lettre collective sur le

Problème ouvrier, et l'autre sur la *Pastorale ouvrière*. Le premier complétait le séminaire sur les idéologies que j'avais suivi avec Fernand Dumont et Jean Hamelin lors de ma maîtrise. J'empruntai leur méthode et leur cadre d'analyse et je les appliquai avec les étudiants aux *Mandements* à caractère social, politique ou économique des évêques du Québec. Les étudiants travaillaient directement sur les textes. Je m'appliquais à les situer dans le contexte politique et économique du Québec à l'aide de nombreuses études qui paraissaient alors, comme autant de chantiers indispensables au projet de société sous-tendu par la Révolution tranquille.

Le second cours, intitulé tout bonnement *Pastorale ouvrière*, avait pour objectif de permettre un contact direct des étudiants avec le Centre de pastorale en monde ouvrier, la communauté des Fils de la Charité, les prêtres ouvriers, les mouvements d'action catholique ouvrière et diverses œuvres au service des plus pauvres. Plus particulièrement, dans la région de Québec, on s'intéressait à toute l'action qu'initiait M^{sr} Raymond Lavoie, curé de la paroisse Saint-Roch : formation de comités de citoyens et de coopératives de toute sorte, contestation des élites jusqu'à son engagement politique comme candidat à la mairie de Québec, mise en cause de pratiques ecclésiastiques déphasées, etc. Une certaine initiation à l'histoire du syndicalisme et du mouvement ouvrier favorisait la compréhension des nouvelles pratiques. La légitimation de celles-ci renvoyait à une nouvelle interprétation de l'Écriture et du rapport de l'Église au monde.

Ce cours m'a permis des rencontres dont je garde de bons souvenirs encore aujourd'hui. Elles ont influencé ma façon d'exercer mes fonctions comme Supérieur du Grand Séminaire, des années 1972 à 1977, et ont éclairé mes réflexions sur la formation des prêtres et l'importance des stages pour les séminaristes au cœur des communautés paroissiales et des milieux scolaires les plus engagés. À cette époque, le projet socialiste ou tout au moins social-démocrate avait le vent dans les voiles au Québec. Il en était de même de l'engagement sociopolitique des croyants.

Je revins à l'enseignement à plein temps à la Faculté de théologie en 1977 afin de remplacer Louis O'Neill qui venait d'être nommé ministre dans le cabinet de René Lévesque. On m'attribua plus ou

moins sa charge de cours : l'*Éthique sociale*, la *Théologie de la libération* et l'*Histoire contemporaine et l'enseignement social*. C'était un nouvel enseignement, mais non sans lien avec celui que j'avais déjà fait. Il ne faut pas se surprendre que le cours d'éthique sociale devienne pour moi une occasion d'étudier les grands problèmes sociaux contemporains et d'initier les étudiants à l'enseignement social de l'Église, qui connaissait alors ses heures de gloire avec la publication des grandes encycliques de Jean XXIII et de Paul VI et les documents des évêques québécois à l'occasion du 1^{er} mai et du premier référendum. Les relations de cet enseignement avec l'utopie socialiste semblaient prometteuses.

L'élaboration du cours *Théologie de la libération*, qui était alors considéré comme un cours de morale et faussement comparé à une théologie du développement, m'a apporté beaucoup d'agrément. Je m'y initialisais presque en même temps que mes étudiants. J'ai vite compris que c'était une autre façon de faire théologie. Avec eux, souvent à la suite de leurs questions, je me vis obligé, avec satisfaction, de refaire mon ecclésiologie, ma christologie et de relire l'Écriture avec une autre grille interprétative. Jean-Paul Mathieu, exégète, m'a souvent appuyé dans cette tâche. C'est à partir de cette théologie aussi que se sont affirmées une critique plus sévère du capitalisme libéral et de l'impérialisme américain et une première approche du féminisme.

Au second cycle, commencèrent mes nombreux partenariats avec Lucien Robitaille en *Pastorale familiale* et en *Théologie et agir pastoral*. Si mes études en sociologie gardaient une lointaine signification, c'est mon expérience ecclésiale qui était surtout mise à contribution. Doyen de la Faculté de théologie de 1982 à 1989, j'ai participé à des rencontres nombreuses et de divers ordres, à tous les niveaux de la vie ecclésiale. J'y ai apporté ce que je pouvais, mais j'en suis surtout sorti fortement enrichi, autant par les gens rencontrés que par les échanges nombreux et les défis relevés. Ce fut pour moi une école de formation permanente exceptionnelle.

La troisième étape de ma carrière n'a de sens qu'en fonction de la quatrième. Vice-recteur exécutif de l'Université, responsable des finances, de la planification et de la bonne marche quotidienne de

l'Université, pendant près de dix ans, j'ai été totalement absent de l'enseignement, de la recherche, de la lecture d'études théologiques, de la vie de l'Église et de la Faculté de théologie. Mais j'ai été confronté quotidiennement à l'exercice de l'éthique : partage équitable des ressources, respect des différentes catégories de membres de l'Université, attention aux personnes, évaluation et sanction du personnel, rapport de collaboration et de compétition avec les autres universités, responsabilité sociale envers la région et l'ensemble des citoyens et citoyennes du Québec. Avec mes collègues de la direction, j'ai participé à la progression de l'éthique institutionnelle : politique concernant le protecteur universitaire, le harcèlement sexuel, les conflits d'intérêt, la propriété intellectuelle, etc. Au cours des dernières années de mon mandat, la situation financière des universités forçait la réflexion sur la mission critique de celles-ci et sur les conséquences d'un néo-libéralisme qui tendait à favoriser le partenariat État-entreprises et comportait le risque d'asservissement de celui-là aux fins de celles-ci.

Cette longue expérience de distanciation et de réflexion éthique m'a conduit presque naturellement, lors de mon retour à l'enseignement en 1999, à être chargé de la préparation d'un cours sur l'*Éthique des affaires* que j'ai donné pour la première fois à l'hiver 2000 à plus de 30 étudiants de second cycle à la Faculté des sciences de l'administration. La moitié de ces étudiants sont des étudiants internationaux. Je n'ai pas la distance nécessaire pour évaluer ce qui s'est passé pendant le cours. Mais j'ai vraiment eu l'impression de vivre une expérience-choc où, une fois de plus, se sont posées les questions du système financier international, des rôles du politique et de l'économique, de la responsabilité des personnes et des institutions, etc. C'est tout le rapport de l'éthique aux cultures, aux religions et au droit qui était en jeu. Les étudiants et étudiantes en étaient bien conscients. Dans les études de cas, le choix de la solution à favoriser en fonction de l'éthique n'était pas facile à déterminer, car souvent les étudiants étaient confrontés directement à certaines orientations de la profession qu'ils voulaient exercer : ils étaient coincés entre une rationalité économique et une rationalité éthique. Il n'en est pas ainsi, il faut l'admettre, quand je donne mon cours d'*Éthique sociale*

et politique en théologie. On y parle plus des pratiques des autres que des siennes propres.

Les aléas de la recherche identitaire

J'ai hésité beaucoup à livrer par écrit ce qui ressemble à un témoignage, sinon à un récit de type biographique. Si je l'ai fait, c'est parce que je crois que ce cheminement recoupe celui de beaucoup de chrétiens engagés, dont des théologiens et des théologiennes qui ont cherché à *contribuer à la construction de l'identité québécoise dans le contexte de la modernité en étant attentifs à ce que l'Église et l'expérience religieuse pouvaient procurer comme motivation, comme critique et comme appui à cette construction*. Après avoir rappelé très brièvement le tracé de cette démarche, j'en tirerai quelques réflexions pour l'éthique et la théologie.

L'importance accordée à la recherche identitaire, dont Fernand Dumont a été le témoin par excellence, s'appuie, d'une part, sur une compréhension des liens et des distances nécessaires entre la construction de l'identité personnelle et celle des identités collectives. Elle s'appuie aussi sur l'importance de la religion dans la construction des sujets singuliers ou collectifs. Certes, cela était vécu et exprimé autrement au début de ma carrière; les expressions étaient plus crues. Je parlais alors de l'importance de se reconnaître comme Église québécoise, cette Église ayant réalisé de grandes choses, malgré ses erreurs, pour le peuple québécois. J'affirmais la nécessité pour l'être humain d'être d'une culture et d'en être fier pour s'ouvrir aux autres. J'invitais les chrétiens à participer à la construction d'un projet de société et de le colorer à partir de leur héritage. Je me préoccupais d'identité sans le savoir, un peu comme Monsieur Jourdain faisait de la prose sans le savoir.

En Église comme en société, il y avait alors le passage du statut de Canadien français à celui de Québécois; il y avait conscience des forces, des talents et des possibilités de ce peuple et de cette Église; il y avait ce désir d'être maître chez soi; il y avait cette créativité culturelle en effervescence et cette liberté créée sur tous les toits; il y avait cette utopie du recommencement à neuf, mais aussi ces

imprudences dans la façon de traiter des institutions et même de faire théologie. On parlait souvent des projets de la société et de l'Église québécoises sous un mode apologétique. Les critiques ne pouvaient être le fait que d'adversaires du changement et de l'accès à la souveraineté.

Le réveil fut brutal: la fête prit fin rapidement après le premier référendum et la crise économique du début des années 1980. Pour certaines personnes plus âgées, elle avait même pris fin dès la fin des années 1960, car, déjà, elles ne percevaient pas dans ce qui advenait les semences qu'elles avaient plantées après la Seconde Guerre mondiale dans leur engagement social et chrétien. On traversa alors une période de doute et de désengagement. On se livra à une critique parfois acerbe, parfois prophétique des systèmes, des institutions, des dirigeants. On assista à l'exacerbation de l'individualisme et de la consommation. Peu à peu, on a détruit les lieux où se construisaient les liens sociaux et la solidarité. On en fait maintenant le constat. On sait ce qu'on ne veut plus être, mais on a peine à partager un vaste projet collectif; certains rêvent encore d'un grand soir qui ne se représentera pas; d'autres acceptent de revoir tout le chantier.

Petit à petit, certains prennent conscience de la nécessité de reconstruire au ras du sol, selon l'expression de Dumont, et non par en haut, tant le lien social que la culture religieuse. On n'a plus à démolir, mais à rebâtir, à se donner des repères et à partager l'espérance. Pour le théologien comme pour l'éthicien, il faut retourner aux fondements, se donner un langage, entrer en dialogue. L'apologétique n'a plus sa place. La démolition de l'adversaire non plus. L'accueil de l'autre dans sa différence est au départ de la lente construction d'une vérité partagée comme elle est à la base de la recherche de sa propre identité personnelle ou collective. L'expérience de l'enseignement dans le contexte actuel nous le rappelle sans cesse et nous convoque à des attentions pédagogiques indispensables à la construction de sujets autonomes et responsables.

Le dilemme éthique et l'argumentation

Cette attention aux sujets et aux dilemmes qu'ils vivent bien souvent fait en sorte qu'on ne peut plus jouer à la démonisation de l'autre. On ne peut, aujourd'hui, s'arrêter aux dichotomies entre socialisme et néo-libéralisme, entre nationalisme ethnique et nationalisme civique, entre privé et public, entre laïcité et religion, qui sont proposées dans le débat public, pour rendre compte de la situation ou des choix offerts. On n'a pas non plus une troisième voie toute prête à proposer, telle une doctrine sociale qui serait comme une piste d'évitement des tensions et discussions.

Les critiques marxistes ou socialistes demeurent pertinentes même si les régimes politiques auxquels elles ont donné naissance n'ont pas produit les fruits escomptés; le nationalisme, ou plutôt la nation, demeure un lieu de solidarité significatif, malgré les abus du national-socialisme ou les risques de créer des exclus; la religion doit occuper sa place dans la société civile et dans l'espace public, malgré la neutralité de l'État et la nécessaire séparation de l'Église et de l'État, et je pourrais continuer longtemps ainsi.

La pensée dualiste est un frein important à la qualité de vie de nos sociétés et de nos communautés. Elle rejette en pratique le pluralisme puisqu'elle vise la disparition d'une partie de l'alternative: fédéralisme ou souveraineté, socialisme ou néo-libéralisme, laïcité ou confessionnalité. À cause de cette mentalité de combat à finir, elle refuse de reconnaître les faiblesses inhérentes à l'option retenue et particulièrement les conséquences réelles de celle-ci sur la vie des individus et des collectivités. Elle favorise le développement du discours unique, de la pensée unitaire. Elle doit être remplacée par une approche éthique argumentative, même si le discours et la pratique prophétiques sont parfois indispensables dans un premier temps, celui des remises en question.

Je suis passé, dans ma carrière, d'une approche qui tenait de l'apologétique, dans la première période, à une approche à la fois critique, quelquefois dualiste et parfois prophétique, dans la seconde période, et, enfin, aujourd'hui, à une approche plus résolument éthique et argumentative. Ces étapes ne me sont pas propres. Elles

marquent probablement des jalons dans la vie d'une société et un certain mûrissement personnel. Mon passage à la direction de l'Université a pour moi été un facteur important de transformation. La nécessité de faire affaire avec de multiples groupes d'intérêts et d'avoir à prendre quotidiennement des décisions qui avaient des conséquences immédiates sur les personnes, tout en respectant la mission à long terme de l'université, m'ont appris qu'en éthique, la plupart du temps, on n'était pas confronté à faire un choix entre le diable et le bon Dieu, entre le bien et le mal, mais bien plutôt à trancher des dilemmes entre des objectifs tous défendables mais dont certaines dimensions étaient en opposition. On a alors à tirer profit des meilleures argumentations des uns et des autres pour proposer des pistes d'action en essayant d'être toujours attentif à corriger les situations qui mettent en fâcheuse position les personnes ou les groupes les plus vulnérables.

La reconnaissance de la multiplicité des approches, le refus du dualisme, la confiance en l'argumentation, le respect de l'autre et de soi-même, la référence continue à ceux et celles pour qui nous enseignons, cherchons et écrivons, sont devenus pour moi des conditions indispensables au travail théologique ou éthique.

Et la question du sens...

Mais pourrions-nous objecter que tout cela n'est que rationalité, compromis, sinon compromission ? Ce serait vrai si, dans la discussion ou dans l'argumentation, nous mettions de côté la question du sens, si nous nous limitons à une rationalité instrumentale qui est à elle-même sa propre fin. Au contraire, dans une perspective où notre compréhension du sujet est telle que l'on considère qu'il s'exprime dans l'espace public avec tout ce qu'il est, avec tout ce à quoi il aspire, conscient de ses richesses et de ses pauvretés, de ses émotions et de ses préjugés, de ses désirs et de ses acquis, la place est alors largement faite à ce qui est Source et Sens pour lui.

Si nous nous limitons, par contre, à une argumentation liée à la seule rationalité instrumentale, si nous versons dans l'idéologie de la technoscience — dans cette pensée unitaire et facilement totalitaire —,

nous perdons le sens du sujet humain et de la transcendance ; nous pouvons verser facilement dans l'idolâtrie, dans le culte du héros immortel par lui-même. N'est-ce pas ce à quoi mène la seule référence à la rationalité instrumentale dans nos débats sur la santé qui, pourtant, interpellent le sujet humain dans sa finalité même : jusqu'à un déni de la mort, à une vie techniquement sans fin, à la congélation si nécessaire ? Il faut bien le constater, ce déni de la mort se fait aux dépens de la vie et de la mort des autres. Le scandale de l'achat de sang, d'organes et d'embryons, pour que certains vivent, n'en est que le signe le plus manifeste, tout comme l'exploitation du travail des enfants. Le vieux péché originel est toujours présent à nos sociétés : certains veulent être comme des dieux.

Encore plus dangereux que le veau d'or est le surhomme qui finit par croire qu'il s'est créé lui-même et qu'il ne tient qu'à lui d'être immortel. Le même danger vient d'institutions et de systèmes qui se croient immortels et qui s'approprient la promesse de vie éternelle du Christ aux hommes et aux femmes de bonne volonté.

Comme théologiens et théologiennes, une de nos tâches dans le débat public est certes encore de détruire toutes ces idoles personnelles ou systémiques et institutionnelles, non plus à coups de massue, d'interdits et d'excommunications, mais à coup d'argumentations, en rappelant la présence de l'Autre et des plus faibles d'entre les autres. La tâche est continue ; elle s'est exprimée de diverses façons au cours des trente dernières années ; elle s'est exercée contre différentes idoles. Ce travail doit sans cesse être questionné à cause de l'évolution des sociétés et des institutions, mais surtout à cause du risque qu'il y a pour chacun de se prendre pour un dieu.

*Droit naturel, éthique de l'entreprise
et dialogue interreligieux,
en passant par Nietzsche et Heidegger*

*Itinéraire philosophico-théologique
au cœur de la jungle économique*

MICHEL DION

Université de Sherbrooke

« Je pense, donc je meurs ;
je meurs, donc je cherche Dieu. »

Comment faire théologie dans un monde qui resacralise, ou bien en faisant de réalités économiques le nouveau sacré, ou bien par l'effervescence des mouvements religieux et leur entrée dans les milieux d'affaires ? Cette question m'a toujours habité dans le cadre de mes recherches qui ont touché aux dimensions sociale, économique et politique de l'existence. Mon itinéraire philosophico-théologique est composé de trois étapes importantes : (1) de la philosophie du droit (en particulier les fondements religieux du droit naturel) à la critique que fait Nietzsche de l'attitude anthropocentrique (arrogante) de l'être humain envers la nature ; (2) de l'éthique de l'entreprise (avec une insistance sur les orientations de valeurs, le phénomène culturel des entrepreneurs chrétiens, et les normes éthiques des grandes religions du monde dans la sphère économique et politique) à la critique de la technologie et à l'approche non anthropocentrique de la nature

qui caractérisent la pensée d'Heidegger ; (3) le dialogue interreligieux sur les questions éthiques dans les affaires internationales, dans le cadre de mon implication en Asie du Sud-Est pour l'amélioration des droits des travailleurs.

De la philosophie du droit à Nietzsche

Philosophie du droit et droit naturel

Dès les premières années de mes études en droit, j'ai appris des tonnes d'articles de lois et de règlements et, peu à peu, au fil du temps, je me suis posé la question : qu'est-ce que le droit ? J'ai alors compris que notre conscience du droit était, en partie, conscience de notre ignorance de ce en quoi consiste le droit. En ce sens, la source du droit demeure à jamais mystérieuse. La conscience de l'ignorance est, quant au droit, celle de l'origine du droit. Ce qui fait le droit, c'est quelque chose de non juridique qui donne sa raison d'être au droit. Il ne s'agit pas de la norme fondamentale de Kelsen, cette idée de toute norme possible qui donne aux règles juridiques leur signification, la norme fondamentale devenant la source de toute loi¹. Le droit est fondé sur la justice comme dimension de l'être. J'ai été frappé de découvrir plus tard que nous retrouvons cette conception dans l'hindouisme et sa valeur de droiture (dharma) comme l'une des fins de l'existence humaine. Les règles juridiques reflètent des normes prescriptives et, en ce sens, constituent les sources formelles du droit. Elles dévoilent l'ethos social qui imprègne le droit dans une collectivité donnée. Cependant, elles ne peuvent être le fondement du droit, car elles sont trop conditionnées ou dépendantes des réalités sociales, économiques, politiques ou culturelles. La justice elle-même m'apparaissait comme un concept multidimensionnel et sujet à de multiples interprétations selon les champs de la connaissance concernés (droit, morale, politique, théologie)².

1. Hans KELSEN, *Théorie pure du droit*, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 48, 122, 148.

2. Michel DION, « Un concept multi-dimensionnel de justice », dans A. METTAYER et J. DRAPEAU (dir.), *Droit et morale. Valeurs éducatives et culturelles*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 37, 1987, p. 23-34.

Le droit est-il autre chose qu'une série de normes, de règles, de codes de conduite ? Bien évidemment, le droit définit un ensemble de conduites qu'une collectivité impose à ses membres pour gérer leurs rapports entre eux ou entre les personnes et les choses qui sont dans l'espace collectif. C'est ainsi que Lévy-Bruhl (1958) voyait le droit³. Le danger est de faire du droit non pas l'élaboration de normes prescriptives⁴, mais celle de normes descriptives et de tomber ainsi dans le positivisme juridique : n'existerait que le droit effectif ; le droit ne ferait qu'entériner un état de mœurs et d'opinions dans une collectivité donnée⁵, ou la volonté générale exprimée par la loi (Rousseau⁶). Dans ce contexte, le risque est grand d'absolutiser les lois comme étant, d'elles-mêmes, justes, de sorte que droit et moralité seraient synonymes (Hobbes⁷). À cet effet, j'ai récemment décrit le pouvoir subversif du droit, dans le contexte des marchés globalisés⁸. Le droit ne serait que ce qui est établi par le législateur ou tout autre groupe social capable de se doter de normes juridiques. Ce n'est pas parce qu'un système juridique existe qu'il nous révèle de par lui-même le fondement du droit. Ce fondement doit se trouver dans une réalité inconditionnée. Cette quête de l'inconditionné a refait surface, par la suite, quand je fus confronté au *Dieu terriblement personnel*

3. Henri LÉVY-BRUHL, « La méthode sociologique dans les études d'histoire du droit », dans *Id.*, *Méthode sociologique et droit*, Paris, 1958.

4. Des normes prescriptives n'impliquent pas d'elles-mêmes des sanctions, de sorte que, sans elles, ces normes seraient futiles ou inexistantes. Kelsen, suivant en cela Hobbes, adopte plutôt la position opposée : il n'y a pas de norme juridique valable sans sanction. Ce qui est mal est mal parce que cela est interdit. Il n'y a donc pas de mal en soi. L'essence du droit devient la force coercitive par laquelle la loi est appliquée (Hans KELSEN, *General Theory of Law and the State*, New York, Russell and Russell, 1961 ; Thomas HOBBS, *Leviathan*, Paris, Sirey, 1983, p. 281-311).

5. Hans KELSEN, *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962 (1953), p. 286-288.

6. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Garnier/Flammarion, GF 94, 1966, p. 50-53, 63-64, 73-76.

7. Thomas HOBBS, *op. cit.*, p. 281-311.

8. Michel DION, « L'éthique métaphorique des marchés globalisés », *Laval théologique et philosophique*, 57,1 (février 2001), p. 3-21.

de nombreux entrepreneurs chrétiens, comme nous le verrons dans la deuxième partie.

Le droit est exprimé dans des formes juridiques telles que les lois, règlements, décisions judiciaires, et coutumes parlementaires, mais n'est pas fondé en elles. Le droit ne peut trouver en lui-même son ultime fondement. Le droit n'est pas la loi. L'identification du droit à la loi a eu tôt fait d'imposer une confusion entre les deux, et a entraîné une semblable identification du juste au légal. Encore aujourd'hui, cette confusion est largement présente dans la société et dessert tant le droit que l'éthique. Nous devons rechercher le fondement du droit ailleurs qu'en lui-même. Le fondement du droit est inconditionné. Il doit être une réalité ontologique. C'était là ma conviction, dès les premières années de mes études en droit. Je cherchais, par ailleurs, à circonscrire cet inconditionné qui paraissait échapper à toute définition.

Comme l'avancé Aristote, le juste est le légal (ce qui est conforme aux lois en vigueur) et l'égal (ce qui accomplit l'égalité)⁹. Le juste peut n'être que légal sans accomplir l'égalité, dans lequel cas le juste s'avère partiellement juste. Car l'égalité est le principe qui constitue l'essence même de la justice. Tout ce qui est légal n'est ainsi que partiellement juste si les exigences d'égalité ne sont pas accomplies. La justice existe envers-autrui ; elle accomplit ce qui avantage l'autre ou la communauté¹⁰. Il s'agira donc, selon Aristote, d'observer la nature des choses et des êtres de manière à inférer de l'expérience que nous en faisons des principes rationnels qui donneront lieu au droit positif, soit à des prescriptions ordonnant la vie sociale et matérielle dans l'intérêt commun, en dépit du caractère éminemment flou de cet intérêt commun et de sa dimension particulièrement vulnérable et récupérable par les groupes défendant différentes idéologies, y compris les représentants de l'État eux-mêmes.

Le droit naturel était, dans mon esprit, le projet de l'être pour son monde, l'*impetus* qui rend possible tout changement visant à

9. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967, p. 213-219 (1129a-b).

10. *Ibid.*, p. 219-222 (1129b-1130a).

humaniser les sociétés humaines. J'étais ainsi peu à peu amené à me demander non seulement si le droit naturel existait, mais quels en étaient les sources¹¹. J'affirmais la nécessité d'une analyse ontologique du droit, dont je pressentais l'aspect abyssal, le droit positif n'étant que le reflet du but incompréhensible du droit naturel, qui donne sens à notre existence. Le droit naturel comme horizon abyssal du droit positif reflète l'existence humaine comme projet de l'être, affirmais-je. Mais, surtout, je me demandais si le droit naturel pouvait avoir des fondements religieux. Comment pouvais-je tenir ensemble les prétentions existentialistes auxquelles je me sentais de plus en plus attaché (Heidegger, Sartre), et d'autre part, ma conviction que le Divin avait sa place dans le concept de droit naturel ? La première piste de réponse me vint de Tillich et de Niebuhr, pour qui le Droit n'accomplit véritablement sa vocation que lorsqu'il réussit à favoriser l'amour comme ouverture vers l'Autre qui permet au soi de susciter son automanifestation, de lui pardonner et de lui accorder ce qui lui revient. La relation dialectique qu'entretient la justice avec l'amour comme exigence évangélique et avec le pouvoir comme la structure d'auto-affirmation de l'être, telle que révélée par Tillich et Niebuhr, fut pour moi la découverte d'une issue possible à la coexistence de l'exigence existentialiste et de fondements proprement religieux au droit naturel¹². En fait, le Divin est alors interprété comme la source ultime du droit. S'il n'y a aucune justice sans amour et qu'ainsi l'amour doit, comme critique du droit et exigence de non-violence, s'insérer à travers les structures de pouvoir, c'est que l'amour comme exigence évangélique, don de Dieu et partie de l'essence divine, constitue lui-même l'essence de la justice¹³. L'essence du droit est la justice, et l'essence de la justice est l'amour.

11. Michel DION, « The Dialectical Concept of Peace in the Bible and the United Nations Declarations », *International Journal on World Peace* (É.-U.), 9, 1 (mars 1992), p. 37-61.

12. Paul TILlich, *Love, Power and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications*, New York, Oxford University Press, 1960.

13. AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, livre 19, ch. 21, Paris, Seuil, coll. «Sagesses», 1994, p. 132-135.

L'amour comme critique du droit et exigence de non-violence refera surface lors de ma rencontre avec le bouddhisme en Asie du Sud-Est.

Nietzsche: ma rivière de feu

Le premier cours que j'ai donné portait sur l'incroyance et la foi en Dieu. J'avais présenté les positions athées de Feuerbach, Marx, Freud et Nietzsche. Feuerbach ne m'impressionnait guère avec sa théorie de la religion comme illusion appauvrissant l'être humain. Son identification de l'Être Suprême avec l'être humain, et donc son identification de la théologie avec l'anthropologie, ne me souriaient guère. Plus encore, je les trouvais simplistes. De Marx l'athée, j'ai peu retenu, car il n'avait fait qu'embrasser l'athéisme de son maître Feuerbach, sans se poser plus de questions. En fait, seul l'athéisme de Nietzsche m'avait véritablement frappé de plein fouet, de sorte qu'il devait influencer ma conception de l'être humain. J'étais plus particulièrement frappé par sa critique de l'anthropocentrisme arrogant et destructeur.

Mon approche de l'éthique environnementale a été influencée d'abord par la pensée de Nietzsche, puis, plus récemment, comme nous le verrons plus loin, par celle d'Heidegger. Pour Nietzsche, le christianisme a radicalement contribué à une dévaluation de la nature et des instincts naturels¹⁴, en donnant des interprétations morales aux processus corporels¹⁵. Le christianisme a ainsi « dénigré la Terre ». Pour Nietzsche, le christianisme a suscité la dévaluation du monde naturel et du corps. D'une part, les êtres humains sont radicalement séparés du monde naturel ; l'être humain ne fait plus partie de la nature mais se situe au-dessus de tous les êtres non humains et les exploite. D'autre part, le corps (identifié au mal) est radicalement séparé de l'esprit (identifié au bien). Nietzsche voit le christianisme comme une religion anti-naturelle qui a créé cette double aliénation. Celle-ci a donné lieu à une auto-élévation malade de l'être humain au-dessus du monde, de sorte qu'une croyance dans

14. F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, NRF, 1974, p. 64-66.

15. F. NIETZSCHE, *Aurore*, Paris, Gallimard, NRF, 1980, p. 71 (sec. 86).

l'âme immortelle a pu naître et se développer. En octroyant l'immortalité à l'âme humaine, l'être humain s'attribuait une importance insensée, disproportionnée comme espèce, révèle Nietzsche. L'être humain acquiert une valeur absolue, car seuls les êtres humains auraient une âme immortelle¹⁶. De cette manière, l'être humain a pu voir la nature comme un réservoir de ressources à portée de sa main pour réaliser ses propres intérêts, besoins et désirs. C'est la vanité humaine qui a conduit l'être humain à se croire le Seigneur de la nature et qui l'a conduit à se situer hors du monde naturel. Nietzsche voit la croyance à l'effet que l'être humain pourrait parfaire la nature ou qu'il occuperait une position privilégiée dans la nature comme celle d'une arrogance destructrice, et il tente de faire disparaître cet orgueil et cette arrogance en dévoilant l'insignifiance de l'espèce humaine sur la Terre et dans l'Univers¹⁷.

J'ai été très tôt confronté à l'anthropocentrisme des entreprises occidentales révélé à travers leurs politiques, qui vont de l'anthropocentrisme fort à l'anthropocentrisme faible¹⁸. Avec Nietzsche, j'ai été amené à m'intéresser, par sa défense d'un être biophilique (aimant-la-vie), au statut moral des êtres non humains et de leurs écosystèmes¹⁹. Nietzsche critique la relation entre l'être humain et la nature ; il prétend que les sociétés occidentales ont dominé la nature par la technologie et ont même développé une hostilité envers la nature. Pour lui, c'est un impératif moral de demeurer fidèle à la Terre. La nature est vue comme l'ennemi de l'humanité. Nietzsche rejette l'anthropocentrisme propre à la philosophie traditionnelle et au christianisme. Nietzsche croit en l'inter-relation de tous les êtres vivants et en appelle à un retour vers la nature, impliquant la disparition de toutes nos attitudes anti-naturelles. Il faut se libérer de notre anthropocentrisme et apprendre à aimer la Terre, à vivre pleinement dans

16. F. NIETZSCHE, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, p. 401.

17. *Ibid.*, p. 169.

18. Voir la typologie que j'ai réalisée de ces politiques : Michel DION, « A Typology of Corporate Environmental Policies », *Environmental Ethics* (É.-U.) 20, 2 (été 1998), p. 151-162.

19. Michel DION, « The Moral Status of Non-Human Beings and their Ecosystems », *Ethics, Place and the Environment* (G.-B.), 3,2 (2000), p. 221-229.

le monde naturel. Je suis devenu peu à peu convaincu que l'humanité doit être réimmergée dans la nature, dans une nature libérée de l'anthropocentrisme des humains²⁰. La nature a été dégradée. Avec Nietzsche, j'ai cru dorénavant que l'être humain devait interagir avec la nature de façon à devenir l'être naturel qu'il est.

De l'éthique de l'entreprise à Heidegger

Je ferai maintenant état du cheminement qui, à travers mes intérêts de recherche liés à l'éthique des affaires, m'a amené à approfondir la pertinence de l'analyse existentielle heideggerienne pour pousser davantage le Dieu des entrepreneurs chrétiens à être plus pleinement Dieu. En ce sens, je nomme *l'Éternel retour de Dieu* ce phénomène par lequel Dieu se voit redéfini afin de demeurer Dieu, et non pas un être ou une chose, fût-il l'Être Suprême. Dans ce phénomène, l'être humain dévoile sa quête d'un Dieu qui se situe toujours au-delà des catégories qu'il lui attribue. *L'Éternel retour de Dieu* est, en fait, le seul processus pouvant sauvegarder la quête humaine de Dieu de l'idolâtrie ou de la profanisation. Il manifeste, à tout le moins, la volonté de croire en un Dieu qui garde sa transcendance et demeure insoumis aux tentatives humaines de circonscrire l'essence divine.

L'éthique de l'entreprise

Je me suis intéressé à la question des valeurs dès le début de mes recherches en éthique des affaires. En fait, cette question est toujours demeurée au cœur de mes recherches. J'ai d'abord appliqué aux organisations²¹ le concept de culture qu'on trouve chez Jean Ladrière²². J'ai ainsi mis en évidence quatre sous-systèmes de la culture organi-

20. F. NIETZSCHE, *The Will to Power*, p. 73, 361; *Le crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » 384, 1974, p. 101, 103.

21. Michel DION, « Organizational Culture as Matrix of Corporate Ethics », *The International Journal of Organizational Analysis* (É.-U.), 4, 4 (octobre 1996), p. 329-351.

22. Jean LADRIÈRE, *Les enjeux de rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubiet/Montaigne, Unesco, 1977.

sationnelle : les représentations et idéologies ; les valeurs et normes de comportement ; les modes d'expression (dans lesquels j'ai inclus les métaphores et images, récits et légendes des héros organisationnels, ainsi que les rites, rituels et symboles propres à l'organisation) ; et les modes d'action, en distinguant, dans un continuum, les deux extrêmes de l'organisation : l'organisation centrée sur elle-même et celle centrée sur l'individu, de manière à faire voir le mode de management et de circulation de l'information. Dans ces modes d'action, j'ai inclus les jeux relationnels qu'Éric Berne²³ avait théoriquement décrits et j'ai appliqué cette théorie des jeux relationnels au monde des organisations. Je me suis également attardé au phénomène culturel des codes d'éthique d'entreprises et à leur impact sur les concepts de bon citoyen corporatif et de gouvernance internationale²⁴.

Par la suite, j'ai non seulement tenté de différentes manières de classifier les valeurs rencontrées dans le monde des affaires, mais surtout de dévoiler la multidimensionnalité de toute valeur²⁵, en manifestant ses dimensions sociales, économiques, politiques (Monde/Nature), esthétiques et affectives (Soi), ainsi que religieuses ou spirituelles (Dieu). Puis, je pris davantage conscience de l'orientation de valeurs centrée sur Dieu, d'abord de façon théorique²⁶, puis pratique,

23. ÉRIC BERNE, *Des jeux et des hommes*, Paris, Stock, 1975.

24. Michel DION, « Corporate Citizenship as an Ethic of Care: Corporate Values, Codes of Ethics, and Global Governance », in J. ANDRIOF et M. MCINTOSH (dir.), *Perspective on Corporate Citizenship: Context, Content and Processes*, Sheffield (G.-B.), Greenleaf Publishing, 2001.

25. Michel DION, « The Multidimensionality of Value Conflicts in the Organizational Life », in Samuel M. NATALE et Brian M. ROTSCCHILD (dir.), *Work, Values: Education, Organization and Religious Concerns*, Amsterdam (Pays-Bas) Éditions Rodopi, « Value Inquiry Book Series » 28, 1995, p. 97-120.

26. Michel DION, « A Typology of Value-Orientations as Applied in the Business World », *Journal of Oriental and African Studies* (Grèce), 9 (1997-1998), p. 95-110 ; Michel DION, « L'éthique des affaires et la dialectique des valeurs humaines », in Michel DION et Louise MELANÇON (dir.), *Un théologien dans la Cité*, Montréal, Bellarmin, coll. « Recherches » 33, 1996, p. 181-228 ; P. WRIGHT, « Doing Business in Islamic Markets », *Harvard Business Review* (janvier-février 1981), p. 34-40 ; M. LUQMANI, Z. A. QURAESHI et L. DELENE, « Marketing in Islamic Countries: A Viewpoint », *MSU Business Topics* (été 1980), p. 17-25 ;

en lien avec mon implication ultérieure en Asie du Sud-est. L'orientation de valeurs centrée sur Dieu implique qu'une personne interprète généralement les valeurs qui font partie de son système de valeurs (ex. : justice, amour, équité, générosité) comme ayant une dimension religieuse qui a préséance sur les autres dimensions de ces valeurs, telles les dimensions sociale, économique, politique, ou que, de façon globale, l'ensemble de ces valeurs soient orientées vers la dimension religieuse de l'existence, sans que cela ne soit vrai pour chacune d'entre elles prise individuellement. Cette orientation de valeurs centrée sur Dieu est observable dans les grandes religions du monde.

Cependant, j'ai été frappé de découvrir combien le judaïsme et l'islam différaient, à cet effet, du christianisme. Car, dans les deux premières, du moins en ce qui concerne la réglementation des comportements dans les sphères économique et politique, tout est centré sur la volonté de Dieu et l'interprétation de la Loi divine (dans laquelle cette volonté est exprimée) est laissée à des juristes spécialisés, reconnus dans les communautés respectives. Dans le christianisme, rien de tout cela. Personne n'a le monopole de l'interprétation de la volonté de Dieu. Les exégètes ne représentent pas ce que sont les juristes juifs et musulmans ; le Magistère de l'Église non plus. Donc, l'espace d'interprétation y est théoriquement beaucoup plus large que dans le judaïsme et l'islam. Dans ces derniers cas, le haut niveau de réglementation et l'interprétation de la Loi divine laissée à des juristes spécialisés influencent la manière dont l'orientation de valeurs centrée sur Dieu s'exprimera. Chez les entrepreneurs chrétiens, nous avons cette même conviction que toute la vie est religieuse, y compris les décisions économiques. Cependant, rien de comparable en ce qui regarde la réglementation à l'intérieur des textes sacrés (à cet égard, la Bible est beaucoup moins précise que la Mishnah), ni en ce qui concerne l'interprétation de la Loi divine

R. T. PASCALE et A. G. ATHOS, *The Art of Japanese Management: Applications for American Executives*, New York, Simon & Schuster, 1981 ; R. T. PASCALE et A. G. ATHOS, « Zen and the Art of Japanese Management », *Harvard Business Review* (mars-avril 1978), p. 153-162.

par des juristes spécialisés, de sorte que les chefs d'entreprise qui veulent actualiser leurs valeurs chrétiennes et leur spiritualité dans l'entreprise sont davantage laissés à eux-mêmes que dans le judaïsme et l'islam²⁷. C'est pourquoi, d'ailleurs, certaines associations d'entrepreneurs chrétiens ont été créées depuis le milieu des années 1960 un peu partout dans le monde²⁸. Mais on retrouve chez eux cette même volonté de se conformer à la volonté de Dieu et, en plus, un engagement quotidien à appliquer le message évangélique dans leurs entreprises, ainsi qu'une vie spirituelle très intense. Les entrepreneurs chrétiens mettaient tellement d'emphase sur la rencontre personnelle avec un Dieu personnel que je me demandais s'il y avait encore possibilité pour Dieu d'être autre chose qu'une personne, fût-elle divine.

Paradoxalement, au-delà de ce *Dieu terriblement personnel*, les entrepreneurs chrétiens semblaient faire l'éloge d'un Dieu aux fondements ontologiques. Au-delà de toute attente, leur amour pour Dieu semblait si fort qu'ils en venaient à réclamer de pouvoir comprendre les tenants et aboutissants de Dieu lui-même, ce qui avait l'heur d'irriter ma propre conception de Dieu et me poussait à approfondir davantage la notion de Dieu comme fondement de l'être et celle de l'incompréhensibilité de Dieu, particulièrement chez les Pères de l'Église. Je ne pouvais admettre, comme le faisaient nombre d'entrepreneurs chrétiens, que plus on aime Dieu, mieux on sait qui Il est. Pour moi, l'incompréhensibilité essentielle de Dieu demeurerait un principe fondamental de la foi, de sorte que l'amour que nous avons envers Dieu, quelle que soit son intensité, ne nous donne pas davantage accès à la compréhension de Dieu. Le discours des Pères de l'Église à cet égard me paraissait exemplaire.

27. Michel DION, *Relations d'affaires et croyances religieuses*, Sherbrooke, Éditions GGC, 2001 ; Michel DION, « World Religions and Business Corporations: Guidelines for Ethical Behaviour in Globalized Markets », *Chinmaya Management Review* (Indes), 2, 2 (décembre 1998), p. 5-13.

28. Ex. : ACTE, FGBMFI, UNIAPAC, etc. Cf. Michel DION, « Religion et gestion d'entreprise. Évolution d'une association de gens d'affaires chrétiens (ACTE-Canada, 1975-1990) », *Sciences religieuses*, 27, 2 (1998), p. 145-159.

Dans mes recherches sur l'éthique des affaires, j'ai pu identifier, avec les années, le surgissement d'une nouvelle quasi-religion. Tillich avait déjà bien décrit comment le nazisme, le communisme et le fascisme fonctionnaient comme des religions tout en étant des réalités profanes. Cette nouvelle quasi-religion propre au monde des affaires occidental est ce que j'ai appelé le *corporacentrisme*²⁹ : c'est la vie organisationnelle qui vient donner sens à toute la vie de l'individu, à travers le mythe du guide spirituel, le chef de l'entreprise, à la manière du chef spirituel dans les trois quasi-religions du xx^e siècle (Führer, pour Hitler, et El Duce, pour Mussolini, signifiaient le guide spirituel de la Nation). Le sens à la vie devient un produit, comme d'autres produits fabriqués par l'entreprise. Il s'agit toujours de méga-cultures organisationnelles, de multinationales guidées par un héros organisationnel d'envergure, généralement une figure hautement symbolique dans le monde des affaires et dans la société en général. Dans un texte récent, j'ai précisé les rôles de messie remplis par ce chef d'entreprise qui fournit le sens à la vie à tous les membres de l'organisation.

Avec Heidegger, j'en venais, par ailleurs, à me questionner sur les fondements ontologiques auxquels la notion d'un Dieu au-delà du Dieu du théisme pourrait s'arrimer. Pourtant, au regard du croyant, la pensée heideggerienne demeure au seuil de la foi, d'après Brito (1999)³⁰. Quand Heidegger parle de Dieu, il ne parle pas d'un dieu en particulier — les dieux reflètent la quête humaine du Sacré —, mais d'un Dieu à-venir plutôt que d'un Dieu déjà-là. La quête humaine de Dieu ne doit pas impliquer, selon Heidegger, que nous puissions décider si Dieu nous interpelle et comment il le fait dans notre vie.

29. Michel DION, *Investissements éthiques et régie d'entreprise. Entre la mondialisation et la mythologie*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Interpellations » 11, 1998, p. 86-88 ; Michel DION, « Le héros, le leader et le messie. Trois figures symboliques du monde des affaires des sociétés occidentales », dans M. BEAUDIN, F. NAULT, G.-R. SAINT-ARNAUD (dir.), *Figures de messies d'aujourd'hui*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 66, à paraître en septembre 2002.

30. Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » CXL1, 1999, p. 139.

Notre pensée est, affirmait-il, impuissante à décider quoi que ce soit au sujet de Dieu. Nous ne sommes pas interpellés par Dieu, mais toujours par l'Être. Si donc nous croyons être interpellés par Dieu, c'est l'Être qui a rendu possible ce Dieu qui nous interpelle en réalité, de sorte que c'est l'Être, en fait, qui nous interpelle à travers Dieu. Si l'Être est sans fondement, tout en étant le fondement de tout étant, s'il est ainsi l'Abîme sans fond³¹, alors Dieu lui-même ne peut prétendre être le fondement de quoi que ce soit, car Dieu a besoin de l'Être pour être lui-même, c'est-à-dire pour être Dieu. Dieu a besoin de l'Abîme sans fond pour être (c'est-à-dire être un étant). Dieu est l'étant qui nous est le plus proche mais aussi le plus inconnu. J'étais ainsi peu à peu amené à faire une réflexion post-heideggerienne qui assume la critique qu'a fait Heidegger des dieux enfuis, dans le processus de dédivinisation caractéristique de cette fin du xx^e siècle³², et qui tente de développer, à l'aide de concepts de sa philosophie existentielle présentée dans *L'Être et le temps* (1927), une conception de Dieu qui puisse répondre aux excès piétistes du Dieu du théisme, tout en sauvegardant l'abîme qui doit séparer Dieu et l'Être.

Heidegger et l'auto-révélation des êtres

J'ai été amené, en suivant la philosophie de Heidegger, à réinterpréter le sens de l'Être des êtres non humains³³. Cela m'a posé la question de l'authenticité mais, bien avant, celle de l'auto-révélation de l'être.

Ce qui est authentique est fini, car l'existence authentique signifie la prise de conscience de la possibilité de ne-pas-être, la prise de conscience de notre finitude. La prise de conscience de la finitude s'enracine, pour le croyant, dans une prise de conscience antérieure,

31. Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1989, p. 131, 239-243.

32. Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard coll. « TEL », 1990, p. 100.

33. Michel DION, « Existential Philosophy in an Ecological Perspective: An Alternative View of Nonhuman Beings », *Dialogue and Universalism* (Pologne), X, 7-8 (2000), p. 125-136.

celle de l'Infini. C'est parce que nous prenons conscience de Dieu comme la Voie (éternelle, infinie) de l'autorévélation de l'Être que la finitude prend un sens pour nous, comme croyants. Dès lors, l'authenticité suppose d'agir selon ses propres limites, alors que l'inauthenticité suggère le déni de ses limites. Toute l'histoire de la métaphysique occidentale a été, selon Nietzsche et Heidegger, celle de l'auto-élévation de l'être humain au rang de Seigneur de la Nature, source de toute valeur et mesure de toute vérité. L'être humain démontre ainsi une arrogance anthropocentrique provenant de son ignorance de ses propres limites. La volonté de maîtriser tous les êtres non humains ignore la finitude humaine. Cela a conduit l'être humain à négliger ses propres limites et à forcer les autres êtres non humains au-delà de leurs propres limites. Puisque l'existence humaine est foncièrement ouverture à l'Être, l'être humain devrait démontrer plus d'ouverture à l'Être des êtres non humains, de sorte que ceux-ci ne deviennent pas de simples objets ou ressources pour les fins humaines, mais soient reconnus pour leur valeur propre. L'être humain n'est accompli que dans la mesure de son ouverture à ce que sont les choses³⁴. La technologie n'a montré les êtres non humains que comme des objets pour l'utilisation humaine, et la Nature comme un objet à être dominé. L'être humain utilise même son langage (rituels, mythes, religions, poésie, art) non pas tant comme moyens pour qu'il y ait rencontre humaine avec des êtres non humains, mais comme instrument pour exploiter la Nature et dominer les êtres non humains, les empêcher de se révéler pleinement.

La Nature devient l'objet même de la technologie, de sorte que celle-ci prescrit une compréhension spécifique de la vérité et une voie obligée, restreinte, d'autorévélation pour les êtres. Les choses n'apparaissent pas parce que nous les révélons à travers la technologie; elles *sont* dans un monde si ce monde leur permet de se révéler elles-mêmes. La Nature ne devrait pas être un phénomène dont l'ordre est

34. Martin HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. « TEL » 55, 1976, p. 141-201; *Discourse on Thinking*, New York, Harper and Row, 1966, p. 50-51; *Existence and Being*, Chicago, Henry Regnery Co, 1949, p. 274-275.

imposé par l'être humain. Heidegger favorise plutôt un ethos de préservation et de prendre-soin des choses, comme alternative à la domination technologique de la Nature. Cela suppose d'être libéré du déni de notre finitude et surtout du déni de notre mortalité (*no-thingness*), et de *laisser les êtres être*, c'est-à-dire de laisser les êtres prendre soin d'eux-mêmes spontanément, en accord avec leur nature. Seule la finitude humaine rend possible la compréhension de l'Être des êtres. Nous devons respecter les êtres parce qu'ils sont ce qu'ils sont et non pas parce qu'ils ressemblent aux humains ou sont valorisés par eux. Pour y arriver, il faut demeurer ouvert à l'étrangeté et à l'altérité des êtres non humains. L'être humain, obnubilé par la puissance de sa technologie, s'idéalise lui-même, tend à se considérer comme infini et à restreindre l'autorévélation de tous les autres êtres naturels.

Le dialogue interreligieux sur les questions éthiques dans les affaires internationales

En 1996, j'ai fondé le *Consortium Asie du Sud-Est-Canada pour le commerce et les droits humains*, avec une équipe de chercheurs dans chacun des quatre pays impliqués (Thaïlande, Indonésie, Malaisie, Philippines). La recherche que j'ai initiée avec mes partenaires était fondée sur deux principes: (1) la religion a une influence primordiale en Asie du Sud-Est, de sorte que si l'on peut faire le lien entre les droits humains et les principes éthiques des religions en question, il sera plus facile d'améliorer les droits des travailleurs; (2) les dirigeants d'entreprises locales, dans ces pays, ont le pouvoir d'opérer ce changement social, s'ils sont convaincus de sa nécessité d'un point de vue religieux ou spirituel. Dans ce projet de coopération internationale, j'opérais selon deux *modus vivendi*: (a) toujours viser le changement social à très long terme; (b) accompagner les partenaires asiatiques dans le changement social qu'ils opéreront au moment et selon la manière qu'ils trouveront opportuns.

Dès mes premières recherches en Asie du Sud-Est, j'ai été frappé de constater que le dialogue interreligieux était peu développé entre partenaires d'affaires étrangers. Dans une étude publiée avec un

collègue malais en 1995, nous avons trouvé que nombre de co-entreprises entre des compagnies canadiennes et malaisiennes avaient des problèmes dus à un conflit de valeurs, mais principalement au manque d'intérêt que démontraient les partenaires canadiens pour comprendre la religion musulmane de leurs partenaires malais³⁵. Ces conflits de valeurs avaient donné lieu à des ruptures de relations d'affaires et à des pertes de contrats. En 1996, durant l'un de mes séjours en Thaïlande pour cette recherche sur les droits humains, j'ai compris combien la vérité, au sens néo-testamentaire, était un concept très existentiel, pas du tout abstrait ; qu'elle s'incarnait au moment même où certaines valeurs sont actualisées dans l'existence. De cette manière, la compassion actualisée devient ainsi une porte d'accès à la vérité. Non pas que la vérité existe quelque part, cachée de la vue de toutes et de tous, mais qu'elle surgit du néant, précisément quand les valeurs qui lui sont rattachées la font ad-venir dans l'existence. Mes collaborateurs bouddhistes m'ont alors fait comprendre combien la compassion bouddhiste et la compassion chrétienne étaient proches l'une de l'autre, en dépit de la différence réincarnationniste. En découvrant davantage le message du Bouddha, celui de Jésus m'apparaissait plus clair et plus exigeant encore.

Au fil de cet itinéraire théologique qui m'a mené du droit naturel à l'éthique des affaires et, finalement, au dialogue interreligieux sur les questions éthiques touchant la sphère économique et politique, j'en suis arrivé à une nouvelle constellation de questions existentielles, celles-là directement issues de mon engagement pour les droits humains en Asie du Sud-Est et de ma rencontre avec le bouddhisme et l'islam. J'en suis maintenant à me demander si tout autre Dieu que le Dieu chrétien ne serait qu'une approche fragmentaire qui ne peut, au mieux, que converger dans ses qualités vers le Dieu des chrétiens. C'était la voie empruntée par Henri de Lubac, Yves Congar et Karl Rahner. Les autres religions ne seraient alors que des préparations évangéliques vers leur récapitulation en Jésus Christ. Par ailleurs, en

35. Michel DION et Wan ZAWAWI IBRAHIM, « Joint Ventures Between Canadian Companies and Malaysian Business Corporations : An Ethical Outlook », *Journal of Oriental and African Studies* (Grèce), 7 (1995), p. 57-67.

examinant de plus près les normes éthiques de comportement dans la sphère économique et politique, en ce qui concerne les grandes religions du monde, je me suis vite aperçu qu'il serait difficile d'affirmer que tout ce qu'il y a de vrai ou de bon dans les normes bouddhistes ou islamiques en termes de comportement économique, par exemple, était quelque chose qui était implicitement, ou inconsciemment, chrétien.

Partout où il est question des normes éthiques de comportement économique ou politique dans les grandes religions du monde, mais surtout dans le cas du judaïsme et de l'islam, la révélation et la volonté de Dieu sont au cœur du discours donnant lieu à ces normes. Notre foi individuelle nous porte à préférer une voie vers Dieu plutôt que d'autres voies possibles. Y aurait-il une révélation plurielle de Dieu, comme le prétend l'hindouisme, de sorte que nous devrions démontrer une ouverture fondamentale à l'apport spécifique des autres religions? Même dans les normes de comportement éthique en affaires et dans la vie politique, en ce qui concerne les spiritualités sans Dieu que sont le taoïsme, le bouddhisme et le confucianisme, est-il possible de trouver des traces de la révélation divine, dans la mesure où ces spiritualités présenteraient des chemins de perfection pour l'être humain qui correspondraient à la nature divine? Les normes économiques et politiques dont il s'agit ne doivent-elles pas être des *semences de bonté, de paix, de justice, de dignité* afin de pouvoir être identifiées comme faisant partie du Dessein même de Dieu, qui nous échappe inévitablement?

Conclusion

L'itinéraire théologique que j'ai suivi reflète ma vie. D'abord par mes études de droit pour devenir avocat, j'ai été amené à me poser la question de savoir ce qu'est le droit, et en particulier quels seraient les fondements religieux d'un droit naturel, si un tel droit pouvait exister parallèlement au droit positif. Par la confrontation avec la philosophie de Nietzsche, que je considère avoir été ma *rivière de feu*, j'ai découvert non seulement une pensée athée qui pouvait être utile au questionnement constant des croyants, mais surtout une

violente attaque (reprise plus tard par Heidegger) contre l'anthropocentrisme, qui me semblait particulièrement utile en cette fin du xx^e siècle de vénération de la technologie et de l'entrepreneur rationnaliste/technocrate. Les orientations de valeurs que j'ai analysées dans le monde des affaires m'ont amené à découvrir que non seulement certains entrepreneurs avaient une orientation de valeurs centrée sur Dieu (que ce soit des entrepreneurs juifs ou musulmans par exemple), mais que cela se manifestait de façon particulière dans le phénomène des *entrepreneurs chrétiens* (phénomène contre-culturel au Québec). J'en arrivais ainsi, par leur absolutisation du caractère personnel de Dieu et de toute relation avec Lui, à me questionner sur le Dieu au-delà du Dieu du théisme, sur ce Dieu qui est fondement de l'être. Je me préparais ainsi à un dialogue interreligieux sur les questions éthiques en affaires, que j'allais entreprendre par mon implication en Asie du Sud-Est pour l'amélioration des droits humains dans le monde des entreprises privées.

IV

QUÊTES DE SENS, ÉDUCATION
DE LA FOI ET THÉOLOGIE

*Les spiritualités comme quêtes de sens.
Vers un dialogue
entre théologie et psychologie*

RAMÓN MARTÍNEZ DE PISÓN LIÉBANAS, O.M.I.
Université Saint-Paul, Ottawa

Répondue dans nos sociétés, la quête du spirituel prend diverses formes. La *spiritualité* devient, dans la pratique, presque synonyme de *recherche de sens*. Loin d'être le patrimoine exclusif d'une école de spiritualité ou d'un groupe religieux, elle intègre les expériences humaines les plus variées, sans exclure l'ouverture à la transcendance.

Aujourd'hui, la théologie catholique fait de l'expérience humaine un *lieu théologique* de sa réflexion. Par ailleurs, la psychologie et la médecine, qui avaient oublié la dimension religieuse de leurs clients et effacé de leurs programmes de formation la question de la transcendance, commencent à sortir du chauvinisme idéologique dans lequel elles étaient tombées à cet égard. Elles acceptent maintenant la valeur des *spiritualités* dans la vie de leurs clients ainsi que dans leur recherche.

Je proposerai d'abord un bilan de deux réalités : la méfiance de la théologie catholique d'une certaine époque face à l'expérience et la critique classique de la religion par les *maîtres du soupçon*, critique dans laquelle la position freudienne sur la religion prend racine. Je présenterai ensuite les résultats de la recherche actuelle où l'on perçoit une intégration de l'expérience et du spirituel. Cela nous

ouvrira à une prospective qui est, en même temps, un défi : nous sommes conviés, dans la quête du spirituel, à un travail interdisciplinaire de collaboration et de solidarité entre la théologie et la psychologie.

1. La méfiance de la théologie catholique d'une certaine époque à l'égard de l'expérience et la critique classique de la religion par les *maîtres du soupçon* : un bilan

La résistance longtemps offerte par le magistère de l'Église catholique tant à l'expérience qu'à une façon plus dynamique de concevoir la révélation, ainsi que la critique classique de la religion par les *maîtres du soupçon*, notamment par Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) et Sigmund Freud (1856-1939), furent le résultat d'un long processus relatif à deux visions du monde qui s'excluaient mutuellement et qui marquaient le passage à la modernité¹. Ces visions du monde véhiculaient deux perceptions différentes de la *théologie*, de la *cosmologie* et de l'*anthropologie*.

Le magistère de l'Église catholique et ses théologiens restèrent attachés à la vision platonicienne et aristotélico-thomiste du monde jusqu'à la veille du concile Vatican II. Dans ce cadre, l'être humain était presque exclusivement défini par la pensée, par l'intelligence. La réalité est un système bien ordonné qu'on peut saisir conceptuellement par la connaissance : à partir de l'Être suprême, de Dieu, on en arrive, par *déduction*, à l'expérience des choses, des phénomènes. Les phénomènes n'ont pas de valeur par eux-mêmes, mais seulement en tant que référés à l'Être parfait, c'est-à-dire à Dieu, comme premier principe et première cause de tout². À l'intérieur de cette vision du monde, la connaissance est plus importante que l'expérience (identifiée au sens commun). Néanmoins, l'épistémologie déductive du

1. Voir Ramón MARTÍNEZ DE PISÓN, *The Religion of Life: The Spirituality of Maurice Zundel*, Sherbrooke, Médiaspaul, 1997, p. 18-19.

2. Voir John WATSON, *The Interpretation of Religious Experience*, Glasgow, J. Maclehose, 1924, tome I, p. 9, 12, 17, 20.

Moyen Âge, rattachée à l'ontologie aristotélico-thomiste et à l'analogie du créé par rapport au Créateur, s'avère incapable de répondre à un monde en évolution³. Les conséquences de cette rupture sont énormes: l'idée de Dieu, de l'être humain, de l'expérience, de la révélation, de la valeur du créé, vont se détériorer⁴. La théologie scolastique de la Contre-réforme contribua à imposer une politique de *restauration* ecclésiale basée sur l'obéissance à l'autorité légitimement établie et sur une conception de l'Église dépositaire de la vérité

3. Voir Maurice CLAVELIN, *La philosophie naturelle de Galilée. Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*, Paris, A. Colin, coll. « Philosophies pour l'âge de la science », 1968, p. 292-293; Ramón MARTÍNEZ DE PISÓN, *La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel. Du Dieu du Moyen Âge au Dieu de Jésus-Christ*, Montréal, Bellarmin, coll. « Recherches: nouvelle série » 32, 1998/2, p. 29-37. Les rapports entre *catholicisme* et *modernité*, au dire de Geffré et Jossua, ont été très difficiles jusqu'à Vatican II (voir Claude GEFFRÉ et Jean-Pierre JOSSUA, « Pour une interprétation théologique de la modernité », Éditorial, *Concilium*, 244 [1992], p. 8).

4. Il faut cependant reconnaître l'essai de marier théologie et monde moderne pendant la *crise moderniste* (1890-1910), surtout de la part de George Tyrrell et d'Alfred Loisy qui tentèrent de récupérer l'importance de l'expérience humaine et une nouvelle conception de la révélation. Voir Normand PROVENCHER, « Révélation et expérience selon Alfred Loisy », dans *L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 26, 1983, p. 167-180; *Id.*, « Modernisme », *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin et Paris, Cerf, 1992, p. 875-879; *Id.*, « Catholicisme et modernité au XX^e siècle: du modernisme à aujourd'hui », *Église et théologie*, 26:3 (1995), p. 361-393; voir aussi Rosemary RADFORD RUETHER, « Loisy: History and Commitment », *Continuum*, 3:2 (1965), p. 152-167; Francis M. O'CONNOR, « Tyrrell: The Nature of Revelation », *Continuum*, 3:2 (1965), p. 168-177; George TYRRELL, « La révélation en tant qu'expérience », *Revue des sciences religieuses*, 45:3 (1971), p. 240-269. La réaction officielle du magistère de l'Église catholique avec Pie X par le décret *Lamentabili* (le 3 juillet 1907), l'encyclique *Pascendi* (le 8 septembre 1907) et, enfin, le *serment antimoderniste* (le 1^{er} septembre 1910) donnèrent un coup dur à cet essai. Jusqu'à Vatican II, le magistère de l'Église catholique n'a pas donné beaucoup de place à la liberté de conscience et de religion, à l'expérience humaine, à une nouvelle conception de la révélation et à une vision plus positive du monde, comme c'était le cas avec la modernité et, en particulier, avec la Réforme protestante pendant le XVI^e siècle (voir Hermann J. POTTMEYER, « The Traditionalist Temptation of the Contemporary Church », *America*, 168:5 [1992], p. 101).

absolue⁵. Une attitude qui contraste, de façon singulière, avec l'importance accordée par la Réforme protestante et par les *Lumières* à la notion d'expérience humaine. Dès lors, on s'explique la suspicion du magistère de l'Église catholique vis-à-vis du concept d'expérience religieuse. La réaction du concile de Trente à la position luthérienne sur l'expérience de la grâce et de la justification l'illustre très bien⁶. De même que ses fortes oppositions manifestées lors de la *crise moderniste*⁷. Ainsi, l'idée d'expérience chrétienne, pour l'Église catholique, en vint à être presque un synonyme de savoir : croire en un ensemble de doctrines, c'est-à-dire une pure adhésion à des normes externes proposées par le magistère.

Pourtant, à l'aube de la modernité, on trouve une autre vision du monde. Ici, la réalité coïncide avec les phénomènes, avec les existants concrets, avec les objets empiriquement considérés. L'époque moderne, surtout avec Galilée et Descartes (XVI^e et XVII^e siècles), se caractérise par le primat de l'anthropocentrisme ; c'est l'être humain qui se fait dieu dans le panthéon du créé⁸. À cette époque, la Réforme

5. Voir Paul CHAUCHARD, *La science détruit-elle la religion ?*, Paris, Fayard coll. « Je sais - Je crois » 91, 1961, p. 21 ; Edward SCHILLEBEECKX, *Christ: The Experience of Jesus as Lord*, New York, The Seabury Press, 1980, p. 43-44 ; Franco LO CHIATTO et Sergio MARCONI, *Galilée. Entre le pouvoir et le savoir*, Aix-en-Provence, Alinea, 1988, p. 12-13, 19-20.

6. Voir Gervais DUMEIGE (traduction et présentation), *Textes doctrinaux du Magistère de l'Église sur la foi* (édition nouvelle, revue et corrigée), Paris, Éd. de l'Orante, 1975, n^{os} 554-615 (Décret du concile de Trente sur la justification [6^e session, le 13 janvier 1547]), p. 346-360 ; voir aussi Jean MOURoux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris, Aubier, coll. « Théologie » 26, 1952, p. 37-47 ; Karl RAHNER, « De l'expérience de la grâce », dans *Id.*, *Écrits théologiques*, tome 3, Bruges, Desclée de Brouwer, 1963, p. 77 ; Antoine VERGOTE, « De l'expérience religieuse », in *De l'expérience à l'attitude religieuse. Études de psychologie religieuse*, Bruxelles, Éd. Lumen vitæ, coll. « Cahiers de Lumen vitæ » 17, « Psychologie religieuse » 3, 1964, p. 34 ; Edward SCHILLEBEECKX, *Christ*, p. 44-45 ; JEAN-PAUL II, *Foi et raison* (Lettre encyclique *Fides et ratio* sur les rapports entre la foi et la raison), Montréal, Médiaspaul, 1998, n^{os} 65-66, p. 101-104.

7. Voir Dominique DUBARLE, « Modernisme et expérience religieuse », in *Le Modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 181-270 ; voir aussi John CREAM, « Modernisme : The Philosophical Issue », *Continuum*, 3:2 (1965), p. 145-151.

8. Voir CHAUCHARD, *op. cit.*, p. 22 ; Jean-Luc MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris,

protestante est un symptôme de la rupture de l'unanimité de la pensée en Europe et de la naissance du monde moderne⁹. Une nouvelle conviction émerge : la seule connaissance possible est la connaissance par l'observation. Dieu disparaît peu à peu de la scène terrestre ; on assiste ainsi au triomphe des *sciences expérimentales* et de la *raison* dont les *maîtres du soupçon* sont des héritiers.

S'il y a un dénominateur commun parmi les *maîtres du soupçon* à l'égard de la religion, c'est celui de la considérer comme une *illusion* opposée à la réalité. En fait, le noyau de leur critique de la religion s'enracine dans la pensée de L. Feuerbach¹⁰. Pour lui, c'est l'essence humaine qui est illimitée, infinie, mais l'être humain n'a pas été capable de la reconnaître comme telle et de se l'approprier. Tout ce qui est *suprasensible* est abstrait et irréel¹¹ ; « la religion est le rêve de l'esprit humain¹² », mais l'être humain rêve en étant dans la réalité, dans le monde, même s'il ne s'en aperçoit pas. Pour Feuerbach, *la conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme*. [...] Dieu est l'intériorité *manifeste*, le soi (*das Selbst*) exprimé de l'homme ; la religion est le solennel dévoilement des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, la *confession publique de ses secrets d'amour*¹³.

Toutefois, l'être humain ne réalise pas que Dieu et la religion ne sont que la projection à l'extérieur, même de façon indirecte, de la conscience de soi¹⁴. Il vit dans l'*illusion du sacré*, c'est-à-dire dans la projection de sa propre réalité dans une entité qui est, au fond, sa

Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1981, p. 181, 190 ; Franco LO CHIATTO et Sergio MARCONI, *op. cit.*, p. 19.

9. Voir Raymond VANCOURT, *Pensée moderne et philosophie chrétienne*, Paris, A. Fayard, coll. « Je sais - Je crois » 13, 1957, p. 8.

10. Voir Ludwig FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, Paris, F. Maspero, coll. « Théorie : textes », 1968, 527 p.

11. Voir Simon DECLoux, « Théologie et anthropologie : à propos de l'athéisme de Feuerbach », *Nouvelle revue théologique*, 91:1 (1969), p. 6-22.

12. L. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 107.

13. *Ibid.*, p. 129-130.

14. Voir *ibid.*, p. 130.

propre création¹⁵. C'est pourquoi « la religion est *l'essence infantile* de l'humanité¹⁶ », parce qu'elle dévoile un être humain qui n'a pas encore appris à reconnaître sa propre réalité et la projette sur un autre être¹⁷. De cette façon, « la religion est la *scission* de l'homme d'*avec lui-même* : il pose en face de lui Dieu comme être *opposé* à lui¹⁸ ». C'est là, au fond, que K. Marx trouve le fondement de sa critique de la religion comme une *aliénation*, voire comme l'*opium du peuple*.

La raison de la critique marxiste de la religion, et principalement de Dieu, telle qu'exposée dans ses *Manuscrits de 1844*, s'avère être la même que celle de la critique de l'aliénation politico-économique : de même que l'ouvrier est aliéné dans son travail parce que son produit est devenu un objet étranger, ainsi l'être humain est aliéné par la religion, car « plus l'homme met des choses en Dieu, moins il en garde en lui-même¹⁹ ». Dans ce sens, tous les absolus, comme la religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science et l'art, sont dépendants de la production et appelés à disparaître dans le communisme. Pour Marx, le sujet est autonome, seul créateur de sens, dans une rupture totale de toute dépendance²⁰. La critique de la religion par Marx est donc une critique de toute hétéronomie. La religion est une *projection* de la conscience aliénée de l'être humain ; c'est pourquoi Marx fait appel à l'autonomie radicale, et son athéisme en est la conséquence. L'être humain est *autosuffisant* : « L'homme est pour l'homme l'être suprême²¹ » ; c'est la réduction de la théologie à l'anthropologie.

C'est pourtant avec F. Nietzsche qu'apparaît formulée, de façon explicite, « la *mort de Dieu*²² » ; celle-ci est nécessaire pour qu'advienne le *surhomme* capable de reconnaître la vie en plénitude qui

15. Voir *ibid.*, p. 108.

16. *Ibid.*, p. 130.

17. Voir *ibid.*, p. 131.

18. *Ibid.*, p. 153 ; voir aussi p. 345.

19. Karl MARX, *Manuscrit de 1844. Économie politique et philosophie*, Paris, Éd. Sociales, 1968, p. 57-58.

20. Voir *ibid.*, p. 97.

21. *Ibid.*, p. 98.

22. Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous*

est sa propre création²³. Pour lui la religion est *une* des expressions de la décadence de toutes les valeurs supérieures véhiculées par la culture européenne. Sa critique de la religion suit la même ligne que Feuerbach et Marx, notamment celle de l'incapacité de l'être humain à reconnaître tout ce qu'il vit de grand et de merveilleux comme faisant partie de lui-même, de sa vie et de sa création, et non pas comme des situations vécues de façon passive, comme s'il les subissait de l'extérieur²⁴. La religion est aussi une *illusion*, le fruit d'« une erreur dans l'interprétation de certains phénomènes naturels, donc un embarras de l'intellect²⁵ ». Avec Nietzsche on assiste à l'étape de l'antichristianisme et du nihilisme. Mais son *nihilisme* nous ouvre à des horizons infinis ; c'est le *perspectivisme*, qui est l'expression du *surhomme* libéré du négativisme de la morale, particulièrement de la morale chrétienne, et de son intolérance²⁶ : « Le monde [...] nous est redevenu "infini" une fois de plus : pour autant que nous ne saurions ignorer la possibilité *qu'il renferme une infinité d'interprétations*²⁷. » Il n'y a donc aucune vision globale, transcendante et commune du monde qui puisse nous être imposée de l'extérieur.

C'est à l'intérieur de cette démarche qu'il faut comprendre la critique freudienne de la religion comme une *névrose*. Pour Freud, dans *Totem et tabou* (1913), l'origine de la religion, comme de toute

et qui n'est pour personne, « Œuvres philosophiques complètes » 6, Paris, Gallimard, 1971, n° 2, p. 23 ; voir aussi *id.*, *Le gai savoir. Fragments posthumes*. 1881-1882, « Œuvres philosophiques complètes » 5, Paris, Gallimard, 1967, n° 343, p. 225 ; Melchior MBONIMPA, « La "mort de Dieu" et le "soupir de la créature tourmentée" : de Nietzsche à Benjamin », *Science et esprit*, 51:2 (1999), p. 171-184.

23. Voir F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, n° 3, p. 23 ; voir aussi p. 24-25.

24. Voir *Id.*, *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, « Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche », 1, Paris, Mercure de France, 1941, n° 87, p. 132-134.

25. *Id.*, *Le gai savoir*, n° 151, p. 150.

26. Voir *Id.*, *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, « Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche », 2, Paris, Mercure de France, 1941, n° 412, p. 219.

27. *Id.*, *Le gai savoir*, n° 374, p. 271.

autre névrose, s'enracine « dans le *complexe d'Edipe*²⁸ » qui symbolise les conflits de l'enfant avec son père. En plus, elle est aussi une *illusion* causée par le besoin de sécurité que sent l'enfant et, par la suite, l'adulte, devant les détresses de la vie ; ainsi l'image d'un père céleste vient combler ce besoin de sécurité. C'est pourquoi, selon Freud, « le dieu de chacun est à l'image de son père, [...] l'attitude personnelle de chacun à l'égard du dieu dépend de son attitude à l'égard de son père charnel, varie et se transforme avec cette attitude et [...] Dieu n'est au fond qu'un père d'une dignité plus élevée²⁹ ». Mais la croyance en Dieu n'a pas de fondement objectif³⁰.

L'attitude freudienne en ce qui concerne Dieu et la religion est encore plus développée dans son livre de 1927, *L'avenir d'une illusion*. Freud y reprend sa thèse sur Dieu père comme la projection d'un besoin de sécurité³¹. Dans *L'avenir d'une illusion*, les dieux, comme les religions, ont une fonction multiple : « Les dieux, nous dit Freud, gardent leur triple tâche à accomplir : exorciser les forces de la nature, nous réconcilier avec la cruauté du destin, telle qu'elle se manifeste en particulier dans la mort, et nous dédommager des souffrances et des privations que la vie en commun des civilisés impose à l'homme³². » Pourtant, ces attitudes ne trouvent pas de fondement dans l'expérience ou dans la réflexion ; « elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs³³ ». C'est pourquoi la religion est une *névrose* généralisée qui est dépassée quand l'enfant devient adulte³⁴.

28. Sigmund FREUD, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Éd. Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot » 77, 1965, p. 179.

29. *Ibid.*, p. 169 ; voir Antoine VERGOTE et Catherine AUBERT, « Parental Images and Representations of God », *Social Compass*, XIX:3 (1972), p. 443.

30. Voir Peter J. R. DEMPSEY, *Freud. Psychanalyse et catholicisme*, Paris, Cerf, 1958, p. 43-44.

31. Voir Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1971, p. 31-33.

32. *Ibid.*, p. 25 ; voir aussi p. 26, 29-30.

33. *Ibid.*, p. 43 ; voir aussi p. 45-47.

34. Voir *ibid.*, p. 61.

C'est la même thèse que Freud développe dans *Malaise dans la civilisation* (1930). La religion, comme il l'avait déjà écrit dans *L'avenir d'une illusion* et en suivant au fond la pensée de Feuerbach, est rattachée à l'étape infantile de l'humanité et elle n'a pas de fondement dans la réalité³⁵. Mais Freud, comme il en avait été question avec Nietzsche, critique également la religion pour avoir essayé d'imposer un *but* transcendant à la vie, *commun* à tous les êtres humains, mais qui n'existe pas en réalité; seulement la recherche du plaisir « détermine le but de la vie, [...] gouverne dès l'origine les opérations de l'appareil psychique³⁶ ». Comme déjà l'indiquait Nietzsche, pour Freud, la religion est une manifestation de décadence, une destruction de ce qu'il y a de plus grand dans l'être humain, qui entraîne même une perte du goût de vivre :

La religion porte préjudice à ce jeu d'adaptation et de sélection en imposant uniformément à tous ses propres voies pour parvenir au bonheur et à l'immunité contre la souffrance. Sa technique consiste à rabaisser la valeur de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel, démarches qui ont pour postulat l'intimidation de l'intelligence. À ce prix, en fixant de force ses adeptes à un infantilisme psychique et en leur faisant partager un délire collectif, la religion réussit à épargner à quantité d'êtres humains une névrose individuelle, mais c'est à peu près tout³⁷.

Or, le *bonheur*, comme le *plaisir*, ne peut pas être imposé de façon transcendante, objective, uniforme, à tout être humain parce qu'il est « une chose éminemment subjective³⁸ ». C'est aussi ce que Nietzsche nous disait en parlant du *perspectivisme*, et donc de la critique

35. Voir Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de Psychanalyse », 1981, p. 17.

36. *Ibid.*, p. 20; voir aussi Guy-Robert SAINT-ARNAUD, « Ces fois où la psychanalyse est advenue? », *Nouveau dialogue*, 125 (1999), p. 19-20, 31.

37. Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p. 31. C'est cette attitude du mépris du monde qui est à l'origine de la névrose: « On découvre alors que l'homme devient névrosé parce qu'il ne peut supporter le degré de renoncement exigé par la société au nom de son idéal culturel, et l'on en conclut qu'abolir ou diminuer notablement ces exigences signifierait un retour à des possibilités de bonheur. » (*Ibid.*, p. 34)

38. *Ibid.*, p. 36.

de tout dogmatisme et de toute morale qui veut établir des principes transcendants, objectifs, valides pour tout être humain.

Par ailleurs, l'anthropologie véhiculée par la nouvelle vision du monde enracinée dans la modernité finira par la dissolution de la personne, du sujet, comme c'est le cas avec le structuralisme, surtout avec l'anthropologie culturelle de Claude Lévi-Strauss³⁹. Si, au XIX^e siècle, Nietzsche proclamait la *mort de Dieu* et, moins d'un siècle plus tard, Freud croyait à la *mort de la religion*, maintenant c'est la *mort de l'être humain* qui est proclamée. Ce dernier n'est plus que le résultat de l'évolution, le fruit de déterminismes de toutes sortes, bref, un produit de la nature et de la culture. La vocation de l'être humain à être créateur de lui-même et de son monde finit par une absorption du *je*, du *moi*, dans le *nous*, pour être, par après, absorbé par la *nature*, source commune de toute existence. La personne répond à des stimuli qui lui sont étrangers et qui la poussent à agir ; l'expérience sera comprise comme un *accueil passif* de la réalité s'imposant à nous. La philosophie sans *sujet* est aussi une philosophie sans Dieu. Il nous reste alors une forte conception éthique où le respect de l'autre que soi est la dimension essentielle, leçon tirée de l'étude des peuples primitifs et du marxisme où le *nous* prend la place occupée par le *moi*, l'*insupportable enfant gâté*⁴⁰ qui avait occupé toute la scène de l'existence. La vision du monde développée par la modernité, en particulier à partir des *maîtres du soupçon* et de Lévi-Strauss, porte une revendication de liberté totale devant toute contrainte, surtout religieuse⁴¹. Or, la mort de Dieu et celle de l'être humain montrent à leur manière la solidarité entre la question sur Dieu et la compréhension de l'être humain et de son monde.

Au moment de terminer cette première partie de mon travail, il importe de souligner combien ces deux visions du monde sont cependant limitées : elles sont de pures conceptualisations ; car on ne

39. Voir Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1963, p. 326.

40. Voir *id.*, *L'homme nu*, Dijon, Plon, coll. «Mythologiques» 4, 1971, p. 614-615.

41. Voir Ramón MARTÍNEZ DE PISÓN, *La liberté humaine et l'expérience de Dieu chez Maurice Zundel*, Montréal/Paris, Bellarmin/Desclée, 1990, p. 39-61 ; *id.*, *La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel*, p. 37-45.

peut pas construire un système rationnel qui ne tienne pas compte des phénomènes, ni faire coïncider la réalité avec les faits, les phénomènes, sans les intégrer dans un univers de sens, dans un horizon d'intelligibilité. Ainsi, ni l'opposition du magistère de l'Église catholique et de ses théologiens à l'expérience et à une façon plus existentielle de concevoir la révélation, ni la critique de la religion par les *maîtres du soupçon*, surtout par Freud, ne rendent justice à une quête de sens plus globale et au désir de l'être humain de dépasser une vision purement horizontale du monde.

2. L'expérience humaine comme *lieu théologique* et la redécouverte du spirituel par la psychologie : la recherche actuelle

Le Dieu révélé par Jésus Christ n'est pas une vérité abstraite dont on pourrait démontrer l'existence par un raisonnement. Il est une présence transformatrice de la vie, qui nous invite à une rencontre, à une alliance toujours renouvelée. C'est alors que nous pouvons être une parole vivante qui évoque sa présence, car on ne peut parler de Dieu ni réfléchir théologiquement sur lui sans que le *dire*, ou l'*écrire* sur Dieu ne soit enraciné dans la vie. La plus efficace des paroles est celle qui se voit exprimée par la transparence de la vie.

Dans cette postmodernité où il s'agit davantage de rencontrer Dieu que de savoir qui il est⁴², l'expérience est devenue le critère principal de toute doctrine et de tout discours. C'est ainsi que la théologie catholique, après des siècles de méfiance à l'égard de l'expérience, la considère comme un *lieu théologique* de sa réflexion⁴³. La diversité de la vie constitue le point de départ de la réflexion

42. Voir « Dieu où es-tu ? Cri de la détresse humaine », *Concilium*, 242 (1992), tout le numéro ; Juan MARTÍN VELASCO, « Lo sagrado y lo profano en la experiencia del hombre de hoy », *Vida religiosa*, 76:5 (1994), p. 348-355.

43. Voir, par exemple, les actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal, du 23 au 25 octobre 1981, consacré à ce sujet : Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN (dir.), *L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 26, 1983, 264 p.

théologique ; l'expérience est la *matrice* de la théologie⁴⁴. D'une certaine manière, le *dépôt de la foi* est l'*expérience humaine du divin*⁴⁵. En conséquence, je pense que nous devrions être capables d'écrire *notre* histoire sainte, c'est-à-dire *notre* Bible, de nous dire et de transmettre aux autres l'expérience du Dieu qui nous parle dans notre présent — en nous reconnaissant également, bien sûr, en communion avec notre héritage religieux.

L'expérience de Dieu, selon la tradition chrétienne, ne consiste pas principalement dans la croyance en un ensemble de doctrines, ni dans le cheminement des humains vers la transcendance. Elle est plutôt l'*accueil* et la *reconnaissance* d'une Présence qui vient à notre rencontre en Jésus Christ, dans l'Esprit Saint et par nos frères et nos sœurs. Elle est une expérience dans le Christ qui nous montre la valeur de l'être humain, sa grandeur. À partir de l'incarnation, comme révélation totale de ce qui fut commencé déjà dans la création aux origines, Jésus Christ nous manifeste comment toute vie humaine, toute réalité créée est *sacrée*.

L'expérience de Dieu est aussi une expérience communautaire qui doit nous amener à développer une spiritualité enracinée dans la vie, c'est-à-dire dans la reconnaissance de tout le créé comme don de Dieu. Elle est également une expérience dynamique qui nous empêche d'enfermer définitivement qui que ce soit dans un passé éloigné ou dans le présent. L'expérience chrétienne, fondement de toute réflexion théologique, est par conséquent une expérience dans le Christ qui invite l'être humain à devenir pleinement lui-même — libre, autonome et responsable — et à se voir en relation avec les autres et avec la nature. Il faut aussi reconnaître qu'à la base de ce cheminement, il y a la foi, l'attitude existentielle qui nous invite à accueillir la grâce comme don de Dieu, et la présence transforma-

44. « The *matrix* within which alone all theologizing occurs, nous dit Van Roo, is the religious experience of the theologian within his or her own community of believers. » (William A. VAN ROO, « Experience and Theology », *Gregorianum*, 66 [1985], p. 611)

45. Cette expression est tirée de l'ouvrage de Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 150, 1988, 421 p.

trice de l'Esprit Saint⁴⁶. En d'autres mots, pour les chrétiens et les chrétiennes, la rencontre de Dieu est le fruit d'un don divin qui, une fois accueilli, ouvre la vie humaine à l'infini. Sans cette expérience de la part de la communauté croyante et de ses théologien(ne)s, la théologie risque d'être une pure conceptualisation sans fondement dans la réalité.

Il est certain cependant que la théologie a un statut particulier parmi les langages variés de la foi : elle est un langage second qui présuppose un langage premier, plus immédiatement lié à l'expérience. La théologie, en effet, s'appuie toujours sur un *corpus* constitué par le langage religieux, qui comporte une première interprétation de l'expérience religieuse, mais une interprétation encore inséparable de l'expérience dont elle fait partie. C'est précisément cette interprétation première que la théologie a pour tâche de réeffectuer, en en rendant « plus évidentes les articulations et les implications⁴⁷ ». La tâche du discours théologique, souligne Ladrière, « est de fournir au sens qui s'annonce [dans le langage religieux et dans l'expérience] comme un espace conceptuel où il pourra se déployer⁴⁸ ». De plus, la théologie aide l'expérience à se confronter à l'altérité, voire à l'autre/Autre, sans faire de l'autre/Autre la projection de nos propres besoins. Néanmoins, l'expérience vient briser la certitude d'une réflexion théologique trop sûre d'elle-même, comme l'indique Jean-Claude Petit⁴⁹. Dès lors, d'un côté la théologie fournit une signification à l'expérience et l'ouvre à l'altérité, d'un autre côté, l'expérience

46. Voir W. Norris CLARKE, « The Natural Roots of Religious Experience », *Religious Studies*, 17 (1981), p. 522.

47. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, tome 2. *Les langages de la foi*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 125, 1984, p. 171.

48. *Ibid.*, p. 170 ; voir aussi Yves-Marie CONGAR, « Langage des spirituels et langage des théologiens », dans *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961* (Travaux du Centre d'études supérieures spécialisés d'Histoire des religions de Strasbourg), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés », 1963, p. 15-34 ; Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 166, 1992, p. 62.

49. Voir Jean-Claude PETIT, « Théologie et expérience », in *L'expérience comme lieu théologique*, p. 24.

empêche la réflexion théologique d'être pure spéculation détachée de la réalité.

Pour sa part, la psychologie reconnaît plus facilement la valeur des *spiritualités* dans la quête de sens. De nos jours, nous vivons dans un contexte social où parler de spiritualité n'est plus réservé à une élite. Au centre de cette situation nouvelle, se situe le désir d'avoir une vision plus holistique de l'être humain et une communion plus grande avec la *nature*, comme l'*écoféminisme*, l'*écologie* et la découverte de l'importance d'autres cultures et d'autres religions non occidentales nous le font voir. Les gens cherchent une spiritualité qui respecte plus le *corps* et qui valorise les *réalités matérielles*, à l'opposé d'une religion considérée comme dualiste et manichéenne, qui regardait la matière et la sexualité comme mauvaises, qui prêchait une moralité stérile et qui générerait, assez souvent, des sentiments de culpabilité, comme la psychanalyse l'a mis en évidence⁵⁰. De fait, cette façon de concevoir, de prêcher et de vivre la religion est en déclin; elle n'est plus acceptable de nos jours.

La spiritualité est donc sortie de l'enfouissement où l'avaient confinée psychologues et psychiatres; aujourd'hui, il n'est pas rare de voir ces professionnels entonner un *mea culpa* au sujet de la négligence de la psychologie et de la médecine en ce qui concerne la religion et la spiritualité dans la vie de leurs clients comme dans leurs recherches⁵¹. Il est vrai qu'une des raisons de cet oubli a pu être le

50. Voir Pierre GERVAIS, « Pêché-pécheur, II: réflexion théologique et spirituelle », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, Paris, G. Beauchesne, 1984, tome 12, c. 851.

51. Voir Ioma HAWKINS et Sylvia L. BULLOCK, « Informed Consent and Religious Values: A Neglected Area of Diversity », *Psychotherapy*, 32:2 (1995), p. 293-294; voir aussi Carl D. SCHNEIDER, *Shame, Exposure, and Privacy*, New York/Londres, W.W. Norton & Company, 1992, p. XIV; Jozef G. DENYS et Gilles FORTIN, « La variable religieuse en counseling et l'emprise sur l'existence », *Sciences pastorales*, 15 (1996), p. 131; Joseph K. NEUMANN et Frederick LEPIEN, « Impact of Religious Values and Medical Specialty on Professional Inservice Decisions », *Journal of Psychology and Theology*, 25:4 (1997), p. 437, 445; Terry Lynn GALL, David R. EVANS et Satya BELLERSE, « The Role of Religious Factors in Adjustment to First-Year University », *Pastoral Sciences*, 17 (1998), p. 45-57.

manque de préparation de ces professionnels pour aborder le spirituel chez leurs clients⁵², d'où l'urgence de leur fournir des outils dans ce domaine, ce qui se fait déjà dans certaines écoles de médecine des États-Unis d'Amérique⁵³. Nous assistons, du côté de la psychologie et de la médecine, à un changement significatif d'attitude face au phénomène religieux. La religion, contrairement à la critique des *maîtres du soupçon*, n'est pas une *illusion*, mais une dimension essentielle de l'être humain⁵⁴. Elle n'est pas non plus l'*opium du peuple*, au dire de Marx, ni une *névrose*, comme Freud l'affirmait. Au contraire, elle est enracinée dans la dynamique du développement humain⁵⁵. L'ouverture à la transcendance, en dépit d'une culture qui réprime assez souvent ce désir fondamental de la personne, ne disparaît pas pour autant, et il importe de l'appivoiser plutôt que de la réprimer⁵⁶. La foi, comme attitude primordiale de l'être humain, n'est pas opposée au développement personnel, voire à la réalité; elle est, au contraire, au centre de sa vie, une vie enracinée dans le réel et ouverte à un sens plus large⁵⁷. La croissance humaine et l'expérience de Dieu ne sont pas opposées, mais solidaires⁵⁸; elles font partie de la même dynamique de l'être humain vers son accomplissement.

52. Voir HAWKINS et BULLOCK, article cité, p. 295.

53. Voir *ibid.*, p. 300; voir aussi Joan CONNELL, « Medical Schools Realize that Doctors Must Understand Religious Faith », *Prairie Messenger*, 73:18 (20 novembre 1995) p. 20; NEUMANN et LEPIEN, art. cité, p. 445-446.

54. Voir Ana-María RIZZUTO, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, p. 47.

55. Voir JONES, *op. cit.*, p. 15.

56. Voir *ibid.*, p. 119-120; voir aussi James W. FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York, Harper & Row, 1981, p. 1-36; W. Norris CLARKE, « The Natural Roots of Religious Experience », *Religious Studies*, 17 (1981), p. 512-515.

57. Voir M. Karthryn ARMISTEAD, *God-Images in the Healing Process*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. XVI; voir aussi p. 86; JONES, *op. cit.*, p. 3, 187; FOWLER, *op. cit.*, p. 4.

58. Voir mon article « Croissance personnelle et expérience de Dieu », *Science pastorales*, 17 (1998), p. 97-119.

Néanmoins, nous assistons à l'émergence d'une spiritualité éclairée⁵⁹. Comme je l'ai déjà indiqué, elle n'est plus nécessairement rattachée à des Églises, à des croyances religieuses, ou encore l'objet d'une discipline académique⁶⁰. Elle s'est laïcisée. La spiritualité est devenue la manifestation d'une quête de sens, mais d'un sens qui reste parfois très personnel, individuel même, détaché maintes fois de toute référence à l'altérité, voire au divin. C'est ainsi que pour certains, comme Nietzsche l'indiquait en parlant du *perspectivisme* — une *infinité d'interprétations* du monde⁶¹ — et Freud le ratifiait en s'opposant à un *but* de la vie, commun et transcendant à tout être humain⁶², la spiritualité est *une passion pour la vie*, expérimentée dans une variété d'événements qui ne sont pas les mêmes pour tout être humain⁶³. Elle est donc, de fait, une quête de sens *personnelle et non transférable*⁶⁴. Dans cette quête personnelle de spiritualité, il y a des dimensions positives: d'une part, la recherche d'une *con-*

59. « Meanwhile, a growing interest in spirituality has blurred many familiar boundaries between psychology and religion. [...] I find that in such usage, “spirituality” becomes a “glow word”, filled with positive feelings, but lacking exact definition. Sometimes it is used to mean the private, personal side of one’s formal religion. This is the most time-sanctioned meaning (as in phrases such as “Eucharistic spirituality”). But today, spirituality may designate a “depth dimension”, present if unnoticed within all human experience, something close to what theologian Paul Tillich called “faith” almost fifty years ago. It may be used to emphasize the nonmaterial dimension of human beings as unique individuals. None of these definitions are wrong, but they are not identical in scope or intention. [...] It is significant that the term “spirituality” itself fills a niche today, and whether in spite of or because its definitions are so broad and vague, it is exceedingly popular. » (Lucy BREGMAN, *Beyond Silence and Denial. [Death and Dying Reconsidered]*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1999, p. 7)

60. Voir Sandra M. SCHNEIDERS, « The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline », *Christian Spirituality Bulletin: Journal of the Society for the Study of Christian Spirituality*, 6:1 (1998), p. 2-12.

61. Voir NIETZSCHE, *Le gai savoir*, n° 374, p. 271.

62. Voir FREUD, *Malaise dans la civilisation*, p. 20.

63. Voir Ellen BASS et Laura DAVIS, *The Courage to Heal. A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse*, New York, Harper & Row, coll. « Perennial Library », 1988, p. 156.

64. Voir *ibid.*, p. 159.

nexion qui enrichit l'être humain⁶⁵ ; et, d'autre part, même en tenant compte du risque d'aboutir à ce que j'ai appelé la *subjectivité sauvage*⁶⁶, une quête personnelle de sens et de transcendance détachée de toute référence à l'altérité.

La psychologie reconnaît plus facilement aujourd'hui l'importance des *spiritualités* pour l'acquisition d'une maturité psycho-affective qui permet l'accomplissement de la personne⁶⁷. Toutefois, un dialogue entre théologie et psychologie est nécessaire pour approcher la question du sens de façon plus globale. Il me semble que ce dialogue interdisciplinaire pourrait être centré sur le besoin de développer une conception plus relationnelle de l'être humain. C'est la *prospective* à laquelle la présente recherche nous invite.

65. C'est comme *capacité des connexions* que Denys et Fortin définissent la spiritualité : « La spiritualité réfère à la *capacité* qu'ont les humains de faire des connexions entre les différents phénomènes et ainsi d'agencer de manière cohérente leur monde. » (DENYS et FORTIN, article cité, p. 132 ; voir aussi p. 135, 137)

66. Voir mes articles « La dialectique de la foi aujourd'hui : entre la subjectivité "sauvage" et le traditionalisme "intégriste" », *Église et théologie*, 25:3 (1994), p. 405-423 et « La libertad (transcendencia) de Dios frente al fenómeno religioso contemporáneo », *Nova et vetera*, XXIII:47 (1999), p. 42-44.

67. Josef Denys et Gilles Fortin nous présentent une variété d'interprétations qui ont été données par différent(e)s psychologues à la spiritualité, dans sa fonction thérapeutique et en lien avec l'emprise de l'existence. Elle est comprise par certains comme une *force*, une *soif de sens* et de *relation*. Pour d'autres, la spiritualité est une *puissance psychique*, une *force vitale* capable de motivation personnelle et d'activité ; une *force vitale* incarnée qui intègre toutes les dimensions de la vie. Elle est aussi la *dimension la plus profonde* de la vie, comme le moteur intégrateur de toutes les activités humaines, qui permet de confronter toutes les questions existentielles rencontrées par les personnes. Pour d'autres, la spiritualité est comme une *force divine intérieure* amenant les humains à reconnaître ce qu'il y a en eux de mieux ; ou elle est aussi comme une *dimension humaine universelle* qui acquiert des expressions différentes à travers la vie. (Voir DENYS et FORTIN, article cité, p. 136.) Enfin, Denys et Fortin nous donnent leur propre vision de la spiritualité : « En résumé, la spiritualité peut se définir comme une énergie permettant la prise en charge de soi-même. Elle donne aux humains une capacité de transcendance par rapport à leur expérience actuelle de relations et à leur condition physique. Elle les invite à créer une réorientation de leur choix de valeurs autour d'un ensemble de croyances prépondérantes reliées à leur recherche d'une vie plus satisfaisante, signifiante et digne. » (*Ibid.*, p. 136)

3. Vers un dialogue entre théologie et psychologie : une prospective

La théologie et la psychologie ont parcouru un long chemin avant de reconnaître, pour la première, la valeur de l'expérience humaine comme *lieu théologique*, et, pour la seconde, l'ouverture de l'être humain à une dimension *autre* que la pure horizontalité de la vie. Même si elles ont pu avoir des préoccupations différentes dans le passé⁶⁸, la théologie et la psychologie ont de nos jours un but semblable : la recherche du *sens* et de la *finalité* de la vie⁶⁹. Elles ont aussi en commun, au dire de Bernard Hort, le fait que « les deux disciplines voient leur statut scientifique régulièrement remis en discussion. Toutes deux font appel à une forte dimension de subjectivité, et ceux qui les comprennent mal les accusent parfois l'une et l'autre de "subjectiviser" tous les problèmes⁷⁰. » Elles sont ainsi confrontées à un défi fort intéressant.

D'un côté, la théologie doit poursuivre une réflexion incarnée dans la vie en facilitant une spiritualité qui valorise davantage l'existence humaine et le créé⁷¹. Elle doit devenir encore plus consciente

68. Voir Ray S. ANDERSON, *Self-Care: A Theology of Personal Empowerment and Spiritual Healing*, Wheaton, Illinois, A Bridge Point Book, 1995, p. 103-104.

69. Voir Carol A. PRESTON et Linda L. VINEY, « Construing God: An Exploration of the Relationship between Reported Interaction with God and Concurrent Emotional Experience », *Journal of Psychology and Theology*, 14:4 (1986), p. 319; JONES, *op. cit.*, p. 12; Martine JOBBE DUVAL, « Psychanalyse et foi », *Résurrection* (nouvelle série), 77-78 (1998), p. 87-102.

70. Bernard HORT, « Quelle interprétation théologique de la psychanalyse ? », *Études théologiques et religieuses*, 74:2 (1999), p. 236. Dans la page suivante, Hort nous présente la nouveauté qu'il voit quant aux rapports entre la théologie et la psychologie : « [...] l'apparition de théologiens et de théologiennes d'un genre neuf, aux limites de la version académique de leur discipline, mais ne relevant pas, pourtant, de la nébuleuse "New Age" ou de l'ésotérisme, dans la mesure où ils se disent solidaires des Églises et, surtout, professent une foi biblique et christologique claire. Ces "psychothéologiens" ou ces "théopsychanalistes", qu'ils soient femmes ou hommes, laïcs ou ministres, ne s'embarrassent pas de préalables épistémologiques... Ils récoltent par contre un écho impressionnant, qui doit faire réfléchir, et réalisent souvent des records de tirage. » (*Ibid.*, p. 237)

71. Voir David B. PERRIN, « Asceticism: The Enigma of Corporal Joy in Paul Riceur and John of the Cross », *Pastoral Sciences*, 16 (1997), p. 161-162.

du fait que le développement moral est lié à la découverte de soi-même et de la relation à autrui⁷². La relation à soi-même et à l'autre, fondement du développement moral, affecte également notre perception de Dieu⁷³.

D'un autre côté, la psychologie est confrontée au besoin de dépasser une vision *trop* individualiste de l'accomplissement personnel et du sens de la vie, ainsi que de la spiritualité. Comme nous le dit Erik Erikson, « le sentiment véritable d'identité que peut acquérir un individu jeune est fonction du soutien qu'il est susceptible de trouver dans le sens collectif d'identité qui caractérise les groupes sociaux qui ont de l'importance pour lui : sa classe, sa nation, sa culture⁷⁴ ». Pour grandir, le *je* suppose un *tu*, avec qui il devient un *nous*⁷⁵. On émerge au monde dans une dynamique sociale, dans un horizon de sens. Voilà pourquoi la découverte de l'altérité, de la dimension relationnelle de l'être humain, est une des caractéristiques de l'anthropologie, de la psychologie et de la spiritualité⁷⁶. Même si parfois certaines formes de spiritualité aliénantes peuvent exercer une dépendance destructrice de la personne, en faisant référence à un faux moi, on ne peut pas en déduire que toute expérience du sacré est malade. La spiritualité authentique ne détruit pas l'autonomie ni la croissance personnelle.

Ainsi donc, la *prospective* à laquelle la théologie et la psychologie sont promises invite à un dialogue qui peut devenir enrichissant pour les deux disciplines. La théologie reçoit de la psychologie la

72. Voir André GUINDON, *Le développement moral*, Ottawa/Paris, Novalis/Desclée, coll. « L'horizon du croyant » 9, 1989, p. 32.

73. Voir Ana-María RIZZUTO, *op. cit.*, p. 52. Ana-María Rizzuto nous fait voir comment l'influence des différentes représentations de Dieu sur le développement psycho-affectif doit nous amener à accorder une attention particulière à la façon de dire Dieu, surtout dans les premières étapes du développement de l'enfant (voir *Ibid.*, p. 211).

74. Erik H. ERICKSON, *Éthique et psychanalyse*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1971, p. 94.

75. La perte du sens d'appartenance, d'être *connecté* aux autres, à la nature et à la transcendance, a d'énormes conséquences dans la croissance personnelle et aussi dans le développement d'une spiritualité saine (voir JONES, *op. cit.*, p. 93).

76. Voir JONES, *op. cit.*, p. 6.

préoccupation pour la *beauté* et la *bonté* de la création (voir *Gn* 1,31a), c'est-à-dire pour la valeur de la vie concrète dans l'accomplissement de l'être humain, et pour une spiritualité personnelle⁷⁷. Par ailleurs, la psychologie se voit sensibilisée par la théologie à l'importance de l'ouverture aux autres, à la nature et à la transcendance, voire à Dieu, dans la quête du spirituel. Notre propre cheminement humain est une clé de l'expérience de Dieu : devenir homme ou femme est un magnifique moyen de la rencontre de Dieu. En outre, l'*expérience humaine du divin*, loin d'être une limite à la croissance personnelle, élargit, au contraire, l'horizon d'intelligibilité, de sens.

*

* *

Au *xx^e* siècle, l'Occident est devenu méfiant en ce qui concerne ses propres assises culturelles. La suspicion à l'égard d'une pensée séparée de la vie est née avec la prise de conscience de la valeur de la personne de façon plus holistique. Nous sommes des témoins d'une critique à l'égard des discours abstraits et des systèmes conceptuels, à cause d'un *abus* du discours, même théologique, et d'une *inflation* des mots qui ont été assez souvent vides de contenu. Cependant, au-delà de ce que nous disons, au-delà des discours, il y a toujours ce que nous sommes au plus profond de nous-mêmes. Ainsi, comme le pape Paul VI l'indiquait en 1975, le *témoignage de la vie* est la dimension essentielle de l'évangélisation et de la réflexion théologique⁷⁸. Il est pareillement le critère de vérification de notre parole.

Nous vivons dans une situation qui nous confronte à un défi. Si dans les années 1960 ce qui primait était une quête de liberté, à présent c'est la recherche de sens qui est à l'ordre du jour, mais d'un

77. Voir mon livre *The Religion of Life*, p. 97-117.

78. Voir PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne* (Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église [8 décembre 1975]), Montréal, Fides, coll. « L'Église aux quatre vents », 1976, 41, p. 38-39.

sens conçu de façon assez individualiste. C'est pourquoi le futur nous invite à la découverte de l'altérité, à une réconciliation plus grande de l'être humain avec soi-même, avec les autres et avec la nature. Une réconciliation qui inclut aussi l'image de Dieu que l'être humain s'est assez souvent créée ; une image qui est, au fond, comme les *maîtres du soupçon* nous l'ont fait voir, même de façon indirecte, une projection de soi-même — et non pas nécessairement toujours de ce que l'être humain a de mieux en soi ! En ce sens, les *maîtres du soupçon* nous ont aidé à ancrer la foi dans la réalité, dans la vie.

Le Dieu de Jésus Christ n'est pas opposé à la recherche humaine de sens ; il est, au contraire, le fondement de son accomplissement. La théologie et la psychologie ont donc en commun une même préoccupation pour le bien-être global de la personne.

L'intelligibilité du religieux chez les maîtres en formation

RAYMOND BRODEUR et ROGER GIRARD

Groupe de recherche sur l'histoire de l'enseignement religieux

Université Laval

Le présent article veut rendre compte d'une recherche et d'une expérience relatives à la formation initiale d'enseignantes et enseignants inscrits au programme de baccalauréat en enseignement préscolaire et primaire à l'Université Laval. Pour aider à saisir les enjeux d'un tel projet, nous évoquerons d'abord le contexte québécois de l'enseignement religieux. Ensuite, nous aborderons le cadre réglementaire et académique de cette formation à l'enseignement religieux. Dans une autre partie, nous décrirons rapidement le projet mis en œuvre pour structurer le cours et le dispenser. Enfin, et ce sera la partie la plus importante du présent article, nous dégagerons de cette expérience certaines pistes d'analyse et de réflexions qui se situent à la jonction de la théologie et de la pédagogie.

Le contexte québécois de l'enseignement religieux

Le système public d'enseignement au Québec, depuis son origine jusqu'à tout récemment, a toujours été confessionnel¹. Cet état de fait n'a toutefois pas empêché des contestations et des remises en

1. Louis-Philippe AUDET, *Histoire de l'enseignement au Québec, 1840-1971*, Montréal et Toronto, Holt, Rinehart et Winston, 2 vol., 1971.

questions, soit sur le statut même des écoles, soit sur les enseignements religieux qui y étaient dispensés².

Or, au printemps 1999, le débat pris une acuité particulière en raison de la publication du rapport du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école³, groupe constitué en octobre 1997 par la ministre de l'Éducation, Pauline Marois. À la suite de ce rapport, le nouveau ministre de l'Éducation, François Legault, a tenu une commission parlementaire qui a duré près de trois mois. Plus de 250 mémoires ont été rédigés et déposés. En raison même de l'approche adoptée par le Groupe de travail qui a d'emblée privilégié une stratégie d'ordre juridique et développé une argumentation de type républicain, une bonne partie du débat s'est cristallisée sur la question de la légitimité d'un enseignement religieux confessionnel dans les écoles publiques et sur la nature de l'enseignement qui conviendrait le mieux à ce droit.

La commission parlementaire a, une fois de plus, fait réaliser la complexité des débats et des enjeux. Elle a donné un cadre civilisé de prise de parole permettant aux tenants de la laïcité et de la confessionnalisation de clarifier leurs opinions et de se faire entendre. À la suite de la commission parlementaire, le ministre de l'Éducation a fait adopter, en juin 2000, le projet de loi n° 118 appuyé d'une déclaration publique intitulée *Une réponse à la diversité des attentes morales et religieuses*. Il y déclare, entre autres : « D'entrée de jeu, je tiens à vous dire que, dans notre recherche de la direction à donner en matière d'éducation religieuse pour les années à venir, nous avons

2. Marcel AUBERT, Micheline MILOT et Réginald RICHARD (dir.), *Le défi de l'enseignement religieux. Problématiques et perspectives*, Les cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 9, Université Laval, 1988. Denis WATTERS, « L'enseignement religieux catholique au Québec (1963-1996). Du rapport Parent aux États généraux sur l'éducation : autorités, stratégies, enjeux », thèse de doctorat en théologie, Québec, Faculté de théologie, Université Laval, 1999. Voir en particulier le chapitre 7, « Le passage de la catéchèse à l'enseignement moral et religieux : produit d'un réseau éducatif en constante réflexion 1975-1996 », p. 295-346.

3. Ministère de l'Éducation, Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, *Laïcité et religions : perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Québec, Gouvernement du Québec, 1999, 282 p.

préférée adopter une démarche pragmatique. Nous n'avons pas privilégié une approche uniquement juridique, idéologique ou philosophique. »

Depuis le dépôt de cette loi, de nombreux gestes ont été posés. Les comités confessionnels, jadis rattachés au Conseil supérieur de l'éducation, ont été abolis. Les postes de sous-ministres associés de foi catholique et protestante ont disparu. Un nouveau Secrétariat aux affaires religieuses, relevant directement du ministre de l'Éducation, a été institué, de même qu'un Comité sur les affaires religieuses. Des équipes de travail sont à pied d'œuvre pour repenser les programmes d'enseignement religieux et moral de manière à les conformer au *Programme de formation de l'école québécoise* que le ministère de l'Éducation vient de renouveler. Il est entendu que ce programme fait écho à la loi 118 qui a prévu une réduction de 50 % du temps d'enseignement religieux par rapport à ce qui existait précédemment. Enfin, dans la foulée de tous ces changements, s'inscrit également celui de la formation à l'enseignement⁴.

L'enseignement religieux dans la formation initiale des futurs enseignants

Avec l'abolition des Écoles normales, à la fin des années 1960, la formation des enseignants est passée dans les universités. Pour le secondaire, des programmes spécialisés furent mis sur pied pour l'ensemble des disciplines, y compris l'enseignement religieux. Au primaire, on avait décidé que l'enseignement religieux ne serait pas une spécialité, mais une matière dispensée par les titulaires. Le programme de formation a donc prévu d'offrir certains cours à option dans le cadre du programme général, cours dispensés alors, à l'Université Laval, par des professeurs du département de catéchèse. Toutefois, en 1985, en écho à l'évolution générale de la société et à l'effritement d'une certaine mainmise de l'Église sur l'enseignement religieux confessionnel, le ministre de l'Éducation décida d'instaurer

4. Ministère de l'Éducation, *La formation à l'enseignement. Les orientations. Les compétences professionnelles*, Québec, Gouvernement du Québec, 2001, 253p.

un régime d'option obligatoire entre l'enseignement religieux et l'enseignement moral à tous les degrés du primaire et du secondaire. Trois années plus tard, devant les lacunes manifestes de formation d'un bon nombre d'enseignants du primaire par rapport aux contenus du programme d'enseignement religieux, le Comité catholique a décrété que tout enseignant désireux de faire de l'enseignement religieux dans les écoles primaires du Québec devrait avoir suivi un minimum de trois cours d'enseignement religieux. Du jour au lendemain, presque tous les futurs enseignants décidèrent de s'inscrire aux cours offerts, de crainte que l'absence de cette corde à leur arc ne diminue leurs chances d'embauche. Comment pouvait-on alors envisager une telle formation à de futurs enseignants qui n'avaient, en général, guère d'attrance pour la religion, mais qui se voyaient contraints d'acquérir une certaine formation théologique⁵ ?

Un de ces cours, intitulé *Synthèse de la foi chrétienne*⁶, a été donné contre vents et marées depuis cette époque. Les professeurs impliqués ont toujours déploré les difficultés pour le dispenser. Bien des critiques remontaient ici et là, peu importe les formules pédagogiques en vigueur. Une politique institutionnalisée d'évaluation des cours étant en vigueur dans notre faculté depuis le milieu des années 1980, les autorités étaient systématiquement au courant des difficultés rencontrées. Dans le traitement des données recueillies, on savait que tout résultat inférieur à une cote de 3 sur 4 signifiait une faiblesse à surmonter. Or, sur 31 éléments évalués, en 1997, 21 se retrouvaient sous la barre de 3. Les éléments les plus positifs concernaient directement les professeurs : « il connaît bien sa matière ; il est bien préparé ; il manifeste de l'intérêt ; il est disponible pour rencontrer les étudiants ; il poursuit les objectifs énoncés ; la quantité de matière est normale. » Ce qui concernait l'aspect pédagogique allait

5. Voir à propos de la clientèle visée l'article de Robert HURLEY, « Former des enseignantes. La théologie pour madame tout-le-monde », in Jean-Guy NADEAU (dir.), *La théologie : pour quoi ? pour qui ?* Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 63, 2000, p. 183-189.

6. Parallèlement à ce cours, les futurs maîtres peuvent suivre deux cours complémentaires. Le premier porte sur les dimensions morales et religieuses des personnes et l'autre sur la formation à la didactique de l'enseignement religieux.

dans le même sens : « le professeur expose clairement sa pensée ; il présente des synthèses en temps opportun ; il favorise l'acquisition des connaissances ; les objectifs sont clairs et précis ; les formules pédagogiques permettent d'atteindre les objectifs du cours ; le cours m'a préparé à poursuivre par moi-même l'étude de la matière présentée », etc.

Mais tout ce qui avait une incidence sur l'acquisition des connaissances des étudiants et sur le contenu était systématiquement foudroyé. De plus, à ces évaluations par fiches optiques s'ajoutaient les commentaires libres, anonymes. De surcroît, les étudiants savaient que ces feuilles n'étaient remises au titulaire du cours qu'une fois les résultats d'examens rendus au bureau du registraire. Ces commentaires, donc, étaient pour le moins virulents :

- Si le cours continue d'être obligatoire tout comme les neuf crédits en religion pour enseigner, alors il faudra trouver autre chose parce que pour nous, c'est une vraie plaie de venir au cours et c'est pas à cause de vous, c'est à cause de l'idée qu'on a de la religion.
- Le professeur connaît très bien sa matière, mais comme plusieurs de ces [*sic*] collègues, il vit dans son monde, il est subjugué par sa discipline et parfois, oublie que nous sommes des humaines vivant en société. Il ne faut pas faire l'autruche devant la réalité, il faut l'affronter et je ne crois pas que le professeur en ait conscience. Et cela, selon moi, nuit à son enseignement.
- Je trouve que pour certains exercices, les réflexions sont trop profondes. On pourrait apprendre sans allé [*sic*] si loin.
- Je crois que ce cours pourrait être beaucoup plus adapté à la réalité scolaire. Les concepts de base ne devraient qu'être une partie du contenu de la session. Il devrait y avoir plus de situations en lien avec les situations scolaires.

Devant les insatisfactions chroniques par rapport à ce cours, autant pour les professeurs que pour les étudiants, nous avons été contraints de repenser l'ensemble de la démarche. Ce travail à la fois stratégique et pédagogique s'est accompagné d'une réflexion théologique. C'est de cet ensemble que nous désirons vous entretenir dans la suite du présent chapitre.

Des éléments identitaires d'une culture religieuse

L'objectif du cours *Synthèse de la foi chrétienne* était de présenter les contenus de la foi chrétienne, ceux-ci étant définis sous deux aspects complémentaires, l'un anthropologique, l'autre de théologie réflexive. C'est que les contenus ont été réfléchis comme des mises en mouvement et des propositions de réponses offertes aux quêtes de sens inhérentes à l'expérience humaine. Il s'agit donc d'une préoccupation d'anthropologie religieuse. Ils ont aussi été considérés sous l'angle d'un héritage culturel venu de la tradition judéo-chrétienne et transmis tout au long de la vie de l'Église. Cela concerne donc au premier chef la réflexion théologique soucieuse de présenter les grands axes du Credo — un Dieu Père, Fils et Esprit Saint — et la culture du peuple de Dieu manifestée dans la Bible et dans la vie de l'Église.

Un tel cours sur les contenus de la foi chrétienne soulève de nombreuses questions, dont celle de la vérité qui n'est certes pas la moindre. « Si nos contemporains sont tentés de renoncer au concept de vérité supposé tyrannique, il faut pourtant reconnaître que nos élèves posent souvent ces questions : Où est la vérité ? Y a-t-il une religion plus vraie qu'une autre ? Ces questions soulèvent des débats à tous les âges, sur le plan moral, métaphysique et religieux⁷. » On cherche aussi à trouver la façon de présenter un contenu qui puisse faire sens pour le public auquel on s'adresse, étant entendu que de cette intelligence du contenu par les futurs enseignants dépendra en grande partie la transmission de ce contenu aux élèves. Toutefois, en raison d'un héritage marqué par quatre siècles de scribalité et d'imprimerie, ces contenus de foi semblent souvent sans emprise apparente sur le vécu des jeunes générations et tombent à plat. Les efforts déployés par le renouveau catéchétique des années conciliaires et postconciliaires ont rendu possible la prolongation d'un enseignement religieux des années 1960 jusqu'aux années 1980. Jacques Audinet a d'ailleurs beaucoup écrit sur l'importance du mouvement catéchétique et son rôle précurseur autant pour la théologie que

7. Gilbert CAFFIN et Anne-Bénédicte de SAINT-AMAND, *D'Assise à la cour de récréation. Pédagogie du dialogue interreligieux*, Paris, Cerf, 1999, p. 21-22.

pour l'adaptation de l'Église à la société moderne⁸. Mais, comme l'a également démontré Robert Hurley dans sa thèse de doctorat⁹, le renouveau catéchétique, du moins au Québec, a changé la face des choses à bien des égards. Toutefois, le travail profond qui implique une prise en compte sérieuse de l'expérience humaine, non seulement comme prétexte à une application catéchétique, mais comme lieu réel d'une théologie inédite en effervescence et d'une histoire du salut en train de se réaliser dans l'ici et maintenant de la personne, est bien loin d'être réalisé.

Problèmes rencontrés et recherche de solutions

Dans la recherche de solutions, l'approche utilisée dans les cours de langues vivantes a servi d'amorce. En effet, lorsqu'un étudiant veut s'inscrire, par exemple, à un cours d'anglais, il doit passer un test de classification. À la suite de ce test, chaque étudiant est orienté vers le niveau qui lui convient. Un problème similaire se pose à nous. En effet, sur le grand nombre d'étudiants (près de 300), on constate qu'il existe plusieurs niveaux de connaissance et de compétence. Certains n'ont jamais fréquenté l'Église, d'autres y vont à tous les dimanches. Certains se retrouvent comme des poissons dans l'eau quand ils ont une Bible en main, d'autres ne se souviennent pas avoir appris qu'il y a un Ancien et un Nouveau Testament. On a donc préparé un test de connaissances qui sert surtout aux étudiants pour évaluer leur degré de culture religieuse par rapport à la Bible et au christianisme. Ce travail serait à poursuivre si on voulait aller jusqu'à des regroupements d'étudiants en fonction de leurs connaissances pratiques et théoriques.

De façon plus fondamentale, nous avons décidé de préparer un genre de manuel d'enseignement en vue de favoriser des apprentissages

8. On retrouve les principaux textes dans Jacques AUDINET, *Écrits de théologie pratique*, Montréal/Paris/Bruxelles/Neufchatel, Novalis/Cerf/Lumen vitæ/Labor et Fides, 1995.

9. Robert J. HURLEY, *Hermeneutics and Catechesis. Biblical Interpretation in the Come to the Father Catechetical Series*, Lanham/New York, Oxford/University Press of America, 1997.

individualisés. Nous avons identifié deux principales pierres d'achoppement pour le cours. La première peut être définie comme le problème du *langage commun* employé pour présenter le contenu de la foi. Face à la multiplicité des expériences spirituelles et religieuses vécues dans une société pluraliste, les mêmes mots ne signifient pas toujours les mêmes choses pour tout le monde. La seconde concerne l'ampleur des groupes d'étudiants. Le seul fait d'entendre parler de religion dans un groupe de 80 personnes éveillait chez plusieurs des évocations porteuses d'allergies ou, à tout le moins, de résistance. Pour s'en faire une idée, on peut relire certains commentaires exprimés au moment de l'évaluation du cours : « On a l'impression d'être à l'Église ; d'avoir un sermon de 3 heures » ; « Quand le prof lit dans la Bible, on dirait un curé en chaire ! »

À partir de la masse des documents de cours accumulés depuis des années, on a entrepris de produire des modules de cours individualisés, opération visant à renouveler la formulation de certains contenus par la mise en texte de présentations et de synthèses inédites. En plus d'un guide d'utilisation, dix dossiers correspondant à dix chapitres de cours furent constitués, une même structure de base ayant été adoptée pour chacun des chapitres : (a) le dossier de base ; (b) la pertinence professionnelle ; (c) le dossier complémentaire ; (d) les corrigés. Un travail didactique fut aussi accompli par la préparation de séries de questions du type *Qu'est-ce que j'en sais ?* introduites en préambule à chacun des modules d'enseignement et d'autres de type *Vérifions* qui servent à faire des retours sur la matière enseignée. Les corrigés, insérés dans les documents de travail, facilitent le contrôle des apprentissages par les étudiants. En appoint à ces modules de cours, nous avons également élaboré un document intitulé *Laboratoires de culture biblique*. Il s'agit d'une série d'exercices pratiques dont le but est de rendre chaque étudiant capable de se retrouver dans une Bible et d'identifier au moins certains genres littéraires qu'on y retrouve.

Il est évident que les documents ne pouvaient suffire à eux seuls à assurer la qualité de l'enseignement. Nous avons pu prendre certains arrangements avec le doyen de la Faculté de théologie et de sciences religieuses pour engager, sur une base forfaitaire, des étu-

dians gradués de deuxième et troisième cycles en théologie. Ceux-ci avaient pour fonction d'agir comme tuteurs auprès de groupes de 15 étudiants.

Si les documents avaient le grand avantage d'assurer une organisation de la matière et de laisser à chaque étudiant la chance d'y aller à son propre rythme, aidé au besoin par son tuteur, il restait encore à prendre en considération la dimension plus collective et sociale de l'enseignement religieux. Dans cette optique, nous avons demandé aux étudiants un travail hebdomadaire à remettre à leur tuteur et, d'autre part, nous avons conçu deux ateliers en cours de session, un premier sur des personnages bibliques et le second sur des personnages de la vie de l'Église¹⁰. En temps opportun, chaque étudiant s'est donc vu assigner un personnage au sujet duquel il a dû faire une recherche, personnage qu'il a ensuite présenté dans le cadre de l'atelier prévu à cet effet.

La nouvelle approche a rapidement porté fruit. Dès la première année, l'évaluation du cours a manifesté un revirement complet de la situation. Sur 31 points, 29 atteignaient une note supérieure à 3, comparativement à seulement 10 l'année précédente. Les 2 notes situées sous la barre de 3 concernent, dans un premier cas, les synthèses présentées par le professeur pendant le cours. Mais comme il n'y a pratiquement plus de cours en grand groupe, ces synthèses n'ont tout simplement plus lieu. L'autre cas concerne l'affirmation « J'ai beaucoup appris dans ce cours » : seulement 69 % des étudiants ont répondu par l'affirmative à cet énoncé. Les commentaires libres étaient en général fort positifs, mettant l'accent sur la qualité des documents, sur l'encadrement reçu et sur la précision des consignes :

- Les documents qui nous ont été remis sont clairs et faciles à comprendre.
- Les questions sont pertinentes et synthétisent bien la matière.
- Les suivis de chaque semaine m'ont été utiles afin de réguler mon cheminement.
- Les ateliers en petits groupes sont une excellente idée.

10. Depuis la session d'hiver 2001, on a ramené l'exigence à un seul atelier en raison de la charge de travail qu'implique le cours dans son ensemble.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas eu de critiques. En voici quelques exemples :

- Je trouve qu'il y a trop de matière.
- Le coût pour le matériel (42 \$, plus une bible) est exagéré.
- Ce cours est trop lourd à intégrer.
- Il y a beaucoup trop de documentation pour l'essentiel à retenir et utile à l'examen.
- Par contre, les animateurs étaient très disponibles et savaient adéquatement répondre à nos questions, à nos besoins.

Bilan d'une expérience

En fait, cette vaste opération faisait passer l'enseignement traditionnel en groupe à une forme individualisée faisant appel à une participation plus engagée des étudiants. Dans le cadre des travaux hebdomadaires, des ateliers ou du forum de discussion sur internet, les étudiants étaient invités à s'exprimer plus personnellement au lieu de répéter des notions apprises. Mais, évidemment, certains présentaient des idées pour le moins surprenantes. Par exemple, une étudiante fait dire à Marie de Magdala, à la fin du récit de sa rencontre avec Jésus : « J'ai appris qu'il faut aller vers lui parce que lui ne vient pas vers nous. » Elle tire une conclusion qui prête à confusion puisqu'elle laisse supposer que Jésus n'aurait pas, comme le suppose la foi traditionnelle, une attitude prévenante à l'égard des personnes qu'il appelle au salut. Donc, ce qui est exprimé par l'étudiante est incorrect et il faudrait lui montrer ce qu'il convient de dire sur le sujet ! Pourtant, il faut le reconnaître, la rectification faite, voire mémorisée par l'étudiante, ne garantit en rien qu'une tangente similaire ne soit pas prise de nouveau lors de ses prochaines explications dans le domaine de l'enseignement religieux.

Il y aurait plusieurs exemples de confusions, d'anachronismes et de glissements insolites. Ainsi, selon les exposés des uns et des autres, Jésus a fait des Samaritains une population de chrétiens ; Joseph et Marie se rendent dans *un* temple ; certains ont fui Jérusalem pour aller dans le Royaume du Nord à Babylone ; Dieu devait être pour chacun l'idole à atteindre ; Pierre a construit son siège pontifical à Rome ; Jean a écrit son Évangile à la demande de plusieurs évêques ;

ou encore il était un témoin de la foi, non un écrivain; Matthieu était assez instruit pour prendre en notes les paroles de Jésus; Paul fut décapité des trois extrémités... De plus, le discours sur les témoins de la foi de l'Église ne présente pas moins d'aspects problématiques. Voici deux exemples sur François d'Assise :

- Le fait que saint François n'ait jamais appartenu au clergé, ni à un groupe religieux, prouve qu'on ne doit pas nécessairement faire partie de l'Église pour être un bon chrétien.
- Il a su démontrer par son expérience et sa vie religieuse qu'il est possible de vivre heureux selon l'Évangile sans s'appeler Jésus-Christ.

Comment aborder le problème ?

On peut être fortement tenté de juger les manques de connaissances religieuses des futurs enseignants ou des futures catéchètes simplement comme la résultante d'une formation déficiente au cours des études antérieures. Il s'agit sans doute d'un facteur réel, mais à ce stade-ci, il convient de regarder davantage le problème dans son ensemble, particulièrement au niveau de la culture et des représentations sociales. Un cours de formation des maîtres a avantage à tenir compte des univers symboliques qui marquent notre société puisque c'est dans ce contexte que les étudiants enseigneront dans quelques années.

Toutes ces expressions insolites, cocasses, erratiques nous interrogent sur la manière de penser des étudiants, et non seulement sur ce qu'il faut dire pour corriger l'écart avec les savoirs reconnus. Est-il possible de percevoir par quel fonctionnement cognitif ils sont arrivés à ces résultats ? C'est à ce niveau que les interventions correctives s'avéreront les plus efficaces. Il importe alors de chercher à décoder ce fonctionnement ou, mieux encore, d'aider les étudiants à le faire. On arrive ainsi à se demander si cette expression personnelle, bien que maladroite, ne révèle pas un certain état de compréhension ou de synthèse sur lequel on gagnerait à se baser pour conduire le travail de réflexion vers un résultat plus satisfaisant, eu égard à l'ensemble des données relatives à la foi chrétienne qui constitue l'objet du cours.

D'une logique de transmission à une logique de construction

Il n'est plus possible d'interpréter ces difficultés d'appropriation selon la *logique de transmission* des connaissances qui prévalait jusqu'à maintenant. Il semble préférable d'emprunter plutôt une *logique de construction* des savoirs afin de tenir compte de ce qui se passe chez l'étudiant, sans pour autant renier l'importance du *contenu* propre au cours. Cela implique de rejoindre l'étudiant dans sa démarche intellectuelle, dans sa réflexion sur lui-même et sur la vie, dans son désir de se préparer à enseigner de façon *professionnelle*. Pour ce faire, on cherche à établir autant que possible le lien entre son expérience d'apprentissage au cours *Synthèse de la foi chrétienne* et sa perception des apprentissages des jeunes auxquels il sera appelé à enseigner. C'est là une voie incontournable pour aider le futur enseignant à développer une compétence face aux savoirs religieux qui s'inscrira pleinement dans ses compétences pédagogiques.

Comment définir une approche basée sur la construction des savoirs ?

Les spécialistes de la pédagogie abordent la *construction des savoirs* en faisant appel aux travaux de Piaget sur le développement de l'intelligence de même qu'à ceux de Bruner¹¹ sur les processus cognitifs nourris par l'interaction sociale. Si l'approche de Piaget a donné une base scientifique au renouvellement pédagogique, il faut reconnaître que le traitement béhavioriste des objectifs éducatifs a grandement détourné de ce qui se passait dans l'intelligence des élèves. Jérôme Bruner a permis plus récemment de revenir à ce lieu principal de l'apprentissage en mettant en lumière l'apport du milieu et l'influence incontournable de la culture, comme l'énonce bien le titre d'un de ses ouvrages, *Car la culture donne forme à l'esprit*¹². L'application pédagogique de cette approche est mise en œuvre depuis quelques années grâce aux contributions de plusieurs chercheurs en

11. Jerome S. BRUNER, *The Process of Education* (1960), *Toward a Theory of Instruction* (1966) et plusieurs autres publications par la suite.

12. Id., *Car la culture donne forme à l'esprit: de la révolution cognitive à la psychologie culturelle*, traduit de l'anglais par Y. Boni, Paris, Eshel, 1991, 173 p.

éducation et elle sous-tend les programmes par compétences maintenant de rigueur dans le monde scolaire et même à l'université¹³. Rappelons aussi que dans cette perspective, le savoir ou la connaissance de l'individu (et de la société) est considéré comme étant toujours intentionnel, toujours en vue d'une action dans l'environnement ou en soi-même.

Nous allons maintenant poursuivre cette réflexion en faisant porter notre attention sur trois éléments caractéristiques particulièrement présents dans notre expérience d'adaptation du cours *Synthèse de la foi chrétienne* : les représentations personnelles, la conceptualisation, le cadre de référence.

Les représentations personnelles

D'abord, en pédagogie, la construction des savoirs signifie non seulement être centré sur la personne qui apprend, mais se préoccuper d'abord et avant tout des représentations de celle-ci. Tout se joue au niveau de ces notions plus ou moins claires, plus ou moins structurées auxquelles la personne recourt spontanément pour se dire ce qui se passe en elle ou dans son environnement. Des mots, des images, des expressions, des connaissances acquises, un répertoire très riche, propre à la personne, en constante élaboration au fil des expériences, et qui se structure plus ou moins harmonieusement à l'aide de schèmes ou de manières de réagir devant *ce qui se ressemble* ou *ce qui se distingue*. Ainsi, tout ce qu'évoque un simple *mot* est le terreau où prendra racine l'apprentissage significatif. Alors que la définition

13. Pour un exposé des assises théoriques et empiriques d'une telle perspective, on peut se référer à la remarquable synthèse d'Ernst von GLASERFELD, *The radical constructivism*, ouvrage publié en 1995. En milieu francophone, les ouvrages de Gérard Fourez et de Britt-Mari Barth offrent un aperçu assez convaincant des nombreux apports de cette approche dans le domaine de l'enseignement et de l'apprentissage. Plus près de nous, à l'Université Laval, une équipe de professeurs de la Faculté des sciences de l'éducation a réalisé un projet de recherche qui appliquait l'approche constructiviste à la formation des maîtres. Cf. Jacques DESAUTELS, Marie LAROCHELLE et Yvon PÉPIN, *Étude de la pertinence et de la viabilité d'une stratégie de formation à l'enseignement des sciences*, Sainte-Foy, Université Laval, Faculté des sciences de l'éducation, 1994.

s'en tient purement au plan logique, l'évocation¹⁴ explore l'ensemble de ce que porte la personne. Elle va chercher ce qui est su et vécu à ce sujet, sans cette distinction entre les dimensions cognitive et affective qui a guidé jusqu'à tout récemment l'élaboration des programmes scolaires québécois. Pour entraîner l'étudiant dans la construction de ses savoirs, il est essentiel de se baser sur le *construit* déjà en place: c'est l'emprise possible pour tout nouveau savoir solide. Par contre, tout savoir sans lien avec le déjà-là apparaîtra superflu, sans signification, harassant — puisse-t-il tenir jusqu'à la passation d'un test! Compter sur le « savoir d'expérience », comme l'appelle Gérard Artaud¹⁵, c'est permettre à l'étudiant de le confronter au « savoir théorique » du programme d'études pour être ainsi en mesure de l'intégrer, c'est-à-dire de se donner un nouveau savoir, plus riche et plus articulé.

La conceptualisation

En deuxième lieu, il importe de permettre à l'étudiant de se donner des concepts qui serviront d'outils pour interpréter, classifier et généraliser ses représentations de départ. Il s'agit souvent aussi de résoudre les problèmes cognitifs soulevés par les rapports entre les diverses représentations. Dans cet exercice de conceptualisation, il apparaît essentiel pour chacun de demeurer attentif aux démarches empruntées afin de pouvoir reconnaître les schèmes d'opération, les facteurs de réussite et les zones d'insatisfaction. Cela est d'autant plus pertinent lorsqu'il s'agit de futurs enseignants.

14. Il est important de souligner que pour Antoine de la Galanderie, l'évocation constitue le premier des gestes mentaux.

15. Voir son ouvrage, *L'intervention éducative: au-delà de l'autoritarisme et du laisser-faire*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1989, surtout son chapitre VI, « Transmission et intégration du savoir », ainsi que son article « Savoir d'expérience et savoir théorique: pour une méthodologie de l'enseignement basée sur l'ouverture à l'expérience », *Revue des sciences de l'éducation*, 7, 1 (hiver 1981), p. 134-151.

Un des concepts clés du cours est celui d'expérience religieuse. Il est bien normal que l'élaboration du concept d'expérience religieuse interroge profondément les étudiants en les confrontant même à la représentation de leur propre expérience religieuse, à leur propre expérience de vie. Il existe une multitude de manières de parler de l'expérience religieuse, de se la représenter intellectuellement. L'objectif demeure ici de les aider à maîtriser un concept qui les aidera à gérer adéquatement le programme d'enseignement religieux, afin d'accompagner les enfants dans des expériences d'apprentissage significatives et profitables. Le concept qu'ils développeront constitue un de leurs principaux outils de travail en enseignement religieux. Ce sera un outil pédagogique mais sans doute aussi un outil pour déchiffrer leur propre expérience et pour se situer devant les propositions de foi sur lesquelles ils développent inéluctablement des positions personnelles. Petit à petit, ils se donneront un concept qui leur permettra de mieux nommer les situations vécues, de mieux réagir devant les réactions des adultes et des enfants et d'entrevoir, avec un plus grand sentiment de compétence, les chemins praticables pour l'éducation religieuse, sinon pour l'éducation dans son ensemble.

Dans cette construction, le concept d'expérience au sens large est lui-même incontournable. Et c'est tant mieux, car il est actuellement au centre des questions pédagogiques qui font référence aux savoirs d'expérience, aux démarches expérientielles, aux situations de vie (expérimentées). Les sciences expérimentales parlent aussi d'expériences, dans un sens à distinguer de ce que l'on entend par *expérience personnelle*. La théologie elle-même est largement travaillée par la prise en compte de l'expérience. L'étudiant profitera donc des apprentissages dans d'autres disciplines pour clarifier la notion d'expérience. Il demeure fort probable que l'articulation par l'étudiant d'un concept satisfaisant d'expérience religieuse ait des effets structurants sur son concept d'expérience au sens large.

Pour aider l'étudiant à élaborer et à clarifier ce concept, on peut lui proposer un exercice très simple, d'ailleurs suggéré comme stratégie pédagogique au primaire, soit le réseau conceptuel, mettant en

lien tout ce qui est évoqué par un mot¹⁶. Une démarche semblable s'inspire du « modèle opératoire du concept » présenté par Britt-Mari Barth pour explorer les concepts et leurs attributs selon leur niveau de complexité, d'abstraction, de validité et d'interaction¹⁷.

Le cadre de référence

Enfin, une troisième caractéristique porte sur l'attention accordée aux schèmes généraux ou aux cadres de référence qui soutiennent et expliquent les relations entre les concepts et les groupes de concepts. L'étudiant sera ainsi stimulé à prendre conscience du cadre général de référence utilisé pour dégager ce qui est essentiel ou plus important parmi tous les éléments d'information disponibles. Lors des présentations orales et écrites, ceux et celles qui n'avaient pas un tel cadre ou une telle structure d'ensemble se sont pratiquement perdus dans les détails biographiques ou historiques, alors que les autres ont conservé une ligne directrice et ont pu faire une synthèse significative, tant au plan du personnage qu'au plan de l'application pour aujourd'hui. Il en va de la qualité des interventions et du sentiment de maîtriser le sujet en étant à l'aise dans ce qui est exprimé. Par exemple, le thème de l'Alliance est fréquemment utilisé pour désigner l'expérience de relation avec Dieu dont il est question tout au long de la Bible. Voici une piste privilégiée pour développer un cadre général de référence. Il ne s'agit pas simplement de répéter ce qui est écrit sur l'Alliance entre Dieu et son peuple, mais de s'en servir pour développer une pensée personnelle, une manière propre de voir ce qui est exprimé dans la Bible sous cet angle principal. Revoir ainsi ce que l'on a l'habitude de penser de la Bible pour vérifier l'inscription et l'évolution de la perspective de l'Alliance change radicalement ou renouvelle sa manière de voir. Cet effort d'objectivation devient vite le plaisir de réfléchir, de mieux construire ses idées, de

16. Pour une présentation de cette stratégie d'apprentissage, cf. Richard CHARRON, « Apprendre à apprendre », *Vie pédagogique*, 68 (1990), p. 4-7.

17. Britt-Mari BARTH, *Le savoir en construction : former à une pédagogie de la compréhension*, Paris, Retz, 1993, p. 117.

maîtriser davantage les connaissances utilisées, de mieux saisir *ce qui se passe dans notre tête* quand nous apprenons. On parle ici de *métacognition* pour indiquer que nous utilisons des habiletés de réflexion sur la manière de construire notre savoir.

De la construction des savoirs à la pratique de la théologie

La référence à la construction des savoirs vient déranger les pratiques établies dans l'enseignement universitaire de même que bien des habitudes d'apprentissage du côté des étudiants. Mais, de plus, c'est la théologie elle-même qui se trouve questionnée par une telle perspective. Parler de savoirs religieux dans une perspective constructiviste exige de revoir certaines notions souvent prises comme allant de soi, particulièrement en ce qui concerne le contenu de la foi et la démarche de foi.

Le contenu de la foi demande donc d'être considéré comme faisant partie des savoirs construits au cours des siècles et encore aujourd'hui pour chacun et chacune de croyants. Le *donné révélé* devient le fruit d'une expérience de représentation mentale et de travail de conceptualisation et de mémoire au lieu d'apparaître comme quelque chose d'établi une fois pour toutes, appuyé — pour ne pas dire figé — sur une base hors de l'expérience humaine. On se représente encore les dogmes de l'Église comme des définitions *tombées du ciel* alors qu'ils mériteraient une étude de leur contexte de production pour bien en saisir le sens. Pourquoi ne pas les considérer comme devant être interprétés selon les principes d'exégèse que reconnaît clairement *Dei Verbum* (par. 12)? Il est en effet difficile d'aborder les grands mystères chrétiens (Incarnation, Trinité, etc.) sans recourir aux formulations traditionnelles, qui demeurent toutefois peu attrayantes et peu significatives pour les étudiants. Leur utilisation bancale représente même un risque supplémentaire. Ces formulations deviendraient plus faciles à saisir et à employer si l'on voyait quelque peu comment elles furent élaborées pour répondre à des besoins d'explicitation de la foi commune devant certaines positions qui étaient jugées dangereuses.

Démarche de foi et savoirs religieux

Quant à la démarche de foi, elle se trouve alimentée et soutenue par les savoirs religieux, à l'instar de l'ensemble de l'expérience d'une personne qui repose essentiellement sur sa construction des savoirs en fonction des événements vécus et des prises de conscience qui transitent par le langage. Le savoir auquel on est culturellement plus accoutumé correspond à ce qui est explicitement présent à la conscience, à la mémoire. Bien sûr, il participe à l'identité de la personne. Une expression comme *savoir religieux*, entendue comme aspect de la construction du savoir et non seulement comme base de données enregistrées dans le cerveau, offre la possibilité de ne pas distinguer au départ ce qui relève de la croyance, du constat, de l'information ou de la déduction. La tradition judéo-chrétienne s'est toujours souciée du rapport entre la foi, la connaissance et l'expérience vécue, et c'est là un problème qui refait constamment surface, puisqu'il est lié non seulement à la *nature humaine*, mais surtout à la culture de chaque époque et de chaque société. Dans cette perspective de construction des savoirs, les données de la foi ne sont plus considérées comme des éléments à *appliquer* dans la vie, mais plutôt comme des savoirs à *recomposer* avec les autres savoirs d'une personne.

Pour conclure de façon provisoire

Le chantier qui s'ouvre est énorme, mais incontournable. Il se situe d'emblée au cœur même de la question sous-jacente à cet article : *Comment rejoindre des jeunes et des adultes qui vivent dans une culture étrangère à la culture dite classique [...] sans verser dans le relativisme ou le dogmatisme ?* Pour les futurs maîtres, la réponse ne peut plus se situer dans l'orbite d'une approche confessionnalisante, bien qu'elle porte sur des réalités à haute teneur confessionnelle. Elle doit investiguer de façon sérieuse sur l'univers de l'expérience réelle des jeunes. Elle oblige à inventer des types de formation qui sachent prendre la mesure des référents et de l'absence de référents qui participent aux savoirs de ces destinataires; qui sachent prendre en compte la dynamique symbolique au cœur de leur existence; qui

sachent faire participer efficacement les élèves à des exercices de conscientisation par des encadrements pédagogiques qui assureront non seulement la participation, mais une mise en relation interpersonnelle avec des animateurs compétents, aptes à guider les apprentis enseignantes et enseignants sur les voies de l'analyse de leurs expériences en vue de devenir de plus en plus conscients de ce qui se passe en eux et de le partager.

Déplacements pédagogiques et déficit théologique

PAUL-ANDRÉ GIGUÈRE

Institut de pastorale du Collège dominicain

Je suis entré sur le terrain de la formation par la porte de la *vulgarisation* des connaissances exégétiques. Mon itinéraire de pratique m'a vite conduit à des décentrement fondamentaux. Mes centres sont passés de la vulgarisation à l'apprentissage et de l'apprentissage à la maturation. Je pourrais encore parler de déplacements du contenu au sujet apprenant, du produit au processus, de l'acte d'enseigner à l'acte d'apprendre, de nourrir la foi à en favoriser la maturation. Ces déplacements induits par la pratique reflètent la réflexion pédagogique ou andragogique saisie dans sa littérature spécialisée.

Je voudrais montrer comment, pour chacun de ces déplacements, ma théologie s'est révélée lacunaire ou inadéquate et comment j'ai eu à la reconstruire à nouveaux frais. Tous les grands dossiers ont été touchés. Un nouveau regard sur la foi, le croyant, le statut de la parole biblique sollicitent un nouveau discours sur la Révélation, sur le croire, sur l'Église, sur le statut de la tradition. Je m'étonne de ce que sur certaines questions comme l'expérience de croire, la réflexion de pédagogues et de pasteurs semble plus avancée que celle des théologiens de métier. Je montrerai, en terminant, comment je m'interroge présentement sur l'impact théologique et ecclésiologique subversif de ma pratique des histoires de vie.

I. Bref survol de l'itinéraire

Comme tous les théologiens de tradition catholique de ma génération, mon entrée dans l'univers théologique s'est faite par la porte de la théologie thomiste classique. L'univers de pensée auquel j'étais introduit se situait donc très loin de ma réalité proche: médiéval, il m'était éloigné dans le temps; européen, il m'était étranger dans l'espace; enfin, il parlait latin, bien en amont de ma langue maternelle et quotidienne. Appelé très tôt aux études supérieures en exégèse, j'ai reçu une formation qui était dispensée essentiellement en latin et en italien (à Rome), puis en français (à Jérusalem) où plus de quatre-vingt-dix pour cent des auteurs de référence étaient européens, surtout allemands et français.

De retour dans mon pays qui commençait tout juste à s'appeler le Québec, j'ai été chargé de pastorale et d'éducation biblique dans le diocèse de Montréal. En réalité, en ces années de renouveau conciliaire, la soif des sources était telle que mon champ de travail s'est rapidement étendu à l'ensemble du Canada français. J'y faisais de l'exégèse en miniature, des cours d'histoire biblique en petites capsules, des analyses des psaumes cherchant à toucher l'essentiel. J'étais dépendant de l'univers de ma formation: les activités étaient magistrales, les exercices et les périodes de questions servant à mieux assimiler le contenu. J'étais convaincu que le sens des textes était là, accessible dès qu'on situait le texte dans les contextes de ses origines, et qu'il s'identifiait à l'intention de l'auteur.

Le souci d'améliorer ma pratique éducative m'a conduit à une formation supérieure en éducation des adultes. La découverte de l'andragogie, entièrement inspirée et nourrie d'auteurs nord-américains de langue anglaise, a marqué un virage radical non seulement dans mes conceptions, mais aussi dans ma pratique professionnelle. Je commençais à comprendre ce qui fonctionnait bien dans ma pratique d'éducateur et à saisir les raisons de mes difficultés, voire de mes échecs.

Diriger l'équipe qui a produit les *Dossiers d'andragogie religieuse* pour l'Office de catéchèse du Québec¹ m'a forcé à une première

1. Novalis, 1981-1985.

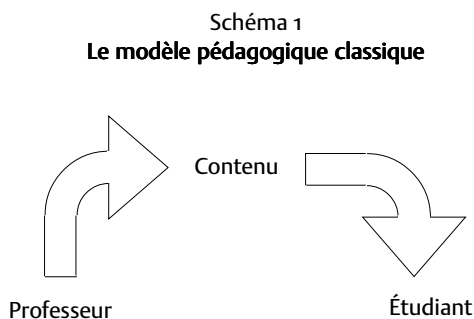
synthèse, encore maladroite, entre l'univers de l'apprentissage des adultes et l'univers de l'expérience croyante. Les critiques de nos productions convergeaient pour souligner aussi bien l'aspect stimulant des perspectives proposées que leurs faiblesses sur le plan théologique. J'entendais, mais je me trouvais démuné.

C'est le travail universitaire dans une institution dont les processus de formation étaient depuis longtemps andragogiques qui m'a conduit finalement à une articulation plus satisfaisante des nouvelles cohérences qui s'étaient progressivement mises en place au fil des années. J'ai pu commencer à me donner la théologie de ma pratique. J'ai pu également voir, à l'évidence, que des pratiques andragogiques ne peuvent être adoptées sur le plan de l'éducation de la foi si on n'adopte pas en même temps une théologie qui se situe presque aux antipodes de celle dans laquelle j'avais été formé. C'est cela qu'il faut maintenant démontrer.

2. Déplacements pédagogiques

2.1. *Le modèle pédagogique classique : dans la logique du contenu*

J'ai été formé suivant le modèle pédagogique classique et j'ai été d'abord formateur suivant ce même modèle, le seul que je connaissais. Dans ce modèle (schéma 1), l'élément central est le *contenu*. L'éducateur est un professeur — étymologiquement celui qui parle



devant un groupe. Le professeur dit le contenu. Il le transmet. Cela implique qu'il le possède. Un professeur compétent, c'est celui qui connaît bien son contenu. Il a aussi le souci de se tenir à jour. De plus, chez les catholiques, le professeur compétent est aussi celui dont la compréhension du contenu est conforme à la règle de la communauté. Quand il publie, il doit obtenir de l'autorité l'attestation que rien dans sa pensée n'est étranger ou contraire à la foi : rien ne fait obstacle à la publication (*nihil obstat*).

Dans ce modèle, le rôle du professeur est donc de transmettre le contenu, comme l'indique le sens de la flèche dans le schéma 1. Cette flèche révèle aussi le statut de l'étudiant : il est l'objet de la transmission. C'est à lui que le professeur ou l'éducateur s'adresse. La pédagogie sera l'art de s'ajuster aux caractéristiques de ses auditeurs. Peut-être sont-ils des débutants qui en sont à un tout premier contact avec le contenu. Peut-être sont-ils déjà initiés et possèdent-ils les éléments de base. Le professeur pédagogue cherche à être intéressant, vivant, concret, à graduer la difficulté de ses présentations. On le voit, tout repose sur lui.

Le rôle de l'étudiant est de recevoir le contenu, de l'étudier, justement, afin de le comprendre pour pouvoir le reproduire avec exactitude. Il sera invité à poser ses questions ou à faire des exercices dans la mesure où cela permet l'appropriation du contenu.

C'est ce que Paolo Freire² a appelé la représentation *bancaire* de l'éducation. Le contenu est déposé par le professeur — plus précisément par la culture dominante dont l'éducateur est un rouage — dans la tête des étudiants. Ceux-ci le reçoivent, le classent, l'emmagasinent. Freire a montré combien aliénante était cette conception de l'éducation dont le postulat de base est que les gens ne savent pas. Les étudiants sont totalement dépendants des experts, de ceux qui savent. Il leur arrive même d'en redemander quand le professeur est compétent, intéressant ou attachant.

C'est dans une culture de la dépendance que s'inscrit le modèle pédagogique traditionnel, dépendance qui se joue d'ailleurs à tous les niveaux. Les professeurs eux-mêmes dépendent des experts et

2. *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspero 1974.

ceux-ci appartiennent souvent à une *école*, dans le sillage de quelques grands maîtres, comme l'a bien formulé le dramaturge Eugène Ionesco :

Je n'affirmerai point que de nos jours l'on ne pense pas. Mais on pense sur ce que quelques maîtres vous donnent à penser, on pense sur ce qu'ils pensent, si on ne pense pas exactement ce qu'ils pensent, en répétant ou en paraphrasant. En tout cas, on peut observer que trois ou quatre penseurs ont l'initiative de la pensée et choisissent les armes, leur terrain ; et les milliers d'autres penseurs croyant penser se débattent dans les filets de la pensée des trois autres, prisonniers des termes du problème qu'on leur impose.

Le moins qu'on puisse dire des maîtres à penser, c'est qu'ils nous enferment dans leur doctorale ou moins doctorale subjectivité qui nous cache, comme un écran, l'innombrable variété des perspectives possibles de l'esprit. Mais penser par soi-même, découvrir soi-même les problèmes, est une chose bien difficile. Il est tellement plus commode de se nourrir d'éléments prédigérés³.

Penser par soi-même, découvrir soi-même : ces deux expressions sont typiques de la modernité. Elles exigent que l'on soit non pas objet, mais sujet. Il y a là l'exigence d'un renversement que nous décrirons un peu plus loin. Auparavant, cependant, observons les dimensions théologiques qui confortent la cohérence du modèle pédagogique classique (schéma 1) à l'aide de cinq catégories.

La Révélation est conçue dans l'esprit qui a présidé à Vatican I alors que la pensée européenne nageait dans le rationalisme. La Révélation apparaît ici comme d'ordre essentiellement intellectuel. Il y a des *vérités* que Dieu a fait connaître aux être humains. La Bible consigne l'essentiel de ces vérités qui, pour la plupart, ne sont devenues claires et explicites que par et dans la tradition. Les vérités révélées constituent le *dépôt de la foi* et ont reçu au fil des siècles des formulations (dogmes) qui s'imposent pour la suite des temps et que les autorités de l'Église ont pour mission d'enseigner et de préserver.

3. E. IONESCO, *Notes et contre-notes*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, p. 103 ; cité dans R. BAZIN, *Organiser les sessions de formation*, Paris, Entreprises modernes d'édition, 1978, p. 25.

L'institué l'emporte alors complètement sur l'instituant et l'orthodoxie devient une dimension essentielle du contenu. Tout cela confère au *contenu* de la foi, la *fides quæ creditur*, un statut d'immutabilité et une autorité qui participent aux attributs divins.

Dans ce contexte, *la foi* est vue comme un acte de l'intelligence donnant son assentiment à ce contenu, assentiment qui ne repose pas sur la compréhension que l'on a de sa vérité, mais sur la vérité de Dieu, le révélateur, et sur l'assistance de l'Esprit qui accompagne les autorités de l'Église dans leur mission. Ces conceptions trouvent une formulation exemplaire dans l'acte de foi du petit catéchisme de la Province de Québec: « Mon Dieu, je crois fermement tout ce que la sainte Église catholique croit et enseigne parce que c'est vous qui l'avez dit et que vous êtes la vérité même. »

Cela entraîne, par voie de conséquence, une vision précise du statut du *croyant* dans l'Église. C'est le bon chrétien dont parle Alberich qui, idéalement, adhère avec joie à l'Église, à sa foi et à son enseignement. Il est un *fidèle* en ce qu'il est soumis et obéissant à l'autorité de l'Église. Car cette Église est hiérarchique, à deux étages. Il y a l'Église enseignante et l'Église enseignée. L'Église enseignante est perçue comme fiduciaire du dépôt de la foi au bénéfice des membres de l'Église enseignée: n'est-on pas toujours dans une représentation bancaire des choses ?

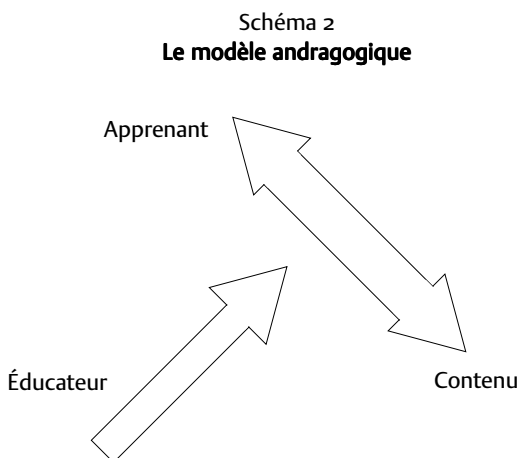
Ces éléments constituent ce qu'Adler appelle le paradigme tridentin catéchétique⁴. Dans cette logique, que nous avons héritée des derniers siècles, la formation chrétienne des adultes implique un sens donné d'en haut, formulé sous forme conceptuelle et doctrinale, qui doit être exposé d'une manière totale, complète et organique, sous mode de démonstration et d'argumentation. Cela entraîne une fixation sur les enfants comme premiers destinataires de l'activité éducative de l'Église puisqu'ils sont, écrit Adler, « la figure paradigmatique

4. G. ADLER (1997) « Aujourd'hui croire, ou de quelques conditions d'une production de sens », dans G. ADLER et S. SALZMANN (dir.), *Quêtes de sens... Outils pour repérer et accompagner les demandes de sens*, Strasbourg-Fribourg, Institut de pédagogie religieuse et Institut romand de formation aux ministères (Distribution: Centre catholique romand de formation permanente, Lausanne).

de celui qui ne sait pas et qui donc va se montrer plus docile et réceptif à l'exposé complet de la doctrine catholique⁵ ». Cela implique encore une conception causale de l'effet pédagogique (j'ai enseigné, donc ils doivent avoir appris ; sinon, c'est sûrement leur faute) ; les mots et les formules sont sacralisés même s'ils ressemblent de plus en plus à une monnaie qui n'a cours qu'à l'intérieur des frontières d'un pays dont la superficie se rétrécit constamment.

2.2. Le modèle andragogique : dans la logique de l'apprenant

Le schéma 2 illustre le renversement institué par les pédagogies modernes, aussi bien envers les enfants qu'envers les adultes. On observera d'abord qu'on ne parle plus d'étudiant (étudiant le contenu pour l'assimiler et le maîtriser), mais d'apprenant. En effet, ce qui est ici au cœur de l'activité éducative n'est pas l'acte d'enseigner, mais l'acte d'apprendre. Celui qu'on appelait *étudiant* est ici conçu à partir de lui-même et de son activité principale : apprendre. Apprendre un contenu, mais dans un jeu complexe d'interaction entre l'objectivité du contenu et la subjectivité du sujet apprenant.



5. *Ibid.*, p. 20.

Comme l'indique le changement dans la manière de le désigner, le rôle de l'éducateur est transformé. Il s'agit d'assister l'apprenant pour qu'il puisse entrer dans un rapport dialectique fécond avec le contenu et s'y maintenir. En andragogie, on dit que l'éducateur aide l'apprenant à explorer son savoir d'expérience, à s'exposer au savoir théorique et à intégrer un nouveau savoir. Le rôle de l'éducateur porte sur l'interaction dynamique entre l'apprenant et le contenu. Alors que dans le modèle classique, aussi bien professeur qu'étudiant sont soumis au contenu; ici c'est l'éducateur et le contenu qui sont au service de l'apprenant.

Pour cela, l'éducateur a pour rôle d'aider l'apprenant à clarifier ses besoins de formation et d'apprentissage de même qu'à définir ses objectifs. L'éducateur est un expert dans le développement de stratégies éducatives appropriées aux objectifs de l'apprenant, ce qui peut impliquer, bien sûr, des séquences d'enseignement magistral. L'éducateur joue un rôle actif durant tout le déroulement de l'activité d'apprentissage et propose des modalités pour permettre l'intégration des apprentissages.

Tout comme la pédagogie classique était portée par le rêve d'individus qui partageraient un même savoir et auraient les mêmes convictions, la pédagogie moderne et l'andragogie reposent sur une sorte d'utopie éducative qui rêve de personnes qui deviennent autonomes dans leurs apprentissages, apprennent à apprendre et à penser par elles-mêmes.

Ce modèle de la pédagogie moderne et de l'andragogie relève de l'univers de la modernité avec son accent sur l'individu et son autonomie. On devine sans peine que ce modèle pédagogique peut difficilement être intégré par quelqu'un qui partage les options théologiques décrites précédemment. Le modèle andragogique implique une redéfinition totale de ces conceptions.

La Révélation doit être conçue comme expérience qui se déroule au présent⁶. Elle est expérience de la rencontre de Dieu, rencontre qui, en régime chrétien, est médiatisée par l'Église, la communauté ecclésiale porteuse de la Parole vivante. *Le croyant* est le sujet de

6. Vatican II, *Dei Verbum*, par. 2.

cette expérience spirituelle et sa foi est un acte personnel par lequel il entre dans la relation et le dialogue avec Dieu. Mais, comme dans la Bible, cette révélation se fait par « des gestes et des paroles intimement reliés entre eux⁷ », ce qui constitue le croyant en sujet engagé dans un travail herméneutique. L'activité de *la foi* est celle par laquelle un homme ou une femme cherche à faire du sens de ce qui arrive dans son existence et à donner une orientation à son existence en utilisant les matériaux de la tradition chrétienne. Le croyant est ici perçu comme un fabricant de sens⁸, un sculpteur de sens⁹. Son travail herméneutique de croyant implique que les *contenus* de la foi soient considérés comme des matériaux avec lesquels il entre en rapport dialectique, suivant le principe de corrélation critique élaboré par Tracy¹⁰.

Dans ce contexte, l'*Église* ne peut plus être conçue d'abord comme fiduciaire du dépôt de la foi. Elle est, d'une part, sacrement de la présence de Dieu dans le monde et dans l'histoire. Elle a pour fonction de révéler cette présence, de favoriser et de soutenir l'expérience spirituelle de cette rencontre. D'autre part, elle constitue, en principe, un milieu favorable où peut s'effectuer le travail herméneutique de va-et-vient entre l'aujourd'hui et l'hier, l'instituant et l'institué, la nouveauté et la tradition.

3. Nouveau chantier andragogique, nouveau chantier théologique

Depuis maintenant près de dix ans, je m'intéresse à la pratique autobiographique. La pratique des histoires de vie en formation se répand et la réflexion théorique se développe de pair¹¹. La pratique autobiographique comme lieu de production de savoir a pris naissance

7. *Ibid.*

8. Le *meaning-maker* de J. W. FOWLER (*Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York, Harper and Collins, 1981).

9. L. J. VOGEL, *Teaching and Learning in Communities of Faith: Empowering Adults Through Religious Education*, San Francisco, Jossey-Bass, 1991.

10. *The Analogical Imagination*, New York, Crossroad, 1981.

11. On trouvera une bibliographie très abondante dans C. JOSSO (dir.), *La formation au cœur des récits de vie: expériences et savoirs universitaires*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 2000, p. 275-311.

dans l'univers de la sociologie. Lorsque des instances de formation l'adoptent et l'adaptent à leurs fins spécifiques, on se retrouve toujours dans une perspective carrément moderne avec l'accent sur la personne. Cet accent est d'ailleurs amplifié en ce que dans l'autobiographie, la personne est à la fois sujet et objet de son récit. Mais on se retrouve tout autant dans une perspective post-moderne puisque la pratique des histoires de vie en formation accorde autant — et peut-être plus — d'importance au processus qu'au produit, que le travail d'élucidation de son histoire se conçoit difficilement hors d'une perspective de mise en réseau des récits et des récitants, que l'identité narrative est toujours une identité provisoire, etc.

Les catholiques ont une longue tradition d'autobiographie spirituelle, cependant presque exclusivement dans le monde de la vie religieuse¹². Adopter ou élargir cette pratique dans le cadre de la formation des croyants comporte nombre d'incidences théologiques. Plusieurs dossiers sont touchés : le statut et l'autorité de l'expérience personnelle par rapport au statut et à l'autorité de la Bible et des dogmes dans la constitution de l'identité croyante, la légitimité des singularités individuelles dans une communauté de foi, la foi comme regard herméneutique sur son monde et sur son existence, le caractère inachevé et ouvert — et donc dynamique — de l'identité du croyant. La pratique des récits de vie introduit dans la communauté des croyants une tension que Gaston Pineau a fort bien formulée en ces termes :

Si les petits récits montent, c'est que la prégnance des grands récits et récitants baisse. Et ce changement de niveau commence à atteindre un seuil critique entraînant peut-être plus qu'une évolution pédagogique, entre autres dans les rôles traditionnels d'administration du religieux, même dans les religions. Avec ou à côté des rôles auto-consacrés d'administration des sacrements et d'interprétation-traduction-enseignement du divin à partir des Écritures, émergent des rôles d'aide à l'expression humaine du sur-humain¹³.

12. F. VERNET, « Autobiographies spirituelles », in *Dictionnaire de spiritualité* I, Paris, Beauchesne, 1937, col. 1141-1159.

13. G. PINEAU, « Vie et histoires de vie », postface à G. ADLER (dir.), *Récits de vie et pédagogie de groupe en formation pastorale*. Paris, L'Harmattan, 1994, p. 150-151.

On a certes des bribes de réponses aux questions soulevées par la pratique de l'autobiographie, mais le chantier demeure important. Une fois de plus, on peut parler de déficit théologique.

4. Pour surmonter le déficit théologique

Pourquoi donc parler de déficit théologique ? Pour deux raisons. D'abord, pour refléter mon itinéraire personnel qui a été de trouver toute ma vie une théologie en décalage par rapport à mes points de repère culturels ou à mes champs de référence professionnels. Dès que j'ai été en contact avec la pensée moderne, c'est-à-dire quelques mois après être sorti du Grand Séminaire avec ma licence en théologie, ma formation théologique s'est immédiatement révélée tout à fait inadaptée et obsolète. Ma formation exégétique a structuré autre chose, mais pour tous les chantiers que j'ai évoqués, j'ai dû refaire ma théologie, parfois d'une manière méthodique, parfois plutôt à la manière d'un bricolage, bien que toujours d'une manière sérieuse. J'étais en déficit théologique chronique.

Déficit aussi parce que les réponses aux questions venues du travail éducatif, ce n'est pas chez les théologiens que je les ai trouvées. Par exemple, le théologien américain Avery Dulles a publié il y a quelques années un traité de la foi¹⁴ où on ne trouve à peu près aucun traitement des questions soulevées plus haut. Il est étonnant que l'auteur de *Models of the Church* et *Models of Revelation* ne nous ait pas donné un *Models of Faith*. Dans son traité, il n'est fait qu'une place somme toute assez restreinte à l'expérience de croire et à son caractère dynamique au sens où nous le concevons aujourd'hui. Il y a sans doute plusieurs raisons à cela, dont celle-ci suggérée par McCauley : « Le problème de la gratuité de la foi a conduit en fait à négliger l'analyse de la foi au lieu de la stimuler¹⁵. »

14. A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1994.

15. « Développements récents dans la théologie de la foi », dans *Lumen Vitæ*, 38 (1983) p. 69.

Nous aurions pu nous trouver devant le même vide théologique que celui que nos collègues protestants ont connu quand, pendant des décennies, alors qu'on s'intéressait de plus en plus à l'expérience de la foi et à l'intériorité des individus, la pensée a été monopolisée par la psychologie religieuse¹⁶. En fait, comme mon itinéraire ne m'a pas mené par les chemins du collectif, du social et du communautaire mais par ceux de l'individu, il nous (me) manque toujours douloureusement une véritable théologie qui s'articule sur l'expérience subjective et personnelle, faisant droit aux développements de la psychologie. Les théologiens comme les exégètes demeurent très hésitants, pour ne pas dire carrément méfiants, face à la psychologie, comme s'ils soupçonnaient je ne sais quelle menace. J'ai récemment eu à faire face à cette méfiance en proposant à mes collègues exégètes les propositions de quelques chercheurs tentant de jeter ces passerelles entre les deux domaines¹⁷. Ils le sont en tout cas beaucoup plus qu'ils ne le sont face à la sociologie qui a, elle, contribué à nous donner les théologies de la libération, la théologie politique, la théologie contextuelle.

Heureusement est apparu, au cours des 30 dernières années, le courant de la théologie pratique. C'est au sein de cette discipline encore relativement jeune chez les catholiques¹⁸ que j'ai trouvé la réflexion théologique la plus féconde, stimulante et éclairante sur la foi et son développement, sur l'Église et son rôle. Les auteurs sont des éducateurs (Alberich, Adler, Binz, Fossion, Elias, Groome, Moran...), des pasteurs (*La catéchèse des adultes dans la communauté chrétienne*; *Directoire général pour la catéchèse*) ou des spécialistes de la psychologie religieuse (Godin, Vergote, Fowler, Oser...).

16. B. REYMOND, « Théorie et pratique dans les théologies pratiques francophones », in P. GISEL (dir.), *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel*, Genève, Labor et Fides 1989, 163-181.

17. P.-A. GIGUÈRE, « L'expérience des passages : regard d'un andragogue et exégète », in *Science et Esprit*, 52 (2000), p. 5-19.

18. Consulter à ce sujet B. REYMOND et J.-M. SORDET (dir.), *La théologie pratique. Statut - Méthodes - Perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne 1993 et le numéro spécial de la *Revue des sciences religieuses* (69^e année, n° 3, juillet 1995), en particulier la bibliographie p. 392-394.

Nous avons besoin, me semble-t-il, de surmonter les clivages entre les différents types de théologie pour mettre toutes nos ressources à contribution afin de nous doter aussi bien d'une anthropologie spirituelle que d'une théologie de l'éducation et de la formation. Il nous faut aller au-delà des réflexions assez nombreuses sur les rapports entre la théologie et l'éducation et de celles, nombreuses aussi, sur l'éducation religieuse. Nous avons besoin d'une réflexion intégrée sur le sens spirituel de l'ignorance et du savoir, de l'inachèvement et du désir, de la curiosité et de l'apprentissage, de la vérité et de l'erreur, de l'intuition et de la compétence. Nous avons à réfléchir sur la présence de Dieu dans le travail scientifique comme dans le travail de formation. Les thèmes bibliques de la connaissance et de la vérité, de la mémoire et de l'oubli, de la sagesse et du disciple, de la libération et de l'alliance sont autant d'éléments qui attendent d'être intégrés dans cette réflexion. Le courant gnostique, avec ses convictions sur la connaissance, l'initiation ou l'illumination, tout comme la théologie scolastique avec sa passion de la vérité pourraient sûrement être mis à contribution d'une manière féconde.

Mais, bien sûr, cette anthropologie spirituelle et cette théologie devraient tenir compte des acquis durables de la modernité auxquels j'ai souvent fait référence dans ce texte. Cela ne suffit pas encore, puisqu'il faut absolument intégrer l'épistémologie post-moderne qui revendique une place pour des thèmes comme l'incertitude, le provisoire, le relatif, la communauté, la conversation et la diversité¹⁹. Ce projet théologique impliquerait aussi d'une manière impérieuse le nécessaire décloisonnement entre théologie et spiritualité, dont il a été question au congrès de notre Société en 1995²⁰. En effet, c'est de théories de l'expérience dont nous avons besoin : de l'apprentissage et de la formation comme lieu d'expérience spirituelle, de l'expérience spirituelle comme lieu d'apprentissage et de formation. S'il

19. Cf. C. SIEJK, « Learning to Love the Questions: Religious Education in an Age of Unbelief », in *Religious Education* 94/2, (1999) 155-171.

20. C. MÉNARD et F. VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 56, 1996. En particulier les contributions de Breton, Dumas et Pouliot.

existe déjà des fragments ou des ébauches intéressantes de ce travail de fond²¹, on est encore très loin d'une synthèse utile et éclairante.

Ce travail devient de plus en plus nécessaire pour assurer la cohérence du travail éducatif en Église. Comme l'Église se trouve engagée dans une importante transition, les projets éducatifs qu'elle soutient, qu'ils soient de l'ordre de la formation des intervenants pastoraux ou d'ordre catéchétique, relèvent souvent de plusieurs cohérences qui sont conflictuelles sans qu'on s'en rende toujours compte. Par exemple, on promeut sous mode magistral une ecclésiologie de communion. On oblige des parents à des démarches dans lesquelles on cherchera à les sensibiliser à la liberté chrétienne. On veut sensibiliser à la pertinence sociale de la foi à travers des démarches individuelles. On cherche à rendre les personnes attentives à leur expérience personnelle dans le but avoué de constituer des communautés vivantes.

Ce travail devient nécessaire également parce que, pour toutes sortes de raisons, les supports sociaux et institutionnels de la foi se sont affaiblis et vont continuer de s'affaiblir. Cela rend nécessaire une plus grande structuration de la foi à l'intérieur de chaque personne et des petites communautés, une plus grande autonomie dans la foi, une plus grande personnalisation de la foi. Mais cela ne saurait être atteint sans une vision plus claire de la place du spirituel dans l'anthropologie, et de l'individu dans la communauté ecclésiale.

Tant que ces chantiers seront en friche, les pratiques éducatives risquent de manquer de cohérence ou de pertinence. C'est sûrement le lieu de rappeler le vieil adage et de lui laisser le dernier mot de cette réflexion: « Une théorie sans pratique est stérile; une pratique sans théorie est aveugle²². »

21. L. FRANCIS et A. THATCHER (dir.), *Christian Perspectives for Education: A Reader in the Theology of Education*, Leominster, Fowler Wright 1990; P. JARVIS et N. WALTERS (dir.) *Adult Education and Theological Interpretations*, Malabar, FL, Krieger Publ., 1993; P. C. HODGSON, *God's Wisdom: Toward a Theology of Education*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1999.

22. E. IONESCO, *Notes et contre-notes*, Paris, coll. « Idées », 1962.

V

GENRES ET THÉOLOGIE

Un processus nomadique...

MONIQUE DUMAIS

Université du Québec à Rimouski

*Nomadic Subjects*¹, c'est le titre de l'ouvrage où Rosi Braidotti annonce les couleurs particulières de son entreprise scientifique. L'auteure s'inspire de son vécu très nomade — née en Italie, élevée en Australie, formée à Paris, actuellement professeure à l'Université d'Utrecht — pour manifester le nomadisme comme option théorique. En effet, elle explore la notion de *sujets nomades* « comme une figuration théorique convenable pour la subjectivité contemporaine. Le terme *figuration* réfère à un style de pensée qui évoque ou exprime des façons de sortir de la vision phallogcentrique du sujet. Une figuration est une proposition politique en vue d'une subjectivité alternative². » De plus, Rosi Braidotti affirme que « le sujet nomade est un mythe, [...] une fiction politique qui me permet de penser et de me mouvoir à travers des catégories et des niveaux d'expériences établis : les frontières s'effacent sans brûler les ponts³ ».

Le paradigme biblique de l'Exode est éclairant pour toute personne qui se déclare nomade. Il s'agit de sortir d'une terre connue pour aller ailleurs. Le nomadisme n'est pas une errance, mais une

1. Rosi BRAIDOTTI, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994.

2. *Ibid.*, p. 1.

3. *Ibid.*, p. 4.

recherche de sens. Pour moi, ce sera une recherche de sens selon nos expériences de femmes.

L'introduction du concept *expériences des femmes*⁴ est venue interpellier fortement certaines disciplines scientifiques qui étudient les systèmes religieux en montrant des aspects nettement misogynes dans les écrits sacrés, notamment ceux de la Bible⁵, dans la tradition chrétienne, dans la fabrication d'un discours institutionnel et académique entièrement mâle. Les chercheuses féministes ont alors tenté d'entreprendre l'exode nécessaire hors des territoires patriarcaux pour aller vers des terres nouvelles ouvertes aux expériences des femmes. Au Québec, une « prise de conscience des femmes dans l'Église donne lieu à des prises de parole collectives qui varient en fonction d'analyses plus ou moins radicales et de stratégies d'actions diverses⁶ ».

1. Entrée en vigueur des expériences des femmes

Carol Christ avait déjà indiqué, en 1977, que « l'expérience devenait une nouvelle norme pour la théologie », pour les chercheuses féministes, qu'elles soient considérées réformistes ou révolutionnaires⁷. Elisabeth Schüssler Fiorenza l'a confirmé hautement, en 1990, au colloque international de *Concilium* : « La théologie féministe commence par une réflexion critique sur l'expérience et une analyse systématique de cette même expérience. Elle cherche à écrire la théologie à partir de nos expériences et en faisant retour à nos

4. Une subvention de recherche du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada m'a permis d'explorer l'utilisation du concept *expériences des femmes* en théologie. L'Institut canadien de recherches sur les femmes a publié *Diversité des utilisations féministes du concept expériences des femmes en sciences religieuses*, Ottawa, Les Documents de l'ICREF/The CRIAW Papers, n° 32, 1993, 54 p.

5. Je me réfère surtout aux traditions juive et chrétienne.

6. Louise MELANÇON, « La prise de parole des femmes dans l'Église », in Monique DUMAIS et Marie-Andrée ROY, *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 17.

7. Carol CHRIST, « The New Feminist Theology: A Review of the Literature », *Religious Studies Review*, vol. 3, n° 4 (octobre 1977), p. 204.

expériences⁸. » Cette nécessité de passer par les expériences des femmes m'avait déjà marquée et j'affirmais en 1980 :

Dans le domaine de la tradition judéo-chrétienne, de la science théologique, les femmes n'ont pas bénéficié de la possibilité de l'expression directe de la communication de leurs propres expériences. Elles ont dû se fier aux scribes masculins de leur temps, à une hiérarchie masculine pour découvrir ce qu'elles vivaient dans tout leur être et comment Dieu se révélait en elles et par elles. Des femmes ayant accédé plus nombreuses aux outils de la connaissance et de l'expression ne peuvent plus tolérer cette dépossession de leur propre vécu et se lancent dans la découverte, l'expérimentation et le dévoilement (pour ne pas dire révélation — lever le voile) de leurs propres expériences⁹.

Pamela Dickey Young¹⁰ et Ellen Leonard¹¹, deux théologiennes canadiennes, confirment ce recours aux expériences des femmes. La première tente de préciser ce qu'elle entend par ce concept. « L'expérience des femmes est la multiplicité de choses que les femmes expérimentent à la fois individuellement et collectivement¹². » Elle indique par la suite cinq façons de parler au sujet des expériences des femmes : expérience du corps, expérience socialisée (selon ce que la culture apprend aux femmes), expérience féministe, expérience historique, expériences individuelles¹³.

Quant à Ellen Leonard, elle soutient que « l'expérience a toujours été utilisée en théologie, même si sa fonction n'a pas toujours été reconnue ». Cependant, un profond changement s'est manifesté dans l'utilisation de l'expérience comme source de la théologie, et elle a entraîné « la correction de préjugés (*bias*). Désormais les expériences

8. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Justifiée par tous ses enfants. Lutte, mémoire et vision », *Concilium*, 227 (1990), p. 21.

9. Monique DUMAIS, « Expériences des femmes et théologie », *Documentation sur la recherche féministe*, Toronto, OISE, 1980, p. 39.

10. Pamela DICKEY YOUNG, *Feminist Theology/Christian Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1990. Traduction des extraits par Monique Dumais.

11. Ellen LEONARD, « Experience as a Source for Theology: A Canadian and Feminist Perspective », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol. 19, n° 2 (1990), p. 143-162. Traduction des extraits par Monique Dumais.

12. Pamela DICKEY YOUNG, *op. cit.*, p. 49.

13. *Ibid.*, p. 53.

autrefois ignorées constituent un lieu de référence (*source*) pour la réflexion théologique¹⁴. » C'est reconnaître qu'« aucune théologie ne peut revendiquer l'universalité, que toutes les théologies sont politiques, formées par leur propre contexte¹⁵ ». À partir de cette nouvelle épistémologie, les expériences des femmes deviennent une importante source pour la théologie : elles sont alors considérées comme l'expérience de l'oppression dans ses multiples formes, incluant les expériences de harcèlement sexuel et de violence, l'expérience d'être une fille, une sœur, une mère, l'expérience d'avoir un corps de femme, avec ses propres rythmes avec les menstruations et la ménopause, l'expérience de la conscientisation croissante de la sororité avec les femmes de partout. Toutes ces expériences sont reconnues comme le lieu du divin et une source d'inspiration pour la théologie¹⁶.

Pour ma part, ce recours aux expériences des femmes, particulièrement à la réappropriation du corps, m'a conduite à donner une interprétation des paroles de la consécration eucharistique : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Ainsi, j'ai affirmé comment les femmes peuvent expérimenter le « ceci est mon corps » à travers les grandeurs et les limites de leur propre corps, les expériences du corps de l'enfant naissant, du rapprochement avec le corps de l'être bien-aimé. Quant « au ceci est mon sang », il s'interprète aisément pour les femmes comme le sang menstruel, le sang de l'accouchement ainsi que le sang de toute blessure. Cependant, l'association du sang sauveur avec celui des femmes ne va pas de soi, car le Livre du Lévitique indique que le sang des règles est un sang impur. Il m'a donc fallu interpréter autrement : « Présente à son sang, la femme ressent le versement du sang avec sa fluidité, sa chaleur, sa lourdeur, la valeur du sang, quoi ! Du sang de Jésus au sang menstruel des femmes peut s'établir un cycle rédempteur, régénérateur et porteur de vie¹⁷. »

14. *Ibid.*, p. 146.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 147.

17. Monique DUMAIS, « Femmes faites chair », dans Élisabeth J. LACELLE (dir.), *La femme, son corps, la religion*, Montréal, Fides, coll. « Femmes et religion », 1983, p. 66. Luce Irigaray a parlé du « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » dans *La croyance même*, Paris, Galilée, 1983.

La prise en considération des expériences des femmes constitue une étape incontournable dans « l'avènement d'une théologie féministe¹⁸ » pour que l'herméneutique et l'épistémologie trouvent des pistes nouvelles dans une science déjà constituée dans un système patriarcal. Ainsi s'affirme de façon inéluctable la féminisation de l'institution du savoir qu'est la théologie.

2. Dimension critique, dénonciatrice

La mise en place des *expériences des femmes* manifeste déjà l'aspect critique souvent dénonciateur des discours théologiques féministes. Ceux-ci veulent démasquer l'emprise d'une tradition lourdement mâle, voire patriarcale, qui s'affiche dans les discours, les pratiques religieuses. Les femmes s'y perçoivent facilement dans une situation d'enfermement, d'appropriation qui se confond assez souvent avec le refus. Mary Daly, une des penseuses américaines les plus critiques vis-à-vis de la tradition chrétienne¹⁹, a tracé une voie pour dénoncer les aspects les plus opprimants pour les femmes. Elle a montré comment les hommes ont exercé un contrôle sur le corps des femmes, comment ils les ont enfermées dans leur définition à eux, et comment ils ont sacralisé leur pouvoir pour mieux assurer leur domination. Les expériences féministes des femmes, comme le souligne Pamela Dickey Young, contribuent à remettre en question le statu quo de la théologie traditionnelle. Elles conduisent à se demander si les femmes sont incluses ou non dans les formulations théologiques, si elles sont intégrées dans la recherche anthropologique, soit en étant consultées, soit en étant les auteures des travaux de recherche²⁰.

La dénonciation d'un patrimoine religieux uniquement patriarcal — n'est-ce pas le sens du mot *patrimoine* qui n'inclut pas le

18. Monique DUMAIS, « Le concept *expériences des femmes* dans l'avènement d'une théologie féministe », in Morny JOY et Eva K. NEUMAIER-DARGYAY, *Gender, Genre and Religion: Feminist Reflections*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press for the Calgary Institute for the Humanities, 1995, p. 83-99.

19. Mary DALY, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, avec une nouvelle introduction par l'auteure, Boston, Beacon Press, 1985.

20. Pamela DICKEY YOUNG, *op. cit.*, p. 61.

matrimoine? — s'est traduite de façon spectaculaire au Québec par une œuvre dramatique, *Les fées ont soif*, de Denise Boucher. Cette pièce de théâtre constitue une critique très vive de l'influence du culte marial tel qu'il a été propagé par des hommes du sacré, des célibataires mâles. L'auteure démontre comment le modèle de Marie, représenté par la statue, a contribué à présenter les femmes à la fois comme des ménagères soumises à leur mari et à leurs enfants, sans une identité bien à elles, et comme des prostituées passives, toujours disponibles pour répondre aux désirs des hommes.

LA STATUE

Moi, je suis une image. Je suis un portrait.

J'ai les deux pieds dans le plâtre.

Je suis la reine du néant, je suis la porte sur le vide.

Je suis le mariage blanc des prêtres.

Je suis la moutonne blanche jamais tondue.

Je suis l'étoile des amers.

Je suis le rêve de l'eau de Javel.

Je suis le miroir de l'injustice. Je suis le siège de l'esclavage.

[Je suis le vase sacré introuvable.

Je suis l'obscurité de l'ignorance.

Je suis la perte blanche et sans profit de toutes les femmes.

Je suis le secours des imbéciles. Je suis le refuge des inutiles.

Je suis l'outil des impuissances.

Je suis le symbole pourri de l'abnégation pourrie.

Je suis un silence plus opprimant et plus

[oppressant que toutes les paroles.

Je suis le carcan des jaloux de la chair.

Je suis l'image imaginée. Je suis celle qui n'a pas de corps.

Je suis celle qui ne saigne jamais²¹.

La tâche dénonciatrice de la théologie féministe constitue un premier moment important qui ne peut être escamoté. Il faut montrer les distorsions, les perversions, les oppressions pour mieux voir ce dont nous devons être délivrés, autant les hommes que les femmes. La féminisation de la théologie peut maintenant transparaître dans toutes ses dimensions créatrices.

21. Denise BOUCHER, *Les fées ont soif*, Montréal, Intermède, 1978, p. 91.

3. Dimension créatrice

Un autre moment important pour tout discours théologique féministe, c'est celui de la création. Le recours aux expériences des femmes, en autant qu'elles sont conscientisées, partagées, « fournit de nouveaux modèles, de nouvelles questions et une nouvelle évidence pour la théologie²² ». Il faut sortir du silence qui pèse lourdement sur les femmes, se livrer audacieusement à un travail d'innovation. Elisabeth Schüssler Fiorenza, dans *En mémoire d'elle*, évoque le *silence* qui pèse lourdement sur les femmes, qu'il faut rompre en vue d'entreprendre une reconstitution féministe théologique des origines chrétiennes.

Si le silence qui règne à propos de l'expérience historique et théologique des femmes et de leur contribution aux débuts du mouvement chrétien est engendré par les textes historiques et les publications théologiques, nous devons alors trouver le moyen de rompre le silence des textes et de tirer parti de l'historiographie et de la théologie androcentrique. Plutôt que de voir dans le texte un reflet exact de la réalité dont il parle, nous devons chercher des pistes et des allusions qui donnent des indications sur la réalité à propos de laquelle le texte reste silencieux. Plutôt que de prendre les textes androcentriques comme des « données » qui informent et des « rapports » précis, nous devons lire leurs « silences » comme une preuve et un signe de cette réalité dont ils ne parlent pas. Plutôt que de rejeter l'argument du silence comme un argument historique valable, nous devons apprendre à lire les silences des textes androcentriques de telle manière qu'ils nous fournissent des « pistes » qui nous permettent de rejoindre la réalité égalitaire du mouvement chrétien primitif²³.

Le travail de création peut s'exercer de différentes manières. Je signalerai celle de la réécriture des textes bibliques, puis celle de la mise en place d'une symbolique nouvelle ou réinterprétée. La collective *L'autre Parole* m'a fourni l'occasion d'expérimenter la réécriture

22. Pamela DICKEY YOUNG, *op. cit.*, p. 61.

23. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (traduction de *In Memory of Her* par Marcelline Brun), Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 136, 1986, p. 79.

des textes bibliques²⁴. Il s'agit de prendre un texte biblique, de le repenser à travers nos expériences de femmes et de l'écrire dans une nouvelle version. La réécriture des Béatitudes en suivant la structure de *Lc 6,20-25* — « Bienheureux... malheureux » — a permis de cerner un certain nombre de libérations et d'oppressions vécues par les femmes. Voici, à titre d'exemples, quelques-unes de ces béatitudes²⁵, avec la mise en parallèle du texte de la Bible²⁶ :

L'autre Parole

Heureuses celles qui travaillent à pétrir le pain de l'autonomie, de l'égalité, de la solidarité,

Ensemble, elles nourriront la terre.

Malheureuses celles qui sont facilement rassasiées des miettes qui tombent de la table sacrée,

Elles paralysent la croissance de l'Église.
[...]

Heureuses les femmes audacieusement éprises de l'Évangile de Jésus-Christ qui ont le courage d'y être fidèles plus qu'en verbe ou en pensée, mais en actes véritablement.

Malheureuses celles qui dissocient leurs pensées, le cœur et les actes car elles ternissent la lumière de l'Évangile.

Malheureuses celles qui se taisent pour «avoir la paix»,

Car elles entretiennent l'oppression.

Heureuses les victimes du pouvoir patriarcal qui trouvent dans la violence qu'elles ressentent la force de bâtir la paix.

Évangile selon saint Luc, ch. 6, v. 20-26

²⁰ Heureux, vous les pauvres ; le Royaume de Dieu est à vous,

²¹ Heureux, vous qui avez faim maintenant : vous serez rassasiés.

²⁵ Malheureux, vous qui êtes repus maintenant : vous aurez faim.

²² Heureux êtes-vous lorsque les hommes vous haïssent, lorsqu'ils vous rejettent, et qu'ils insultent et proscrivent votre nom comme infâme, à cause du Fils de l'homme.

²³ Réjouissez-vous ce jour-là et bondissez de joie, car voici, votre récompense est grande dans le ciel ; c'est en effet de la même manière que leurs pères traitaient les prophètes.

²⁴ Mais, malheureux, vous les riches, vous tenez votre consolation.

²⁵ Malheureux, vous qui riez maintenant : vous serez dans le deuil et vous pleurerez.

²⁶ Malheureux êtes-vous lorsque tous les hommes disent du bien de vous : c'est en effet de la même manière que leurs pères traitaient les faux prophètes.

24. La collective *L'autre Parole*, créée au Québec en 1976, regroupe des femmes qui se définissent comme chrétiennes et féministes. Elle publie une revue quatre fois par année, tient un colloque annuel, et fête, en 1996, son 20^e anniversaire d'existence. J'ai le bonheur d'être une de ses quatre cofondatrices.

25. *L'autre Parole*, n° 22 (octobre 1983).

26. Traduction œcuménique de la Bible, *La Bible*, Paris, Cerf, 1989.

Heureuses vous les femmes bafouées à
cause de vos prises de parole,

Par votre ténacité, la libération se cons-
truit.

Malheureuses serez-vous lorsque vous
vous laisserez séduire par un discours qui
vous dépossédera du sens de votre lutte.

Les récits de la création de la Genèse ont aussi été revus par la collective *L'autre Parole*. Les femmes n'ont-elles pas quelque chose à dire sur les débuts du monde, alors que plusieurs d'entre elles connaissent des grossesses et donnent naissance? Il y a deux récits de la création dans la Genèse; nous en avons esquissé quatre selon notre générosité coutumière. Je ne retranscris que l'un²⁷ de ces quatre récits avec, en parallèle, le texte de la Bible²⁸.

L'Autre Parole

À l'origine est l'Amour
cette énergie créatrice
cette lumière jaillissante
qui anime des femmes,
des hommes libres.
Mais cet amour
s'est obscurci,
s'est détérioré
dans des relations de domination
entre les humains,
entre les hommes et les femmes.
Chaque lutte pour recouvrer notre dignité
de femme,
pour modeler notre identité,
pour déployer notre autonomie,
annonce une aube nouvelle
et ouvre un jardin
tout rempli
d'arbres chargés des fruits de la pléni-
tude.

La Genèse, chap. 1, v. 1-27

- 1 Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre, la terre était déserte et vide, et la ténèbre à la surface de l'abîme; le souffle de Dieu planait à la surface des eaux.
- 3 et Dieu dit: « Que la lumière soit! Et la lumière fut. »
- 27 Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa.
(Le deuxième récit, chap. 2, v. 4 à chap. 3, v. 24, raconte la création de l'homme et de la femme, leur faute commune et l'expulsion hors du jardin d'Éden.)

27. *L'autre Parole*, n° 31 (décembre 1986).

28. Traduction œcuménique de la Bible, *op. cit.* À noter qu'il est difficile de suivre exactement le texte.

Les symboliques ont besoin d'être repensées, réinventées pour mieux inclure les expériences des femmes et des hommes. La symbolique phallique doit être remise en question ; il importe de trouver des voies autres que celles de la compétition, de la rivalité. L'exploration de nouvelles avenues n'est pas si simple. Sur le plan des formes, faut-il privilégier la rondeur plutôt que la hauteur ? L'observation de statuettes représentant des déesses-mères nous y inviterait. L'exposition « Idoles » de la galerie *À la reine Margot* — Paris, 22 novembre 1990 au 28 février 1991 — a mis en valeur cette variété de statuettes qui se sont multipliées vers le troisième millénaire. « [...] en ces grottes de notre préhistoire, apparaît à Lespugne une “idole” féminine, toute gonflée de multiples fécondités, avec l'amorce de sinuosités rétrécissant le sommet de la tête et le bas des jambes, comme plus tard dans les idoles d'Amlash ou des Cyclades. [...] La plupart de nos idoles évoquent la féminité, par des courbes porteuses de vie ou de lait nourricier²⁹. »

La représentation de Dieu est en cause. Dans nos traditions juive, islamique, chrétienne, Dieu est surtout perçu selon des attributs mâles, le monothéisme s'étant érigé en combattant les divinités féminines. Dans tous les écrits qu'elle a consacrés à l'étude des documents primitifs, Merlin Stone³⁰ a su dénoncer la répression qui a sévi contre toutes les indications culturelles de la Grande Déesse. Nous sentons maintenant la responsabilité de nous demander : « Comment sortir Dieu du ghetto masculin³¹ ? » Déjà des images de Dieu en tant que femme se trouvent dans l'Un et l'Autre Testament (belle expression de Paul Beauchamp³²) ; il s'agit de leur redonner leur dynamisme vital en même temps que d'élargir leur capacité signifiante.

29. Geneviève LEWIS-RODIS, « Préface », *Idoles. Au commencement était l'image*, Paris, À la reine Margot, 1990, p. 4.

30. Merlin STONE, *The Paradise Papers*, Londres, Virago Ltd., 1976 [traduction française, *Quand Dieu était femme*, Montréal, L'Étincelle, 1979].

31. Monique DUMAIS, « Sortir Dieu du ghetto masculin », in *Souffles de femmes*, p. 135-146.

32. Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1979. Expression découverte grâce à Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 36.

Virginia Ramey Mollenkott a fait un tour remarquable des différentes expressions de Dieu au féminin dans la Bible³³. D'autres théologiennes féministes, comme Rosemary Radford Ruether ou Elisabeth Schüssler Fiorenza, ont travaillé « à rendre possible une appropriation de la figure de Jésus de Nazareth qui soit positive pour les femmes³⁴ ». Un retour aux sources, au Jésus des Synoptiques, permet de voir qu'il y a eu des altérations importantes dans la tradition : Jésus n'a pas prôné un messianisme davidique, il se situe dans le courant prophétique, dénonçant toute domination sur les êtres humains. Si l'avènement du salut en Jésus était repensé à travers les expériences des femmes, nous pourrions prendre au sérieux l'idée que « la souffrance féminine puisse être le lieu de révélation du divin et le paradigme du salut³⁵ ». Ainsi, Rosemary Radford Ruether rapporte le témoignage d'une femme violée qui a expérimenté à travers l'agonie qu'elle a vécue la vision du « Christ comme une femme crucifiée³⁶ ».

Des symboles déjà utilisés tels que l'eau, la terre, le lait, le miel, les produits de la terre, peuvent être réinvestis d'une manière autre, dans leur force vitale, leur puissance évocatrice, à travers les expériences des femmes. Les symboles ont des possibilités multiples de signifier ; les femmes sont donc invitées à contribuer à cette transmission de sens.

33. Virginia RAMEY MOLLENKOTT, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, New York, Crossroad, 1983 (traduction française, *Dieu au féminin*, avec une préface d'Olivette Genest pour l'édition québécoise ; une préface de Monique Hébrard pour l'édition française, Paris, Le Centurion/ Montréal, Éditions Paulines, 1990).

34. Louise MELANÇON, « Quelle figure du Christ pour une théologie non-sexiste ? », in Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON (dir.), *Jésus : Christ universel ?*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 44, 1990, p. 197.

35. *Ibid.*, p. 206.

36. Rosemary RADFORD RUETHER, « Feminism and Jewish-Christian Dialogue », in J. STICK et P. F. KNITTER (dir.), *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York, Orbis Books, 1987, p. 146-147.

Conclusion

Un changement important de paradigme s'est amorcé dans les études contemporaines de la religion, à la fois en théologie et dans les études religieuses, affirme Ursula King³⁷. Il remet en question les prétentions de la connaissance à l'universalité, à l'objectivité et à la neutralité, telles que proposées par des millénaires de culture patriarcale. Pour sa part, Denise Veillette conclut que l'entrée des femmes, en passant de l'occultation de leur discours à une présence d'influence, « modifie la dynamique du champ religieux³⁸ ». Les femmes ont donc cherché de façon audacieuse, parfois intempestive, à se frayer des routes. Même si leurs voix sont de plus en plus nombreuses et variées, force est de constater que leur influence n'est pas devenue majeure. Seules la ténacité des femmes et leur persévérance pourront assurer l'avènement de voies nouvelles dans l'*academia* qui a encore des allures majoritairement masculines.

37. Ursula KING, *op. cit.*, p. 2.

38. Denise VEILLETTE, « Quand le silence prend corps », conclusion de l'ouvrage collectif multidisciplinaire *Femmes et religions*, Corporation canadienne des sciences religieuses/Canadian Corporation for Studies in Religion, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995 p. 256.

S'engager en théologie des masculinités¹

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL

Université de Montréal

Remarques préliminaires

Il est ici question d'une pratique discursive et d'un projet, en rapport avec une théologie des masculinités. La pratique discursive est celle de l'auteur qui, au moment où cette communication fut prononcée, menait depuis deux ans et de manière isolée une recherche sur les masculinités (nonobstant la participation active de l'auteur aux travaux annuels de l'American Men's Studies Association). Le projet, pour sa part, concerne l'élargissement de cette pratique à un groupe de recherche théologique sur les masculinités. Quelques mois après le Congrès 1999 de la Société canadienne de théologie, un groupe informel d'étude sur la religion et les masculinités était créé par l'auteur et quelques autres hommes à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Ce groupe poursuit actuellement ses rencontres.

1. Nous remercions le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds pour la formation des chercheurs et l'aide à la recherche du Québec (FCAR) pour leur soutien financier dans la préparation de cet article.

Introduction

D'entrée de jeu, je citerai deux données statistiques. Loin de vouloir présenter par là deux faits objectifs et irréfutables, j'attire ainsi l'attention sur un fait discursif qui introduit très bien le double problème théorique dont il sera question ici : comment les hommes parlent-ils d'eux-mêmes ? quels seraient les enjeux d'une pratique théologique masculiniste collective² ?

En 1995, 393 000 Canadiens ont déclaré avoir souffert d'un état dépressif au cours de l'année précédente, contre 861 000 Canadiennes³. Un an plus tard, pour chaque tranche de 100 000 habitants, 20,8 Canadiens ont mis fin à leurs jours, contre 5,5 Canadiennes⁴. Voici deux énoncés paradoxaux, mais non contradictoires. La première statistique, en effet, porte sur ce que des individus *déclarent* à propos d'eux-mêmes, et la seconde, sur les *comportements* des personnes en crise. Ceci étant précisé, la première donnée statistique indique que les femmes *reconnaissent* plus souvent que les hommes avoir déjà souffert de dépression nerveuse. Or, si davantage de femmes que d'hommes reconnaissent souffrir (*i.e.* s'en aperçoivent et l'admettent), plus d'hommes que de femmes se suicident. L'écart entre les déclarations des hommes et leur taux de suicide suggère très fortement ceci : le même groupe d'individus qui déclarent ne pas avoir connu d'état dépressif récemment, affiche une tendance particulièrement forte à poser un geste ordinairement associé au fait d'avoir franchi l'extrême limite de la souffrance morale. À considérer les choses de ce point de vue statistique, il est légitime de penser que la majorité des hommes qui souffrent assez pour en arriver au suicide n'ont pas traversé l'étape intermédiaire, qui est de reconnaître qu'ils sont aux prises avec une grande souffrance morale.

2. Le mot *masculiniste* est utilisé de deux manières dans la littérature. D'une part, pour parler d'un mouvement dit de défense des droits des hommes ; de l'autre, pour désigner un courant masculin d'analyse de la condition masculine. Nous employons ici ce mot dans le second sens.

3. Statistique Canada, *Enquête nationale sur la santé de la population*, Étude n° 82-003-XPB.

4. *Ibid.*, Étude n° 82-221-XCB.

Cette comparaison statistique illustre à sa façon la difficulté des hommes à énoncer, voire à percevoir ce qui est au plus proche d'eux-mêmes. Semblablement, se pourrait-il que les hommes soient aussi peu portés à théoriser ce plus proche d'eux-mêmes ? Il est permis de poser la question quand on considère qu'à ce jour, l'analyse de la construction sociale et culturelle des genres n'a pas su intéresser beaucoup d'hommes au point d'en faire un champ de recherche personnel. Comment se fait-il qu'une question qui porte sur les deux genres n'en mobilise qu'un seul ?

Dans cet article, j'entends problématiser un acte théologique, celui de s'engager dans une théologie des masculinités. Je dirige actuellement une recherche sur les épistémologies en théologies des masculinités. Je commencerai par présenter l'origine de cette recherche. Je présenterai ensuite de manière sommaire le mouvement des hommes ainsi que ma position personnelle dans ce mouvement. Par la suite, je présenterai les traits d'une pratique théologique qui serait possible au sein de ce mouvement et dans laquelle je suis actuellement engagé. Deux aspects de cette pratique retiendront ensuite mon attention : d'abord le thème, délicat mais incontournable, de la souffrance des hommes, puis certains enjeux épistémologiques d'une théologie des masculinités.

Origines

Mon intérêt pour ces questions tire son origine d'une étude de certaines théologies féministes, réalisée entre 1992 et 1995. Le fait d'en toucher un mot ici permet à la fois de souligner une dette intellectuelle et de situer les conditions d'émergence de la problématique. Car c'est au cœur de cette recherche, à laquelle il a participé en tant qu'auxiliaire, qu'un théologien masculin en est venu à chercher comment il pouvait avoir un intérêt actif à la question du genre à partir d'une position subjective d'homme.

La recherche en question, menée par la professeure Denise Couture, portait sur un courant de théologie féministe dit *de la troisième vague*⁵.

5. Cette recherche a accordé une attention particulière à certaines théologien-nes : Sharon D. Welch, Rebecca Chopp et Sheila G. Davaney. Cf. Rebecca CHOPP,

Ce courant, apparu dans le monde anglo-saxon au début des années 1980, succédait au féminisme de la seconde vague, qui avait fait sa marque tant dans le monde universitaire qu'au sein des institutions sociales à partir des années 1960 et surtout au cours des années 1970. Ce qui distinguait la nouvelle perspective de la précédente était une attention à la multiplicité des positions subjectives possibles au sein du courant féministe, laquelle multiplicité a d'ailleurs donné naissance à des féminismes différenciés, tels que le *womanism* (afro-américain), le féminisme des *mujeristas* (latino-américain), les féminismes radical, culturel, postmoderne, marxiste, de la différence, etc. La multiplication des positions subjectives au sein d'un féminisme de plus en plus travaillé par les écarts appelait une théorisation de l'acte d'énonciation féministe en rapport avec le postulat d'une position d'énonciation toujours délimitée.

Les tenantes du féminisme de la seconde vague ont redouté que ce virage n'affaiblisse le féminisme, tant en termes de solidarité des femmes que de portée des discours féministes : un mouvement fragmenté pourrait-il avoir beaucoup d'impact sur les institutions sociales ? une critique féministe pourrait-elle porter sur davantage qu'un secteur limité de la vaste dynamique patriarcale ? L'état présent des choses tend à montrer que la parole féministe a gagné en pertinence et en adaptation aux diverses sous-cultures et que les enjeux qui

The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1986 ; « Feminism's Theological Pragmatics: A Social Naturalism of Women's Experience », *The Journal of Religion* 67,2 (1987), p. 239-256 ; *The Power to Speak: Feminism, Language, God*, New York, Crossroad, (1989) 1991 ; Sheila Greeve DAVANEY, « Options in Post-Modern Theology », *Dialog*, n° 26 (1987), p. 196-200 ; « Problems with Feminist Theory: Historicity and the Search for Sure Foundations », in Paula M. COOEY, Sharon A. FARMER et Mary Ellen ROSS (dir.), *Embodied Love. Sensuality and Relationship as Feminist Values*, San Francisco, Harper & Row, 1987, p. 79-95 ; « The Limits of the Appeal to Women's Experience », in Clarissa W. ATKINSON, Constance H. BUCHANAN et Margaret R. MILES (dir.), *Shaping New Visions: Gender and Values in American Culture*, Ann Arbor, U.M.I. Research Press, 1987, p. 191-209 ; Sharon D. WELCH, *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985 ; *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

touchent l'ensemble des féministes ont conservé leur capacité de mobiliser un large éventail de groupes de femmes. Quoi qu'il en soit, l'homme que j'étais ne se jugeait pas particulièrement concerné par les débats stratégiques internes au mouvement féministe. Par contre, j'ai perçu dans l'émergence du féminisme de la troisième vague une possibilité non entrevue jusqu'alors.

Le féminisme de la seconde vague, peu disposé à admettre que le point de vue féministe était un point de vue parmi d'autres possibles et légitimes — en quoi il ne différait pas de plusieurs courants d'idées d'alors — ne laissait guère de possibilité aux hommes d'entrer dans la théorisation des genres sous un mode autre que celui d'un discours lui aussi généralisant, qu'il soit pro-féministe ou anti-féministe. Pour reprendre un concept postmoderne largement utilisé par les féministes de la troisième vague, les hommes comme les femmes se trouvaient placés devant deux grands récits exclusifs, et qui étaient à prendre ou à laisser. Mes convictions m'empêchaient d'endosser le grand récit anti-féministe ; quant à l'autre, du moment qu'il était par définition le grand récit inventé par des femmes, une parole masculine proactive et originale y apparaissait incongrue, pour ne pas dire plus. Respecter et faire plein droit à la parole féministe, c'était s'effacer devant elle, ou la répéter.

La littérature féministe de la troisième vague affichait un trait qui la faisait reconnaître d'entrée de jeu : l'auteure y déclinait sa position sociale, ethnique, politique, et rapportait l'ensemble de son propos à cette position. Ainsi, Sharon Welch se présentait comme « blanche, de la classe moyenne et américaine » ; elle estimait occuper une position à la fois de dominante et de dominée⁶. À côté d'elle, Bell Hooks affichait son afro-américanité et déployait le jeu des écarts que sa condition induisait par rapport aux féministes blanches,

6. « What does it mean to be a Christian theologian in the late twentieth Century? What does it mean to be, more precisely, a feminist, white, middle-class, American, Christian theologian? What does it mean to act as a person of faith, to reflect on one's faith, within these parameters? » « This work is an attempt to respond theologically to my double identity — oppressor and oppressed. » (WELCH, *Communities of Resistance...*, p. ix)

majoritaires et oppressantes⁷. Plus intéressant encore pour un homme était le fait que, dans ce jeu de distribution des sujets sur une surface de différences, les hommes pouvaient prendre place. Un homme afro-américain ne pouvait être dit oppresseur au même titre qu'un Blanc; un col bleu au même titre qu'un banquier; un gai au même titre qu'un *straight*; un handicapé au même titre qu'un individu qui ne l'était pas; un étudiant au même titre qu'un professeur; un homme de la génération x au même titre qu'un *baby boomer*, etc. Le pouvoir et l'oppression n'étaient pas des essences pures et imparties ou non aux individus, sans plus. De plus, eu égard au caractère partiel de toute perspective, si le contenu d'un discours ne pouvait être compris indépendamment des conditions de sa pratique, l'idée d'un discours masculin qui soit la réplique d'un discours féministe ne tenait plus. De plus, s'il était vrai que ce caractère partiel, loin de constituer un affaiblissement, pouvait être envisagé comme l'atout d'une énonciation qui porte, il devenait possible et bénéfique qu'une parole masculine sur le genre soit pratiquée: parole partielle, délimitée, inscrite explicitement dans les conditions de son émergence et, pour tout cela, impossible à laisser au soin des féministes. Le féminisme de la troisième vague rendait possible pour un homme de penser sa propre position de genre, en dehors de l'alternative de la répétition ou de la réaction. Une altérité constructive devenait possible.

J'ai alors découvert que certains hommes, qui avaient trouvé chez les féministes de la troisième vague des partenaires intéressées, avaient déjà posé la question de la place des hommes dans le féminisme. Certains avaient même ouvert un nouveau secteur théorique, les *Men's Studies*. Interdisciplinaires, ces études concernaient particulièrement l'histoire, la philosophie, la littérature, les sciences sociales, la littérature comparée, la psychologie, le service social et la théologie⁸. Elles se regroupaient en associations et en sociétés savantes. Les

7. Bell HOOKS, *Feminist Theory From Margin to Center*, Boston, South End Press, 1984.

8. Au nombre des écrits déjà publiés au milieu des années 1990: Arthur BRITTAN, *Masculinity and Power*, Oxford, Basil Blackwell, 1989; Michael S. KIMMEL (dir.), *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*,

théoriciens en question postulaient que si les discours scientifiques étaient liés aux conditions de leurs pratiques, incluant les conditions de genre, il n'était pas indifférent qu'un discours scientifique soit tenu dans une position de genre masculin ignorée ou explicitée et conceptualisée. C'est ce postulat qui détermine la recherche dans laquelle je suis maintenant engagé.

Un problème théorique se trouve donc à l'origine de ma recherche en étude des masculinités. D'autre part, mon intérêt pour ce champ d'études n'est pas sans lien avec une inquiétude personnelle concernant les hommes de notre société. Que ce soit dans le contexte des études sur les masculinités (*Men's Studies*) ou au sein de groupes de

Newbury Park, Beverly Hills, Londres, New Delhi, Sage Publications, 1987; Harry BROD (dir.), *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*, avec une préface de Catherine R. STIMPSON, Londres, Sydney, Wellington, Allen & Unwin, 1987; Robert W. CONNELL, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Standford, Californie, Standford University Press, 1987; *Masculinities*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1995; David D. GILMORE, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1990; David PUGH, *Sons of Liberty: The Masculine Mind in Nineteenth-Century America*, Westport, Conn./Londres, Greenwood Press, 1983; E. Anthony ROTUNDO, « Manhood in America: The Northern Middle Class, 1770-1920 », thèse de doctorat, Brandeis University, 1982; Victor SEIDLER, *Rediscovering Masculinity: Reason, Language, and Sexuality*, London/New York, Routledge, 1989; *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*, Londres/New York, Routledge, 1994. Dans les secteurs de la spiritualité et de la théologie: Patrick ARNOLD, *Wildmen, Warriors, and Kings*, New York, Crossroad, 1991; Stephen B. BOYD, *The Men We Long to Be: Beyond Lonely Warriors and Desperate Lovers*, Cleveland (OH), Pilgrim Press, (1995) 1997; John CARMODY, *Toward a Male Spirituality*, Mystic (CO), Twenty-Third Publications, 1990; Stephen B. BOYD, W. Merle LONGWOOD et Mark W. MUESSE (dir.), *Redeeming Men: Religion and Masculinities*, Louisville (KY), Westminster /John Knox Press, 1996; Philip CULBERTSON, *The New Adam: The Future of Male Spirituality*, Minneapolis, Fortress Press, 1992; Howard EILBERG-SCHWARTZ, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston, Beacon Press, 1994; James B. NELSON, *The Intimate Connection: Male Sexuality, Masculine Spirituality*, Philadelphie, Westminster Press, 1988; James A. DOYLE, *The Male Experience: The New Men's Studies*, Dubuque (Iowa), Wm. C. Brown Company Publishers, 1983; Joseph H. PLECK et E. H. PLECK, *The American Man*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1980; Joseph PLECK et Robert LEWIS (dir.), *Men and Masculinity*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1974.

soutien où les problèmes abordés sont davantage psycho-sociaux, c'est entre autres comme homme théologien que je désire prendre part à ces mouvements.

Questions de localisation

Dans l'ensemble des groupes d'hommes, tous ne parlent pas à partir du même lieu. Certains groupes interviennent au sujet de comportements pathologiques, d'autres par rapport aux relations affectives, d'autres encore en lien avec un problème politique ou social. Certains veulent revaloriser une virilité que d'autres s'emploient à déconstruire. Par ailleurs, à côté d'une branche hétérosexuelle relativement récente et discrète, une branche gaie plus ancienne fait aussi partie du mouvement des hommes et développe des problématiques spécifiques.

Quel rapport un homme engagé dans une théologie des masculinités peut-il établir avec tous ces mouvements ? La théorisation de mes pratiques postule le caractère non général, partiel et délimité de mes expériences de masculinité. Pourtant, quelles que soient les histoires des hommes que je rencontre, je me reconnais un rapport d'appartenance avec la plupart de ceux qui les racontent, dans la mesure où eux comme moi touchons les apories des lignes de masculinité dominantes et cherchons autre chose : cela en tant que gais, ou par une prise de contact avec des zones affectives ignorées, ou encore en militant pour la garde partagée. Je fais mien le mot de la théologienne féministe Mary McClintock Fulkerson : « *Our identity is rendered by the others it creates*⁹. » Je ne travaille pas à retrouver mon identité masculine, mais plutôt à la forger au contact des autres.

Les groupes masculinistes problématisent la condition masculine dans le contexte de la transformation culturelle déclenchée par les féminismes. Certains démontrent le proféminisme le plus total, alors que d'autres sont antiféministes. Plusieurs des hommes que je rencontre portent un profond ressentiment envers le mouvement fémi-

9. Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*, Philadelphie, Fortress Press, 1994, p. 12.

niste. Bon nombre d'entre eux s'étaient engagés dans un projet de vie commune de type égalitaire. À la fin du projet, ils se sont estimés floués. En rapportant les violences physiques et psychologiques que son ex-conjointe lui avait fait subir, un homme disait à une auditrice interloquée : « Le pire, c'est qu'on est mal à l'aise de parler comme ça. » C'est aussi le fait de pères divorcés qui ont demandé sans succès la garde partagée et qui se retrouvent cantonnés dans le seul rôle de payeur de pension alimentaire, nouvelle figure du père distant et pourvoyeur qu'ils s'étaient bien juré de ne jamais devenir. Je suis solidaire de la souffrance et de la colère de ces pères, mais je ne fais pas la même lecture qu'eux de la situation où ils se trouvent. J'estime, en effet, qu'ils ont été rattrapés au détour par une culture patriarcale dont ils se croyaient préservés ; culture qui, bien souvent, agit par l'ex-conjointe elle-même, voire par les groupes féministes qui représentent ses intérêts. Une telle crise aura parfois pour effet de pousser un certain nombre de ces hommes au-delà de la *masculinité kénotique* décrite par le théologien Stephen Boyd : ils sont ainsi porteurs d'un proféminisme mû par la mauvaise conscience, masochistes, passifs et peu critiques parce que les féminismes n'y sont pas encore reçus dans une position masculine pleinement assumée¹⁰.

Outre les pensées féministes, d'autres facteurs contribuent à faire émerger les théories et les théologies des masculinités. Citons la reconfiguration moderne du travail, cette référence identitaire centrale pour les hommes depuis le début de l'ère industrielle et qui apparaît au carrefour de toutes les crises d'identité masculine depuis 150 ans en Amérique ; la sexualité masculine hétérosexuelle, source de questionnement et d'investissement personnel depuis les années 1960 ; l'impraticabilité des idéaux de masculinité courants — contrôle et autonomie maximaux, incompatibles avec l'appartenance à une communauté et à une société ; le mouvement gai, actif depuis quelques décennies et qui ne va pas sans interférer avec les discours hétérosexuels masculins.

10. Stephen B. BOYD, *op. cit.*, p. 93-97.

Une pratique théologique

Ma contribution théologique est inhabituelle dans le mouvement des hommes au Québec. Pourtant, je rêve d'une communauté masculiniste d'orientation chrétienne¹¹. On peut sourire de cette dernière affirmation quand on songe au caractère éminemment masculin des appareils et des pouvoirs ecclésiastiques. Or nous touchons là le premier enjeu de cet investissement réalisé à l'intérieur de la tradition chrétienne : susciter une parole explicitement masculine, mais autre que la parole patriarcale qui régit les Églises. L'émergence de cette parole passe par le refus d'endosser la parole ecclésiastique quand, toute masculine qu'elle soit, elle oblitère ce caractère et fonctionne comme une parole asexuée et universelle. Mais au-delà de ce refus, à quoi ressemblerait donc une manière masculiniste de faire de la théologie ? J'aimerais en esquisser ici quelques traits, en abordant quelques thèmes, non pas pour formuler des thèses à leur sujet mais plutôt pour illustrer une manière possible de poser son acte d'énonciation et de se situer comme théologien face à la question abordée.

Dans la conjoncture actuelle, ce sont les féministes chrétiennes qui pensent les déterminations génésiques du Dieu des chrétiens, soit en démontrant son caractère patriarcal, soit en élaborant une figure féminine de Dieu. Les hommes théologiens, pour leur part, s'en tiennent à la représentation asexuée de Dieu, reléguant sa masculinité au rayon de conditionnements historiques qu'il est désormais judicieux de dépasser. Il en résulte que les chrétiennes féministes particularisent leur figure de Dieu — la forme radicale de cette particularisation étant la féminisation (Dieue) — alors que les théologiens s'attachent plutôt aux figures non contingentes de l'Ultime, du Tout Autre de Barth et des théologies négatives, de l'Être de l'onto-théologie ou de l'Abîme eckhartien.

Une pratique théologique masculiniste pourrait dès lors consister à explorer une symbolique religieuse masculine, en thématissant le caractère proprement masculin de son Dieu. Elle posera alors des questions telles que celles-ci : le Dieu masculin est-il celui de tous et

11. Cf. les remarques préliminaires, au début du présent article.

de toutes ? Est-il le tout de la déité ? Si l'on exploite à fond la métaphore masculine, ne devrait-on pas conséquemment nommer en cette figure les traits spécifiques des expériences de masculinité au lieu de viser à les dépasser ? Mais on pourrait emprunter la voie inverse, soit l'énonciation d'une figure féminine de Dieu, de manière à produire des effets de masculinité non disponibles avec le Dieu masculin. Dom Claude Martin, par exemple, a pu naguère référer à Dieu en termes de Sagesse, dans les termes qu'un fils emploierait à l'égard d'une mère, peut-être pour tenter de sublimer sa relation si équivoque avec son illustre mère, Marie de l'Incarnation, mais d'une manière qui n'épuise sans doute pas les possibilités d'une telle nomination de Dieu. Rappelons à cet égard que la tradition liturgique syriaque fait de l'Esprit saint une figure maternelle, avec des effets de subjectivation tout à fait différents pour les énonciateurs.

Une énonciation masculiniste de Dieu consisterait donc à exploiter à fond les métaphores masculine et féminine, dans un mouvement où ce qui serait perdu du côté de la non-contingence de Dieu serait gagné du côté d'une énonciation théologique par laquelle les hommes célébreraient la portée théologique de leur différence et de leurs expériences, tout en saluant à distance et avec respect l'expérience théologique de féministes chrétiennes, et revisiteraient ou élaboreraient des masculinités plurielles par le discours théologique.

D'autre part, imaginons un groupe d'hommes qui entendent faire communauté sur la base même de leur genre ; or leur genre est celui-là même que la tradition chrétienne a privilégié et auquel l'Église catholique (entre autres) continue d'assigner une position de pouvoir, en excluant les femmes du ministère ordonné et en faisant référence à une symbolique massivement masculine et patriarcale. Une communauté masculiniste pourrait-elle éviter de retomber dans une dynamique patriarcale ? Prenons un cas de figure : cette communauté aurait à décider si elle admet des femmes. Au Québec, les mouvements féministes chrétiens réservent leurs activités aux femmes. On y craint que la présence d'hommes ne vienne compromettre ces développements par une reprise spontanée des manières habituelles de parler et de délibérer. C'est donc une perspective circonstancielle

et pragmatique, plutôt qu'une de droits et de discrimination, qui permettrait de bien comprendre cette ligne de conduite.

La position différente des hommes dans l'Église catholique nous invite à nous garder de reproduire sans plus les règles adoptées dans les groupes féministes. Le seul élément transposable est la perspective circonstancielle et pragmatique. Dès lors, la communauté pourrait relever les éléments suivants :

1. Ici et ailleurs, certains groupes d'hommes admettent des femmes. Cette présence est un frein à la prétention à une parole universelle, en même temps qu'un moyen de se réconcilier avec l'autre sexe quand les relations précédentes avec une ou des femmes ont été blessantes.
2. Une communauté masculiniste ne saurait être confondue avec la communauté du clergé, où la question du genre ne doit précisément pas être problématisée au niveau de ses incidences épistémologiques. En conséquence, la décision de limiter l'appartenance aux hommes seulement ne devrait pas être considérée comme une reproduction du pouvoir patriarcal. En particulier, cette communauté ne prétendrait pas se poser au-dessus de la différence des genres, ni gérer la vie des femmes.
3. La pratique discursive d'une communauté chrétienne masculiniste émerge à peine. Elle ne peut s'appuyer sur aucune tradition dans l'histoire de l'Occident. Le seul modèle d'énonciation qui s'offre à elle est une parole patriarcale envahissante, et le refus de l'endosser ne prémunirait nullement contre son retour subreptice et inconscient. Elle est plus fragile encore que les pratiques discursives des groupes féministes. Aussi, avant d'ouvrir cette communauté aux femmes, faudrait-il avoir prévenu le risque que cette ouverture ne compromette l'émergence d'une pratique discursive propre à la communauté.

Quelle que soit la réponse à donner à la question de la place des femmes dans une communauté masculiniste, la question elle-même nous conduit à nous mesurer à la position équivoque d'une telle communauté, par delà les intentions de ses membres. Cette communauté, quand elle existera, sera toujours partagée entre son éventuel proféminisme et sa position historique et sociale. Ni sa symbolique ni ses rites ne différeront à première vue de la symbolique patriarcale. Si des femmes qui célèbrent l'eucharistie entre elles posent un

geste subversif, il est bien entendu qu'une communauté masculiniste ne pourra jamais signaler son refus du sexisme ecclésial en célébrant une eucharistie. Sa dissidence consistera plutôt à ne pas postuler que des hommes qui célèbrent une eucharistie célèbrent pour tous et pour toutes, ni qu'ils transcendent leur genre lorsqu'ils s'adonnent à un rite religieux.

Une théologie des souffrances

La communauté des hommes est une communauté d'hommes qui souffrent. J'y ai déjà fait allusion au début de cette présentation, avec la donnée d'un taux de suicide quatre fois plus élevé que celui des femmes. On peut aussi évoquer la perte de la garde des enfants après une séparation; les difficultés des garçons à l'école — comme le relève une récente étude du Conseil supérieur de l'éducation¹²; les tensions entre les attentes de l'employeur et les exigences de la vie familiale; et certaines pathologies comportementales qui touchent très majoritairement des hommes.

De plus, les maux qui affligent les hommes de notre culture sont peu étudiés, parce que ignorés ou banalisés, et les ressources pour hommes sont rares. On a de bonnes raisons de se demander si un bon nombre des crimes violents commis par des hommes sur la personne de leur ex-conjointe ou de leurs enfants n'auraient pas pu être évités si les auteurs de ces actes insensés avaient su à qui s'adresser pour recevoir une aide appropriée. Le sociologue de la famille Germain Dulac, de l'Université McGill, note que, du fait de leur expression sous le mode de la colère — celui qui est privilégié dans la socialisation des hommes pour l'expression des sentiments négatifs —, les demandes d'aide formulées par des hommes en crise sont souvent interprétées par les services sociaux comme des manifestations d'hostilité et que quand ce n'est pas le cas, les intervenants ignorent souvent à qui référer ces personnes¹³.

12. Conseil supérieur de l'éducation, *Pour une meilleure réussite scolaire des garçons et des filles. Avis au ministre de l'Éducation*, Québec, octobre 1999.

13. Germain DULAC, *Les demandes d'aide des hommes*, Montréal, AIDRAH, 1997, p. 20-21.

Une communauté d'hommes pourrait ainsi thématiser les souffrances qui affectent les hommes, en vue d'amorcer une théorisation de ce qui fait problème pour les hommes dans la société comme dans l'Église. Elle pourrait déboucher sur une réflexion commune avec des théologiennes féministes à propos des rapports religion/sexualité, en ce qui a trait à la différence sexuelle, au corps sexué et aux fonctions sociales de genres, fonctions différenciées mais qui n'en appartiennent pas moins à la même articulation du genre et du religieux.

Enjeux épistémologiques

La création d'une communauté masculiniste comporte des enjeux épistémologiques. Comme les théoriciennes féministes l'ont relevé, la conception du sujet des temps modernes et l'éthique patriarcale appartiennent à la même structure objectivante, qui place le sujet homme et philosophe en surplomb du monde et séparé de lui. Ce thème est récurrent en philosophie féministe et les investissements des *Men's Studies* en philosophie l'ont aussi traité, quoique de manière limitée¹⁴. En effet, on s'en est tenu à une thématisation du sujet moderne qui tarde à se traduire en un déplacement réel des pratiques discursives. Il appert que les analyses culturelles des masculinités sont davantage pratiquées en *Men's Studies* que la réflexion épistémologique. Cependant, c'est peut-être à partir de ces analyses qu'une épistémologie pourrait se déployer. On a souvent relevé l'autonomie comme faisant partie intégrante des objectifs privilégiés dans l'éducation des garçons alors que du côté des filles, l'éducation à la convivialité revêt une plus grande importance. L'axiome qui permettrait de réconcilier les plans épistémologique et culturel serait le suivant: le sujet transcendantal cartésien est aussi séparé de son objet que le patriarche l'est du clan qu'il gouverne.

Il faudrait aussi analyser le rapport des hommes au corps social, ce corps abstrait et conçu par la pensée libérale comme institué par le consentement libre d'individus sans genèse. Les hommes sont

14. En particulier Victor SEIDLER, *op. cit.*

éduqués à sortir de l'alliance naturelle avec le corps de la mère et, sur les traces de leur père, à intégrer le corps social à titre de volontés libres¹⁵. La société libérale demeure largement silencieuse sur les dimensions inconsciente et corporelle du vivre-ensemble, lesquelles ne sauraient être ignorées dans un contrat social entre individus corporels et langagiers. Il n'est guère étonnant que des sujets socialisés à se percevoir comme des volontés libres ne ressentent pas spontanément leurs états dépressifs. Une communauté masculiniste ferait donc de la corporalité un de ses thèmes majeurs, en scrutant les aspects tant culturels que religieux et théologiques.

Chercher une manière de marcher et de parler ensemble ouvre donc la voie à une épistémologie masculiniste. Vouloir déconstruire les modèles masculins devrait nous conduire à critiquer le sujet moderne. Comme Charles Taylor l'a relevé, ce dernier se trouve partagé entre deux impératifs souvent antagonistes : celui de la responsabilité et celui de l'authenticité¹⁶. Au fond, les deux impératifs découlent d'un même postulat à critiquer : le sujet ne cesse de devoir mettre en balance sa nature à cause des pressions du monde extérieur qui tendent à l'objectiver. S'il sacrifie à l'impératif de la respon-

15. C'est ce qui ressort très bien chez J. LOCKE (1632-1704), dans son *Traité du gouvernement civil*. Pour ce fondateur de la pensée libérale et de la modernité politique, *le commencement de la société politique dépend du consentement de chaque particulier* (§ 97). En fait, « *là seulement se trouve une société politique, où chacun des membres s'est dépouillé de son pouvoir naturel*, et l'a remis entre les mains de la société, afin qu'elle en dispose dans toutes sortes de causes, qui n'empêchent point d'appeler toujours aux lois établies par elles » (§ 87). L'inégalité des droits des enfants et des parents est temporaire (§ 55). De plus, l'acte de soumission des parents à un gouvernement ne saurait lier ses descendants, aussi libres que les parents (§ 116). Sans doute jusqu'à un certain point, mais les sujets sont-ils si transparents à eux-mêmes que leur consentement explique et fonde toute dynamique sociale ? La société est-elle vraiment le fruit d'une génération spontanée, par la vertu de purs citoyens chez qui l'engendrement n'est qu'un accident, du reste temporaire ? La pensée de Locke en appelle à la liberté et à l'égalité des citoyens, ce en quoi elle demeure pertinente aujourd'hui encore. Par contre, la société politique s'y avère dépourvue d'inscription dans la durée.

16. Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992 ; *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989, p. 368s.

sabilité, il renoncera à une part de lui-même pour le bien de la communauté, alors que l'impératif de l'authenticité le poussera à se prémunir contre les attentes sociales, perçues comme des sources d'aliénation. Qu'en sera-t-il dans une communauté masculiniste ?

Le récit de vie tient une place importante dans les groupes d'hommes. La tension rappelée plus haut ne cesse d'y apparaître comme un enjeu de masculinité. Raconter l'expérience, c'est se dévoiler, dire ce qu'on est devenu, parler de ce qui a changé en soi. Le récit consiste à prendre acte de la transformation subjective. Je travaillerais, pour ma part, dans une direction différente. Les histoires des hommes que j'entends et celles que je raconte ne se trouvent pas dans le passé d'un sujet prédiscursif. Elles sont construites suivant des motivations qui sont elles-mêmes construites. En elles, ou en contrepoint de ces histoires, se projettent les masculinités que nous désirons construire et celles que nous refusons d'endosser. Il s'agit alors de théoriser non seulement les expériences de masculinités mais aussi le rapport discursif qu'on établit à ces expériences. On ne vise pas à découvrir ou retrouver un sujet préexistant à son aliénation sociale et culturelle, mais à éprouver diverses possibilités subjectives par des discours. Le religieux interviendra ici comme un référent, matériau et contrepoint de cette mise à l'épreuve tendue vers une construction identitaire. L'objectif sera de devenir autre chose en apprenant de nouvelles manières d'écouter et d'énoncer¹⁷.

Conclusion

Nous ne faisons ici que suggérer certaines lignes discursives qui caractériseraient une théologie pratiquée par une communauté masculiniste. Une de ces lignes consiste à théoriser le plus proche de soi, dans une analyse fine des expériences masculines et des lignes culturelles dans leurs traits les plus ordinaires. Ce faisant, cette théologie s'inscrit dans la ligne des théologies du xx^e siècle, qui ont privilégié le retour à l'expérience. Toutefois, il s'agit ici de penser

17. Cf. mon article, « Le recours à l'expérience dans les théologies des masculinités » : *Laval théologique et philosophique* 56,1 (2000), p. 47-64.

l'expérience comme fait discursif, comme ce qui arrive mais qui ne vient au questionnement, au récit et à l'analyse que supporté et traversé par une inscription sociale, culturelle, économique et politique. Dès lors, théoriser le plus proche de soi revient aussi à savoir se tenir à la fois au plus près et à distance de la position que le sujet théologien occupe, ce qui est un travail difficile pour plusieurs raisons qui tiennent tant à l'essence de la spéculation qu'aux spécificités des positions masculines dans notre culture. C'est une autre raison pour laquelle le dire du théologien suppose un vis-à-vis communautaire et d'éventuels vis-à-vis théologiens et théologiennes hors de sa communauté masculiniste. Par toutes ces voies, une théologie des masculinités consisterait aussi à tenter et à éprouver des positions subjectives.

VI

LE RÔLE ET L'UTILISATION DE LA BIBLE EN THÉOLOGIE

Lire le geste théologique des Écritures

ANNE FORTIN
Université Laval

Le présent congrès de la Société canadienne de théologie nous invite à situer nos pratiques théologiques à la croisée des chemins, au carrefour du bilan et des prospectives. Il me semble que l'heure des bilans n'est pas vraiment arrivée pour la jeune théologienne que je suis et c'est pourquoi je situerai mon itinéraire à l'intérieur des remises en question qui traversent le champ disciplinaire auquel j'ai eu la chance d'être intégrée, c'est-à-dire le champ de la christologie. *Comment s'inscrire dans le champ de la christologie?* est certainement une question qui s'impose au théologien contemporain, et qui devient très concrète quand la tâche délicate d'enseigner la christologie lui incombe. « L'inconfort crée », disait Jean Cocteau, et l'inconfort de la discipline m'a ainsi poussée à créer à partir de l'écoute de gestes de théologiens qui se sont risqués à énoncer un discours christologique. « Lisez tout, retenez ce qui est bon », m'ont dit mes maîtres, à la suite de Paul — tout est possible, tout n'est pas pertinent. C'est à partir de mes manques, de mon ignorance, de la conscience de l'ampleur du défi qu'il m'aura fallu inscrire mon acte d'enseignement comme courage de risquer une parole malgré tout... *Comment apprend-on à devenir théologien?* Le bilan est simple: à chaque jour, « chercher comme si nous allions trouver, mais

conscients que nous ne trouverons jamais qu'en ayant toujours à chercher » (Augustin, *La Trinité*, IX, 1, [1]).

L'une des composantes fondamentales de la tâche christologique aujourd'hui, c'est de lire les Écritures. Mais *pourquoi* le théologien voudrait-il lire les Écritures aujourd'hui? Dans *quelle histoire* de l'acte théologique pourrait s'inscrire cette lecture? Le théologien fait-il alors de la *théologie biblique*? Mais alors, *comment* le théologien peut-il lire les Écritures? Peut-il lire lui-même le texte, ou doit-il interpréter les résultats que l'exégète aura établis à partir du texte? Comment le théologien peut-il *lire le geste théologique des Écritures*, quel sera son *geste théologique de lire les Écritures*?

Je développerai avant tout le mouvement du *geste théologique de lire les Écritures* qui, implicitement, ne pourrait se justifier sans le postulat selon lequel les Écritures *sont* un geste théologique. Les Écritures ne sont pas des récits mythiques plus ou moins primitifs à partir desquels les théologiens doivent élaborer des constructions et des systèmes de pensée conceptuels. Le texte biblique est déjà un acte théologique et, en tant que théologienne, j'ai avant tout à me mettre à son écoute pour oser une parole propre, tout en actualisant mon ancrage dans une tradition de lecture et d'interprétation.

Pour parler du *pourquoi lire* les Écritures, le long chemin du *comment lire* les Écritures montrera une direction: les conditions mêmes de l'acte de lecture portent la finalité du rapport aux Écritures. Les conditions rencontrent donc le but, tel un ruban de Möbius: *comment lire les Écritures est-il de part en part un geste théologique*, de façon telle à y rencontrer le *geste théologique des Écritures*?

Mais avant de pousser plus loin sur ce terrain, il est nécessaire de resituer ce geste dans une brève histoire du rapport entre le théologien et la Bible. Ce bilan sera bref et il sera suivi de la description des conditions de l'acte de lecture qui mettront en relief les enjeux de l'acte interprétatif de la Bible pour le théologien, à partir de la critique par Augustin du geste théologique de Pélage. Dans un dernier temps, il s'agira de dégager des perspectives pour l'acte théologique d'aujourd'hui et de demain.

I. Bilan

Je proposerais un bilan à partir d'un découpage théorique des conditions de l'acte de lecture des Écritures. Dans l'histoire récente de la théologie au Québec, disons les trente dernières années, il serait possible d'isoler trois types d'acte de lecture des Écritures : la lecture du croyant ; la lecture de l'exégète ; la lecture du théologien. Ces trois actes de lecture se sont peu rencontrés, chaque type évoluant dans sa sphère propre de compétence — ou d'incompétence.

Le croyant s'est trouvé placé devant la Bible avec la réforme liturgique. On lui a remis un texte qui a été intégré à la pratique liturgique : par ce biais, il s'agissait d'intégrer le texte biblique à la vie de foi et de prière. Le croyant aura été mis en position subite de *lecteur* des Écritures, mais la question devenait alors : *comment lire ? comment ne pas dire n'importe quoi ? comment s'assurer de la justesse de son acte de lecture ? comment pourrais-je comprendre s'il n'y a personne pour me guider ?* (Ac 8,31). L'incompétence est alors montée aux joues des lecteurs croyants, comme une immense gêne et un non moins immense inconfort face au texte.

Il fallait s'appuyer sur l'expertise des spécialistes. Depuis la réforme liturgique, les exégètes ont ainsi été mis à contribution et ils sont devenus les interprètes autorisés pour l'utilisation des textes bibliques dans la vie de l'Église. Ces exégètes, formés à la méthode historico-critique, auront donné un grand courant d'air frais à la lecture des textes, resituant ceux-ci dans leur histoire, dans leur contexte, libérant ainsi le texte d'une immédiateté moralisante, d'une application directe et étriquée à la conscience du croyant. Les textes avaient une vie autonome, et la découverte de cette autonomie, rendant ainsi les textes sympathiques, aura permis aux croyants d'entrer dans une relation de dialogue avec eux.

Le théologien dogmaticien, paradoxalement, est resté assez éloigné de toute cette démarche. À lui aussi se sont présentés de grands chantiers entièrement neufs : l'histoire des dogmes lui avait été aussi restituée, et son carré de sable était bien assez grand comme cela. Il y avait à relire des siècles de conciles christologiques, il y avait à découvrir toute la patristique, il y avait à inscrire l'acte théologique

à l'intérieur d'une historicité qui situait son présent en regard de tant de siècles de tentatives pour dire l'*expérience croyante*.

Dans ce contexte, la parution de l'œuvre de Edward Schillebeeckx qui, au début des années 1970, s'inspirait dans son discours christologique des textes bibliques, était un travail 20 ans en avance sur son temps. Schillebeeckx a voulu faire émerger sa christologie des textes bibliques pour reprendre à nouveaux frais le geste de *christologisation* de ces documents : faire une christologie pour aujourd'hui à partir des Écritures. Les résultats de son labeur ont été accueillis très tièdement. En premier lieu par Rome, mais, enfin, passons. Les théologiens ne savaient comment se situer par rapport à la masse d'informations tirées des Écritures, se sentant démunis pour manipuler cette avalanche biblique. Les exégètes ont aussi réagi tièdement à ce travail qui reprenait *certaines* conclusions de travaux d'exégètes, et qui en tirait des conclusions christologiques. On a reproché à Schillebeeckx, d'une part, de trop puiser aux Écritures, de ne pas intégrer la tradition et, d'autre part, de ne pas être en mesure de *contrôler* ses résultats sur les textes et de dépendre ainsi d'écoles d'exégèse trop particulières. On lui a reproché mille autres choses. Mais dans ce bref bilan, il est intéressant de constater que son geste n'a pas eu de répercussions sur la scène francophone et qu'il n'a pu être intégré dans la démarche théologique en général. Sur la scène anglo-saxonne, l'histoire est complètement différente, à cause de la montée des approches narratologiques qui restituaient le texte à une lecture *non historienne* des textes. Mais c'est une autre histoire, qui devra attendre les années 1990 pour avoir de réelles influences sur la scène francophone. Sur la scène hispanique, la christologie de Jon Sobrino, dès le milieu des années 1970, fait du rapport au texte biblique un pilier de sa réflexion, en interaction critique avec une prise en compte de la réalité sociale d'oppression.

Il n'en demeure pas moins que le geste théologique de Schillebeeckx est un symptôme intéressant de la *division du travail* entre théologiens et exégètes dans les années 1970 et 1980. Cette division du travail est doucement atténuée au début des années 1990 par la parution de deux livres écrits par des christologues de métier, Joseph

Moingt et Bernard Sesbouïé¹. Tous deux — jésuites du Centre Sèvres — publient la même année des christologies écrites à la lumière de la lecture des Écritures. Tous deux posent leur geste comme un *retour aux sources*, après des décennies de travail sur les conciles et la tradition. L'aveu de *retournement épistémologique* est émouvant au début du livre de Moingt, et l'enthousiasme de Sesbouïé face aux textes bibliques est non moins touchant. Cependant, ces gestes n'auront pas de suites. Aujourd'hui, les christologies se font à travers des lectures de *maîtres* : relectures de la christologie de Pannenberg, de la christologie de Bultmann, etc. Commentateurs des commentateurs, les théologiens se distancient toujours davantage du texte biblique. L'appareil de l'exégèse historico-critique est si lourd, si complexe, que le christologue ne peut toujours que se mettre à la remorque des résultats établis par d'autres.

Dans ce cadre décrit de façon trop elliptique, le geste de Louis Panier, théologien sémioticien, constitue une exception qui fait date². La lecture sémiotique qu'il propose des textes bibliques élabore une théologie discursive qui permet de revisiter les thématiques de l'incarnation, de la filiation, de la révélation, de la résurrection. Un nouveau regard est rendu possible à partir de la lecture du geste christologique des Écritures, et les textes sont redonnés à l'interprétation du sujet moderne qui peut les entendre du lieu d'une anthropologie contemporaine, en l'occurrence celle de Jacques Lacan. De même dans sa lecture du dogme du péché originel, Panier redonne à entendre ce qui avait été perdu des textes sous trop de pré-compréhensions qui en avaient inhibé l'écoute : Augustin, le concile de Trente, les chapitres 2 et 3 de la Genèse, de même que le cinquième

1. JOSEPH MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 176, 1993, 725 p. ; BERNARD SESBOÛÉ, *Jésus Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, vol. 2, *Les récits du salut. Proposition de sotériologie narrative*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus Christ » 51, 1991, 472 p.

2. LOUIS PANIER, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Lc 1-2*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 164, 1991, 385 p. ; LOUIS PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 1996, 147 p.

chapitre de l'épître aux Romains sont lus dans une pratique réglée par la sémiotique greimassienne, qui redonne les textes à un sujet-lecteur qui s'y risque et qui s'y reçoit.

Les répercussions d'une telle démarche théologique à partir de la lecture réglée par la sémiotique des textes bibliques ne font que commencer à émerger. Le croyant ne peut encore, dans la plupart des cas, se tourner que vers les exégètes pour lire les Écritures. Ceux-ci auront eu le mérite d'entendre la fécondité des courants narratologiques, rhétoriques et structurels, et auront permis un accès de plus en plus large aux textes. De leur côté, les théologiens semblent avoir été globalement occupés ailleurs...

À partir de ce trop bref bilan, je propose une coupe longitudinale dans l'acte interprétatif du théologien qui, aujourd'hui, voudrait lire les Écritures à partir du constat de l'absence de la lecture des Écritures de la scène de la vie croyante. C'est là que le *pourquoi* d'un intérêt du théologien pour la lecture des Écritures doit absolument passer par un *comment*.

2. Présent de l'acte interprétatif

Comment lire ?

Il sera question ici de démarche. Il ne s'agit pas de commenter le *message* du texte ni les seuls résultats de la recherche des exégètes sur le texte biblique, mais bien plutôt de parcourir un chemin que fait faire le texte.

Interpréter ne consiste pas à poser un jugement après coup sur l'acceptabilité du texte, par un sujet du savoir qui aurait la maîtrise du sens. *Interpréter*, ce n'est pas non plus s'adonner à un décodage qui permettrait d'étiqueter, de différencier et de hiérarchiser des événements, des genres littéraires et des thèmes.

Si le texte contient des pierres d'achoppement, des invraisemblances, des écueils — pour parler comme Origène³ —, c'est pour faire

3. «Cependant, si, dans tous les détails de ce revêtement, c'est-à-dire le récit historique, avait été maintenue la cohérence de la loi et préservé son ordre, notre

passer le lecteur d'un sens premier (littéral) à un autre sens, un sens qui s'échappe pour laisser place à la signification qui se joue dans l'interaction entre le texte et le lecteur. Pour comprendre comment se construit la signification d'un texte, il est cependant nécessaire de rappeler qu'à partir de différentes théories du texte, le mot « signification » peut revêtir plusieurs acceptions. Tout en adoptant pour notre part une théorie du texte qui hérite de la critique du *logocentrisme* du xx^e siècle, de Heidegger, Wittgenstein jusqu'à Greimas, il est possible de retracer dans l'histoire de la pensée d'autres façons de lire les textes que celle qui consiste en un simple décodage des signes.

En effet, de tout temps, le problème du théologien n'a pas tant été la *sens* contenu dans le texte, son message à dégager de sa gangue, mais bien plutôt la signification de ce texte pour le lecteur dans sa vie de sujet croyant. Il ne s'agit pas de *dévoiler* le sens caché des Écritures, mais plutôt de se mettre en acte de lecture à la rencontre de l'altérité du texte. « C'est aux illusions du lecteur de céder, non au texte de se plier à ce que l'on appelle parfois, improprement, une analyse⁴. »

Un des lieux d'achoppement de la démarche théologique qui cherche à lire les Écritures repose sur le soupçon quant au lien entre *sens* et *subjectivité*. Comment penser en dehors de la *croissance scientiste* selon laquelle le sujet de lecture serait enfermé dans le *subjectivisme* auquel s'opposerait l'*objectivité* d'une lecture scientifique du texte⁵ ?

compréhension aurait suivi un cours continu et nous n'aurions pu croire qu'à l'intérieur des Saintes Écritures était enfermé un autre sens en plus de ce qui était indiqué de prime abord. Aussi la Sagesse divine fit-elle en sorte de produire des pierres d'achoppement et des interruptions dans la signification du récit historique, en introduisant, au milieu, des impossibilités et des discordances : il faut que la rupture dans la narration arrête le lecteur par l'obstacle de barrières, pour ainsi dire, afin de lui refuser le chemin et le passage de cette signification vulgaire, de nous repousser et de nous chasser pour nous ramener au début de l'autre voie : ainsi peut s'ouvrir, par l'entrée d'un étroit sentier débouchant sur un chemin plus noble et plus élevé, l'espace immense de la science divine. » (ORIGÈNE, *Des principes*, IV, 2, 9)

4. Jean CALLOUD, « Le texte à lire », in *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 155, 1993, p. 62.

5. Du point de vue de la phénoménologie, sur la question de la subjectivité,

Pour traiter de ces questions très actuelles, qui ont enfermé la théologie dans un éloignement par rapport au texte biblique, je propose de faire un détour historique en analysant la querelle entre Augustin et Pélagé autour de la question *Comment lire les Écritures*? Lire et interpréter les textes à partir d'une théorie du langage et du statut du sujet-lecteur n'est pas une « nouvelle » question, et ce détour par le IV^e siècle se révélera des plus percutants pour aujourd'hui.

Lire et croire? Comment lire les Écritures?
Augustin contre Pélagé

Notre auteur [Pélagé] conclut de façon claire ce passage par une grande idée, lorsqu'il déclare: « Croyons ce que nous lisons, et pensons qu'il nous est interdit d'ajouter ce que nous n'avons pas lu — maxime que l'on pourrait dire, d'ailleurs, de toutes sortes de sujets. » Pour moi, je soutiens, au contraire, que nous ne devons pas croire tout ce que nous lisons, ceci en vertu de cette parole de l'Apôtre [Paul]: Lisez tout; retenez ce qui est bon et que, de plus, il n'est pas interdit d'ajouter à l'appui quelque chose que nous n'avons pas lu. En effet, nous pouvons, à titre de témoins, garantir, en toute bonne foi, un fait dont nous sommes sûrs, même si, d'aventure, nous ne l'avons pas lu. Ici notre auteur répliquera peut-être: « Lorsque j'ai écrit cela, je parlais des Saintes Écritures. » Plût au Ciel qu'il voulût ne rien ajouter, — je ne dis pas à ce qu'il a lu dans ces textes sacrés — mais contre ce qu'il y a lu! Car il écouterait sincèrement et docilement le texte que voici: Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort; ainsi a-t-il passé en tous les hommes par celui en qui tous ont péché. Il n'évincerait pas la grâce d'un tel médecin en refusant de reconnaître que la nature humaine a été corrompue. Ô plût au ciel qu'il lise, comme doit le faire un chrétien, qu'à l'exception de Jésus-Christ, il n'existe aucun Nom sous le ciel par lequel nous dussions être sauvés! Il n'exalterait pas le pouvoir de la nature humaine au point de donner à croire que l'homme, grâce au libre arbitre, peut être sauvé sans avoir même recours à ce Nom⁶.

du subjectivisme et de l'objectivité scientifique, voir le livre lumineux de Michel HENRY, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, 247 p.; du point de vue herméneutique, voir Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, 176 p.

6. AUGUSTIN, *La crise pélagienne*, I, XXXIX, 46.

Dans la célèbre dispute entre Augustin et Pélagé, Augustin caractérise les principes de son opposition à l'interprétation du péché par Pélagé à partir de la question de l'interprétation des Écritures. L'antagonisme entre les deux auteurs n'a rien perdu de son actualité, malgré le torrent de science qui a déferlé sur la théologie dans la suite des siècles.

Augustin reproche deux « erreurs » à Pélagé : (1) une erreur sur le plan de son herméneutique ; (2) une erreur d'ordre anthropologique. Ces deux plans sont d'ailleurs liés. L'herméneutique de Pélagé serait fautive, d'après Augustin, car il pose une adéquation stricte entre *lire et croire*, selon laquelle il ne faut rien *ajouter* ni *soustraire* au texte. Son anthropologie serait erronée, car son concept de « nature humaine » postule un *sujet sans faille* — c'est tout le problème du péché. Comment ces deux erreurs sont-elles liées et que nous disent-elles sur notre propre acte de lecture aujourd'hui ?

Selon Pélagé, tel qu'Augustin l'interprète, le rapport entre le lecteur et le texte biblique est unilatéral : « tout ce qui est lu doit être cru ». De plus, rien ne devrait être ajouté à ce qui est lu. La totalité de ce qui est lu doit demeurer intacte et s'impose en masse à l'acte du croire. Il ne faut rien ajouter ni enlever à la totalité de ce qui est lu, ce qui assurerait la pureté de l'acte de croire. Il y aurait une adéquation totale entre ce qui est lu et ce qui est cru, selon Pélagé.

Augustin déplace la problématique de Pélagé : (1) d'une part, il est possible de soustraire une partie de ce qui est lu au domaine du *croire* et il est possible de croire des choses qui ne sont pas lues ; (2) d'autre part, il est possible d'ajouter au texte lu ; ainsi, le *croire* n'est pas déterminé par la *totalité* de ce qui est lu.

Augustin se réfère à l'autorité de Paul pour fonder sa dissociation entre *lire-tout / tout-croire*. Paul dit en effet : « lisez tout, retenez ce qui est bon ». L'acte de lecture est alors inscrit sur le registre de ce qui est *bon*, plutôt que sur le registre du *vrai*, comme on pourrait s'y attendre. Ce qui est *lu* peut être soit *bon*, soit *non-bon*. De plus, la totalité de ce qui est lu n'a pas à demeurer intacte puisqu'il est possible de poser l'acte d'*ajouter* à cette totalité. Lire et croire sont décalés, et le critère pour retenir ce qui est lu est d'ordre pratique, moral, et non de l'ordre de la vérité propositionnelle. Comble des

combles, il est possible d'*ajouter* à ce qui est lu. Arguments intéressants contre les fondamentalismes de tout crin...

Il existe cependant des conditions à l'acte d'*ajouter*. C'est sur ce point que *l'erreur herméneutique est liée à l'erreur anthropologique*. La position de Pélage fait reposer sur la seule nature humaine le pouvoir d'être sauvé, tout en ne voulant, d'un point de vue herméneutique, rien ajouter au texte lu. Qu'en est-il alors du sujet pécheur devant Dieu? N'est-il pas un sujet *plein*, rempli de pouvoir et en contrôle de sa vie et de son rapport au monde?

Pour Augustin, il est possible d'*ajouter au texte* à partir d'un « fait dont nous sommes sûrs et que nous pouvons garantir en toute bonne foi ». Mais ce *fait* ne tire précisément pas de la nature humaine sa *garantie*. En effet, l'écoute du texte ajoute quelque chose au texte lu: ce que le lecteur *ajoute* au texte lu, c'est sa position de lecteur confronté à ce qui *manque* en l'homme pour être sauvé. La *corruption* — le péché — en l'homme appelle ce qui ne se donne que dans *l'acte de nomination du Nom de Jésus Christ*. Cet acte de nomination, acte de parole, acte de prise de parole s'engageant dans ce qu'il proclame, le *nom de Jésus-Christ*, ne dépend pas de la seule lecture, car ses conditions sont ancrées dans la possibilité pour le sujet de *garantir, en toute bonne foi son expérience de la corruption de la nature humaine*. C'est un *fait* — un état — à partir duquel le lecteur lit et qui conditionne son acte de lecture. Le lecteur n'est pas détaché de son acte de lecture, il lit en tant que sujet corrompu par le péché. Le lecteur ne peut qu'ajouter ce *fait* à ce qui est lu même si ce *fait* peut ne pas être lu comme tel. Le lecteur qui en fait son *lieu* de lecture, son *instance interprétative* du texte, va cependant le rencontrer à toutes les pages dans sa lecture des Écritures. Cette position devient la *condition* même de l'acte de lecture des textes bibliques. La position du lecteur ne peut faire abstraction de ce *trou* en lui puisqu'il n'arrive à la signification d'un texte qu'en traversant l'écart entre sa parole et son rapport au monde et à lui-même.

Ce « savoir » n'est cependant pas « conceptualisable », car la connaissance que l'humain en a passe par l'expérience qu'il en fait. Cette expérience non conceptualisable est le lieu d'une *connaissance en acte* qui se répercute sur la position du sujet vis-à-vis de ce qui vient

vers lui. Cette expérience ne porte pas sur des énoncés de savoir, elle postule plutôt l'existence d'un sens dans un monde par lui-même voué au non-sens et au non-être — elle postule la grâce dans un monde voué au péché. L'acte de lecture repose ainsi sur une anthropologie : *avoir recours au Nom de Jésus Christ*, c'est s'inscrire dans un acte qui passe par la reconnaissance du *manque* de l'humain face au texte lu. Le salut ne peut venir de l'homme seul, de son seul pouvoir : la signification du texte ne peut émerger de son simple pouvoir de décodage des mots du texte. En reconnaissant que la nature humaine est corrompue, c'est le manque qui est reconnu. Cette reconnaissance appelle la grâce qui pointe vers ce qu'il est possible de garantir, c'est-à-dire *l'expérience* d'un besoin de salut.

Pélagé s'interdirait l'accès à ce savoir sur lui-même en deçà du savoir sur les énoncés. Il s'interdit l'accès à une expérience du *manque*, car cette expérience en deçà du *pouvoir* de l'homme le menace dans sa position de toute-puissance. Pour Augustin, le texte lu, le seul texte, sans l'acte de lecture du sujet de lecture qui *ajoute* à la lecture sa position de sujet-lecteur, n'aboutirait à rien. Une lecture sans sujet-de-lecture n'aboutirait qu'à la fermeture du texte sur lui-même. Pour Augustin, le sujet humain est troué, coupé, brisé — pour reprendre les expressions de Lacan : c'est du lieu de son incomplétude qu'il peut devenir sujet compétent pour lire ce qui est *bon* pour lui dans ce qu'il lit. L'écoute « sincère et docile » du texte renvoie le lecteur à ce qu'il peut garantir, même s'il ne l'a pas lu : que les mots ne renferment pas en eux seuls le principe de leur signification, qu'il faut les lire en y nommant la part de ce qu'il manque à l'humain pour qu'une signification puisse surgir de la chaîne figurative à l'intérieur de laquelle la vie du lecteur s'investit. La signification ne pourra surgir de mots qui ne sont pas lus : lire implique ici que les mots seront troués du *manque-à-dire* du lecteur. « Le sujet-parlant est ce qui toujours manque à la totalité⁷ » : parce qu'il parle, il sait qu'il ne peut *tout dire*, que la vérité échappera toujours à ce qu'il peut en dire. *La vérité de la parole inscrite dans le langage ne la dit pas toute.*

7. Louis PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet », conférence donnée à Limoges, avril 2001, p. 9, *pro manuscripto*.

Il est possible de garantir, à titre de témoins, l'expérience du manque : ce manque n'est pas comblé ni évincé par la lecture, il est plutôt mis en évidence comme principe même de la lecture. *Ajouter-pour* le texte consiste à inscrire cet espace du manque venant du lecteur dans l'acte de lecture lui-même. Le mouvement de l'acte de lecture entre le lecteur et le texte assure une large place à la signification du texte et à la signification de la vie du lecteur face au texte. La signification est relationnelle, car elle ne peut s'inscrire que dans l'interaction entre *ce* que le lecteur met de sa vie dans son acte et le texte.

En *ajoutant* au texte, le lecteur prend le *risque de l'interprétation*. Cependant, pour avoir accès à la signification du texte pour lui, il doit passer par le chemin que lui fait faire le texte. Le lecteur ne peut s'attarder aux seuls *résultats* d'une lecture, il ne peut valoriser le seul *message*, il ne peut non plus projeter dans le texte son « vécu », qui chercherait ainsi à être conforté par le texte. Le chemin que fait faire le texte donne accès à ce qui peut être entendu du texte à partir de sa position de manque. Un lecteur qui prétendrait ne rien ajouter au texte ne prend pas le risque de se faire déplacer par le texte, de se recevoir lui-même à la lumière du texte. Il n'entendra pas l'effet de rétroaction du texte sur lui, comme cela est mis en scène dans le récit de Nathan qui, à l'audition d'un texte, révèle à David que « cet homme c'est toi » (2 S 17,7). Ne rien ajouter au texte, c'est le laisser muet, en faire un document informatif de banques de données mais qui n'a rien à dire à la vérité de l'humain qui ne peut être que relationnelle.

Un acte de lecture qui tente de « retenir ce qui est *bon* » du texte ne peut qu'être passé par le lieu d'une attente de ce qui serait *bon*, mais qui fait défaut chez le lecteur. Qu'est-ce qui est *bon* pour l'homme ? Le *bon* est le caractère de ce qui a la perfection au point de vue moral : le *bon* se réfère à la relation ajustée à autrui et à Dieu. C'est le principe du *double amour*, qui est la règle que donne Augustin pour la lecture des Écritures : il n'y a de lecture des Écritures qu'à partir de l'amour de Dieu et d'autrui, et qu'en vue de l'amour de Dieu et du prochain. Rechercher ce qui est *bon* n'est pas réductible à rechercher ce qui est *vrai*. Le *bon* pour l'homme passe par l'amour de Dieu et pour Dieu, et par l'amour pour les autres, par cette dimension relationnelle incontournable dans la détermination de son salut.

Ainsi, le sujet-lecteur n'est pas enfermé dans un subjectivisme qui l'isolerait et qui le détournerait de l'objectivité dans son rapport au texte. Subjectivité et objectivité ne s'opposent pas, puisque la reconnaissance de son propre manque inscrit l'altérité entre le désir du lecteur et le texte. Cette altérité prend, entre autres, la figure de « l'autre » (la communauté de lecteurs) à qui le lecteur doit rendre compte de son acte de lecture. Cette altérité permet au désir du lecteur de se référer à une communauté qui le précède, à une parole antérieure, et l'oblige à situer son propre acte de parole relatif à sa lecture en lien avec des critères extérieurs à sa seule volonté. C'est ce geste qui est mis en scène dans *Les Confessions* d'Augustin, qui est formalisé dans *La Doctrine chrétienne*, et qui permet de penser *La Trinité* comme condition même de l'acte de parole du chrétien : l'acte interprétatif du chrétien prend le frère à témoin de son rapport interprétatif à la Parole de Dieu, et prend Dieu à témoin de la responsabilité de son acte de parole vis-à-vis de la communauté. Un acte de lecture n'est jamais un soliloque intempestif, il est toujours situé dans la responsabilité du rendre compte de ses conditions vis-à-vis de deux témoins, l'autre et l'Autre.

3. Chemins pour la lecture

Ainsi, le théologien n'est pas enfermé dans ses présupposés dogmatiques, imperméables aux critères de scientificité environnants. Les débats actuels autour de la troisième quête du « Jésus historique » laissent parfois entendre que le travail du théologien deviendrait inutile face aux « découvertes de la science » sur l'authenticité des textes du Nouveau Testament. L'enjeu est ici d'ordre épistémologique : de quelle science parle-t-on, de quelle vérité est-il question ?

Le théologien est soumis aux conditions de la scientificité de son travail de lecture lorsqu'il lit le geste théologique des Écritures. Il doit rendre compte de sa lecture dans un geste qui engage sa *véridiction* : il doit dire-vrai à partir de sa vérité de sujet-de-manque, vis-à-vis d'autres sujets-de-manque qui ne peuvent trouver le salut sans acte de nomination, acte de langage engageant le désir vers l'Autre. S'il existe une spécificité de l'herméneutique chrétienne, elle

pourrait être identifiée, à partir d'Augustin, dans la circulation triangulaire de l'acte de parole. Le « génie » du christianisme ne consiste-t-il pas en ce que les conditions mêmes de l'acte de parole — qui est toujours interprétation d'une parole donnée, reçue et partagée — soient formalisées dans la plus grande abstraction qui soit — le dogme trinitaire — et qu'elles constituent les fondements mêmes de la vie spirituelle telles que les *Confessions* les posent ?

La véridiction du discours du théologien dans son rapport aux Écritures ne se fait pas en dehors de la dimension historique à laquelle renvoient les Écritures qui pointent vers le « *comment il vous l'avait dit* » lorsque Jésus était présent historiquement à ses disciples. Le texte n'est pas conçu comme un ensemble douteux de paroles plus ou moins « vraies » qui auraient été retenues par la communauté des premiers croyants, et par rapport auxquelles le scientifique devrait prendre ses distances. Le texte n'est pas conçu comme un assemblage de « vérités historiques » et de créations de toutes pièces par l'instance de la foi, assemblage à propos duquel la science historique nous donnerait aujourd'hui l'heure juste — c'est-à-dire qu'elle en rejeterait les neuf dixièmes dans les limbes de l'*inauthentique*. Le théologien qui veut inscrire son travail dans l'acte de lecture des Écritures n'est pas en panne de matière première une fois que les historiens auraient écarté les neuf dixièmes des paroles et des miracles de Jésus, sous prétexte de non-authenticité. La rationalité du travail théologique ne saurait se réduire à la rationalité du positivisme. La rationalité pratique qui préside à sa responsabilité est, d'une part, une *rationalité historique* qui prend en compte l'historicité de sa parole dans son rapport à la communauté scientifique et à la communauté de foi. Elle est également, d'autre part, une *rationalité herméneutique* qui prend acte des bouleversements des sujets dans l'histoire, des transformations des conditions d'énonciation dans l'histoire, et qui débouche vers une responsabilité socio-politique de toute prise de parole croyante questionnant les Écritures⁸.

8. Je remercie Michel Beaudin d'avoir attiré mon attention sur le travail de Pablo Richard qui est en droite ligne avec le présent développement : « The Hermeneutics of Liberation: Theoretical Basis for the Communitarian Reading of the Bible », *Pasos Review*, 2 (1996), p. 10-15.

Le théologien qui inscrit son travail à partir de la perspective selon laquelle l'Écriture se donne sous une forme textuelle s'engage à l'interpréter à partir d'une théorie du texte. Toutefois, il choisit de lire le texte dans son mouvement propre qui pointe vers l'historicité d'une parole qui a pris naissance dans la relation entre des sujets : « rappelez-vous comment il vous parlait » (Lc 24,6). C'est pourquoi les études sur le « Jésus historique » ne viennent pas compromettre le travail du théologien qui lit les Écritures. Que les énoncés soient considérés par les historiens comme « authentiques » ou non, vrais ou faux selon une conception positiviste de la vérité, ne change rien à la position du lecteur qui reconnaît son manque-à-dire, qui se reconnaît coupé et brisé dans son acte d'énonciation. Les conceptions de la *vérité* ne sont pas les mêmes. Il en va d'un enjeu épistémique fondamental : la vérité positiviste dit-elle le tout de la vérité de l'humain, à travers sa volonté de puissance et de contrôle sur les objets du monde ? La totalité du monde peut-elle prétendre être dite par un type d'énoncé qui rejette ce qui se soustrait à son mode épistémique de vérification ?

Augustin pose une question toujours très actuelle, qui n'a pas pris une ride : lire et interpréter le texte biblique peut-il se faire en dehors de la position du sujet-lecteur « soustrait aux choses du monde » par son ancrage dans la parole ? La lecture du théologien s'inscrit dans la signification de ces textes qui sont *aujourd'hui actuels* et qui signalent la position de l'humain face à son manque-à-dire⁹.

Conclusion

L'expression « théologie biblique » qualifie habituellement le travail du théologien qui s'inspire ou s'appuie sur les Écritures. Cependant, le théologien est le plus souvent contraint à tout simplement utiliser ou « importer » dans son discours les résultats des analyses exégétiques

9. Mais le théologien n'est pas seul dans ce geste particulier de lecture. Le livre pénétrant du philosophe Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris, Presses universitaires de France, 1997, 119 p.), thématise cette position du sujet-lecteur divisé dans les textes de Paul.

établis par d'autres. Pour rendre compte de mon geste théologique, je préférerais, par conséquent, ne pas retenir cette expression. Je dirais plutôt que je fais une christologie pratique, fondée sur la conviction que « l'ignorance des Écritures est ignorance du Christ » (saint Jérôme). La théologienne que je tente de devenir cherche à faire reculer les limites de son ignorance dans un acte interprétatif ancré dans une rationalité herméneutique assumant les conditions de la rationalité pratique et historique, à travers une pratique réglée de lecture.

La lecture des Écritures convoque le lecteur à un travail d'élaboration de la signification — ce en quoi consiste précisément la pratique réglée de lecture sur le texte lui-même — qui est aussi un travail sur lui-même, son savoir, ses représentations, son langage. Le texte biblique n'est pas tant un objet à interpréter pour lui faire « rendre » ce qu'il dit : il devient le lieu où le sujet se trouve lui-même interprété. La lecture des Écritures est ainsi, comme pratique, l'exercice même de l'acte théologique en tant qu'interprétation.

De la recherche du sens à la production de sens

ROBERT DAVID
Université de Montréal

La recherche et la pratique de l'exégèse biblique, ainsi que ses rapports avec la théologie, ont connu des déplacements significatifs au cours des dernières décennies. À ce chapitre, l'expérience inscrite au cœur de l'histoire de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, bien qu'unique, n'est pas vraiment singulière. Elle reflète, dans une large mesure, les passages expérimentés ailleurs dans le réseau des facultés de théologie québécoises et canadiennes, pour nous en tenir à cette seule partie de l'Amérique du Nord. C'est à titre de témoin et d'acteur que je propose les trois temps suivants: vers les années 1970; de 1970 à nos jours; des prospectives. Il s'agit, bien entendu, d'un regard sommaire, sans prétention à l'exhaustivité. Il synthétise tout de même quelques-uns des moments forts qui ont marqué, et qui marquent encore, l'inscription de l'exégèse biblique au sein de la formation théologique du Québec.

Deux exemples d'un malaise persistant

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il peut être utile d'illustrer, à partir d'exemples concrets, combien les rapports entre exégèse et théologie restent marqués par un fossé souvent difficile à combler.

La Faculté de théologie de l'Université de Montréal a mis sur pied, il y a maintenant près de 15 ans, un séminaire de recherche regroupant tous les étudiants en scolarité de doctorat. Le séminaire a pour objectif de permettre à ces étudiants de présenter leurs recherches et d'élaborer leur projet de thèse. Les échanges ainsi que les questions formulées durant ce séminaire ont permis, depuis les débuts, de constater combien il était difficile pour les étudiants qui ne se spécialisent pas en études bibliques de comprendre la portée de ces études et les objectifs poursuivis par ceux et celles qui s'y consacrent. Les candidats au Ph.D. en études bibliques, quant à eux, expriment souvent leurs frustrations de ne pas être compris, alors que les autres étudiants se sentent perdus dans le dédale des recherches exégétiques. Cette incompréhension mutuelle reflète bien, par la pratique concrète, le malaise qui se vit souvent entre les théologiens spécialisés en études bibliques et ceux qui se consacrent plutôt à la théologie systématique, fondamentale ou pratique. Quinze années de pratique dans ce séminaire n'ont pas encore réussi à combler ce fossé.

J'ajouterai à cet exemple la confiance d'une collègue théologienne qui me dit un jour combien elle trouvait les biblistes savants, et combien elle se sentait dépassée par la somme de connaissances qu'il fallait acquérir pour devenir bibliste. Je ne crois pas personnellement que les biblistes soient plus savants que les théologiens, les uns et les autres devant contrôler et manipuler des données et des concepts dans leurs champs de savoir respectifs. Sa remarque indiquait tout de même la présence d'un malaise au niveau des perceptions et des relations pouvant s'établir entre ces deux champs de compétence.

Le deuxième exemple, pour anecdotique qu'il puisse paraître à première vue, témoigne, à sa façon, de la distance qui sépare encore les études bibliques des études théologiques. Le comité chargé de préparer le 36^e congrès de la Société canadienne de théologie a fait parvenir aux membres un premier document pour l'appel des communications. On y précisait la thématique générale et on identifiait les thèmes particuliers susceptibles d'être traités dans les ateliers. Or ces thèmes étaient à l'origine au nombre de neuf. On a ajouté, à la main, une notice pour en inclure un dixième. La notice se lisait

comme suit : « L'utilisation de la Bible en théologie (section non détaillée parce que ajoutée plus tard) ». Je n'en veux pas à mes collègues théologiens. Mais force est de constater qu'au départ, il n'était venu à l'idée de personne de considérer spontanément la Bible comme l'un des éléments importants des thèmes à traiter dans un congrès consacré au bilan et aux prospectives de *Nos trajectoires théologiques*. Bien sûr, dirons-nous, il s'agissait d'un malencontreux oubli. Les lapsus sont pourtant tellement révélateurs...

Informés d'un certain malaise par ces deux brefs exemples, voyons comment les choses se sont développées au cours des dernières années — nous ferons tout de même un petit saut dans le temps, question de mieux évaluer les étapes franchies depuis les travaux du Père Lagrange.

Vers les années 1970

L'exégèse biblique pratiquée dans les milieux catholiques a connu des débuts on ne peut plus difficiles et mouvementés. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la biographie du père Lagrange¹. À défaut de pouvoir mettre la main sur cette passionnante biographie, on peut consulter la non moins intéressante première partie du collectif dirigé par Guy Couturier² — principalement les pages 85-136 — où Maxime Allard trace un portrait de la situation du travail de l'exégète fondateur de l'École biblique de Jérusalem au cœur de la crise rationaliste et moderniste. Les tensions étaient plus que palpables. Elles ont très certainement laissé des empreintes profondes dans les relations entre théologiens chargés de veiller à l'orthodoxie catholique et exégètes appelés à commenter les textes bibliques selon des perspectives méthodologiques issues de milieux réformés.

L'année 1943 marque bien sûr l'émergence affirmée d'une certaine ouverture officielle vis-à-vis de l'analyse critique de la Bible.

1. Marie-Joseph LAGRANGE, *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Paris, Cerf, coll. « Chercheurs de tous les temps » 22, 1967.

2. Guy COUTURIER (dir.), *Les Patriarches et l'histoire*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, coll. « Lectio Divina », 1998.

Pie XII publie cette année-là l'encyclique *Divine Afflante Spiritu*. La même année, les biblistes francophones du Canada fondent l'Association catholique des études bibliques au Canada (ACEBAC). Il aurait sans doute été impensable de mettre sur pied une telle association quelques années auparavant. Les exégètes francophones du Canada allaient disposer dorénavant d'un lieu et d'un milieu où ils pourraient mettre à profit les fruits de leurs recherches et confronter ouvertement leurs découvertes avec celles leurs pairs. Encore quelques années et l'exégèse allait devenir une discipline à part entière, autonome, au sein des facultés de théologie. La formation théologique, si elle se concentrait encore presque exclusivement sur la dogmatique et la sacramentaire, commençait à faire une place aux recherches exégétiques.

Le grand tournant reste sans contredit le concile Vatican II avec la promulgation de la constitution dogmatique *Dei Verbum* en 1965. Si certaines recommandations des textes conciliaires ont tardé à se voir actualiser — certaines attendent encore d'ailleurs —, il est clair que l'article 12 de *Dei Verbum* ouvrait toute grande la porte à une recherche scientifique et critique dans le domaine des études bibliques. La formation biblique allait emprunter pour quelques années les voies ébauchées par cet article 12 : « Il faut que l'interprète recherche le sens qu'en des circonstances déterminées, l'hagiographe, étant donné les conditions de son époque et de sa culture, a voulu exprimer et a de fait exprimé... » L'âge d'or de l'exégèse historico-critique en milieu catholique s'ouvrait. Il se faisait bien un peu d'exégèse biblique avant cette promulgation conciliaire, mais l'ouverture officielle de l'Église catholique permettait dorénavant de mettre sur pied des programmes spécifiques de formation biblique dans les facultés de théologie. On partait chercher un diplôme en Écritures saintes, ou l'équivalent, au Biblicum de Rome, à l'École biblique de Jérusalem, ou à l'Institut catholique de Paris, pour revenir enseigner les méthodes mises de l'avant et appliquées depuis plusieurs décennies en milieux réformés. On allait se pencher, à l'avenir, non pas sur le sens spirituel des textes ou sur leur utilité pour l'élaboration de la dogmatique ou de la théologie fondamentale, mais sur *le* sens voulu par l'auteur. Analyses de texte, genres littéraires, *Sitz im Leben*,

critique historique, devenaient le pain quotidien de ceux et celles — les *ceux* étant très fortement majoritaires à l'époque — qui voulaient, et qui pouvaient maintenant, mettre en pratique les méthodes d'analyse de l'historico-critique.

Cette nouvelle situation de l'exégèse dans la formation académique allait cependant provoquer une rupture. L'exégète, préoccupé de rechercher *le* sens voulu par les auteurs anciens, se coupait malgré lui d'une certaine pertinence pour l'aujourd'hui. Alors que le recours aux textes bibliques avait jusqu'alors principalement servi les intérêts des divers secteurs de la théologie, voilà que se creusait un fossé entre les besoins du maintenant et la recherche d'un passé perdu, à retrouver. La « quête du Graal-auteur biblique » a eu pour conséquence de créer une distance entre exégètes et théologiens. Pour ces derniers, le travail exégétique se réduisait à faire une sorte d'archéologie du texte, sans retombées pertinentes actuelles. L'exégète, de son côté, considérait que le travail du théologien consistait, encore et toujours, à enseigner des éléments de la Tradition sans fondements bibliques historiquement vérifiables. Ce portrait, bien sûr, est très sommaire et demanderait certainement d'être nuancé. Il n'empêche que, dans l'expérience réelle et quotidienne des facultés de théologie, cette distance s'est installée pendant quelques années. À la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, la distance était même marquée — involontairement, quoique... — par l'occupation d'édifices différents pour la section des études bibliques et les sections d'études théologiques et pastorales. Le hasard (?) des disponibilités de locaux au moment où la Faculté a emménagé sur le campus en 1968 l'avait conduite dans ces édifices séparés. Ils reflétaient, spatialement et symboliquement, la distance qui s'insinuait entre les diverses branches des études théologiques. Fait à signaler, la relocalisation de la Faculté en 1997 dans un seul édifice, sur un seul étage, marque aussi un tournant symbolique. Elle coïncide avec une période où les professeurs des diverses sections (Bible, théologie, théologie pratique) expriment le souhait d'établir des collaborations plus systématiques, tant du point de vue de l'enseignement que de celui de la recherche!

On connaît l'impact qu'a eu le concile Vatican II sur l'ensemble de la vie de l'Église. Du point de vue des études bibliques, un vent

de renouveau et de fraîcheur allait souffler sur la communauté croyante. Alors que pendant des décennies, les catholiques avaient été tenus à l'écart des textes bibliques, on les invitait maintenant à se former, à lire les Écritures, à découvrir par eux-mêmes les textes bibliques, sans nécessairement passer par la médiation d'un ecclésiastique. Des groupes de partage biblique ont vu le jour. Les biblistes d'ici ont été invités à offrir des conférences sur des thèmes bibliques. Les gens avaient soif de découvrir ce qui leur avait été trop longtemps refusé. La Bible retrouvait ses lettres de noblesse et recouvrait la place centrale qu'elle aurait toujours dû occuper au sein de la vie ecclésiale et communautaire. Il allait être difficile, voire impossible, de rattraper le temps perdu par rapport aux communautés des Églises réformées; mais la volonté d'y arriver en stimulait plus d'un. Les études bibliques ont profité au maximum de cet enthousiasme. Les programmes d'études bibliques permettaient alors l'émergence de spécialisations. À titre d'exemple, la Faculté de théologie de l'Université de Montréal comptait, à elle seule, une douzaine de biblistes formés à l'historico-critique, chacun occupant un champ de spécialité très défini. On y retrouvait même un spécialiste des lettres pastorales!

Des années 1970 à nos jours

La lancée des années conciliaires allait se poursuivre quelque temps sans que l'on sente vraiment d'interrelations entre biblistes et théologiens. Cependant, au début des années 1970, commencent à paraître des études théologiques qui intègrent de plus en plus de données fournies par les études exégétiques. Les christologies profitent des nouvelles études sur les communautés primitives et sur le rôle rédactionnel des évangélistes; l'ecclésiologie se voit questionnée par l'organisation hiérarchique des communautés pauliniennes; les notions de révélation, d'inspiration et d'inerrance s'inscrivent dans une nouvelle dynamique. Les questions herméneutiques se tracent une voie de plus en plus importante au sein des discussions théologiques et exégétiques.

On assiste également, depuis les années 1970, à une prolifération exponentielle des publications consacrées aux études bibliques. Il

suffit pour s'en convaincre de consulter l'*Elenchus bibliographicus*. Alors qu'à l'origine, il consistait en un supplément intégré à la revue *Biblica*, depuis 1968, il paraît comme publication autonome comportant, pour certaines années, un volume double. Il est devenu virtuellement impossible de suivre la cadence des publications. Personne ne peut plus contrôler l'ensemble de la production en matière d'études bibliques. On se surspécialise en essayant de se tenir le plus à jour possible dans ses propres champs de compétence. Le temps des grandes synthèses est à toutes fins utiles révolu.

En période de liesse intellectuelle, un facteur allait grandement contribuer à faire éclater les études bibliques — alimentées par des découvertes toutes plus passionnantes les unes que les autres — vers des horizons alors insoupçonnés : l'émergence des approches de type synchronique. On l'a signalé plus haut : une certaine homogénéité dans les applications méthodologiques avait marqué les débuts de l'exégèse dans les milieux catholiques. Or l'arrivée du structuralisme et des études sur le langage ont bousculé cette belle unanimité. Des hommes et des femmes, formés aux sciences du langage, ont permis de déplacer le regard qui, jusqu'alors, se tournait à peu près exclusivement sur *l'entourage* du texte biblique, pour l'orienter vers le texte lui-même dans sa capacité de produire du sens. Ce que l'on a d'abord appelé l'analyse structurale — et qui devait par la suite prendre le nom d'approches sémiotiques — faisait discrètement son entrée dans le monde de l'exégèse biblique, non sans provoquer moult réticences. J'ai souvenir des luttes épiques qu'a dû mener ma collègue Olivette Genest, une pionnière en exégèse sémiotique au Québec (et à l'époque une des rares femmes à enseigner à la Faculté), au sein d'une équipe d'exégètes formés aux approches diachroniques. Je ne suis pas certain, encore aujourd'hui, qu'elle ait réussi à faire accepter inconditionnellement la sémiotique au cénacle des exégètes formés à l'historico-critique.

L'émergence des approches synchroniques a soulevé plusieurs questions et réactions au sein même des groupes d'exégètes. Deux clans se sont alors formés : les *diachronistes* qui croyaient qu'il n'y avait rien de bon à tirer du jargon sémiotique et de ses analyses qui prétendaient pouvoir faire fi des contextes historiques ayant vu naître

les textes, et les *synchronistes* pour qui seul le texte reçu devait servir de matériel d'analyse. Alors que des rapprochements commençaient à se faire entre exégètes et théologiens, voilà que des divisions éclataient entre écoles d'exégèse.

Aux positions tranchées et exclusivistes des premières années a succédé une ouverture au dialogue où chaque groupe a fini par reconnaître les apports réciproques de l'une et l'autre perspective. Il est toutefois difficile d'évaluer adéquatement l'impact qu'a eu la sémiotique sur le discours proprement théologique. On peut la situer dans le grand courant de déconstruction qui a marqué les dernières décennies, ainsi que dans celui des remises en question suscitées par la relativisation du langage. Cependant, son apport concret et ses retombées proprement théologiques ne se font pas toujours aussi bien sentir et ne sont pas aussi éclatants que ceux provoqués par l'exégèse de type historico-critique.

Un point positif doit retenir l'attention. L'arrivée de la sémiotique a brisé le monopole de l'historico-critique et a ouvert la voie à l'émergence d'un nombre considérable de nouvelles approches, qu'elles soient de type diachronique (approches sociologiques) ou synchronique (analyses structurelle, rhétorique, symbolique). Un signe concret de ce changement s'incarne à la section des études bibliques de l'Université de Montréal : les collègues, tous formés à l'historico-critique, se sont également dotés d'une formation dans l'une ou l'autre de ces nouvelles approches, au point où les tenants de l'historico-critique pure et dure ont disparu du corps professoral.

Dans la foulée des bouleversements provoqués par l'arrivée des approches synchroniques, on s'intéresse de plus en plus à ce que l'on qualifie aux États-Unis de *reader-oriented exegesis*. Il est évident que les travaux des spécialistes des questions herméneutiques comme Gadamer et Ricœur ont fortement contribué à ces nouvelles préoccupations. Cela n'est pas sans effet sur le rapport au discours théologique. En relativisant le langage, en montrant comment le lecteur est impliqué dans l'acte de lecture et, ce faisant, dans la production de sens, on relativise du même coup les discours dogmatiques de même que ce qui a longtemps été présenté comme vérités éternelles, immuables et indéfectibles, inscrites à jamais dans *un* sens voulu tel

depuis toujours et pour toujours. On prend dorénavant au sérieux ses propres capacités à faire du sens et à entrer dans le cercle toujours ouvert d'une production à réinventer, au fur et à mesure que s'offrent de nouvelles possibilités. Ce n'est pas le propre des études bibliques d'avoir ouvert cette avenue, mais elles en ont clairement profité et se sont présentées comme nouvel espace de liberté par rapport à un texte biblique figé, reçu comme terminé et terminal, et souvent brandi par les autorités comme norme ultime et parole divine finale.

Les conséquences de l'éclatement méthodologique commencent à se faire sentir au niveau des publications. À titre d'exemple, parallèlement aux commentaires bibliques issus de la grande *wissenschaft* allemande — à propos de laquelle les critiques émises par E. Drewermann visent souvent assez juste —, des outils bibliques sont apparus, principalement du côté anglophone, pour offrir des commentaires pouvant alimenter non seulement la curiosité des lecteurs, mais également proposer des pistes de réflexion pour l'application concrète dans la vie communautaire. Un exemple de ce changement est perceptible dans un commentaire récent de D. Block³, dans lequel l'auteur allie des données issues de l'historico-critique (contextes historiques; critique textuelle; critique littéraire; etc.) à des sections plus proprement associées à des approches de type synchronique (identification de structures et de procédés littéraires; analyse des stratégies de persuasion; intertextualité dans le livre biblique et par rapport à toute la Bible; etc.). Par ce type de travail, le lecteur est invité à prendre en considération le fait que le texte biblique appartient à un monde différent du sien, tout en s'intégrant du même coup à un corpus plus vaste à partir duquel il est possible de construire du sens.

Le travail exégétique a par ailleurs profité du questionnement théologique pour ouvrir des chantiers offrant de nouvelles opportunités pour les années à venir. Les expériences des communautés chrétiennes d'Amérique latine et du reste du Tiers-Monde ont interpellé

3. *The Book of Ezekiel: Chapter 1-24*, Grand Rapids, Eerdmans [NICOT], 1997.

des exégètes et en ont incité plus d'un à rendre plus pertinentes ses analyses et ses pratiques. Il en fut de même des remises en question issues des mouvements de libération des femmes. Bien qu'elles ne forment pas un bloc monolithique dans la société moderne, ces dernières ont grandement contribué à ébranler les assises anthropocentriques et machistes promues dans les traditions bibliques. Elles ont forcé les exégètes à mieux cerner les dérapages potentiels ou effectifs de leurs analyses exégétiques. Elles les ont sensibilisés — sans doute serait-il plus exact de dire qu'elles ont tenté de les sensibiliser — aux réalités féminines présentes dans les textes et aux situations d'oppression véhiculées par ceux-ci. Il existe aujourd'hui une importante littérature où se côtoient analyses exégétiques et questionnements théologiques à partir des points de vue de groupes opprimés, ce que l'on qualifie maintenant de théologies contextuelles.

Dans la même veine, il importe de reconnaître l'importance accrue accordée au dialogue interreligieux et à l'œcuménisme. Si, du point de vue des chercheurs eux-mêmes, les distinctions entre juifs, catholiques, réformés, etc. n'apparaissent plus depuis longtemps comme critères de discrimination, sur le terrain des pratiques, le chemin à construire est encore souvent en friche. C'est pourquoi il faut savoir apprécier la parution récente d'un ouvrage biblique regroupant des exégètes de tous les horizons et de toutes les dénominations⁴. S'il est vrai que toutes les contributions n'y sont pas d'égale valeur, on doit tout de même se réjouir de voir se côtoyer des chercheurs et des chercheuses ayant le même souci d'offrir un commentaire biblique qui vise à rapprocher ce que l'histoire a malheureusement trop souvent séparé.

Prospectives

Il est toujours difficile de prédire les avenues qu'emprunteront les diverses sciences dans les années à venir. Alors qu'au cours des années 1960-1970 on croyait pouvoir profiter de la quiétude des approches bibliques traditionnelles, on a vu surgir au milieu des

4. *The International Bible Commentary*, Minnesota, Liturgical Press, 1998.

années 1970 de nouveaux courants qui ont bouleversé tout l'édifice apparemment solide des études bibliques. Les recherches sur le Pentateuque tirent, depuis 25 ans, dans des directions diamétralement opposées à celles qui prévalaient jusqu'au début des années 1970, tandis que celles sur les Évangiles se trouvent minées sur tous les fronts, pour ne citer que ces deux exemples⁵. Nous sommes actuellement dans une période de flottements, de tâtonnements et d'incertitudes. Une chose, cependant, est tout à fait claire : nous ne pourrions revenir à des études bibliques qui ne se contenteraient d'investir que dans la recherche *du* sens voulu par l'auteur. Nous sommes appelés à continuer d'élaborer des approches qui, tout en tenant compte des horizons historiques différents et distants, inviteront également les lecteurs et lectrices à entrer dans le processus de création de sens. La Bible, qu'elle soit étudiée pour elle-même ou qu'elle serve à l'élaboration de discours théologiques contemporains, s'inscrira dans la mouvance d'une parole créatrice et créative.

Il me semble, à ce chapitre, que nous sommes à un point de jonction qui nous obligera à modifier nos rapports aux textes bibliques et, ce faisant, à redéfinir plusieurs concepts théologiques traditionnels. Je pense en particulier à l'obligation qui nous est faite, sous peine de nous éloigner de nos contemporains et de devenir impertinents (*irrelevant*), de réinterpréter l'ensemble de la tradition biblique dans des catégories métaphysiques et cosmologiques qui correspondent à celles du XXI^e siècle. Une partie importante de notre langage et de nos images théologiques tire ses origines de visions du monde et d'un rapport au divin hérités des traditions bibliques qui ne correspondent plus à nos propres visions du monde ou, à tout le moins, qui s'en éloignent de façon très sensible. Je suis de plus en plus convaincu qu'il est du devoir des biblistes de se doter d'outils conceptuels qui offriront des espaces de créativité, de reformulation et d'interprétation qui rejoindront les préoccupations et les aspirations

5. Pour un panorama plus complet, on consultera avec intérêt Michel GOURGUES et Léo LABERGE (dir.), « *De bien des manières* » : la recherche biblique aux abords du XXI^e siècle : actes du cinquantenaire de l'ACEBAC, 1943-1993, Montréal/Paris, Fides/Cerf, coll. « Lectio Divina » 163, 1995.

des hommes et des femmes de l'ère post-Hiroshima⁶. De leur devoir, également, de proposer une exégèse qui soit productrice *de* sens et pas seulement *reproductrice du* sens; une exégèse qui, tout en recevant de la Tradition, ne s'y confinera pas; une exégèse qui obligera à certains deuils pour permettre la naissance de nouveauté; une exégèse qui guidera la réflexion théologique plutôt que d'être à sa remorque; une exégèse qui s'ingéniera à identifier les questions auxquelles les textes veulent répondre plutôt que d'y chercher des réponses à nos questions⁷ et des justifications à nos institutions.

L'avenir me semble prometteur pour une exégèse qui considérera le texte biblique comme lieu dialogique, comme témoin de propositions *d'expériences du divin* et d'attraits pour sentir ces propositions en vue d'une créativité pour le monde d'aujourd'hui et de demain. Cette recherche des propositions théologiques de base des textes bibliques — ce que les travaux en exégèse du procès appellent *basal lure* — devrait également permettre de continuer de promouvoir le dialogue interreligieux. En évitant les écueils des exclusions théologiques et religieuses, l'exégèse de demain pourrait permettre, au contraire, d'intensifier l'identification des expériences communes, des *sentir Dieu* qui trouvent écho dans ceux des hommes et des femmes qui nous ont précédés dans la foi, qui ont tracé leurs chemins, et qui nous invitent à en faire autant.

6. L'explosion de la bombe atomique d'Hiroshima a fait entrer la planète dans une nouvelle ère, suscitant questionnements et prises de consciences quant à nos capacités d'autodestruction. Depuis, une nouvelle conscience écologique (dans le sens large du terme) s'est manifestée, qui oblige à nous repositionner dans nos rapports au cosmos, à la nature, aux humains et, pour les croyants, à la divinité.

7. Dans la ligne des suggestions de Gadamer touchant la primauté de la question sur la réponse.

VII

LA THÉOLOGIE EN DEHORS DES MILIEUX ACADÉMIQUES

*L'agenda social et la foi chrétienne,
ou la recherche d'une théologie de l'Alliance*

Le parcours des Journées sociales du Québec

GUY PAIEMENT
Centre Saint-Pierre

Président des Journées sociales du Québec

Depuis près de dix ans, les *Journées sociales du Québec* rassemblent des réseaux de chrétiens et de chrétiennes qui cherchent de nouveaux arrimages entre l'agenda social de notre milieu et leur foi. J'aimerais montrer les pistes qui se dessinent dans ces diverses pratiques, tout en étant bien conscient qu'il s'agit d'une interprétation qui m'appartient et qui n'a pas encore été discutée par les différents membres du Comité national. Dans un premier temps, je parlerai de l'expression éthique des pratiques en cours et, dans un second, je proposerai une relecture théologique de ces mêmes pratiques, en m'aidant pour ce faire des divers outils écrits qui ont été produits à l'occasion des rencontres nationales.

La responsabilité éthique des croyants

Les *Journées sociales du Québec* continuent, d'une certaine façon, les *Semaines sociales*¹ d'autrefois mais en s'en distinguant assez profondément.

Au lieu de s'adresser à une certaine élite, les Journées sociales s'adressent à des réseaux de chrétiens et de chrétiennes engagés dans l'action à travers les différentes régions du Québec. On y retrouve ainsi des personnes qui interviennent directement sur le terrain, que ce soit dans des groupes communautaires, dans des syndicats ou encore dans des organismes ecclésiaux tels ceux qu'anime la pastorale sociale de l'Église. Toute une frange de personnes s'y ajoute, qui n'appartiennent pas nécessairement à des groupes constitués, mais qui gravitent autour des réseaux mis en place par les diverses institutions mentionnées.

La seconde différence vient du fait que les divers chantiers de réflexion qui se mettent en place privilégient les pratiques en cours et cherchent à les étoffer, à les critiquer et à les resituer dans un contexte plus vaste et plus complexe. Chaque région a ainsi des démarches conscientisantes à effectuer au préalable, car les thèmes abordés s'accompagnent toujours d'un outil qui permet d'analyser les pratiques visées et d'amorcer une attitude critique qui sera reprise, mise en contexte avec celles des autres régions et approfondie

1. L'expérience des *Semaines sociale du Canada*, elles-mêmes inspirées de celles de France, dura de 1920 à 1958. Leur principal animateur, le père Joseph-Papin Archambault, les présentait ainsi en 1936: « L'œuvre des Semaines sociales consiste à étudier, à la lumière de la doctrine catholique, les problèmes sociaux de l'heure présente. Elle s'efforce, par un enseignement doctrinal et pratique, de former une élite qui fera revivre l'esprit chrétien dans les mœurs, les institutions et les lois. Cet enseignement est donné sous forme de cours. Il ne comporte aucune séance de discussion et n'est pas suivi de vœux comme dans les congrès. En dehors des séances, les professeurs se prêtent volontiers aux questions posées par les auditeurs. » Il les définissait comme une « université ambulante » tenant « chaque année, de ville en ville, des assises publiques. Les sujets mis à l'étude, choisis parmi les plus importants et les plus actuels, ajoutait-il, ne manquent pas de susciter un vif intérêt. » (Cité dans R. ARÈS, *Le Père Joseph-Papin Archambault, s.j. (1880-1966). Sa vie, ses œuvres*, Montréal, Bellarmin, « Cahiers d'histoire des Jésuites » 5, 1982, p. 110)

lors de la rencontre nationale. Ajoutons qu'une place importante est laissée, lors de cette rencontre, à une célébration qui cherche à s'articuler aux démarches entreprises. C'est là que j'ai trouvé des éléments qui nous intéressent aujourd'hui. J'en reparlerai plus loin.

Ma première réflexion d'ensemble voudrait souligner la signification éthique des démarches présentées. Les problématiques sociales qui ont été privilégiées traversent l'ensemble de notre société et touchent en profondeur des milliers d'entre nous. Qu'il s'agisse de la crise du travail et du salariat, de la montée du pouvoir financier, de la difficulté de vivre et d'agir à contre-courant, ou encore de l'urgence de prendre leur place d'acteurs et d'actrices dans une société civile fragilisée, les personnes impliquées témoignent d'un engagement réel au coude à coude fraternel avec ceux et celles qui souffrent dans leur dignité d'être plus ou moins exclus de la société actuelle et de son devenir. Pour les gens qui entrent dans ces démarches, la problématique proposée n'est pas un simple sujet de réflexion gratuite mais un effort pour mieux comprendre la souffrance de toute une population et pour y chercher des éléments qui seraient porteurs d'espérance. Dans toutes les régions, en effet, les préparations aux *Journées sociales* regroupent des personnes qui souffrent des situations analysées et plusieurs d'entre elles viennent participer à la rencontre nationale.

J'aimerais souligner que « l'option pour les pauvres », comme on l'appelle, se traduit au mieux ici dans la recherche et la promotion des personnes qui ne sont pas d'abord étiquetées comme pauvres mais considérées avant tout comme des personnes avec lesquelles les gens se sentent une sorte de parenté profonde. L'éthique de la responsabilité devient ici une éthique de l'alliance et de la complicité. L'humanité à défendre n'est pas simplement celle des autres mais une humanité qui est aussi la mienne et qui nous est commune. D'où la souffrance qu'un tel engagement engendre, car il s'agit de faire sien l'éclatement des repères, l'effritement douloureux des réseaux de solidarité, l'impuissance devant les structures qui programment la vie quotidienne, le désespoir devant l'impossibilité d'être entendu et considéré comme citoyen de plein droit, comme les autres. La souffrance ressentie rejoint l'ensemble de l'être, elle gruge peu à peu

l'espérance et ouvre une béance qui ne sera pas facilement comblée. Car lutter et obtenir des résultats est toujours stimulant. Mais accompagner des gens et des populations sans voir le jour des changements nécessaires suppose plus qu'un effort de volonté têtue. La lutte sans cesse reprise suppose le souffle nécessaire pour durer et plus d'un expérimente qu'un tel souffle lui est redonné dans cette alliance même qui soude les êtres qui cherchent à plusieurs un chemin et qui s'y aventurent. L'homme d'affaires qui sort de sa route déjà toute tracée pour intégrer dans son voyage la personne souffrante qui est sur le bord du chemin demeure encore aujourd'hui le prototype du voyageur croyant.

Voilà pourquoi il me semble que nous pouvons voir dans ces multiples pratiques un peu plus que l'exercice d'un sens éthique. L'expérience chrétienne n'a pas de lieu propre qui lui serait assuré. Elle emprunte le chemin de tout le monde. Son agenda lui est suggéré par l'agenda des personnes exclues du chemin. Du coup, les pratiques dites éthiques peuvent devenir autant de paroles d'une foi vivante, l'effort pour répondre à des appels qui remuent tout l'être et qui le compromettent, c'est-à-dire qui le mettent en rapport avec les autres et qui ont valeur de promesse d'une avancée sur le chemin partagé. La dimension théologique de telles expériences me paraît ainsi plus que vraisemblable. On y trouverait l'intuition d'un souffle divin sans cesse redonné, un visage de Dieu qui n'est guère tout-puissant mais bien plutôt fragile, fragile et patient, croyant encore plus que nous en la valeur de notre humanité et nous donnant le goût de la découvrir encore davantage.

La force du symbolique

Un bon nombre de croyants qui fréquentent les *Journées sociales* disent y revenir parce qu'ils y trouvent une sorte de port d'attache. Une sorte de *magoshan*, de lieu de rencontre entre deux chemins. Car la situation actuelle du christianisme et de l'Église officielle n'est guère reluisante. Plusieurs ont la conviction pénible que nous sommes devenus des rentiers. Nous vivons en puisant dans les richesses accumulées par les autres générations qui nous ont précédés mais

sans en produire de nouvelles. Plus exactement, nous cherchons à bricoler du sens en puisant dans un grand magasin d'antiquités mais sans faire trop d'efforts pour reprendre le chemin des autres et inventer avec eux, avec elles, des signes et des balises inédites. L'effritement d'une certaine société se double donc, ici, de l'effritement d'une Église et de sa difficulté à produire du sens, c'est-à-dire à emprunter des pistes neuves avec un peuple plus que jamais prisonnier du grand carrousel de l'économie.

Faut-il, comme certains oiseaux de malheur, reconnaître que notre christianisme a fait son temps, qu'il est épuisé et que nous devons accepter, comme Moïse, de ne jamais entrer en Canaan ? Faut-il, au contraire, se rappeler plutôt l'expérience des tribus qui sont entrées en Canaan et qui ont dû inventer, en cohérence avec leur Dieu bien singulier, une autre façon de croire au milieu de l'économie triomphante, des dieux de la terre et des forces cosmiques ou de l'effritement des solidarités communes ?

Je soupçonne que les *Journées sociales* appartiennent plutôt à ce deuxième type d'itinéraire et qu'elles cherchent, à leur façon, à ouvrir des champs de réflexion et d'action, espérant apporter ainsi une contribution à des questions partagées par beaucoup de gens.

Chose certaine, bien peu de théologies semblent, aujourd'hui, avoir une saveur neuve et redonner du souffle pour reprendre le chemin. L'affirmation peut paraître dure, mais elle ne fait que rappeler les liens multiples que la théologie entretient avec une communauté croyante. Quand cette dernière se désagrège ou se referme sur elle-même, l'effort théologique devient tôt ou tard ésotérique ou encore platement répétitif. C'est l'alliance retrouvée avec sa société et sa culture qui permet à la théologie de recréer un nouvel espace du croyable.

Entre-temps, il me paraît intéressant de constater que les participants et participantes aux *Journées sociales* retrouvent du souffle et de la créativité grâce, entre autres, aux diverses célébrations qui sont proposées à chacune des rencontres nationales. Tout se passe comme si l'absence de paroles croyantes plus systématisées était compensée par l'entrée dans l'expression symbolique. Le symbole permet, en effet, d'ouvrir un espace à un grand nombre de gens. Il

est fondamentalement un outil de communication, capable de recréer des liens entre ceux qui l'échangent et acceptent de le porter. À ce moment précis de notre histoire où les anciennes représentations ne nourrissent plus notre imaginaire, il n'est guère étonnant que la créativité croyante tente de s'en bricoler un autre en puisant dans le stock des vieux récits.

En mettant en dialogue les diverses célébrations qui ont jalonné les rencontres nationales, on arrive à dessiner un paysage riche en couleurs. On ne sera pas surpris de l'importance prise alors par le chemin emprunté, car la quête de sens a déjà pris la place des itinéraires officiels. Sur ce chemin, qui est partagé avec les gens des différents milieux, les croyants découvrent qu'ils sont marqués, eux aussi, « sur le front et sur la main » (*Ap* 13,16) par l'« économie triomphante ». Ils se découvrent pourtant solidaires des travailleurs et travailleuses, aux emplois de plus en plus précaires, et qui fêtent encore le 1^{er} mai. Les voici donc qui font le geste de sortir de leur cénacle pour aller timidement les rejoindre. En chemin, ils rencontrent de nouveaux témoins ou prophètes en faisant attention à ce qui se dit encore dans les diverses régions. Dans le grand livre de l'histoire, dont seul le persécuté a la clé, ils vont choisir leurs ancêtres dans la foi : Amos, Chrysostome, François et Claire, mais aussi bien Élisabeth Turgeon (fondatrice des Sœurs des Petites Écoles) et Denise Gauthier (Développement et Paix, MTC...). Chacun et chacune de ces personnages commence par rappeler ce qu'il a fait pour que la justice et la foi puissent se donner la main. Ensuite, il demande aux gens si d'autres, à leur connaissance, empruntent aujourd'hui le chemin qu'il ou elle a parcouru. Et les participants de répondre en nommant des personnes de leur milieu, de leur territoire, comme si le chemin se prolongeait et s'inventait à mesure qu'il se déroule. Sur nos chemins, il nous faut évidemment apprendre à discerner les signes d'une bonne nouvelle, à pressentir une Présence qui fait bourgeonner du nouveau, apprendre à investir l'économie (*oikos nomos*) et à travailler avec tous ceux qui veulent rebâtir la maison commune qui a été détruite. Impossible, toutefois, d'y arriver sans ces efforts jamais terminés pour tisser une Alliance neuve en terre de Canaan.

Un tel chemin, faut-il le rappeler, constitue aussi une blessure qui n'est jamais fermée, car le sens de notre aventure humaine et de notre vouloir-vivre ensemble demeure encore à découvrir. Avec les autres.

*Du murmure au cri: l'émergence
d'une parole croyante
dans le Réseau Culture et foi*

SOPHIE TREMBLAY

Institut de pastorale, Montréal

J'ai entendu parler du Réseau *Culture et foi* pour la première fois en 1995. À cette époque, je travaillais à plein temps à la rédaction de ma thèse de doctorat. Depuis plusieurs années, je me questionnais à propos de la distance entre le langage religieux traditionnel et le langage courant comme interface entre l'Église et la société, entre le monde ecclésial et le monde de la culture. Le monde ecclésial me semblait respirer une atmosphère surannée et artificielle. En raison de mon adhésion de foi, les règles de ce petit monde me posaient problème et m'obligeaient à me situer de manière critique.

Au cours de cet hiver-là, une amie m'a transmis une invitation provenant de Jean-Paul Lefebvre. Dans *L'Église a-t-elle abandonné les croyants?*, M. Lefebvre jetait les bases d'un mouvement qu'il souhaitait appeler *Foi et culture*, qui regrouperait des croyants — âgés entre 30 et 50 ans — déterminés à faire bouger les choses dans l'Église d'ici¹. Appuyé par le père Richard Guimond, o.p., Jean-Paul Lefebvre a ébauché un projet de mouvement, puis de réseau. Ensuite, il a rassemblé à Berthierville une vingtaine de personnes provenant

1. Cf. Jean-Paul LEFEBVRE, *L'Église a-t-elle abandonné les croyants?*, Montréal, Éditions Paulines, 1992, p. 169-174.

d'horizons et de milieux divers, particulièrement intéressées au projet. Je faisais partie de ce groupe qui a étudié le projet et décidé de transformer cette intuition en réalité. Quelques mois plus tard, se tenait la première assemblée générale du réseau *Culture et foi*, regroupant une soixantaine de membres. Quatre ans après, le réseau rassemble environ 125 membres. Jusqu'à l'été dernier, j'ai toujours fait partie du conseil d'administration du réseau, qui s'occupe bien plus d'animation et d'organisation que d'administration, étant donné ses moyens financiers limités.

Dès la première rencontre à Berthierville, des objectifs et des convictions communes ont émergé, de manière à créer un projet collectif, puisqu'un véritable réseau ne pouvait pas demeurer l'affaire d'une seule personne. En gros, les activités du réseau se rangent dans deux catégories non exclusives : l'exercice de la fonction critique et l'expérimentation de nouvelles manières de vivre la foi (langages, rites, ressourcement, prière, etc.). Il s'agit d'un réseau et non d'un mouvement. La distinction est d'une grande importance. Un réseau présente des structures légères et démocratiques et n'impose à personne un code uniforme de pensée ou d'action. Il s'agit de mettre en contact des personnes et des groupes qui travaillent déjà au renouveau de l'Église dans sa rencontre avec la culture de notre société moderne avancée. Bref, le réseau se veut un lieu de liberté et de responsabilité pour les baptisés, où tous sont considérés égaux, hommes ou femmes, clercs ou laïcs.

Quelques équipes se sont constituées : l'une fait l'expérience de célébrations très différentes de la liturgie habituelle. Une autre s'intéresse activement à la question des femmes dans l'Église et se propose de regrouper des femmes qui se sentiraient appelées à un ministère ordonné. Une équipe a étudié la position officielle de l'Église sur la pastorale des personnes divorcées réengagées et cherche encore un lieu où on aurait l'audace de les laisser intervenir. Enfin, une autre équipe, basée à Ottawa, multiplie les prises de parole publiques. Plusieurs membres ont envoyé un manifeste aux évêques canadiens au sujet de la pénurie de prêtres et des conditions d'accès aux ministères ordonnés. Les évêques l'ont mis à l'étude. Quelques fois par année, des conférences et des soirées d'échange sont organisées

à Montréal par le réseau. *Culture et foi* entretient des relations avec d'autres groupes comme l'équipe du Relais Mont-Royal. Plusieurs membres font partie d'autres réseaux comme Femmes et ministères, le Centre Justice et foi, le Réseau œcuménique des femmes, etc.

Mais comment fait-on œuvre de théologie dans un milieu non universitaire comme le réseau *Culture et foi*? À ce sujet, je vous propose une réflexion en trois points. En premier lieu, quel est l'horizon social et ecclésial du Réseau, déterminant premier de son rapport à la réflexion théologique? Deuxièmement, comment le Réseau reçoit-il les discours théologiques en regard de leur provenance et de leurs caractéristiques? Enfin, comment les membres du Réseau tentent-ils, individuellement et collectivement, de produire des discours théologiques? Le Réseau n'existe que depuis cinq ans, mais il est tout de même possible de relire son expérience théologique en termes de bilan et de prospective.

L'horizon social et ecclésial du Réseau *Culture et foi*

Les membres du réseau *Culture et foi* proviennent surtout de la région métropolitaine de Montréal. Quelques membres habitent d'autres régions: Québec, les Bois-Francs, la Mauricie, l'Outaouais. La majorité des membres appartiennent à la génération des aînés. Contrairement aux souhaits de Jean-Paul Lefebvre, une poignée de membres seulement ont moins de 50 ans. Cette répartition des membres dans la pyramide des âges est une donnée significative. Même dans un réseau qui se veut progressiste et ouvert, la participation des baby-boomers et des jeunes adultes de la vingtaine ou de la trentaine demeure minoritaire en termes quantitatifs. Je constate une véritable correspondance entre la composition du réseau et son approche des problèmes contemporains de la foi et de l'Église.

D'une part, le Réseau *Culture et foi* s'intéresse à l'écart de plus en plus prononcé entre l'institution ecclésiale et les croyants ordinaires. Cet écart n'est pas nouveau. Certains membres en sont conscients depuis plusieurs décennies, par exemple depuis leur engagement de jeunesse dans l'Action catholique. Le langage, les rites, le discours moral et pastoral des autorités religieuses catholiques semblent trop

souvent trahir l'Évangile et posent des obstacles à la foi au lieu de favoriser sa croissance. Les membres du Réseau souhaitent affirmer publiquement qu'ils sont eux aussi l'Église et qu'on peut être croyant sans abdiquer son sens critique. Le concile Vatican II fait figure de référence et de symbole à cet égard. Vatican II évoque l'ouverture au monde moderne, l'importance nouvelle accordée aux laïcs dans une Église plus communionnelle que hiérarchique, la conversion et la réforme au cœur même de l'institution, ainsi qu'une liberté de pensée et d'expression dans l'Église. Bref, il s'agit de l'assise fondamentale des orientations du réseau : sortir du silence de la soumission ou du découragement, poursuivre l'élan de Vatican II, refuser l'éclipse d'un *aggiornamento*² qui avait suscité tant d'espoirs.

Le réseau se situe clairement dans un rapport d'intériorité et non d'extériorité vis-à-vis de l'Église. C'est à titre de baptisés et de croyants que les membres se mobilisent, bien que leur regard sur l'institution ecclésiale ne soit pas des plus tendres. Dans leur relation avec l'Église, les aînés, qui forment la majorité des membres, ont vécu autant sur le mode de la rupture que sur celui de la continuité³. Pour eux, la continuité n'est possible qu'à condition de réinvestir la rupture de manière active, engagée, créatrice. Les membres des autres générations qui se sont joints au réseau partagent nécessairement cette manière de se positionner, puisqu'elle cimente l'esprit de *Culture et foi*. Bref, ses membres se refusent à devenir les « veufs de l'institution ecclésiale⁴ », suivant l'expression de Michel de Certeau. Néanmoins, il faut avouer que plusieurs ont beaucoup de peine à transformer leur révolte et leur critique en stimulant pour l'action. Chez eux, l'amertume demeure prédominante et paralysante. En outre, les membres les plus âgés s'inquiètent beaucoup de la transmission de la foi et de l'avenir de l'Église. S'ils ont continué de fréquenter

2. Cf. André NAUD, *Un aggiornamento et son éclipse*, Montréal, Fides, 1996, 223 p.

3. Cf. Jean-Charles LAVOIE, « Figures type et profils socio-religieux », in Jacques GRAND'MAISON et Solange LEFEBVRE (dir.), *La part des aînés*, Montréal, Fides, p. 159-187.

4. Michel de CERTEAU et Jean-Marie DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, p. 29.

l'église, ils ont vu leurs enfants s'en détourner et constatent que leurs petits-enfants n'y vont pas davantage. Ils sont conscients de la nécessité de déplacements importants, même s'ils semblent un peu dépassés par leur ampleur.

D'autre part, les membres de *Culture et foi* tentent de jeter des ponts entre leur expérience séculière et leur expérience religieuse. Qu'ils soient aînés ou baby-boomers, la dimension religieuse de leur vie a souvent fait figure de corps étranger par rapport au reste de leurs intérêts, de leurs compétences, de leurs valeurs séculières. En 1995, un membre affirmait : « Combien d'entre nous avons pris de la maturité dans nos vies personnelle et professionnelle, et acquis une culture séculière considérable, tout en conservant un héritage religieux infantile ? » Comment traduire en langage séculier les éléments les plus riches du langage religieux, se demandent les membres, avant tout pour eux-mêmes et aussi pour les autres. Mais habituellement, le point de départ de l'interrogation se situe d'emblée du côté de l'héritage religieux et non du monde séculier. Cela explique en partie pourquoi peu de jeunes se sentent concernés par les objectifs du réseau, en plus du fait qu'ils se situent généralement en extériorité par rapport à l'Église. Le réseau, nettement ecclésio-centré, n'intègre pas spontanément de perspective sociale et demeure en marge des forces vives de la société en plus de se situer en marge de l'Église. Cette double marginalité contribue à la désespérance exprimée parfois de manière diffuse dans le groupe. Pourtant, les membres cherchent à tirer profit de leurs découvertes séculières les plus libérantes en les intégrant dans leur démarche religieuse. Il s'agit bel et bien d'une recherche : l'intégration des deux ne se réalise que lentement et laborieusement, puisque les découvertes séculières ont pris racine dans la rupture avec l'héritage religieux. *Culture et foi* est le théâtre d'une quête intense, quête de paroles neuves, enracinées profondément dans la vie quotidienne et dans la vivacité de l'Évangile.

La réception des discours théologiques dans le réseau *Culture et foi*

Dans sa quête de paroles neuves, le réseau *Culture et foi* fréquente abondamment la réflexion théologique contemporaine, particulièrement celle qui est produite ici. Plusieurs théologiens ont été invités comme conférenciers par les organisateurs du Réseau, soit pour l'assemblée annuelle, soit pour des soirées de réflexion et de partage. Une fraction importante des membres a déjà suivi des cours dans nos facultés de théologie. Plusieurs lisent régulièrement des revues et des ouvrages pour suivre les développements récents de la réflexion théologique. Bref, le Réseau comme groupe, et ses membres comme individus, peuvent être considérés sans équivoque comme récepteurs de discours théologiques. Mais quels facteurs influencent cette réception ?

Les membres de *Culture et foi* se montrent sensibles à la provenance des discours théologiques ainsi qu'aux thèmes qu'ils traitent. Il me paraît juste de parler de *sensibilité* puisque les discours ne sont que rarement reçus d'une manière détachée et extérieure : ils sont plutôt appréhendés de manière affective. Il serait injuste d'affirmer que les qualités intellectuelles des discours ne sont pas prises en considération. Mais ce critère est loin d'être décisif pour la réception d'un discours.

Je ne surprendrai personne en affirmant que les discours émanant du Magistère romain actuel rencontrent presque automatiquement une fin de non-recevoir dans le Réseau. Ce refus s'exprime parfois sans nuance, de manière péremptoire. Le ton des discours romains, la conception absolutiste de la vérité qui les fonde, la culture hiérarchique et traditionnelle qu'ils véhiculent, leur attitude de méfiance envers les changements ecclésiaux et sociaux, la récupération qu'on y fait de Vatican II : tous ces éléments soulèvent colère, irritation, désolation et déception chez les membres. Tout discours qui vient renforcer les positions magistérielles conservatrices vient heurter ceux-ci et consolide les motivations profondes de leur rupture ou de leur distanciation avec l'institution ecclésiale. « Le soupçon à l'égard des institutions apparaît comme l'envers, ou l'effet, de la blessure que marque en nous, de nuit, une différence

évangélique⁵. » Les thèmes de la théologie magistérielle rencontrent des résistances spontanées, qu'il s'agisse de la morale, des ministères, de la place des femmes et des laïcs, de certaines positions pastorales, etc. Par contre, s'il s'agit de textes provenant du magistère local, c'est-à-dire des évêques, la réaction des membres est plus positive: on est prêt à laisser la chance au coureur.

Cette fin de non-recevoir se veut, entre autres, une manière de dénoncer le caractère unidirectionnel de la réception qu'on demande aux croyants: « La réception ne se restreint pas au mouvement *descendant*, des autorités vers les laïcs, mais elle inclut également le mouvement *ascendant*, des laïcs vers l'autorité⁶. » Comment se mettre à l'écoute d'une autorité qui prétend pratiquer le dialogue mais qui semble sourde aux cris du peuple de Dieu? On peut considérer cette attitude des membres comme l'exercice du *sensus fidelium* et de l'autorité d'interpellation⁷ qui découlent du baptême, c'est-à-dire de la réception de l'Esprit Saint et de l'incorporation à l'Église. Au nom de leur foi et de leur appartenance à l'Église, les membres du Réseau refusent de museler leur conscience pour garder le silence imposé aux voix dissidentes.

Les discours les mieux reçus proviennent des théologiens reconnus comme ouverts ou avant-gardistes: ceux qui osent dire tout haut ce que d'autres taisent, qui n'ont pas peur de faire la vérité avec l'histoire lointaine et récente, ceux qui paraissent se préoccuper de l'Évangile plus que de l'institution, ceux qui ont subi les foudres du magistère romain, ceux qui s'aventurent dans des voies pastorales ou spirituelles encore peu explorées, ceux qui lancent de nouveaux ponts entre la sécularité et la vie de foi. Même si ces théologies font l'objet de réserves ou de contestations, le Réseau s'y intéresse avec un préjugé favorable. Par exemple, Eugen Drewermann est particulièrement apprécié par les membres du Réseau. Certains ont

5. Michel de CERTEAU et Jean-Marie DOMENACH, *op. cit.*, p. 26.

6. Lise BARONI, Yvonne BERGERON, Pierrette DAVIAU et Micheline LAGUË, *Voies de femmes, voix de passage*, Montréal, Éditions Paulines, 1995, p. 221.

7. Jean-Marie TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, p. 158.

fréquenté assidûment ses œuvres et se sont vraiment approprié sa pensée. Ils sont assez indifférents aux critiques des biblistes ou des théologiens à propos de son œuvre ou de sa méthode. Ils aiment Drewermann parce que la lecture de ses textes porte des fruits de libération et de réconciliation au cœur des zones souffrantes de leur vie, parce que cet auteur ne fait pas preuve de complaisance à l'égard de l'institution, parce que sa lecture des Écritures ne se noie pas dans les détails savants mais entre en consonnance avec leurs questions existentielles.

En outre, les membres du Réseau *Culture et foi* cherchent dans les discours théologiques des motivations à se mobiliser et des stratégies concrètes pour passer à l'action. La théologie prend alors l'aspect d'un réservoir de munitions pour le combat. Dans cet état d'esprit, toute contribution aux débats d'Église les plus chauds suscite l'intérêt : inculturation, accès des femmes et des hommes mariés aux ministères ordonnés, morale sexuelle, célibat ecclésiastique, pastorale des personnes divorcées réengagées, formes nouvelles de prière et de liturgie. Les discours sans portée pratique sont d'abord écoutés puis vite oubliés. La théologie intéresse les membres du Réseau avant tout en raison de son potentiel d'élucidation et de transformation. Néanmoins, une question silencieuse hante *Culture et foi* : comment est-il possible que la somme imposante de discours théologiques novateurs produits depuis Vatican II ait si peu contribué à faire évoluer les mentalités ? Tant de thèmes ressassés sans fin... et si peu d'avancées visibles ! Quel militant ne sentirait le découragement l'envahir à cette évocation ?

La production de discours théologiques dans le Réseau *Culture et foi*

Les membres du Réseau *Culture et foi* désirent plus que tout sortir du silence, prendre la parole en Église et dans les débats publics. Ces hommes et ces femmes commencent donc par prendre la parole entre eux, entrent en dialogue, s'écoutent et se répondent mutuellement. Ils tentent de construire ensemble une réflexion d'ordre théologique, bien

qu'ils ne s'arrogent en rien le titre de théologiens et de théologiennes. Mais le désir de faire entendre sa voix ne rend pas automatiquement la parole facile, bien au contraire. Dans leurs rencontres, les membres passent souvent du murmure au cri. Murmure des incertitudes, des souffrances, des secrets ; murmure pudique qui s'entoure du silence qu'il ne quitte qu'à regret. Mais aussi cri des rages, des révoltes, des espoirs démesurés. Cri d'une voix qui appelle à naître, qui cherche son souffle, qui ne maîtrise pas encore sa portée.

Les membres du Réseau sont des laïcs habitués d'être considérés comme incompetents dans les questions de foi ou d'Église : la pastorale d'autrefois leur a appris à se percevoir ainsi. Et aujourd'hui, en dépit de leur formation, de leur culture, de l'expérience qu'ils ont accumulée et de leur sensibilité aux questions de foi et d'Église, ce réflexe continue de leur coller à la peau. En Église et dans les débats publics, on dirait que la parole demeure réservée aux ministres ordonnés et éventuellement aux théologiens de profession. À la rigueur, un agent de pastorale peut s'y risquer. Mais le silence et l'écoute sont encore le lot commun des croyants sans ministère ni mandat pastoral. À cet égard, le cléricalisme n'est pas disparu, il s'est seulement déplacé.

Quand les membres du Réseau *Culture et foi* veulent réfléchir sur des pratiques ou des problématiques, ils doivent en premier lieu lutter contre cet important facteur d'inhibition. Il existe si peu de laboratoires de la parole pour les croyants « ordinaires ». Si, dès le départ, l'on attend d'eux qu'ils énoncent un discours achevé, parfaitement fondé théologiquement, doté d'une argumentation solide, comment oseront-ils ouvrir la bouche ? Ce genre de question se pose à chaque assemblée, chaque activité, chaque bulletin. Quelle place accorder à tous ces discours qui se cherchent ? Le réflexe du théologien de profession serait probablement d'en corriger toutes les imperfections. Mais ne risque-t-on pas alors de tuer dans l'œuf toute prise de parole ? Si l'on étouffe les cris qui dérangent par leur force, leur stridence, leur caractère expansif, comment imaginer la naissance d'une parole neuve qui émerge d'en bas, du *sensus fidelium* ? Comme théologienne, je me laisse déranger par cette question de

Michel de Certeau: « Qui sommes-nous, théologiens, qui suis-je, scribe de mon seul savoir, pour décider que c'est vrai ou faux, et pour juger de leur langage d'après le nôtre⁸? »

C'est ainsi que les membres du Réseau expérimentent la difficulté de faire théologie à partir de leurs intuitions personnelles, à la première personne du singulier. Mais la première personne du pluriel pose autant de problèmes. Le Réseau valorise la culture démocratique et l'expression de la subjectivité. Cependant, les théories généreuses sur l'Église-communion ne suffisent pas à transformer une pléthore d'opinions individuelles en consensus et en convictions communes, surtout lorsque ces opinions sont marquées par les ruptures dont nous avons parlé plus haut. *Culture et foi* fait l'expérience, à petite échelle, de la distance considérable entre les idéaux ecclésiologiques postconciliaires et une culture ecclésiale où l'on en a encore très peu d'expérience pratique. De plus, la tendance à confondre unité et unanimité ainsi que les vieilles habitudes autoritaires et autocratiques de l'Église enveniment le problème. Enfin, on remarque dans le groupe le même double discours que dans le monde pastoral: on affirme, dans un premier temps, que « l'Église, c'est nous », mais on continue d'utiliser le mot *Église* pour désigner surtout le magistère et l'institution. Finalement, on y est écartelé entre l'inscription avant tout privée de la foi de ses membres, qui tend vers la désaffection de l'institution, et la volonté de contribuer à donner un second souffle à l'Église.

Dans son souci d'inculturation, le Réseau crée des interactions entre les éléments de la culture séculière de ses membres (psychologie, sciences de l'éducation, sciences pures, économie, etc.) et la tradition chrétienne. Le but avoué est de contribuer à un rajeunissement du langage des croyants et à l'enterrement définitif de la langue de bois. Plusieurs domaines s'y prêtent bien et font partie des préoccupations de *Culture et foi*: théologie des ministères, théologie et spiritualité du mariage, morale sexuelle, liturgie, prière, rapports entre spiritualité et psychologie, etc.

8. Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 120.

Il s'agit de renouer le rapport entre les comportements religieux et la foi, de se réapproprier un édifice qui se lézarde en le rénovant en profondeur, de procéder à une recomposition du religieux à l'intérieur même de l'institution qui se décompose. Défi de taille ! Mais si l'horizon est clairement identifié, le chemin pour y parvenir semble un peu hasardeux. Les membres du Réseau sont eux-mêmes prisonniers des dichotomies dont ils ont hérité. Leur audace est sans cesse limitée par les réflexes acquis dans leur éducation religieuse, par la fascination exercée par des signifiants lourds de passé et d'habitudes.

Dans les débats du Réseau, les adhérents se heurtent à la question fondamentale de l'identification du spécifique chrétien. Comment nommer ce spécifique avec des mots séculiers, sans tomber dans le code rigide du langage religieux, sans non plus réduire ni diluer l'esprit évangélique ? L'idée d'un retour aux sources scripturaires ne génère pas tellement d'enthousiasme : « La vérité évangélique semble enfermée sous les couches néo-testamentaires : partiellement perdue, partiellement incompréhensible, partiellement détenue, non plus par une Église mais par des savants⁹. » Si l'on doit puiser dans l'expérience des croyants pour trouver des critères, comment procéder ? Qui saura jouer le rôle de relais de communication et d'autorité crédible ? Quels pasteurs le feront sans réduire au silence le murmure et le cri ? Quels théologiens et quelles théologiennes soutiendront avec patience et humilité l'émergence d'une parole qui traduise la foi des croyants et des croyantes en quête d'intelligence ?

9. Michel de CERTEAU, *op. cit.*, p. 103.

*Intuitions théologiques dans la pratique
du Carrefour de pastorale
en monde ouvrier (CAPMO)*

MARIE-LYNE BOUCHARD et YVES CARRIER

Carrefour de pastorale en monde ouvrier

En novembre 1975, un groupe de prêtres ouvriers, de religieuses et de laïcs des mouvements de l'Action catholique ont senti le besoin d'avoir un lieu commun pour se réunir une fois par mois afin d'échanger sur l'actualité populaire et ouvrière de la ville de Québec. Au départ, il s'agissait de partager l'expérience que chacun vivait dans son milieu d'insertion. Il y avait aussi, derrière cette pratique, l'affirmation d'une autre manière d'être Église, au cœur de la dure réalité du monde ouvrier.

Peu à peu, ce groupe en est venu à inviter d'autres personnes impliquées socialement pour partager leur analyse sur divers sujets : conflits ouvriers, grèves, conjonctures nationales ou internationales, droits humains dans tel ou tel pays, etc. L'intérêt suscité par ces échanges contribua à l'ouverture de ces soirées mensuelles à un public de plus en plus hétérogène, mais qui partageait le même souci de justice sociale. Le CAPMO en vint à organiser des journées de formation et de réflexions portant sur différents thèmes. Avec les années, ce qui était au départ un groupe de prêtres engagés s'est transformé en un mouvement laïc actif au sein de l'Église et de la ville de Québec, jusqu'au point de devenir un important groupe

œuvrant à la transformation sociale sur la scène nationale québécoise.

Incidemment, le CAPMO est devenu, au fil du temps, un véritable laboratoire de pratiques ecclésiales, pastorales entre autres. Bon an mal an, un, deux ou même trois stagiaires en provenance de la Faculté de théologie de l'Université Laval viennent y effectuer un stage d'immersion en milieu populaire. Nous ne manquons pas de les mettre rapidement au boulot en les plongeant au cœur de l'action et des préparatifs de nos différentes activités d'animation. Le ciment prend si bien que plusieurs sont ainsi devenus d'ardents militants du CAPMO. Ce sont ici deux de ces ex-stagiaires qui vous livrent cette réflexion.

Le CAPMO est un carrefour où les personnes passent, s'arrêtent pour réfléchir et pour agir, pour apprendre et pour continuer leur route. C'est un lieu de liberté où nous cherchons ensemble, avec espérance, comment arrimer la pensée et l'action, les valeurs ainsi que les pratiques personnelles et collectives, en vue d'une plus grande justice sociale. Un compte rendu de chacune des rencontres mensuelles sert à animer un réseau de plus de 300 abonnés, personnes ou groupes, impliquées dans leur milieu. Les préoccupations du CAPMO se situent au carrefour des quatre domaines d'activités suivants :

- ◆ l'actualité populaire et ouvrière ;
- ◆ le projet de société ;
- ◆ la solidarité internationale ;
- ◆ la vie spirituelle des personnes engagées socialement.

Nous travaillons dans ces quatre domaines d'activités à partir de la grille héritée de l'Action catholique du voir-juger-agir, qui fut reprise allègrement par la théologie de la libération, elle-même issue de ce mouvement. Examinons maintenant, un à un, ces quatre objectifs qui orientent notre action, en tentant de souligner la dimension théologique, implicite ou explicite, présente au cœur de notre engagement.

L'actualité populaire et ouvrière (*voir*)

« J'ai entendu la clameur de mon peuple »

(Ex 3,2)

Le CAPMO est un groupe qui trouve une grande part de son énergie et de ses idées au contact de la réalité des milieux populaires. Celle-ci ne saurait être comprise sans faire le détour par l'insertion et l'accueil des personnes qui vivent l'âpreté d'une conjoncture économique qui semble vouloir s'acharner à les exclure. La souffrance et le désespoir des gens qui se retrouvent dans des situations sans issue apparente sont pour nous une espèce d'aiguillon qui nourrit notre indignation éthique.

Si, autrefois, le mot d'ordre était le refus de l'exploitation de la classe ouvrière, depuis une vingtaine d'années environ, de nombreux jeunes font face au problème de l'insertion sur le marché du travail et doivent souvent survivre plusieurs années grâce à l'aide sociale avant d'espérer pouvoir s'en sortir. D'autres, plus privilégiés, choisissent la voie des études collégiales ou universitaires, sans bénéficier cependant des opportunités qui furent offertes aux générations précédentes. Ils terminent leurs études avec un lourd fardeau d'endettement qui les retarde ou les pénalise dans leurs prétentions à fonder une famille. Ainsi, la classe ouvrière d'aujourd'hui n'est plus la même que celle d'il y a 30 ans. Jeunes et moins jeunes, souvent exclus du marché du travail, viennent chercher dans les groupes populaires comme le CAPMO un lieu d'appartenance, de solidarité et d'espérance.

Autre donnée de la réalité sociale, les foyers monoparentaux forment aujourd'hui la majorité des familles qui vivent dans la pauvreté. Certains y reconnaissent l'image de la veuve et de l'orphelin, souvent présente dans le livre d'Isaïe. Ces foyers apparaissent de plus en plus comme un nouvel élément structurel des milieux populaires. Ils n'existaient pas dans une telle proportion il y a 30 ans. Le modèle de référence de la famille idéale, transmis et véhiculé par l'Église officielle, correspond-il encore à la réalité sociale de la majorité des familles québécoises qui vivent dans la pauvreté ?

Comme nous le voyons, observer la réalité ne nous épargne pas une certaine remise en question des schèmes hérités du passé. C'est la même chose, pouvons-nous dire, d'une certaine conception aseptisée de la religion, religion trop souvent devenue un refuge du conservatisme et de la pensée bourgeoise. Aujourd'hui, cependant, le système n'a plus besoin du support idéologique de la religion pour régner sur les esprits : voilà pourquoi il renvoie sa servante les mains vides. Le matérialisme et l'individualisme triomphent et il n'est même plus nécessaire de s'en excuser. Les idoles du savoir, du pouvoir et de l'avoir finissent de remplacer le Jésus historique, trop subversif au goût des gardiens de l'ordre. C'est sans doute pourquoi un nombre grandissant de gens sont à la recherche de raisons de croire et d'espérer ; nous leur offrons une spiritualité engagée à l'encontre d'un matérialisme étouffant.

Le projet de société (*juger et agir*)

Le CAPMO s'est mis à l'ouvrage, depuis de nombreuses années, en vue de créer un projet de société alternatif. Nous avons participé intensément aux travaux de la Commission populaire itinérante mise sur pied par Solidarité populaire Québec, concernant le projet de société intitulé « Le Québec qu'on veut bâtir, la Charte d'un Québec populaire ». Voici quelques expériences où ce projet s'est pensé et mis en œuvre.

La Marche des femmes

Nous avons participé au projet de *La Marche des femmes* : « *Du pain et des roses* », en 1995, qui revendiquait, entre autres choses, un salaire minimum haussé à 7,50 \$/l'heure, comme moyen tangible de combattre la pauvreté des familles à faible revenu. Des chrétiennes de plusieurs horizons ont marché solidairement sous la bannière de la Fédération des femmes du Québec, contribuant ainsi à briser des divisions artificielles au sein du mouvement populaire québécois. Cette activité, même si elle ne provenait pas du CAPMO, a grandement contribué à l'éveil d'une conscience d'une lutte commune.

Le jeûne à relais du refus de la misère

Nous avons eu l'idée de réaliser un jeûne collectif et à relais avant le sommet socio-économique organisé par le gouvernement Bouchard à l'automne 1996. Le *jeûne à relais du refus de la misère*, qui s'est tenu du 17 au 30 octobre 1996, a été observé par quelque 1500 participants de partout à travers le Québec. Ces derniers pouvaient participer en groupe ou de manière individuelle à cette activité qui visait à sensibiliser l'opinion publique sur la faim et la misère qui se vivent ici.

La nuit des taons qui piquent (30 avril-1^{er} mai 1997)

Cette activité s'est déroulée à la date limite pour envoyer son rapport d'impôt aux gouvernements fédéral et provincial, afin de nous permettre de réfléchir collectivement sur l'équité fiscale, sur la répartition de la richesse entre les bien nantis et les appauvris de notre société. Cette activité — comme celle du jeûne à relais — s'est déroulée à l'intérieur de l'église Jacques-Cartier, située au cœur du quartier Saint-Roch à Québec. L'utilisation du patrimoine architectural religieux pour de telles manifestations publiques en a fait réagir plusieurs, croyants et incroyants. Les premiers, peu habitués aux pratiques d'une foi engagée, ont été amenés à se questionner sur la signification du Dieu qu'ils adorent en ces lieux. Les seconds, incroyants pour la plupart, se sont laissés apprivoiser par ce lieu chargé d'histoire et de symboles; ils y ont abandonné, nous l'espérons, un certain nombre de préjugés envers une Église qu'ils considèrent trop souvent étrangère à leurs préoccupations sociales.

Le Parlement de la rue

À l'automne 1997, un parlement populaire a siégé près de la Colline parlementaire, à Québec, afin que les gens ordinaires puissent exprimer leur vision de la société au cœur de cette zone libre d'oppression. Plusieurs groupes populaires de la ville de Québec et d'ailleurs ont participé à cet événement initié par le CAPMO. C'est au *Parlement*

de la rue qu'a été lancée l'idée d'un projet de loi sur l'élimination de la pauvreté. Cet événement a donné lieu à des échanges intéressants entre des parlementaires et des gens ordinaires sur la réalité de la pauvreté au Québec et aux moyens de la combattre.

Le Projet de loi sur l'élimination de la pauvreté

Ce projet a été présenté le 13 mai 2000 devant l'Assemblée nationale du Québec et a été soumis à un vote populaire par le réseau du Collectif pour une loi sur l'élimination de la pauvreté. Ce projet est un cri du peuple que nous pouvons considérer comme prophétique, au sens d'un cri qui provient de la réalité en vue de sa transformation. Cela fait bientôt quatre ans que nous avons soumis au débat public l'idée d'un *projet de loi sur l'élimination de la pauvreté*. Cela a donné naissance au collectif du même nom qui porte désormais ce projet avec une constellation d'autres groupes populaires du Québec. La sensibilisation de la population s'est faite à l'aide d'une pétition en faveur d'un texte décrivant les objectifs poursuivis par ce projet de loi, également avec des outils d'animation et d'analyse. 215 302 personnes ont signé la pétition qui a été déposée le 22 novembre 2000 à l'Assemblée nationale, et 1593 organismes appuient ce projet de loi. Le Collectif en est rendu à l'étape d'adoption de la loi par l'Assemblée nationale et des négociations sont en cours avec le gouvernement Landry.

La solidarité internationale

La solidarité internationale se manifeste au CAPMO par la présentation, à l'occasion d'un souper mensuel, d'un sujet traitant du respect des droits humains à travers le monde, ainsi que par l'accueil de réfugiés parmi nous. Nos solidarités se sont principalement construites avec l'Amérique latine, ainsi qu'avec certains mouvements populaires chrétiens qui sont actifs en France, dont ATD Quart-Monde. Les échanges internationaux se réalisent par le biais de visites de représentants des divers mouvements populaires ou de certaines personnalités significatives, comme M^{sr} Gaillot, par les informations

que nous apportent certains missionnaires à leur retour de mission, ou bien par l'apport privilégié que nous fournissent certains réfugiés vivant parmi nous.

La Coalition Romero et le SICSAL

Le CAPMO est partenaire, depuis 1981, de la Coalition Romero avec des organismes comme le Comité chrétien pour les droits humains en Amérique latine (CCDHAL), Développement et Paix, Jeunesse du Monde, le Centre Wampum, l'Association des chrétiens pour l'abolition de la torture (ACAT) et quelques communautés ecclésiales de base du Salvador présentes au Québec. La Coalition Romero a organisé pendant de nombreuses années les événements Romero à Québec et à Montréal autour d'une thématique commune. Il s'agit aujourd'hui davantage d'un forum d'échange d'informations avec nos différents partenaires en Amérique latine. C'est en ce sens qu'a été organisée la tournée de M^{gr} Samuel Ruiz au Québec, en janvier 2001. Comme vous pouvez le constater, le CAPMO et ses partenaires n'ont pas attendu le Sommet des Amériques pour tisser des liens solidaires avec les gens engagés dans les luttes populaires en l'Amérique latine.

C'est par cette coalition nationale que nous sommes membres du Secrétariat international chrétien de solidarité avec l'Amérique latine (SICSAL) qui est basé à Mexico. Le SICSAL est coprésidé par quatre membres, dont M^{gr} Samuel Ruiz du Mexique, M^{gr} Pedro Casaldaliga du Brésil et Soledad, présidente d'un syndicat d'enseignants en République Dominicaine. Le Secrétariat se réunit à chaque année en Amérique latine et nous ne manquons pas de participer activement à ses rencontres par l'envoi d'une délégation. Le CAPMO a eu le plaisir, en tant que membre de la *Coalition Romero*, d'y assister à quatre reprises : en 1992 à San Cristobal de las Casas, en 1996 à Guatemala, en 1997 à Panama, et en 2000 à San Salvador. De plus, le SICSAL s'est déjà réuni une fois à Montréal en 1990.

Ces rencontres portent principalement sur la conjoncture politique, économique et sociale des différents pays, interprétée à la lumière de la théologie de la libération et des expériences alternatives de

développement qui sont vécues à la grandeur du continent. Les réflexions et le réseau de contacts ainsi créés sont pour nous une source intarissable d'inspiration et d'engagement dans cette lutte pour la défense des droits des *appauvris* au Nord comme au Sud. Nous sommes membres du SICSAL à titre de partenaires. Nous y allons à la recherche d'outils d'interprétation théologique de la réalité, du cri prophétique qui surgit des entrailles de l'Amérique latine.

Il y a certains types d'expériences de développement alternatif qui attirent plus particulièrement notre attention. C'est le cas des projets de coopératives qui sont fondées sur une *réactualisation* de la culture ancestrale présentée comme un moyen efficace de résistance collective au modèle de la culture dominante. Il y a également le dialogue interreligieux tel que développé depuis la célébration des 500 ans de résistance populaire, noire et indigène, en 1992. Il faut noter notre participation aux rencontres continentales: *500 ans de résistance des indigènes des Amériques*, Quetzatenango, Guatemala, 1992; *L'Assemblée du Peuple de Dieu*, Bogota, Colombie, 1996; et le *10^e Inter-ecclésial des communautés ecclésiales de bases du Brésil*, Ilhéus, Bahia, 2000.

La *Coalition Romero* partage également avec nos partenaires étrangers les expériences et la réflexion qui se vivent au Québec. Ainsi, le *Projet de loi sur l'élimination de la pauvreté* a été communiqué aux délégués de la rencontre du SICSAL en mars 2000 à San Salvador. Ce projet pourrait servir de modèle aux organismes représentant les sociétés civiles de l'ensemble du continent. Même si le contenu de la loi ne peut être transposé tel quel, le processus démocratique qui l'a engendré peut très bien être adapté n'importe où, permettant ainsi à des coalitions d'organismes non gouvernementaux de présenter des projets de lois ou de réformes sociales très étayés à leur assemblée législative. Si ces projets ayant recueilli un large consensus sont ignorés par ces gouvernements, ils pourraient devenir de brillantes plateformes électorales, propres à redonner du souffle à la vie démocratique: par exemple, la proposition des zapatistes mexicains devant le Congrès de leur pays ou celle des projets de réforme agraire qui ont été présentés au Brésil par le Mouvement des Sans Terre.

Par ailleurs, le SICSAL représente pour nous une précieuse antenne qui nous permet d'avoir un accès direct à de nombreux théologiens de la libération ainsi qu'aux principales organisations nationales de communautés ecclésiales de base et de défense des droits humains, d'associations de femmes, de syndicats, etc. À ce chapitre, l'Église progressiste d'Amérique latine se situe souvent aux premières loges des luttes en faveur de la transformation sociale.

À ce point de vue, nous devons évoquer l'idée du *macro-œcuménisme* qui sert de base aux rencontres de l'Assemblée du peuple de Dieu (APD). Cette vision théologique entend recueillir les valeurs humanistes et sacrées de défense de la vie contenues dans les différentes cultures autochtones et afro-américaines présentes sur le continent. Nous avons aussi appris, en écoutant les récits de résistance séculaire des milieux populaires d'Amérique latine, que le capitalisme, en tant que prolongement du système colonial, est un système qui provoque la mort et l'exclusion du plus grand nombre, et qu'il est pour cela intrinsèquement contraire au projet du Règne de Dieu de la vie. Il demeure essentiel, pour comprendre les enjeux de la mondialisation, d'avoir accès à l'arrière-scène du monde développé, le Tiers-Monde, afin de saisir les fondements de l'exploitation économique.

L'événement Romero

L'événement Romero commémore l'anniversaire de l'assassinat de M^{sr} Oscar A. Romero, le 24 mars 1980. Il est célébré à Québec et à Montréal depuis bientôt une vingtaine d'années. Au départ, cette manifestation avait comme but d'affirmer notre solidarité avec le peuple salvadorien, victime de l'oppression la plus sordide. Peu à peu, la conjoncture évoluant, nous avons senti le besoin d'élargir cette activité à une solidarité plus vaste qui embrassait l'ensemble du continent. Au cours des dernières années, nous en sommes arrivés à y incorporer notre propre réalité sociale en nous efforçant de reconnaître, au cœur de notre cité, les visages des sans-voix. En 1999, à Québec, l'événement Romero a rassemblé près de 250 participants qui sont venus exprimer publiquement, en marchant dans les rues de

la basse-ville, leur refus de la misère sous le thème de la remise de la dette à l'occasion du Jubilé de l'an 2000. Nous avons voulu souligner le Jubilé par la mise en scène de sept personnages qui, tout au long de la marche, nous ont parlé de leur situation d'endettement. Il y avait là : une mère de famille, son conjoint et leurs trois enfants qui vivaient avec un seul salaire très minimum ; une ex-prostituée, victime des coupures à l'aide-sociale ; deux ex-étudiantes qui croulaient sous le fardeau de leur dette ; une téléphoniste de Bell Canada, chef de famille monoparentale qui se voyait contrainte de déménager à Toronto pour conserver son emploi ; un immigrant qui avait fui l'endettement chronique de son pays pour venir vivre sa misère dans un pays riche ; un itinérant aux prises avec les préjugés des fonctionnaires et des travailleurs ; une femme âgée victime de l'avidité de ses propres enfants.

Toutes ces situations ont été inspirées de la réalité de l'endettement que vivent de plus en plus de gens. Nous y avons ajouté la lecture de certains textes d'Isaïe, du concile Vatican II, de Medellín ou de M^{gr} Oscar Romero, en lien avec chaque situation évoquée. Nous ne pouvons pas prétendre que cette manière d'annoncer l'Évangile dans les rues, à partir de la réalité, soit très habituelle, mais les participants, quant à eux, ont fort apprécié. Ils y ont vécu une expérience régénératrice. Croyants et incroyants, au coude-à-coude, ont connu une nouvelle manière d'exprimer la foi. Cette marche au clair de lune printanier s'est terminée à l'église Jacques-Cartier où des membres de différents groupes populaires sont venus partager avec nous un repas salvadorien et une soirée d'improvisation sur le thème de l'endettement.

La vie spirituelle des personnes engagées socialement

La vie spirituelle est présente au CAPMO sous divers aspects. Elle se présente sous les traits de l'accueil, de l'écoute et de la compassion, ainsi que par l'indignation partagée ensemble lors des différents témoignages que nous entendons à l'occasion des soupers mensuels. Une caractéristique de ces rencontres est que tout le monde se retrouve sur un pied d'égalité. L'expert peut aussi bien être étudiant,

travailleur ou assisté social. C'est la personne qui occupe la première place. La réflexion intellectuelle n'y apparaît utile que comme élément révélateur de ce qui se vit.

À l'occasion, ces rencontres débutent par la lecture d'un texte de réflexion, parfois biblique, parfois contemporain. Ces textes visent à ouvrir notre cœur et notre esprit aux différentes dimensions de la discussion qui suivra. Les thèmes abordés s'inspirent de la conjoncture ou du vécu d'une personne, du quartier, de la société ou du monde. La lecture théologique n'y apparaît que comme un élément parmi d'autres, mais elle ne manque pas, cependant, d'y apporter une saveur et une perspective différentes. Un peu comme en Amérique latine, la théologie y a droit de cité aux côtés des autres sciences humaines. Elle ne souffre pas, grâce à son enracinement, de l'isolement dont souffrent la plupart des théologiens européens et nord-américains.

Un autre élément que nous aimerions souligner, c'est l'apport de la prière. Celle-ci peut se présenter à l'occasion comme un moyen de réaffirmer la solidarité que nous éprouvons les uns envers les autres dans la poursuite d'une même cause. La prière s'avère aussi un moyen efficace de ne pas conclure sur une note trop grave qui risquerait de renvoyer les gens chez eux avec un goût amer de fatalité ou de résignation. Certains sujets abordés apparaissent parfois insolubles, certaines situations pour le moins désespérantes : c'est dans ces moments que la prière ouvre toute grande la porte de l'espérance. « Que ton Règne vienne ! » représente l'affirmation d'un autre monde possible, quoi qu'en disent et pensent les experts et les économistes. C'est la prière dans sa plénitude, dans son aspect subversif par rapport à une réalité fermée parce que privée de toute transcendance.

Le CAPMO se veut un lieu ouvert à la spiritualité et au cheminement de chacun. Certains s'identifient à la religion catholique, d'autres à une foi diffuse. La spiritualité y apparaît donc comme une voie offerte, au cœur de l'engagement et du vécu solidaire, comme un moyen de s'accrocher et surtout de ne jamais renoncer devant la lourdeur de certaines situations.

Il y a aussi l'Oasis, un petit groupe qui se réunit une fois par mois afin de partager une parole d'Évangile et un bout de pain. Il s'agit

d'un groupe restreint qui aborde différentes questions comme « Qu'est-ce qui nourrit notre engagement? » « C'est l'engagement avec les pauvres, c'est de vivre avec eux, c'est là que s'effectue la rencontre avec Dieu », répond-on. Invariablement, le CAPMO se nourrit et se fonde sur l'option préférentielle en faveur des pauvres et des opprimés.

Conclusion

Que pourrions-nous conclure des différents modes d'engagement suscités par le CAPMO? Quelle théologie retrouve-t-on au cœur de ses valeurs et comment s'exprime-t-elle — de manière implicite ou explicite? Tout d'abord, nous pouvons affirmer qu'il s'agit là d'une théologie de la libération, et donc contextuelle, qui s'exprime à travers les différents engagements en faveur des *appauvris*. C'est la pratique sociale, expérimentée à l'aide de la grille du voir-juger-agir, qui sert de moteur à l'ensemble de nos initiatives. La réflexion théologique n'a de sens pour nous que dans sa dimension libératrice en faveur d'un règne de justice, de paix et d'amour, d'un règne qui est diamétralement opposé aux structures d'injustices édifiées par l'idéologie dominante.

Notre vision théologique se veut incarnée et c'est pourquoi elle ne peut faire l'économie d'un regard lucide sur la réalité d'injustice et d'exclusion vécue par les appauvris. Le CAPMO est à l'écoute des angoisses et des signes de notre temps d'où provient la clameur sourde et prophétique d'une classe sociale en quête d'un avenir ouvert sur la réalisation des potentiels contenus en chacun et chacune. Comme nous pouvons l'observer sur le terrain, les pauvres aussi ont leur vision d'un projet bien concret de société. Ils veulent une place pour tous à la grande table de la vie et ils veulent eux aussi contribuer à la définition de cette citoyenneté.

La première libération à laquelle s'attaque notre groupe est celle de l'aliénation et de l'exclusion, au moyen de la conscientisation et de l'insertion qui se réalisent par la mise en commun des difficultés rencontrées et par l'ébauche de solutions envisageables. La dimension de foi est la plupart du temps implicite au cœur des activités

publiques de notre groupe. Cependant, cela amène un bon nombre de personnes à se demander : « C'est quoi au juste le CAPMO ? » Plusieurs personnes, attirées par nos préoccupations sociales et nos revendications, en sont venues à découvrir, avec le temps, le cœur et le centre de notre motivation à persister dans la lutte. Nous ne pouvons pas affirmer avoir converti qui que ce soit, mais plusieurs ont appris, à force de côtoyer le groupe, qu'il est possible de lutter au nom de la foi en Jésus-Christ et que cette foi ne signifie surtout pas, pour nous, l'abandon du réel dans l'attente d'un monde à venir. Le Christ et son Esprit constituent une source d'inspiration qui nous invite à transformer le monde et la société afin qu'ils soient plus conformes aux aspirations du Règne à venir. Non seulement le monde peut-il être autrement, mais nous croyons qu'il doit l'être.

P.S. : Nuit de la Spiritualité

À l'occasion du *Sommet des Amériques*, en avril 2001, à Québec, nous avons tenu une vigile à l'église Saint-Roch, où des membres de plusieurs confessions religieuses sont venus s'exprimer sur leur vision du monde et la solidarité humaine nécessaire en ce début de millénaire. Unissant nos voix et nos prières, nous avons médité ensemble sur les enjeux de la mondialisation de l'économie et sur les alternatives possibles pour un avenir plus humain et moins marchand. À l'extérieur de l'église, manifestants anti-mondialisation et forces de l'ordre se sont affrontés toute la nuit à coup de pierres et de gaz lacrymogènes. Ceux qui sont demeurés sur place la nuit entière ont témoigné non seulement d'une riche expérience spirituelle mais également d'une vision surréaliste des événements. De nombreux manifestants sont venus se réfugier pendant la nuit du 22 au 23 avril, dans cette église transformée en véritable sanctuaire, en zone libre d'oppression, et ils ont manifesté leur plus grand respect envers les lieux et les gens qui les accueillaien.

VIII

POINTS DE VUE D'OBSERVATEURS
DE DIVERS MILIEUX

*Les relations entre la théologie
et l'activité pastorale de l'Église
Observations d'une agente de pastorale*

SUZANNE DESROCHERS
Diocèse de Québec

J'ai été invitée à effectuer un travail d'observation à partir de mon propre lieu d'inscription, soit celui de l'organisation ecclésiale. Mon rôle d'animatrice régionale de pastorale me donne un point de vue spécifique: même si je ne suis pas membre du clergé à proprement parler, mon regard est orienté par mon implication institutionnelle dans l'Église.

Le biais par lequel j'allais observer les travaux du congrès m'a été fourni dès le début, alors que les résultats de l'enquête (*Bilan prospectif individuel des membres*) faisaient état d'un malaise ressenti par les théologiennes et les théologiens, concernant leurs relations avec les responsables pastoraux, le clergé notamment. Ce malaise s'est également profilé dans plusieurs interventions au moment des ateliers. On retrouve d'ailleurs, chez plusieurs de mes collègues, la même perception d'un fossé entre la théologie et la pastorale. Une telle distance mérite réflexion. Dans cette perspective, je voudrais énoncer quelques étapes de l'évolution de ce malaise et proposer certaines pistes pour le surmonter.

1. Émergence de deux solitudes

Dans les ateliers auxquels j'ai assisté, plusieurs récits d'itinéraires théologiques commençaient par l'évocation de l'acquisition d'une formation académique préconciliaire, caractérisée par une approche dogmatique de la théologie. À cette époque, la théologie était une parole autorisée de l'Église, structurée par la vie ecclésiale et articulée autour d'elle. D'ailleurs, ce sont des prêtres qui ont évoqué un tel enracinement de leur formation : théologie et ministère presbytéral étaient intimement liés.

Puis il y a eu l'avènement du Concile, mais aussi, dans notre société, la *Révolution tranquille*. Par ce renouveau, on a fait éclater les institutions, on a voulu façonner un nouveau visage d'Église. Cette époque a vu, entre autres, le profil des théologiens se transformer, notamment par l'arrivée de laïcs et, par le fait même, de théologiennes. Plusieurs tâches pastorales ont également été confiées à des laïcs. On avait des aspirations nouvelles. Tout cela s'est travaillé de concert, théologiennes, théologiens et responsables pastoraux ensemble, avec enthousiasme. Ce même idéal se manifestait de diverses façons, tant chez les membres des facultés de théologie, avec le fruit de leurs recherches, que chez les responsables de la pastorale, avec de nouvelles méthodes : développement de nouveaux lieux d'éducation de la foi, élaboration de chantiers pastoraux novateurs, sessions de formation pour les laïcs, création de comités paroissiaux et diocésains pour soutenir de nouveaux modes de fonctionnement ecclésiaux, etc.

Cependant, alors que s'accroissait l'autonomisation des activités des différents groupes sociaux par rapport à l'activité pastorale de l'Église, des théologiennes et des théologiens ont peu à peu emprunté des voies divergentes de celles suivies par les responsables pastoraux. Ainsi, la théologie s'est intéressée à l'activité politique, économique et culturelle des membres de notre société : on y trouvait de nouveaux lieux d'interprétation théologique ; la recherche de sens des gens est également devenue un champ d'étude théologique affranchi de l'activité ecclésiale, cette quête s'effectuant dans divers courants religieux ou idéologiques. L'Église n'était plus le seul lieu de travail

théologique. En même temps, on assistait à un certain désengagement ecclésial des théologiennes et des théologiens. L'arrivée de laïcs, qui ne souhaitaient pas forcément établir un lien structurel avec l'Église, a contribué notamment à rendre la théologie plus autonome par rapport aux besoins de la pastorale.

Du côté ecclésial, les efforts de renouveau pastoral se sont rassemblés autour de la transformation du visage de l'Église, entraînant un repli progressif de celle-ci sur elle-même. En effet, les actrices et les acteurs ecclésiaux ont concentré leurs énergies sur l'élaboration de nouvelles formes d'organisation ecclésiale, de nouveaux rapports entre les différents membres de l'Église; mais cela a pour conséquence que, peu à peu, on a déserté l'espace public, les lieux politiques, économiques, culturels. Aujourd'hui encore, l'Église cherche à définir un autre mode de présence, alors qu'elle est depuis un bon moment déjà une Église minoritaire dans une société diversifiée. Mais les nouveaux visages qu'elle se donne s'arriment mal avec le monde dans lequel elle évolue, parce que ses efforts sont encore trop parallèles à l'évolution des autres groupes sociaux. La paroisse draine encore beaucoup d'énergie, alors que les efforts pour participer aux débats ou aux changements dans l'organisation de la vie de notre collectivité sont encore trop timides: que l'on songe à la réforme du système scolaire ou de la santé, au désengagement de l'État dans les services sociaux, ou à la plus grande libéralisation de notre économie, l'Église de chez nous ne fournit pas encore sa pleine mesure pour apporter sa contribution propre à l'édification de notre société. En outre, la pastorale actuelle a peine à s'affranchir du langage hermétique et souvent désuet dont elle a hérité pour accompagner la quête de sens de plusieurs individus ou groupes de notre société. Deux mondes évoluent en parallèle, alors qu'un potentiel de spiritualité et de subversion reste inexploité par les membres de l'Église.

J'ai d'ailleurs senti, dans les interventions de plusieurs, que des congressistes étaient déçus de constater que l'Église ait emprunté des chemins qui la replient sur elle-même. Cette désillusion en a conduit plusieurs à penser qu'il ne valait plus la peine de s'allier aux efforts de l'institution ecclésiale puisqu'elle fonctionnait par elle-même, à

vide. Si on ne voit pas comment la tirer hors d'elle-même, alors on ne s'y investit plus comme avant.

Or cette même déception est ressentie par de nombreux responsables pastoraux, laïcs comme prêtres. Elle ne se manifeste pas de la même façon que chez les théologiennes et les théologiens, mais elle est souvent très perceptible; elle se traduit parfois même par le désarroi. Pour une part, cela a conduit à des initiatives de transformation de l'environnement social, ou à la création de lieux d'accompagnement pastoral inédits; mais ces initiatives ne sont pas toujours suffisamment soutenues par les voies officielles et se trouvent marginalisées au sein même de l'Église.

Je remarque aussi, chez les protagonistes de la pastorale, un certain malaise par rapport à une approche trop intellectuelle, ou théorique, de la foi et de l'activité pastorale. Au Québec, ce malaise n'est pas propre aux personnes engagées en pastorale; il oppose également le monde de la pratique, ou du *terrain*, au monde de la théorie ou de la recherche fondamentale dans plusieurs domaines, tels le travail social ou l'éducation, pour ne nommer que ceux-là. En ce qui nous concerne, le fossé entre la théologie et la pastorale ne cesse de se creuser: d'un côté, plusieurs théologiennes et théologiens sont mal à l'aise avec le fonctionnement institutionnel de l'Église; de l'autre, le point de vue intellectuel de la théologie dérange beaucoup de responsables pastoraux. Cela résulte donc en deux solitudes, qui se nourrissent de malentendus et se renvoient mutuellement des reproches: « Vous ne vous occupez pas de notre travail », disent des responsables pastoraux aux théologiennes et aux théologiens, alors que plusieurs de ces derniers accusent l'Église: « Vous ne faites pas assez appel à nos compétences pour vous redéfinir dans la société actuelle. »

2. Pistes pour sortir de l'impasse

Devant ces constats et en les interprétant comme je l'ai fait, je proposerai d'abord deux chantiers qui pourraient être travaillés en collaboration, membres des facultés de théologie et responsables pastoraux; j'esquisserai ensuite quelques pièges à éviter; puis j'énoncerai deux moyens pour établir un partenariat fécond.

Des chantiers à explorer ensemble

D'abord, je pense qu'il nous faut poursuivre la réflexion sur le statut et la fonction de la parole théologique dans l'Église. En effet, non seulement les théologiennes et les théologiens n'ont pas le même point de vue sur la parole théologique que les responsables pastoraux, mais les uns et les autres ont tendance à entretenir des relations de rivalité entre eux par rapport à cette parole. Dans cette perspective, on pourrait se demander quels peuvent être les compétences et les rôles respectifs, tant des théologiennes et des théologiens que des responsables pastoraux, en ce qui a trait à la parole théologique dans l'Église et dans la société en général? À qui s'adresse la parole théologique: aux responsables pastoraux? aux différents groupes sociaux qui s'interrogent sur Dieu? Comment la parole théologique pourrait-elle faire éclater les relations d'autorité introduites par une Église enseignante vers une Église enseignée, modèle encore présent dans la manière dont se tissent aujourd'hui les relations entre la théologie et la pastorale? Comment pourrait-elle jouer une fonction critique envers l'Église, sans pour autant cesser de s'y investir? Je crois qu'il y a beaucoup à redéfinir, non seulement par la réflexion, mais aussi et surtout dans l'organisation et les pratiques théologiques et ecclésiales. La méfiance réciproque, voire l'opposition, mène à des impasses qu'il nous faudra surmonter si l'on veut faire face à l'avenir de façon féconde.

L'autre chantier s'enracine dans mon souhait que s'établisse un partenariat entre des théologiennes, des théologiens et des responsables pastoraux, afin de permettre à l'Église — et à l'Évangile dont elle se dit porteuse — de se réinvestir d'une manière pertinente dans le monde qui est le nôtre. Je n'y ai pas renoncé. Cela implique que la pastorale puisse trouver d'autres modes et d'autres lieux que la paroisse ou même les aumôneries (dans les milieux scolaires, hospitaliers, pénitentiers, etc.), tels qu'on les connaît actuellement. Non pas que ces lieux doivent être désertés, mais la création de manières nouvelles de faire la pastorale doit être pensée et surtout encouragée.

Quelques pièges à éviter

Dans cette perspective, quelles sont les conditions pour établir une collaboration prometteuse ? Mon expérience d'agente de pastorale, ainsi que quelques-uns des propos tenus lors du présent congrès, me permettent d'identifier quatre pièges dans lesquels théologien(ne)s et responsables pastoraux sont empêtrés et dont il faudrait sortir pour faire face aux défis qui nous attendent tous. Le premier est la relation unilatérale enseignant-enseigné qui s'est prolongée entre les professeurs et professeures de théologie et les responsables pastoraux : plusieurs congressistes ont évoqué l'influence qu'il était encore possible d'exercer sur les responsables de la pastorale, par le biais des cours de théologie. Or n'y a-t-il pas là justement un risque de s'enfermer dans un modèle *clérical* à dépasser ? Quand les responsables pastoraux ne sont plus dans les salles de cours, ne pourrait-il pas s'établir des relations où l'influence s'exercerait réciproquement par des discussions, voire des débats ?

Un second piège, du point de vue pastoral où je me trouve, est le maintien d'une relation instrumentale : plusieurs responsables pastoraux vont chercher un théologien ou une théologienne *de service* comme ressource pour tenter de régler ou pour éclairer un problème pastoral. Si l'apport de l'un ou l'autre membre d'une faculté de théologie est sans doute utile et précieux, on ne peut en rester là. Or on en reste là. Les responsables pastoraux eux-mêmes contribuent à enfermer les théologien(ne)s dans un rôle où ce sont ces derniers qui *savent*, qui ont le dernier mot sur les solutions à employer en pastorale. Puis les mêmes protagonistes de la pastorale reprochent aux mêmes théologien(ne)s de donner des solutions théoriques à des problèmes pratiques : impasse, dialogue de sourds... Pourtant, ni en théorie, ni en pratique, il n'y a de solution toute faite, prête-à-porter. Les solutions doivent être élaborées dans une recherche qui nécessite à la fois un travail théorique et pratique : comprendre le problème, envisager les solutions possibles, discerner et mettre en œuvre telle solution dans tel contexte, avec les aménagements qui s'imposent, évaluer l'impact des efforts déployés, approfondir la compréhension de la situation et de son

contexte, effectuer les réajustements requis ou tenter une autre solution, etc. Le travail théorique ne précède pas nécessairement le travail pratique ; l'un doit interpeller l'autre à plusieurs reprises dans la recherche de solutions.

Le troisième piège que j'ai identifié consiste en une relation d'*opposition entre la théologie et la pastorale*. Les fréquentations étant peu nombreuses et souvent stéréotypées entre les membres des facultés de théologie et les responsables pastoraux, on a développé une image réductrice et peu attirante de l'autre : d'une part, le cliché d'une Église enfermée dans un fonctionnement institutionnel, sclérosée, incapable de se laisser transformer par le souffle de l'Évangile dont elle se dit pourtant porteuse ; d'autre part, l'image d'une théologie qui ne cesse de s'éloigner des institutions qui l'ont fait naître et dont elle devrait être solidaire. Pour mieux se comprendre et s'approprier, il faudrait donc arriver à dépasser les images caricaturales de l'autre.

Le quatrième piège est la relation englobante de l'Église par rapport à la théologie. Malgré les changements des quarante dernières années dans le regard que l'Église porte sur elle-même et dans son rapport à la société en général, il y a encore du travail à faire pour sortir de ce modèle. À mon avis, tant que l'Église percevra la théologie comme sa propriété, sur laquelle elle a une autorité absolue, elle se privera d'une instance critique dont elle a grand besoin, ne serait-ce que pour survivre, et elle renoncera à un potentiel de renouveau dans sa recherche de pertinence pour aujourd'hui.

Deux moyens à exploiter davantage

Pour surmonter les pièges dans lesquels nous sommes pris, autant les responsables pastoraux que les théologiennes et les théologiens, je propose deux moyens qui sont déjà à notre disposition, mais qui auraient avantage à être mieux exploités. La première voie à emprunter me semble être la création de lieux permanents de discussion et d'élaboration d'un travail qui soit à la fois théologique et pastoral, en vue d'un engagement plus actif et plus approprié des catholiques dans la société. Ces lieux existent déjà sous forme de colloques

ou de journées d'étude, événements souvent ponctuels et qui se traduisent rarement dans des pratiques de transformation ou dans des changements de pratiques ! Il serait intéressant, pour éviter la stérilité des discussions entre théologiennes, théologiens et responsables pastoraux, que de véritables séances de travail commun puissent être mises en œuvre, avec des objectifs et un plan de recherche qui ait des retombées tant pour la théologie que pour la pastorale. De plus, ces lieux de travail pourraient être structurés de sorte que les cercles et les chasses gardées ne puissent prendre forme, pas même entre nous, catholiques. Cela implique que nous sachions ensemble participer à des débats ou à des travaux entrepris par des groupes sociaux dont nous partageons la cause.

La seconde piste d'action résume plusieurs propos que j'ai tenus tout au long de cet exposé : que des théologiennes et des théologiens s'investissent de manière nouvelle dans l'activité pastorale. Je souhaite qu'ils et elles cherchent à l'influencer avec leurs compétences propres, non seulement comme des ressources que l'on utilise ponctuellement, mais comme des acteurs et des actrices de la vie ecclésiale, ayant leur point de vue spécifique. Des initiatives sont menées en plusieurs endroits : formation de personnes engagées en pastorale, élaboration d'orientations pastorales, développement de projets inédits et missionnaires, pour ne nommer que celles-là. Ces initiatives méritent d'être poursuivies, voire intensifiées, notamment dans le diocèse où je suis engagée.

La théologie, gardienne d'une ontologie pour les sciences humaines ?

MICHEL FREITAG

Sociologue

Université du Québec à Montréal

Plusieurs des intervenants ont abordé leur sujet en se rapportant à une expérience personnelle. Je vais donc suivre le même chemin, d'autant plus que, dans mon cas, une petite allusion à l'expérience personnelle se justifie dans la mesure où, n'étant pas théologien mais sociologue, on peut se demander ce que je fais ici, question que je me suis parfois posée moi-même. Alors, que puis-je bien avoir en commun, en tant que sociologue, avec les théologiens et les théologiennes réunis en ce colloque ?

Le lieu de mon expérience personnelle de la transcendance

J'ai constaté dans plusieurs des ateliers où je suis allé, que la théologie n'était pas simplement une interprétation des textes sacrés de la tradition, mais qu'elle devait être aussi l'expression d'une expérience personnelle : l'expérience du sacré, l'expérience du divin, l'expérience de la transcendance. Or la sociologie que je pratique reconnaît, en suivant un autre cheminement que le vôtre, l'existence d'une dimension transcendantale au cœur de la vie humaine, aussi bien collective qu'individuelle, et elle reconnaît à cette dimension une valeur fondatrice à portée ontologique. Alors cette expérience

de la transcendance, disons que je la partage avec les théologiens et les théologiennes. Mais j'ajoute alors qu'en tant qu'observateur de la société contemporaine et de sa mutation en un enchevêtrement de systèmes opérationnels, où les systèmes économiques, technologiques et organisationnels substituent leur mode de fonctionnement pragmatique et autoréférentiel aux institutions porteuses d'une référence idéale, cette expérience de la dimension transcendante dans la vie sociale se présente maintenant à moi surtout de manière négative, comme la double expérience d'une perte de la société et d'une dissolution de la sociologie.

En fait, déjà dans mon histoire personnelle, c'est cette expérience d'une perte qui m'a conduit à la sociologie théorique, non comme recherche d'une valeur de substitution mais, à travers cette inquiétude profonde que crée le doute, comme une recherche phénoménologique de cette inscription réelle de toutes les manifestations empiriques de la vie sociale dans un tout qui les dépasse, quelles que soient leurs formes particulières. Dans cette perspective, je pouvais comprendre également les diverses manifestations historiques de l'expérience religieuse comme autant d'expressions métaphoriques de cette expérience de la transcendance qui est commune à toute vie humaine, et sur la mise en forme de laquelle toute société réalise, de manière chaque fois différente, sa propre cohésion et fonde sa propre valeur transcendantale à l'égard des pratiques qu'elle ordonne symboliquement et des individus qui reçoivent d'elle leur identité et l'inscrivent en elle. C'est dans l'expérience même de l'existence symbolique collective, à sa base et à sa source, qu'on peut ainsi découvrir, objectivement, le caractère transcendantal de la fondation de la société (ou comme on dit maintenant, par oubli du Tout, du « lien social »), et cela quelle que soit l'image que chaque société ait pu se donner de la transcendance à travers les particularités de son histoire et les contingences ou la liberté de son orientation identitaire. Alors disons que c'est par ce biais-là que ma démarche personnelle de sociologue en est venue à s'articuler quand même objectivement à la réflexion théologique, à travers la perte personnelle de la foi en une tradition dogmatique déterminée, redoublée par l'observation d'une disparition effective de toute référence transcendantale dans les

nouvelles formes de régulation qui tendent à submerger l'existence sociale dans le monde contemporain, en coïncidence pratique et idéologique avec ce qu'on appelle la « globalisation ».

La théologie et la trajectoire occidentale de la dissolution de la « société »

Je passe à une deuxième remarque, qui m'a été suggérée par l'observation très partielle que j'ai pu faire de ce colloque. La première impression que j'ai eue, et qui m'a frappé en tant que sociologue, c'est d'être ici en présence de gens qui ont encore un objet commun, même si ils ont aussi parfois le sentiment que cet objet disparaît, qu'ils ne savent plus exactement comment le définir ou comment le « travailler ». Mais en sociologie, on ne se pose même plus le problème; cela a disparu, c'est fini. Il n'y a plus que des gens qui font des recherches dans toutes sortes de domaines, qui interviennent de multiples manières dans le social, qui participent partout à la « gestion de problèmes », mais dans tout cela, l'objet commun, ce qui devrait être pour nous la société, semble s'être d'ores et déjà évanoui; à peine en reste-t-il chez certains une vague inquiétude qui ne sait plus se reconnaître aucune portée théorique. On a décrété que la théorie générale était dépassée, et avec elle, c'est l'objet qui s'est éparpillé comme paille au vent dans de multiples « champs » d'intérêt et sur toutes sortes de « terrains de recherche » circonstantiels. Alors, cela me renvoie à faire aussi un bilan non pas directement de la théologie, puisque que je la connais mal, mais du développement des sciences humaines, plutôt, et de la place qu'y a occupé et qu'y occupe éventuellement encore la théologie. Or cette place me paraît considérable et déterminante, aux deux extrêmes de leur histoire.

Transmission théologique de la philosophie antique à la philosophie moderne

En prenant les choses de manière très large, on peut dire, il me semble, que la théologie est la matrice de toutes les sciences humaines en Occident, et il se pourrait qu'elle puisse maintenant contribuer de

manière déterminante à leur sauvetage dans le moment de leur dérive technocratique, qui ne fait d'ailleurs qu'accompagner la dérive systémique des sociétés et de la civilisation occidentale elles-mêmes. Mais le risque existe également que la théologie, en voulant sortir de sa tour d'ivoire académique, ne soit tentée, à l'inverse, de s'aligner sur les sciences sociales au moment, précisément, où celles-ci abandonnent leur prétention théorique pour se convertir en techniques pragmatiques d'intervention sur le social et de gestion directe des problèmes sociaux. Je vais développer séparément et brièvement ces deux propositions.

On sait qu'avant la philosophie qui s'en est progressivement émancipée, c'est la théologie qui a dominé l'université médiévale et donc la dynamique intellectuelle du bas Moyen Âge, et que c'est d'abord à travers la théologie que la philosophie antique a été recueillie dans la pensée occidentale moderne. Or je pense que c'est justement de cette transmission théologique de la réflexion philosophique que la philosophie moderne, qui ne commence pas seulement avec le renversement subjectif et épistémologique cartésien, mais qui, à bien des égards, a ses sources dans la scolastique du Moyen Âge, tient sa principale différence relativement à celle de l'Antiquité. Deux choses me semblent devoir, en effet, être reconnues lorsqu'on veut juger de la portée intellectuelle et historique de la théologie médiévale. La première est qu'elle a possédé déjà un caractère critique, discursif et dialectique qui rompait avec l'affirmation indiscutable du dogme, avec son caractère immédiatement autoritaire et la forme ésotérique de sa transmission. D'emblée, elle s'est présentée sous une forme conceptuelle, systématique et dialectique, comme une « critique » interne de la tradition et de la foi qu'elle abritait et qui s'y déployait. Et c'est justement dans ce mouvement ou moment critique qu'elle a redécouvert, pour s'en nourrir, la philosophie de l'Antiquité.

Mais il faut aussi reconnaître, ensuite, que dans le contexte de la chrétienté médiévale où la foi avait une portée cognitive, normative et identitaire commune (comme c'est encore le cas dans l'Islam contemporain), et où la réflexion théologique critique avait acquis elle aussi une portée commune et publique (perdant le caractère ésotérique qu'elle possédait généralement dans les sociétés traditionnelles),

la théologie a, du même coup, offert à la philosophie cet espace de sens qui lui était propre et qui possédait déjà une portée sociale virtuellement tout à fait globale. Dans cet espace, la recherche du sens et de la vérité ne possédait plus seulement une portée abstraitement universelle, elle comportait aussi en elle l'exigence d'une réalisation collective concrète, comme en témoignera puissamment la portée politique qu'auront les affrontements théologiques de la Réforme. Tout en recueillant la philosophie de l'Antiquité, la théologie allait donc aussi engendrer la différence qui sépare la philosophie occidentale moderne de la philosophie antique, une différence dont on ne saisit peut-être pas suffisamment la nature et la racine. Ce qui, en effet, me paraît finalement détacher la philosophie des temps modernes de la philosophie antique, c'est que la philosophie va occuper désormais une place toute nouvelle dans la cité, une place qui forme un « espace public de débat » dans lequel la recherche de la vérité et la quête du sens ont acquis une valeur et une portée directement sociétales.

Rappelons, d'ailleurs, que la philosophie antique présocratique possédait également une telle portée commune et publique, ou civique, et qu'elle le devait elle aussi au rapport de dépendance critique qu'elle entretenait, non alors avec la religion, mais avec le mythe. Mais après la mort de Socrate et l'échec du projet politique que Platon avait synthétisé dans *La République*, les différentes écoles philosophiques de l'Antiquité alexandrine puis romaine perdirent ce caractère public, et virent la portée de leur quête de vérité ou de sagesse se cantonner dans la vie ou le destin privé de leurs membres. Ces écoles de philosophie formaient des groupes relativement ésotériques, et lorsqu'on y pensait encore la cité, ce n'était pas en se tenant au cœur de la vie publique (régie par la morale traditionnelle et par les autorités qui se réclamaient d'elle, lorsque ce n'était pas directement de l'arbitraire du pouvoir despotique) mais dans sa marge.

On pourrait bien évoquer, à l'encontre de cette interprétation, des figures publiques comme celles de Cicéron ou de Sénèque, mais ceux-ci furent-ils encore vraiment philosophes plutôt que moralistes, dans la mesure où leur réflexion avait perdu tout caractère systématique et fondamental? C'est pourquoi, aussi, la philosophie de

l'Antiquité, en émancipant la raison subjective de l'emprise du mythe et de l'opinion commune, tendra à produire ce que Dumont a nommé, après Weber, l'« individu hors du monde », alors que la philosophie moderne, dont l'origine se rattachait à un discours théologique à portée publique et à caractère déjà dialectique, participera à la formation de l'« individu dans le monde », proprement moderne. Certes, la philosophie de la fin du Moyen Âge va s'émanciper progressivement de cet attachement originel à la théologie, et cette émancipation va se manifester de manière radicale dans l'œuvre de Descartes (le doute et le *cogito*) puis dans toute la philosophie proprement moderne, du moins jusqu'à Hegel. Mais il se trouve que la philosophie occupe désormais un champ où, finalement, la vérité et la raison concernent directement la cité, et où elles touchent idéalement tout un chacun dans l'orientation de sa propre vie en tant qu'homme et que citoyen. Alors il me semble que, dès le Moyen Âge, ce nouveau départ de la philosophie à partir de la théologie ne tient pas, rétrospectivement, sa seule signification du procès d'émancipation et de laïcisation progressives de la philosophie qui va caractériser son développement.

Une cascade de scissions à l'époque moderne

À partir de là, sur ce terrain originellement unifié de manière publique par la foi chrétienne, et dynamisé par l'esprit critique et l'entreprise de reconstruction systématique de la théologie scolastique, le trajet idéologique de la modernité a été ponctué par une succession de scissions.

Dès la Renaissance s'est affirmée une première césure entre la philosophie, qui se comprenait comme science au sens cognitif, et les « humanités » qui recueillaient les dimensions normative et expressive (ou esthétique) de la pratique commune, dont l'orientation était elle aussi désormais devenue publique dans le cadre de l'humanisme et de sa pédagogie universaliste. Dès le début du xvii^e siècle, se produisit, ensuite, avec la naissance de la science moderne positive et empiriste, une nouvelle scission dans le champ même de la philosophie comprise comme *theoria*, où la philosophie ne devint la mère

de toutes les sciences (comme l'atteste encore le titre du Ph. D. que décernent les grandes disciplines scientifiques classiques pour le doctorat) qu'en abandonnant à la science positive sa prétention ontologique et en se reconvertissant en une épistémologie dont la valeur critique à l'égard de la prétention de vérité des sciences nouvelles conservait toutefois une valeur de fondement à caractère transcendantal, au moins jusqu'à Kant. L'avant-dernière scission fut celle à travers laquelle les sciences sociales cherchèrent, tout au long du XIX^e siècle, à se démarquer des humanités pour se rattacher épistémologiquement et ontologiquement au modèle des sciences positives. La question ici n'est pas de savoir si elles y parvinrent, mais seulement de constater que c'est précisément cette orientation positiviste qui les a conduit, dans la période contemporaine, à abandonner progressivement leur prétention cognitive, qui exigeait encore une référence de légitimation transcendantale (voir Kant), pour se rabattre immédiatement sur les tâches très pragmatiques de l'organisation et de la gestion de la pratique sociale, abandonnant du même coup toute position de surplomb critique à son égard et toute la visée humaniste d'idéalité qui avait encore caractérisé les Lumières et leur descendance jusqu'au marxisme et à la sociologie critique de Francfort, lesquels restaient par là encore rattachés au projet de la philosophie moderne, et héritaient donc aussi encore, par son intermédiaire, de ce terrain transcendantal, voire eschatologique, sur lequel la théologie scolastique avait fondé sa propre réflexion systématique.

Le retour de la théologie comme vestale d'une civilisation

Dans toute cette trajectoire, il y a, bien sûr, un détournement de l'intention théologique que ne saurait résumer le seul concept de sa laïcisation ; il reste que l'unité, désormais dynamique, qui a caractérisé tout le projet du savoir moderne est quand même encore un résultat de son point de départ théologique. Or il se trouve que la théologie a subsisté tout au long de ce trajet épistémologique et sociétal (tout en en subissant bien sûr l'influence), un peu comme une vestale qui veille sur le flambeau dans le temple du dieu en se maintenant en marge de la dynamique de la modernité qui est une

critique de cet enracinement théologique du savoir, en même temps qu'une critique de l'enracinement de tout le système normatif dans une tradition à fondement religieux. Mais comme ce mouvement critique multi-séculaire n'est pas parvenu — nous le savons maintenant — à produire de lui-même, à partir de sa propre référence à une raison à laquelle il voulait conférer une valeur transcendantale universaliste, à asseoir la réalité sociale et le cours de l'histoire humaine sur un nouveau fondement, mais qu'il s'est finalement éparpillé dans les déracinements qu'il produisait, il se pourrait bien que le temps soit venu pour la vestale, au risque d'y perdre sa virginité, de sortir du temple avant que ne s'éteigne la flamme sur laquelle elle a veillé si longtemps.

C'est ma manière de faire un bilan, en partant de ce que je partage avec vous tout en le comprenant autrement, en sociologue plutôt qu'en théologien : cette évidence du fondement transcendantal de la vie symbolique et de l'institution de la société (à quoi je devrais ajouter encore l'existence du monde dans sa multiplicité et sa beauté). À cette évidence je ne donne pas de nom, pas plus que je n'en rattache le dévoilement à une tradition particulière : toutes les traditions civilisationnelles y participent, toutes l'ont cultivée à leur manière pour témoigner dans leur conscience « religieuse », « théologique », de la limitation que la vie humaine, l'ordre social et son éventuel développement historique tiennent de leur inscription dans un tout qui les précède toujours en les dépassant et en les englobant. Ce que chaque tradition a ainsi cultivé d'une certaine manière, il nous appartient maintenant, dans ce moment de « mondialisation » des problèmes que nous avons à affronter existentiellement comme humanité dans le monde, de le découvrir aussi dans sa réalité objective, une réalité qui soutient toutes les traditions, qui les traverse toutes, et qui se déploie par-dessus toutes leurs différences, quelles que soient les particularités de leurs dogmatiques et de leurs références d'autorité. Mais il faut sans doute reconnaître aussi, par delà l'horizon de l'universalisme formel qui plonge ses racines dans la tradition particulière de l'Occident, héritière du monothéisme judéo-chrétien, que cette pluralité fait elle-même partie de l'*Universum* concret et réel, et qu'à ce titre, elle possède elle-même une valeur transcendantale.

Que serait le monde « naturel » s'il ne consistait qu'en la régularité universelle des lois qui régissent la matière, et si, dans l'appréciation de son être, de son « essence », il fallait faire abstraction de l'immense multitude et diversité des êtres contingents et néanmoins réels qui l'habitent et le constituent tous ensemble ? C'est ce problème de la « plénitude de la contingence » que Kant a abordé dans sa *Critique de la faculté de juger*, en ne l'abordant malheureusement que sous l'angle de la dimension esthétique puisque les dimensions cognitives et normatives avaient d'ores et déjà été traitées et épuisées dans ses deux critiques précédentes. N'en va-t-il pas encore de même pour l'humanité ? Chaque civilisation a ses vestales qui veillent sur son identité et sur ses valeurs, et ce n'est pas en reniant cette identité et ces valeurs propres, mais en sortant de leurs temples respectifs qu'elles apporteront à l'humanité une richesse digne d'être partagée, comme se partage la vue et la jouissance d'une œuvre unique ou l'inspiration qu'elle peut procurer.

Tel est l'essentiel de mon bilan et la perspective dans laquelle il s'inscrit. C'est ainsi que je vois, depuis une extériorité d'ailleurs toute relative, quelle est quelque peu la place de la théologie dans cette large expérience collective qu'est l'histoire des sciences humaines occidentales qui m'a servi ici de référence. Mais ce que je viens de dire ainsi ne forme, en somme, qu'une remarque introductive, et il me reste, à partir d'elle, à exprimer encore quelques commentaires plus particuliers.

Une appréhension face à l'avenir

Il y a deux points que je voudrais ainsi souligner, et qui se situent, quant à eux, du côté de l'avenir et de la prospective. Le premier se rattache directement à ce constat de disparition de toute la dimension transcendante qui pourrait bien conduire, si on laisse faire et laisse aller les logiques autoréférentielles d'expansion systémique de l'économie et des technologies, à la disparition « physique » de l'humanité et même de l'ensemble du monde de la vie. Ce constat se place sous le signe de la peur, comme l'a bien saisi Hans Jonas dans ce grand ouvrage au souffle « théologique » qu'est *Le principe*

responsabilité. Je ne nomme pas de la même manière que vous ce qui est ainsi menacé de disparition, et cette menace a sans doute pour moi une portée plus radicale que pour vous (ceux d'entre vous qui, du moins, placent leur recherche théologique sous le signe d'une foi vécue). Mais le problème reste le même dans sa dynamique, même s'il ne l'est pas dans son interprétation ontologique et dans son issue, et même si nous le reconnaissons à travers d'autres métaphores. Or cette peur que je ressens, je l'ai sentie aussi présente parmi vous, tout en l'interprétant à ma façon. Alors, je voudrais vous faire part de mon interprétation de cette peur. C'est très difficile, mais essayons quand même.

*Dissolution postmoderne du sujet transcendantal
au profit de la seule raison instrumentale*

Ce dont il s'agit, finalement, de mon point de vue, c'est du problème du rapport de l'individuel et du collectif. Je vois, dans notre société, un repli systématique sur l'individu, mais ce n'est plus au sens de l'individu universaliste, c'est-à-dire au sens de l'individualisme transcendantal proprement moderne. Celui-ci restait fondé sur la Raison qui résultait de la laïcisation d'une référence religieuse à l'universalité de l'être humain. Mais à travers ce procès de laïcisation, cette raison transcendantale s'est divisée sur elle-même, en s'absolutisant et s'autonomisant de manière catégorique dans trois directions : celle de la connaissance positive dans la raison scientifique ou théorique ; celle des normes et des valeurs dans la raison éthique qui s'est déployée dans le champ de la morale, de l'éthique, de l'économique, et surtout dans le domaine politique où elle a révolutionné l'idée de la légitimité du pouvoir ; celle, enfin, de la raison expressive et esthétique dans laquelle l'identité libre du sujet conservait, à travers la représentation sensible et la création, un lien direct de participation avec le monde concret des formes particulières et contingentes et avec l'univers saisi dans la singularité de son existence, une raison esthétique et expressive et qui va elle aussi s'unifier d'une manière transcendantale dans toute l'esthétique moderne, depuis l'invention d'un espace unifié de représentation dans la perspective au Quattro-

cento et à la Renaissance jusqu'à sa dissolution progressive dans le mouvement de l'« art moderne » vers la fin du XIX^e siècle.

Or je pense que ce sujet transcendantal dans lequel s'opérait encore la synthèse de ces trois horizons de sens est en train de disparaître, et cela aussi bien dans la vie individuelle que dans les institutions qui structurent la vie collective, et que c'est cela précisément qui caractérise ce qu'on appelle la postmodernité. Je ne veux pas faire ici une analyse détaillée de ce procès de dissolution, et je me contenterai d'un exemple. Il est facile de constater que la science post-kuhnienne, celle qui se complaît dans la multiplication des paradigmes et des « programmes de recherche », ne s'occupe plus du monde, de la nature, de l'univers, et de leur unité ontologique : elle ne s'intéresse qu'à la maîtrise des conséquences de notre action et de nos interventions contextuelles, ainsi que de la production de tous les artifices techniques imaginables. Si certaines disciplines classiques, comme la physique ou la cosmologie, s'occupent bien encore de la connaissance objective du monde et de l'univers, l'essentiel des pratiques techno-scientifiques se consacre maintenant à la réalisation de programmes de maîtrise technique, dans une perspective opérationnelle et pragmatique. Ainsi, la dimension transcendantale (le principe de réalité) qui unifiait le projet de la connaissance scientifique moderne est en train de disparaître de la recherche effective, en même temps que l'informatique remplace la physique comme science matricielle. Il en va de même dans les autres domaines de l'activité institutionnalisée, en politique et en droit, en économie et en morale. Chaque domaine tend à se déconnecter du rapport qu'il entretenait à la totalité à travers la référence aux principes transcendants du « vrai », du « juste », du « bien » et du « beau », et il se replie sur ses propres principes de régulation opérationnels à caractère autoréférentiel. Dans tous ces développements à caractère processuel et non critique, on voit se dissoudre, de fait, sociologiquement, ce qui a caractérisé le grand projet historique de la modernité. Mais en même temps, se révèle aussi, rétrospectivement, ce qui représentait peut-être l'aporie originelle du projet moderne, qui était précisément cette transcendantalisation unilatérale du moment subjectif dans la Raison, et la perte du sens de la valeur transcendantale de la réalité. Ce

déni de l'ontologie s'est alors accompagné de la division de la raison sur elle-même en raison théorique, raison pratique, raison esthétique et raison instrumentale où, finalement, c'est la raison instrumentale et immédiatement empiriste qui a fini par vaincre.

Face au marché « globalisé » : repli sur la subjectivité solipsiste ou « théologie dans le monde » ?

Alors, face à cela, il y a un repli sur la subjectivité solipsiste. On a essayé de retrouver la synthèse au niveau du sujet individuel et de son expérience existentielle, dans l'oubli du monde et dans l'oubli de ce qui le lie a priori à la société, quelle que soit la forme et la dimension de celle-ci. À partir de là, je me permets de glisser vers une idée que je ne peux développer, et qui concerne de nouveau la théologie. D'un côté, la théologie a résisté à ce mouvement moderne de subjectivation et de division transcendante du sujet, elle est restée attachée à l'ontologie, et c'est à cela que j'ai appliqué l'image de la vestale : l'unité, la totalité même était son objet. Mais j'ai senti, dans un ou deux discours que j'ai entendus, que ce risque de repli vers l'approfondissement de l'intériorité existentielle subjective existait aussi pour la théologie, un risque qui peut paraître aller dans la direction opposée de la tentation d'une reconversion directe au « travail social » à laquelle j'ai fait allusion, mais je perçois plutôt ces deux mouvements comme complémentaires. Dans les deux cas, s'exprime un même détachement, une même suspicion à l'égard de la valeur de l'être et de l'institution qui est la forme objective de l'idéalité subjective commune. L'Église, elle, était une institution à visée universelle objective réelle ; elle était porteuse d'une idéalité transcendante dans le monde, dans la société, etc., comme l'État d'ailleurs. Mais par contre, il n'y a plus rien de cela dans le marché.

Dans le marché, il n'y a plus aucune idéalité, il n'y a plus que des modalités formelles d'opération et de fonctionnement. L'individu s'en trouve exclu en tant que lieu de synthèse ontologique d'une double participation au monde et à la communauté, il n'est plus qu'un opérateur sur le marché et, virtuellement, il n'y est plus qu'un spéculateur, comme dans les théories du choix rationnel. Les autres

dimensions de sa subjectivité sont alors détachées de cette forme dominante de participation sociale objective, et la tendance qui domine maintenant est de chercher à recoudre ensemble tous ces bouts d'intériorité et tous ces moments de socialité dans la culture des rapports interindividuels, dans les rapports interpersonnels, pour y recréer des communautés à partir des liens de reconnaissance entre des personnes. Et alors, ce qui m'inquiète comme sociologue, c'est de voir que ce type de personnalisme et de communautarisme est tout à fait insuffisant par rapport aux problèmes contemporains du monde, par rapport à la nouvelle unité effective du monde social et naturel telle qu'elle est en train d'être réalisée à travers les mécanismes de la « globalisation » et leurs dynamiques exponentielles. Ce repli personnaliste et communautariste me semble conduire une nouvelle fois vers une « théologie hors du monde » et non vers une « théologie *dans* le monde », et je parle ici du monde tel qu'il est, c'est-à-dire tel qu'il va, tel qu'il court, tel qu'il est en risque d'explosion. Au moment de la disparition du lien politique, c'est le temps pour que la théologie devienne ouvertement politique (comme elle l'a si souvent été). Ce qu'on peut attendre d'elle dans le temps présent, c'est qu'elle engage sa responsabilité envers la totalité de ce qui est désormais menacé dans son existence, et pour ce faire, il lui faut devenir d'urgence œcuménique, puisque l'humanité est déjà unifiée pratiquement de manière qu'on peut juger dramatique, et qu'il n'est tout simplement plus pensable de s'en remettre à chaque Dieu pour qu'il y reconnaisse les siens au jour du « jugement ».

Le problème du monde, que je me permets de confondre dans l'état présent avec le « problème de l'être », c'est qu'avec l'appui de l'idéologie néolibérale et de son cosmopolitisme tout à fait abstrait, des « procès sans sujet ni fin » sont en train de s'imposer partout et de s'appropriier toute la substance de la vie humaine, toute la matière de la vie sociale et même les formes intimes de l'expérience (par les multimédias et la réalité virtuelle). Ils suppriment aussi l'historicité puisqu'il n'y a plus dans la forme même de leur expansion aucune place pour la visée d'un idéal et la recherche d'une direction. Ils menacent même la nature, la simple perpétuation du monde qui nous entoure et nous abrite.

Tout ce mouvement débridé exige d'être ressaisi par un projet humain orienté par des valeurs susceptibles d'une acceptation commune à travers des confrontations critiques. Et ce projet humain, pour ne pas rester un simple rêve, doit déboucher sur un procès d'institutionnalisation au niveau mondial, puisque c'est déjà au niveau mondial que se déploient les mécanismes de la déshumanisation globale. C'est dire qu'il faudra, dans cette période de dissolution des instances politiques nationales, créer de nouvelles institutions politiques au niveau mondial, à travers lesquelles l'idée même de la Cité pourra être élargie à la grandeur de cette globalisation processuelle explosive. C'est justement là, dans ce nécessaire dialogue des civilisations, que le rôle de la théologie peut devenir crucial puisque, plus qu'aucune autre discipline intellectuelle, elle s'est toujours occupée du « Tout », mais aussi parce que, dans toute l'expérience passée de l'humanité, elle l'a toujours fait « d'une certaine manière » où le Tout n'était jamais entrevu qu'à travers des traditions particulières, génératrices de civilisations différentes, convaincues chacune que la forme qu'elle avait donnée à sa propre quête de l'universel avait elle aussi une valeur et une efficacité universelles. Si l'« Absolu », le « Transcendant » (quel que soit le nom qu'on lui donne) est « au-delà » de l'état de fait et des conditions empiriques immédiates de l'expérience qui sont régies par des régulations fonctionnelles, alors il est temps de se convaincre aussi que les diverses formes civilisationnelles qu'a pris le recherche du « lien avec l'Absolu » n'étaient, elles aussi, que des méthodes relativement circonstancielles et toujours largement autoréférentielles, et que leur approfondissement doit maintenant les conduire à se voir comme telles, non comme détentrices de la vérité mais comme des apports à la recherche de la vérité.

Il faudrait donc réinventer, dans cette perspective, disons tout ce qu'a été l'Église dans la chrétienté, mais cela ne peut pas être, au niveau mondial, cette Église-là puisque les chrétiens, dont la religion est ancrée dans la tradition occidentale, ne sont pas seuls sur terre porteurs d'une référence à la transcendance. Il y a la Chine, il y a l'Afrique, il y a l'Inde, il y a d'autres traditions socioculturelles; il y a d'autres « théologies » et « philosophies » séminales qui doivent

elles aussi participer à la justification et à la légitimation d'une reprise en charge collective de ce destin que l'Occident a lâché sur le monde en y « provoquant » la totalité de ses habitants et l'ensemble de ses cultures vernaculaires : tous et toutes nous sommes confrontés au destin qu'a jeté sur nous le déploiement de la technique, de l'économie, des nouvelles formes de communication qui nous envahissent et nous dominent de plus en plus. Or c'est l'Occident, qui fut chrétien et dans l'évolution civilisationnelle duquel la théologie joua un rôle essentiel, qui a créé le type de problèmes dont l'humanité entière affronte maintenant l'urgence. Pour ce qui est de la foi et de la théologie chrétiennes, il n'est pas essentiel de savoir si ces problèmes ont finalement surgi à cause d'elle ou seulement malgré elle ; elles en portent certainement une part de responsabilité. Mais comme cette foi et cette théologie ont partie liée à l'histoire de l'Occident dans sa dogmatique la plus profonde, et que ces problèmes ne touchent pas seulement le monde occidental, on ne saurait trouver en elles seules la voie de leur solution, ou seulement même de leur report. Pour elles, assumer maintenant cette responsabilité signifie accepter, avec une certaine modestie, le dialogue sur la nature et sur le fondement du vrai, du juste, du bien et du beau avec les autres traditions de l'humanité, et de s'ouvrir avec elles aux recherches et aux réflexions qui sont maintenant directement ancrées dans l'expérience du monde contemporain, d'où qu'elles puissent venir.

Bon, c'est une ligne de pensée que je n'ai pas développée ni articulée : j'ai juste présenté platement, comme dit Hegel, « l'idée de l'idée ».

Pour avoir de quoi dire aux pauvres d'aujourd'hui

JOSEPH GIGUÈRE,

en collaboration avec

BRUNO BÉLANGER et LUC FORTIN

Centre Saint-Pierre

Je voudrais d'abord présenter le Centre Saint-Pierre parce que je considère essentiel de situer le lieu de mes questions. La réalité du Centre Saint-Pierre et les interrogations qui traversent celui-ci s'inscrivent opportunément dans le contenu de ma réaction. Enfin, je crois que cette contextualisation aidera à comprendre le genre de ponts que nous souhaiterions construire entre notre milieu et la théologie universitaire.

Le Centre Saint-Pierre et sa mission

Enjeu majeur de la réflexion théologique, le lien entre la foi chrétienne et l'engagement social est une question constitutive de la mission et de l'identité du Centre Saint-Pierre. La foi y est creusée, Dieu y est découvert, en quelque sorte, à partir de l'engagement social et celui-ci y est confronté aux exigences de la libération chrétienne. Dans la vraie vie, nous ne faisons sans doute pas, à chaque minute, cette mise en rapport avec la clarté et l'accent de réalité avec lequel je l'exprime présentement, mais même le plus souvent seulement implicite, virtuel ou théorique, à certains jours, ce lien reste suffisamment au tableau de bord de nos interrogations et de nos

questions récurrentes pour marquer notre évolution. Le développement des personnes, l'organisation communautaire, l'action pour la réalisation de différentes formes de solidarité sociale sous un horizon de dignité humaine, de lutte à la pauvreté, de justice sociale et de transformation de la société, constituent les grands axes ou les paramètres du chantier que représente le Centre Saint-Pierre.

Dans les retours sur nos pratiques, la pauvreté et la justice sociale sont les principaux thèmes, les principaux lieux à partir desquels nous creusons le rapport entre le projet chrétien et notre action sociale. Ce sont les deux questions que nous voulons structurantes pour nous. Ces questions traversent toute la Bible et la réflexion théologique, comme elles sont aussi au cœur de nos enjeux de société. La pauvreté et la justice sont, en quelque sorte, des questions que j'appellerais fondatrices, des questions à propos desquelles se font et se défont les sociétés, marquant leur progrès ou leur recul en termes de démocratie.

L'option de maintenir la référence chrétienne

À l'instar de beaucoup d'organisations et d'entreprises, nous sommes actuellement, au Centre Saint-Pierre, en processus de planification stratégique. Et cela nous amène à repenser, à questionner, à creuser et à remettre à jour notre mission. Et parmi les questions fondamentales touchant l'avenir de notre mission, il y avait celle-ci : « Allons-nous conserver le lien entre l'engagement social et la foi chrétienne ? » Dans le cours de cette réflexion, certains d'entre nous disaient : « Il serait plus adapté à notre époque de prioriser un rapport entre engagement social et spiritualité, celle-ci étant entendue comme un substrat commun aux différentes religions et aux diverses expériences d'intériorisation personnelle, plutôt qu'un rapport entre engagement social et foi chrétienne. » Cependant, réflexion faite, sans évacuer le rapport à la spiritualité au sens large comme champ de référence majeur dans un monde moderne cosmopolite, multiculturel et multireligieux, nous avons convenu que le lien entre l'engagement social et la foi chrétienne devait être maintenu comme configuration principale et déterminante de notre mission.

Je dirai juste un mot pour préciser pourquoi nous avons considéré qu'il était important de conserver ce lien privilégié entre notre engagement social et la foi chrétienne ou projet évangélique. En creusant la question, nous en sommes venus à considérer qu'à la différence avec la spiritualité, qui tend davantage à évoquer des jalons de cheminement individuel et de croissance personnelle, il y avait, dans la foi chrétienne, dans le projet évangélique, un projet collectif, un projet de société. Et qu'en quelque sorte, par rapport à la réalité que nous connaissons, c'était ce projet-là qui était capable d'être en rapport structurant avec notre action sociale. Donc, même si ce n'est pas toujours facile à gérer et à exprimer, nous avons décidé de conserver au cœur de notre mission et de notre démarche le projet évangélique comme référence première de notre engagement. Je dirais même que c'est pour fortifier notre tonus prophétique au plan social, pour ne pas perdre notre pertinence, pour ne pas, à la longue, devenir seulement une grosse boîte de consultants spécialisés dans la formation, même populaire, et dans le développement organisationnel auprès des organismes communautaires, en somme que c'est pour ne pas devenir une organisation comme n'importe quelle autre que nous avons voulu garder cette référence.

Nous considérons que le projet évangélique contient un éclairage irremplaçable sur la justice sociale, une perspective utopique particulière. En l'explorant, nous découvrons qu'il nous propose une façon singulière, originale et radicale d'envisager la libération des pauvres dans notre société. Un peu à la manière de Pierre disant au Christ: « À qui irions-nous, Seigneur ? Tu as les paroles de la vie éternelle » (*Jn 6,68*), nous restons attachés à l'Évangile et à la foi chrétienne parce que, dans notre univers, nous ne connaissons pas d'autres sources qui parlent de cette façon-là d'une bonne nouvelle pour les pauvres, qui aillent aussi loin dans leur conception de la liberté et de la justice, et qui aient une vision sur la manière de régler les conflits entre celles-ci. C'est pour garder de l'espoir et de la pertinence, pour avoir encore de quoi dire aux pauvres d'aujourd'hui, aux nouveaux pauvres, aux précaires, aux jeunes qui décrochent, aux jeunes hantés par le suicide, aux petits salariés exténués, aux « multipuckés », aux toxicomanes, aux personnes atteintes psychologiquement et

mentalement, aux « clientèles alourdiées », comme les appellent les professionnels, aux victimes de la déstructuration sociale et de l'effritement des familles qui se décomposent sous la pression de la vie d'aujourd'hui, etc. ; c'est pour cela que nous restons attachés à ce lien. Qu'on nous comprenne bien, ici : nous ne travaillons pas avec des catégories sociologiques mais avec des personnes qui ont des prénoms, Marc, Mario, Martine, Jean-Pierre et d'autres, et qui ne cessent de nous poser des questions « théologiques » sur le sens de leur vie, sur leur avenir, sur leur place dans la société, sur Dieu, sur la possibilité ou l'impossibilité que la bonne nouvelle puisse atteindre un polytoxico-mane alcoolique, un « cagé » dans une résidence et aux prises avec le sida, etc. Nous nous sentons bien seuls pour répondre. Il n'y a pas tant de réponses que cela à ces questions dans les livres de théologie.

Nous conservons cette référence, aussi, parce que nous n'avons pas beaucoup d'autres remparts solides, d'autres pierres d'assise de reconstruction devant la déshumanisation de la société, devant la disparition des lieux d'enveloppement affectif et de transmission culturelle de proximité où l'on apprend simplement à être des humains. Nous gardons ce lien parce que nous voulons continuer de croire en la possibilité de faire la révolution, de transformer radicalement la société, parce que nous persistons à constater que la pauvreté et l'injustice, ici et ailleurs, sont structurelles et qu'il faut changer la société pour les éliminer.

Des questions posées à la théologie

Donc, pour nous qui portons de telles questions, en quoi ce qui a été exprimé en cette fin de semaine est-il aidant ? Tous les éléments et les sujets qui ont été abordés sont intéressants et ont un rapport avec les problématiques que nous venons d'évoquer. Malheureusement, pour ne pas entrer et sortir impoliment pendant le déroulement des ateliers, mes rapporteurs n'ont pu être présents à l'atelier qui touchait les enjeux socio-économiques et politiques ainsi qu'à quelques autres portant sur d'autres thèmes. C'est une lacune. Cependant, quelle que soit la manière de la formuler, la question lourde, récurrente, voire lancinante, qui se dégage, pour nous, de la démarche

d'ensemble réalisée en ce colloque, concerne la densité et la pertinence des enracinements sociaux de cette théologie. Je pourrais dire autrement: « À quelles conditions pourriez-vous nous aider à répondre aux questions des pauvres et à articuler le sens de notre engagement? » Bien sûr, il faudrait apporter toutes sortes de nuances, élargir la problématique, voir le panorama plus complètement, mais la question ne laisse pas de se poser pour autant. À travers cette question très générale, nous avons cependant pointé certaines interrogations et observations particulières.

Une première question serait la suivante: « En référence à quelle pratique sociale de libération, en lien vivant, affectif, personnalisé et engagé avec quels pauvres, la théologie d'ici, la recherche sur la bonne nouvelle d'ici et de maintenant, se développe-t-elle présentement? Comment assume-t-elle sa vocation de sel de la terre dans le champ social actuel? En l'absence d'une telle référence, si tel était le cas, la théologie ne risquerait-elle pas d'être progressivement confinée à un rôle abstrait dans une culture peut-être de plus en plus éthérée, tiède et relativiste? »

Une deuxième observation touche la fonction critique générale des théologiens et des théologiennes dans la société globale. Dans le paysage actuel, il n'y a pas grand-chose qui ressorte manifestant que les théologiens ont des choses particulières, neuves et radicales à dire sur les enjeux de notre société. Est-ce parce qu'on est complètement décroché ou bien qu'on pense que tout va pour le mieux dans une société politiquement correcte, où les citoyens sont maternellement enveloppés et protégés par les chartes de droits? Hier soir, avant de m'endormir, je lisais l'ouvrage de Fernand Dumont, *Une foi partagée*. Il disait justement, à ce propos, que ce qui semblait acquis des déclarations officielles des droits de la personne était sans cesse renié dans des oppressions qui renouvelaient leurs formes sans changer leur venin. Et il ajoutait qu'on aurait toujours besoin de l'intéressante gratuité d'une foi en l'humanité à laquelle le christianisme n'est pas étranger¹.

1. *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, coll. « L'essentiel », 1996, p. 159.

Une autre observation porte sur le langage. La théologie semble encore utiliser un langage très formel, spécialisé, clos sur lui-même. La pertinence sociale, l'exercice de la fonction critique théologique dans le monde de ce temps a aussi à voir avec le langage. Le medium est le message. C'est une vieille question. On dirait parfois que tout se passe comme s'il n'était pas possible de faire de la théologie, de protéger l'essence du message, en utilisant les mots de tous les jours. Citons de nouveau *Une foi partagée* de Dumont. Il écrit : « Ouvrons la Bible. Y trouverons-nous un langage spécialisé, confiné à un domaine cloisonné de la foi ? Le monde y est évoqué sous tous ses aspects ; on y enregistre même des choses et des événements que l'on qualifierait volontiers de futiles². »

Il faut aussi commenter la référence au terrain. Faire de la théologie, est-ce que ce n'est pas être sur le terrain et réfléchir sur les questions à partir de là ? C'est un point que nous avons évoqué déjà. Les termes de la question étaient : est-ce qu'il y a une théologie conceptuelle et une théologie pratique, ou est-ce qu'il n'y a pas qu'une seule théologie qui est, justement, pratique, globalement pratique, en réponse à des problèmes qui se posent à partir du terrain ? Faisons également une observation sur la notion de « terrain ». Lorsqu'on dit : « le terrain » « à partir du terrain », etc., on peut, en fait, être complexe tout en voulant être concret. Pour notre part, quand nous disons « le terrain », nous n'évoquons pas un portrait statique et général qu'on nomme globalement la réalité. Nous désignons la pratique d'engagement, l'action dans laquelle nous sommes impliqués avec d'autres, à un endroit précis, pour transformer la réalité. En éducation populaire, c'est la réflexion à partir de cette pratique qui est notre source de connaissance. C'est le laboratoire. Et la pratique est toujours particulière. Pour la théologie, pour l'élaboration d'un discours sur le Dieu de la foi chrétienne, le laboratoire ce n'est pas une contemplation généraliste de la réalité, mais la lutte concrète pour la transformation sociale dans une perspective de justice et de libération, à propos d'une problématique précise, à un moment donné, dans un lieu donné, avec des personnes particulières.

2. *Ibid.*, p. 118.

IX

RELECTURE INTERNE DES TRAJECTOIRES

Lecture et relecture inconclusives

ANNE FORTIN et MICHEL BEAUDIN

Universités Laval et de Montréal

La richesse et l'intérêt des contributions à ce congrès nous ont spontanément inspiré le désir de clore cet ouvrage par quelques observations tirées d'une première lecture de celles-ci et par quelques remarques plus distanciées issues de leur relecture. L'exercice n'a aucune prétention à l'exhaustivité¹, loin de là, et ne veut en rien conclure. Il vise simplement à faire quelques pas avec les lecteurs et lectrices dans leur réflexion consécutive à une incursion à travers le territoire de notre théologie des dernières décennies, théologie qui a pu parfois s'avérer déroutante. La lecture de ces textes a d'abord suscité, chez nous, des sentiments de solidarité et de reconnaissance vis-à-vis des collègues théologiens et théologiennes qui ont généreusement ancré dans leur humanité leurs quêtes et leurs requêtes de sens. La relecture, quant à elle, s'est élaborée à partir de perspectives

1. Si nous croyons représentatif le présent corpus, nous sommes aussi conscients que n'y figurent pas, nommément et directement, certaines trajectoires importantes telles celle de la théologie pratique et celle de la théologie fondamentale, par exemple. Nous ne saurions donc prétendre ici à un tour complet de la théologie visée. Nous n'avons fait qu'amorcer une réflexion qui reste partielle et qui appelle plutôt au débat afin que puisse se développer une conscience collective plus nette des véritables contours de notre pratique théologique. Enfin, on ne s'offusquera pas qu'il ne soit pas fait référence expresse à toutes les contributions (y compris les nôtres propres); nous n'en avons pas moins tenté de tenir compte de l'ensemble de celles-ci.

théologiques et de questionnements théoriques, afin de mieux comprendre les conditions de ces quêtes et requêtes. Dans un regard transversal, nous y avons soulevé quelques questions correspondant à autant de dimensions de l'acte théologique ou de ses conditions, pour ensuite essayer de tracer une ouverture.

Quelques annotations d'une lecture

Il est nécessaire de resituer les parcours proposés dans ce congrès dans le cadre de l'histoire récente du Québec. À l'évidence, il nous a paru que les théologiens et les théologiennes s'exprimant ici appartenaient pleinement à leur société; qu'ils étaient bien *dans* le monde et de leur temps. Leurs théologies sont contextuelles en ce qu'elles portent les marques de leur époque. De plus, pas davantage hier qu'aujourd'hui, ils ne semblent avoir attendu la permission des instances officielles, que ce soit de Vatican II ou de références plus contemporaines, pour amorcer les mutations vers lesquelles les poussaient la dynamique de la vie ou leurs convictions. En cela, ils sont aussi à l'image de la société québécoise qui les a précédés.

Déjà, en effet, à partir de la fin des années 1930, la « Nouvelle théologie », l'Action catholique spécialisée et la philosophie personaliste ont fermenté jusqu'à la base, chez nous, et provoqué une révolution intellectuelle et spirituelle, chez les laïcs et certains ecclésiastiques notamment, qui allait ensuite paver la voie à la Révolution tranquille et au renouveau ecclésial et théologique conciliaire².

Si la théologie et l'Église, à une certaine époque, peuvent sembler avoir été « imperméables » aux mouvements d'idées sociaux et culturels³, très tôt les colonnes du temple ont été ébranlées par la fondation de nouvelles institutions consacrées à la formation pastorale

2. Voir, sur les origines méconnues de la transformation des années 1960: E.-Martin MEUNIER et Jean-Philippe WARREN, « L'horizon personaliste de la Révolution tranquille », *Société*, 20/21, été 1999, p. 347-448. Toute cette parution de la revue porte d'ailleurs sur ce « chaînon manquant ».

3. Cf., plus haut, Gilles ROUTHIER, « Un renouveau qui vient des marges: quarante ans d'évolution de la théologie francophone au Canada », p. 27.

et catéchétique. En effet, bien avant la « Révolution tranquille », dès 1940, 1957, 1958 et 1961 précisément, la fondation d'instituts d'enseignement de la pastorale et de la catéchèse a transformé le paysage monolithique de « la » théologie. C'est pourquoi il est possible de dire que le renouveau de la théologie est passé, bien avant Vatican II, par de nouveaux lieux de production de la pensée théologique, pastorale et catéchétique, par son inscription dans des nouveaux réseaux de relations et par de nouveaux destinataires, des laïcs. Ces conditions externes n'ont pas manqué de jouer dialectiquement avec la dynamique interne même de la réflexion théologique.

Il est des plus intéressants, aussi, de constater comment le parcours objectif de la transformation de la théologie depuis plus de 40 ans, décrit par G. Routhier, recoupe et confirme les récits qu'ont fait les théologiens et les théologiennes de leurs parcours subjectifs à l'occasion de ce congrès.

Les Actes du congrès placent ainsi les lecteurs et les lectrices devant deux catégories de textes : des descriptions objectives des reconfigurations de la théologie remontant jusqu'à un demi siècle, dans certains cas, et des récits de parcours subjectifs. Une première lecture fait sentir une distance épistémologique entre les premiers et les seconds qui, sous un mode plus personnel, témoignent eux aussi d'un défilement marqué du paysage théologique. Toutefois, loin d'être gênante, cette diversité des approches constitue l'une des dimensions les plus intéressantes de l'ensemble proposé, car des recoupements, des appuis, des complémentarités entre les différentes perspectives tracent un portrait tout en nuances de l'évolution de la théologie des dernières décennies. À cet égard, le volet « bilan » de la théologie est fort bien nourri par cette richesse des points de vue, ce qui représente un apport très intéressant pour reconstituer la genèse et la trajectoire de la théologie contemporaine francophone au Canada.

Si nous nous tournons, cette fois, du côté de ce vers quoi pointent de façon convergente tant les textes plus objectifs que les récits d'itinéraires personnels, une autre constante se dégage de la lecture de ces Actes : l'histoire récente de la théologie et des théologiens et théologiennes est scandée de profondes mutations qui ont conduit à des déplacements fondamentaux des langages, des lieux de production et

des positions, sur lesquels nous reviendrons plus loin. La discipline théologique elle-même en a été retournée, bouleversée. Il est important de noter que, souvent, les récits de parcours mettent en évidence que ces retournements sont issus de déceptions, d'écroulements successifs de certitudes, voire d'impasses existentielles. Les récits des théologiens et théologiennes ne cachent pas que l'adoption de nouvelles perspectives et de nouveaux paradigmes se sera imposée alors que l'on était acculé à des impasses vécues comme des échecs: les impasses auront imposé de nouvelles voies! Cent fois, alors, il aura fallu remettre sur le métier son ouvrage, reprendre des questionnements à nouveaux frais devant les bouleversements sociaux et les transformations accélérées des mentalités. À ce propos, on nous permettra une brève digression du côté des Actes de la Société canadienne d'études théologiques de 1966. Ce retour en arrière peut être éloquent et rendre compte de la force des coups de boutoir sans complaisance que les théologiens — en l'occurrence, en 1966, il s'agissait avant tout ou exclusivement encore de théologiens — ont eu à absorber:

À ce point-ci de nos réflexions, le temps est maintenant venu de poser la question: à cette recherche de l'homme (menée par l'homme moderne), qu'apporte la théologie? La théologie répond-elle aux problèmes, aux interrogations de l'homme d'aujourd'hui? N'étant pas théologien, je n'aurais jamais osé de moi-même répondre à cette question devant vous. Mais puisque vous m'avez posé la question, j'y réponds catégoriquement: NON. La théologie ne répond pas aux problèmes que se pose l'homme d'aujourd'hui quand il réfléchit sur lui-même et quand il se cherche. Et cela pour deux raisons: la première, c'est qu'il s'est produit une rupture entre, d'une part, la mentalité, les conditions de vie, la vision du monde de l'homme contemporain, la conception de lui-même qu'il est en train d'élaborer, et d'autre part, ce que j'appellerais la « théologie des anciens manuels ». [...] Cette théologie parle de l'Homme, mais ne parle pas des hommes et elle ne parle pas assez aux hommes⁴.

4. Guy ROCHER, « La théologie répond-elle aux besoins de l'homme d'aujourd'hui? », in coll., *L'inquiétude pastorale dans l'enseignement de la théologie*, Actes du troisième congrès de la Société canadienne d'études théologiques, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1966, p. 97. Nous remercions Gilles Routhier d'avoir attiré notre attention sur ce document.

Il y a 35 ans, ce cri du cœur d'un jeune sociologue québécois a comme tracé les chemins obligés des études théologiques à venir. Cette conscience d'un écart illégitime (et non celui qui est inhérent à toute discipline scientifique) ou de cette déconnexion entre la théologie et la vie contemporaine allait hâter la mise au rancart des positions surplombantes et une immersion salutaire dans les flots de la mêlée humaine, au risque (selon la condition commune) de submersions ponctuelles éventuelles. La plupart des théologiens et théologiennes ont, depuis lors, porté ces préoccupations très précises au cœur de leur acte théologique : parler des et aux hommes et femmes de ce temps, inscrire la foi en Jésus-Christ dans *ce* monde, dans *cette* société. Le présent ouvrage nous livre des traces de cette aventure.

Une relecture : des questions et une ouverture

La relecture de ces parcours théologiques, vécus et traversés par des hommes et des femmes qui n'ont cessé depuis tant d'années de chercher « comment la théologie pouvait répondre aux besoins de l'homme [*sic*] d'aujourd'hui », suscite donc un sentiment de solidarité, car il s'agit d'humains confrontés à des questionnements fondamentaux, vitaux. Il semble qu'il s'agisse de l'*ethos* même de l'acte théologique qui ne sera plus jamais autrement qu'en mouvement, qu'en questionnement et qu'en transformation. Que nous soyons, comme lecteurs, théologiens ou théologiennes ou non, il se dégage sans ambiguïté de la lecture de ces Actes que l'ère des réponses aisées et déjà convenues est terminée ; comme tous leurs concitoyens, les croyants sont engagés dans un destin sous le règne de l'incertitude et du bouleversement.

Questions

La relecture permet, avec une certaine distance, de questionner les *conditions* des mutations qu'ont traversées les théologiens et théologiennes et dont ils ont essayé ici de rendre compte. Ces mutations semblent avoir été suscitées surtout par des impasses et, à cet égard, elles auront été davantage d'ordre réactif qu'affirmatif, ou des constructions issues d'un élan originel positif. Les déceptions ont souvent

été le moteur de retournements⁵ qui ne seraient pas tant venus de remises en question mues par une dynamique interne de la théologie que par des circonstances extérieures, sociales, politiques, institutionnelles, ce qui présente l'avantage de démontrer de façon positive le caractère contextuel⁶ des théologies : elles ne sont plus imperméables, en particulier depuis Vatican II, aux mouvements d'idées et aux changements de société.

Toutefois, cet aspect contextuel des théologies imbriquées dans les courants de société soulève une interrogation sur les modalités d'appréhension de leur rapport au monde, à autrui et à soi. L'effort d'adaptation continue des théologies leur a-t-il permis un retour réflexif sur les conditions de leur différenciation de ces « sphères de valeur⁷ » (Weber) et sur les modes de leur décentrement vis-à-vis des

5. Voir, par exemple, Jean-Marc GAUTHIER, « Théologie et communautés ecclésiales : du renouveau aux réaménagements », p. 104s.

6. Il faudrait distinguer ici au moins trois sens de la contextualité ou de son emploi en théologie : (1) le caractère contextuel d'une théologie peut d'abord être entendu, en un sens passif, comme l'effet quasi automatique sur celle-ci de son immersion dans une culture ou dans une situation donnée ; en ce sens, toutes les théologies sont, jusqu'à un certain degré, contextuelles ou marquées par la « couleur » de leur contexte ; en termes d'intentionnalité, la théologie pourrait n'y voir que le simple « décor » de sa pratique ; (2) en un sens actif et plus positif, la contextualité *en* théologie, cette fois, peut désigner le fait que celle-ci s'ouvre et prenne spécifiquement en compte des éléments du contexte et même des « signes des temps » ou grandes caractéristiques d'une époque, considérées depuis Vatican II comme ayant statut de lieux théologiques, et donc comme lieux d'où Dieu interpelle les humains et les croyants en particulier ; (3) enfin, dans le prolongement de ce qui précède, une théologie dite « contextuelle » peut aller jusqu'à thématiser son contexte pris dans sa dynamique d'ensemble (et non se limiter à des situations particulières) pour en dégager les logiques sous-jacentes, faire de celles-ci des points d'appui herméneutiques de sa démarche ou encore les confronter théologiquement, ceci impliquant, évidemment, comme dans la seconde acception, des prises de position éventuellement critiques ou à contre-courant, et non plus la désignation du seul rattrapage de la culture considérée de façon neutre. Nous avons cru observer que les parcours présentés dans cet ouvrage se situaient le plus souvent soit au premier niveau de la contextualité, soit au second (bien que le projet en soit formulé de façon plutôt implicite et réactive), mais très rarement dans la perspective du troisième.

7. Ces sphères réfèrent ici au monde objectif (ou naturel), au monde social et au monde intérieur.

savoirs des sciences qu'elles intégraient⁸ ? Se sont-elles suffisamment rendu compte à elles-mêmes des articulations effectivement pratiquées ? Ce congrès, proposant un regard rétrospectif et prospectif, ouvrirait ainsi naturellement à une telle interpellation.

Ce type de questionnement peut être illustré par un regard transversal sur quelques dimensions fondamentales de l'acte théologique. Ainsi la question des changements de langage qui peuvent être observés au cours des 30 dernières années. Les changements de langage qui se sont opérés pendant cette période ont visé, en grande partie, à rendre accessible un discours théologique qui était perçu comme étant coupé des préoccupations des contemporains. L'adaptation du discours théologique s'est faite surtout par l'addition des perspectives des sciences humaines, avec l'objectif de mieux communiquer un *message* : l'enjeu, pour les théologiens et les théologiennes, consistait à devenir de meilleurs communicateurs pour transmettre leurs messages en tenant compte des sensibilités courantes. Le « message » a été ainsi redéfini en vue de sa meilleure transmission, tant dans les facultés de théologie et les différents centres de formation pastorale, que par la création d'instances de transmission plus adaptées (par exemple SOCABI, pour la Bible). Le schéma de la communication de Jakobson⁹ a permis de formaliser les conditions de la transmission et il fut largement adopté dans tous les secteurs de la pastorale, de

8. À titre d'exemple seulement d'une démarche possible, on peut penser aux perspectives wébérienne et néo-kantienne que Habermas a actualisées et mises en forme opérationnelle dans les trois critères suivants de la modernisation : la réflexivité, la différenciation des sphères, et le décentrement par rapport aux savoirs (*Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, Paris, Fayard, 1981). Il s'agit là d'un outil heuristique qui pourrait aider la théologie à réfléchir sur son imbrication dans les courants de société et sur ses projets et modalités d'insertion dans celle-ci. La troisième perspective sur la « contextualité » en théologie, évoquée plus haut, en note, pourrait ainsi profiter d'un tel instrument.

Sur toute cette question, voir aussi Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, 2 t., Paris, Cerf, 1991. Et du même auteur, mais cette fois dans une réflexion appliquée à un secteur qui nous est proche : « Éthique et religion », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 132, n° 4, 2000, p. 325-345.

9. Cf. R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963.

la catéchèse et de la théologie. Les langages ont été rajeunis, les techniques de transmission sont devenues de plus en plus sophistiquées¹⁰, les orateurs se sont exercés à la façon de Démocrite jusqu'à la perfection.

Pour en rester aux seules implications de l'ordre de l'articulation interne de la démarche ou de l'acte théologique, une telle approche ne risquait-elle pas de briser son unité, d'isoler le moment de l'« application » comme si ce point de « chute », en christianisme, n'était pas déjà un moment interne du processus herméneutique lui-même, par exemple, et comme si cette activité et ses conditions historiques n'avaient rien à voir, non plus, avec les présupposés du même processus¹¹ ?

Mais il y a plus. Cette entreprise de mise à jour des langages s'est réalisée dans une certaine urgence, parfois euphorique, parfois obli-gée. Cette situation n'a peut-être pas toujours rendu possible un questionnement sur le langage lui-même, sur les théories du langage et les conditions épistémiques de la vérité en regard des conditions de validation et de véridiction des discours. On a bien senti que l'on devait sortir d'un langage d'ordre dogmatique et normatif pour adopter un langage pastoral et inductif, plus proche de celui du « monde vécu » (Habermas), mais la réflexion sur les conditions de l'abandon de la perspective hypothético-déductive, typique du langage de la dogmatique traditionnelle, n'aura été réalisée qu'a postero-riori et non comme projet délibéré. Dans ces Actes, la thématization épistémologique des mutations a été favorisée par le « bilan » demandé aux intervenants : celle-ci s'est exprimée en termes de déplacement d'une « logique de la transmission à une logique de la construction¹² », de passages de « l'apologétique à la critique prophétique

10. Hier, l'audio-visuel, aujourd'hui, *Power Point*.

11. Cf. Alberto PARRA, « El retorno de lo que no se ha ido », in Juan-José TAMAYO et Juan BOSCH (dir.), *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables...*, Estella (Navarra), Verbo divino, 2001, p. 445-446.

12. Raymond BRODEUR et Roger GIRARD, « L'intelligibilité du religieux chez les maîtres en formation », p. 236.

(dualiste) jusqu'à une éthique argumentative¹³ », de traversée du « contenu au sujet apprenant, du produit au processus, de l'acte d'enseigner à l'acte d'apprendre, de nourrir la foi à favoriser la maturation¹⁴ », de dépassement de la théologie morale pour une éthique théologique, du passage du déductif à l'inductif, du prescriptif vers l'ascriptif, du dialectique au dialogique¹⁵. Des tranches historiques peuvent être délimitées : les années 1950-1965, comme phase dogmatique, les années 1965-1980, comme phase existentielle, les années 1980-1995, comme phase pluraliste, et de 1995 à aujourd'hui, comme phase mystique¹⁶. Les formes des langages théologiques se sont, par conséquent, transformées successivement, sans toutefois que la réflexivité ne puisse toujours s'exercer immédiatement sur les différentes théories du langage implicites et leurs conséquences sur la formation de l'acte théologique lui-même.

Une autre dimension fondamentale de l'acte théologique peut être soulevée relativement aux transformations en profondeur du cadre et des compétences dans l'exercice de la tâche théologique au cours des 35 ou 40 dernières années. Le changement de cadre a d'abord conduit, au premier titre, à un changement de compétences chez les théologiens : « d'hommes d'Église », ils ont eu à endosser le rôle d'universitaires et à se soumettre aux exigences propres à l'institution universitaire. Ce changement a eu, à son tour, des conséquences sur la discipline elle-même qui s'est sous-divisée en champs de spécialisation peut-être encore plus hermétiques que les traités de la Somme théologique — dont la structure servait auparavant de référence pour fonder l'architecture de l'enseignement de la théologie¹⁷.

13. Jacques RACINE, « Comme des dieux ou la lutte aux idoles », p. 180.

14. Paul-André GIGUÈRE, « Déplacements pédagogiques et déficit théologique », p. 245.

15. Jean DESCLOS, « De la théologie morale à l'éthique théologique. La purification par l'incertitude », p. 81.

16. Richard BERGERON, « Mon parcours théologique (1950-2000) ou le passage du dogme au sujet », p. 63.

17. Gilles ROUTHIER, *art. cit.*, p. 31.

L'hyperspécialisation est progressivement devenue une condition de crédibilité pour une discipline qui avait à rendre compte de son existence aux côtés des sciences sociales et des autres sciences humaines à l'Université. Et pourtant, cette évolution ne relevait pas de la fatalité. Elle s'inscrivait plutôt dans la trajectoire spécifiquement occidentale du savoir depuis le Moyen Âge et surtout depuis la modernité, comme l'explique l'un des observateurs de ce congrès, le sociologue Michel Freitag, qui la présente comme une dérive¹⁸. De l'émergence de la théologie chrétienne médiévale à celle des sciences positives et empiriques puis à celle des sciences sociales sur le même modèle que ces dernières, se seraient produites une série de césures ou de scissions épistémologiques (avec leur pendant sociétal) marquant, d'une part, le glissement d'un savoir à prétention cognitive rattaché à une légitimation transcendantale à portée universaliste, à un savoir abandonnant ce type d'horizon pour se rabattre sur des tâches très pragmatiques selon une logique purement opérationnelle et souvent autoréférentielle, et, d'autre part, et de façon concomitante, l'éparpillement d'un « objet commun¹⁹ », la société, par exemple, pour les sciences sociales, en « problèmes », en « champs d'intérêt » et en « terrains de recherche » non seulement entre les disciplines mais au sein même de chacune d'elles, comme si la multiplicité des regards s'était projetée sur la réalité en la faisant éclater plutôt qu'en un enrichissement de sa saisie, plus synthétique.

De façon inattendue, le sociologue est d'avis que la théologie serait restée en retrait de ce mouvement et aurait gardé un tel « objet commun ». Il la convoque même instamment, sur la base et la force de cette singularité, à contribuer au nécessaire travail social et politique du dialogue des civilisations et des traditions de l'humanité pour reconstruire une idéalité transcendantale apte à fonder, dans un monde dont la perpétuation même est maintenant menacée par l'érosion néolibérale, un vouloir-vivre-ensemble.

18. « La théologie, gardienne d'une ontologie pour les sciences humaines », p. 369s.

19. Encore faudrait-il discuter, ici, de cette terminologie qui ne semble pas faire suffisamment droit à une perspective faisant prévaloir non plus une relation sujet-objet mais bien une intersubjectivité construisant sous ce mode son « objet ».

Du côté des théologiens et des théologiennes mêmes, paradoxalement, les mutations successives de la théologie auront incité plus d'un à penser maintenant le décloisonnement de la discipline comme une exigence interne incontournable, comme certains y font explicitement allusion. Les phases dites « existentialiste » des années 1970 et « pluraliste » des années 1980 auront rendu possible un questionnement sur la discipline à partir d'un autre angle que celui des traités de la Somme, mais elles auront aussi et surtout permis de remettre en question le statut même de la discipline : pourquoi faire de la théologie²⁰ ? La théologie ne s'est plus vue, dès lors, au seul service de l'institution ecclésiale mais bien plutôt au service des questions de foi des sujets humains et des transformations globales affectant l'humain dans la société. La discipline s'en est profondément ressentie, comme il ressort des témoignages mêmes des parcours.

Elle en a été distendue de plusieurs façons. Pour ne mentionner que les principales, on pourrait d'abord parler du tiraillement entre la fidélité à l'institution ecclésiale, s'exerçant avec de plus en plus de réticences et de recul, et la fidélité à l'institution universitaire, devenue le milieu à l'intérieur duquel il fallait apprendre à composer pour s'assurer une survie. Mais comment ne pas évoquer aussi une autre tension, au sein même de la dynamique universitaire, cette fois ? Il s'agit de la tension entre, d'une part, la fonction de « prise en charge réflexive d'un idéal civilisationnel à orientation universaliste²¹ », marquée donc par le souci du devenir sociétal comme tel, et, d'autre part, la propension ou bien à un développement autoréférentiel du savoir, ou bien, pire, à l'assujettissement graduel de la recherche et de la formation universitaire aux intérêts économiques et politiques du moment, selon une logique purement opérationnelle

20. Cette question a même fait l'objet d'un congrès récent : cf. Jean-Guy NADEAU (dir.), *La théologie : pour quoi ? pour qui ? L'élaboration et l'enseignement de la théologie pour aujourd'hui*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 63, 2000, 411 p.

21. Michel FREITAG, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec/Paris, Nuit Blanche/La Découverte, 1995, p. 34. Cette « vocation » n'a-t-elle pas toujours accompagné de quelque façon l'histoire de la théologie ?

et surtout dans l'abandon à ces intérêts du terrain de la définition des finalités, celles-ci fussent-elles néfastes à la société.

Un autre regard transversal nous porte encore à questionner une pente actuelle de la théologie. « Quand tout s'écroule [...] le retour à la subjectivité se veut le dernier retranchement », écrit, plus haut, Richard Bergeron²². Les déchirements institutionnels, les conflits de fidélité, l'ébranlement des certitudes, la dissolution de la réalité ecclésiale au sein de la trame sociale actuelle, tous ces obstacles dont ces Actes témoignent et auxquels se sont heurtés les hommes et les femmes qui ont exercé le « métier » de théologien et de théologienne seront-ils venus à bout de leur résistance et de leur espérance ? La subjectivité vers laquelle se tournent beaucoup de propositions théologiques depuis quelques années reflète la difficulté d'une inscription collective et contextuellement critique de l'acte théologique²³. Dans un sens, il serait possible de dire, encore une fois, que la théologie est contextuelle (au sens passif) en ce qu'elle n'est pas à part des mouvements de spiritualité et de mysticisme qui traversent les sociétés occidentales, et qui se manifestent, par exemple, dans la montée du bouddhisme, troisième religion en France, dans une quête de sens de plus en plus diffuse mais omniprésente, dans la multitude des sites internet offrant des myriades de chemins vers le soi, l'expérience spirituelle, le moi profond, le sujet cosmique, etc. Mais, dans un autre sens, il serait aussi possible de formuler la question à l'envers : la théologie n'est-elle pas en train de se décontextualiser et de se déculturer dans un repliement vers les quêtes identitaires personnelles, dans le retranchement dans la spiritualité perçue comme secteur à l'abri des bouleversements sociaux, politiques et économiques considérés comme insolubles ? Le rétrécissement des quêtes de sens vers la seule recherche de l'équilibre intérieur ne se fait-il pas aussi au détriment de quêtes de sens intellectuelles (*fides quærens*

22. *Art. cit.*, p. 78.

23. On relira avec intérêt, à ce propos, la réflexion de M. Freitag sur les conséquences de la logique unaire du marché néolibéral sur les modalités d'exercice des principales dimensions de la subjectivité de l'individu, qui s'y trouve réduit à n'en être qu'un simple opérateur (*art. cit.*, p. 378-379).

intellectum) et de quêtes de justice qui ont pourtant mobilisé nos années 1970 et qui mobilisent encore à juste titre les trois quarts de l'humanité pour leur simple survie au jour le jour ? Comment interpréter une théologie de ce continent qui se satisferait de présenter une spiritualité parmi tant d'autres aux Nord-Américains, en abandonnant l'exigence de solidarité sociale et internationale ? Comment les théologiens interprètent-ils la sectorialisation de la spiritualité et de l'engagement social ? Comment penser l'articulation de la spiritualité et de l'engagement social ? On voit ici une conséquence, certes, de l'hyperspécialisation universitaire, mais aussi de la trop parfaite coïncidence de la théologie avec son siècle : nous étions sociaux quand tout le monde était « social », nous sommes mystiques quand tous se tournent vers la subjectivité et l'esthétique du soi...

Ouverture

D'où pourraient parler les théologiens pour échapper au *même* des courants dominants actuels en s'ancrant dans un lieu *autre* et critique qui éclairerait la tâche permanente de discernement selon la logique de l'Évangile qui invite à vivre *dans* le monde, mais qui implique aussi, et de façon impérative, de recevoir son principe d'ailleurs que *du* monde ?

En creux des énoncés, il nous semble percevoir l'urgence criante de penser la *communauté*. Ce ne sera pas d'abord par une réflexion théorique que l'on arrivera à réconcilier le théorique, le pratique et l'esthétique, car on n'écoute plus vraiment les grands discours, les grands récits kantien ou post-kantien qui visent à reconstruire une architectonique de la pensée. Ne serait-ce pas par l'ancrage communautaire que pourrait se faire, pour une théologie du troisième millénaire, la refondation de l'acte théologique ? Les diverses théologies sont peut-être bien placées pour observer les séquelles d'une dissolution du tissu social, pour réagir aux effets personnels et collectifs du retranchement des quêtes de sens dans la sphère privée, laissant le social aux seules lois des nouveaux dogmes néolibéraux. Une réflexion sur la dimension communautaire de l'acte de parole, pour penser dans l'action les effets tant de l'effritement des liens sociaux

que du déroutement et de l'ahurissement actuels des personnes, ne serait-ce pas là un chantier à privilégier pour des théologies dites ecclésiologiques, pastorales ou pratiques des années à venir ?

L'angle d'approche d'un tel chantier se donne à voir à travers de multiples communications qui mentionnent l'ampleur de la *crise identitaire* traversant tant les théologies que ceux et celles qui les élaborent, les acteurs sociaux, les sociétés, etc. Des *crises identitaires*, on en retrouve partout, tel un symptôme de grippe en plein mois de février ; c'est sans doute la chose la mieux partagée du monde. Voilà l'occasion de descendre dans une approche qui serait transversale par rapport à l'acte théologique, au-delà des césures entre le spirituel et le social, et entre les sous-disciplines. Comment penser le rapport à l'autre et au même, au-delà du lieu commun du respect des différences ? N'importe quel journal télévisé nous avertit de l'illusion collective qui enferme notre regard devant l'autre. « Si tu deviens comme moi, je respecterai ta différence », tel semble bien être l'impasse de notre époque. Le respect des différences ne s'applique qu'en autant que celles-ci sont raisonnablement homogènes à une identité idéale²⁴, et l'on sait de quel côté se fait la définition actuelle de cette identité idéale.

Les éthiques chrétiennes sont confrontées aujourd'hui à un terrible défi, celui de dépasser une logique du *binnaire* pour penser la co-existence²⁵. Le binôme du même et l'autre, que ce soit dans la pensée

24. Cf. Alain BADIOU, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier, coll. « Optique », 1993, p. 24.

25. N'est-il pas significatif, à cet égard, que ce soient deux éthiciens qui aient insisté avec le plus d'emphase sur l'impasse à laquelle nous conduit cette logique ? L'éthique n'est-elle pas, en effet, le lieu le plus provocant de la réflexion sur l'intersubjectivité ou le relationnel ? J. Desclos, par exemple, souligne le réflexe simplificateur et « mortifère » de la pensée binaire d'une certaine morale qui, du haut de son infaillibilité, savait trop bien ce qui était blanc ou noir, se rendant par là incapable de prendre en compte le « caractère singulier de chaque existence et de chaque rencontre humaine », et inhibant l'autonomie et la responsabilité des sujets moraux à travers leur dialogue sur la recherche du bien (*art. cit.*, p. 91-92). J. Racine, pour sa part, présente la pensée dualiste comme incapable d'autocritique par rapport aux « faiblesses inhérentes à l'option retenue », et particulièrement vis-à-vis de ses conséquences sur la vie des individus et des collectivités. Il

dualiste, dans la dialectique philosophique ou surtout dans la logique informatique, finit par se ramener au *Un*. Dans cette dernière logique disjonctive ou excluante qui est notre air ambiant, qui constitue le lait qui coule dans le biberon de nos enfants si tôt branchés sur des « jeux » informatiques (ces jeux étant devenus un lieu important de leur socialisation ou peut-être, parfois, simplement un substitut de celle-ci), *l'autre* doit être ramené au *même*, il ne peut y avoir qu'un vainqueur, et le respect du visage de l'Autre dont parle Lévinas ne semble être possible que dans son reflet à l'identique du Même. Nous retrouvons maintenant cette dynamique dans les processus les plus vitaux, ainsi dans la version néolibérale d'une compétition économique érigée en substance même des rapports sociaux : cette logique n'a de cesse qu'elle ait atteint son terme où elle révèle son vrai visage, l'élimination des concurrents, l'élimination de l'autre.

Dans nos logiques de société informatisée, il n'y a pas de place pour l'aléatoire, le glissement, la transformation ; l'autre est soit défini dans une identité identique soit dans une identité autre : pas de place pour l'hybride, pour la nuance, pour la réflexivité ; il faut choisir son camp. L'enjeu se résume à construire l'identité comme rassemblement sous le *Un*. La crise identitaire dont témoignent diversement tous les textes du congrès pointe comme la panique de l'impossible conciliation des multiples hétérogènes. Notre civilisation binaire n'a pas les catégories nécessaires pour penser un rapport non identitaire à l'autre : nous sommes soit dans la réduction, soit dans la conciliation, soit dans l'universalisme uniformisant, soit dans l'éclatement. Encore une fois, nous avons une théologie habitant son siècle, traversée par les impasses de son siècle, épousant souvent trop étroitement les contours de la pensée ambiante.

Une hypothèse : et si la théologie se mettait non seulement à penser l'une de ses références spécifiques, la trinité, mais à en faire sa perspective ou son lieu pour vivre son insertion dans le monde ? Que serait une théologie « trinitaire » dans un monde binaire ? Rien

y voit l'incubateur de la pensée unique, laquelle, ultimement, vise l'élimination de l'un des pôles de toute alternative. Il propose plutôt une « approche éthique argumentative », appelant donc la médiation d'une communauté de sujets (*art. cit.*, p. 180s).

de moins que révolutionnaire, comme le fut la parole d'Augustin, imbibé du binaire dans le manichéisme, et inspiré du ternaire dans sa recherche chrétienne de Dieu. Un penseur comme Dany-Robert Dufour n'hésite pas à considérer l'histoire de l'Occident sous l'angle de « la concurrence entre l'ordre du Deux et l'ordre du Trois²⁶ ». Il souligne la difficulté de penser « rationnellement » la trinité en raison non seulement que le mode trinitaire soit maintenant dominé par la binarité²⁷, surtout en ce siècle, mais d'abord « parce que c'est avec cela même que nous sommes et que nous pensons²⁸ ». Il cite lui-même saint Augustin pour qui « la *trinité* ne tombe pas directement sous le regard, car elle est l'organe même qui permet de voir le monde pour le parler et qu'«il n'y a rien de semblable au miroir quand c'est l'âme qui se place sous son regard» (*De Trinitate*, XIV, VI, 8)²⁹. »

En fait, Augustin n'a pas seulement écrit un « traité » sur la Trinité, mais son acte de parole s'est fait trine, portant le souci du frère dans sa parole adressée à Dieu, et portant l'Amour du Dieu dans son amour du frère. Se tournant vers le Dieu Trinité, il a rencontré son frère, et il n'a plus jamais été seul devant Dieu, contrairement à toutes les interprétations qui font des *Confessions* un monologue, une autobiographie, bref un acte solitaire, car il s'agit d'une circulation trine de l'acte de parole, donné, reçu, partagé. Et l'on sait le succès de l'hypothèse trinitaire comme condition de possibilité du christianisme, pendant quelques siècles, plusieurs siècles...

Mais cette hypothèse trinitaire ne pourrait-elle pas être réactivée dans ce monde binaire où elle se trouve lovée mais interdite ? Que pourrait être une théologie qui pense la parole tenue devant l'autre vis-à-vis ou au regard de la parole reçue de l'Autre ? Et si nous n'étions plus opposés les uns aux autres mais frères et sœurs parce que aimés d'abord par le Père qui a donné son Fils pour que nous

26. *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1990, p. 22.

27. *Ibid.*, p. 21.

28. *Ibid.*, p. 25.

29. *Ibid.*, p. 21.

nous sachions tels ? Comment pourrions-nous alors penser le rapport au monde, à autrui et à soi selon une logique ternaire ?

Trois fois trois ferait neuf, impossible de réduire et d'exclure comme dans la logique binaire ou dans cette logique mathématique où deux fois zéro donne zéro, c'est-à-dire la mort. L'Évangile place en son centre une autre logique, celle de l'« excès » propre à Dieu et à sa grâce ; celle qui a fondé Israël dans une libération et le don d'une terre au-delà de tout calcul de ses « mérites » ; celle qui permet aux ouvriers de la onzième heure d'obtenir eux aussi de quoi vivre malgré le calcul de leur temps de travail (Mt 20,10-16) ; celle qui, dans la parabole du semeur, fait produire du fruit jusqu'à « trente, soixante ou cent pour un » à ceux qui entendent, accueillent et mettent en pratique la Parole (Mc 4,20).

La parole du chrétien qui construit son rapport au monde, à autrui et à soi se donne toujours *au nom d'un Autre* qui permet une structure ternaire de l'interlocution. La relation binaire conflictuelle se trouve dessoudée par la réception d'une parole qui ramène l'*amour au nom d'un Autre* à travers nos actes. Le partage du pain ne se fait pas strictement et absolument entre toi et moi, car, alors, ce que tu manges m'est enlevé : le partage s'appuie sur un don préalable, que signale la bénédiction du pain, retour de l'acte vers Celui qui a donné préalablement comme condition du partage. L'autre peut être aimé *au nom de l'amour que l'Autre lui porte*, et le « je » peut alors inscrire son rapport au « tu » à partir d'une commune référence à ce « Il » qui « nous » précède dans l'amour.

Observatrice de notre congrès, Suzanne Desrochers nous renvoie au moins indirectement à un tel avenir dans ses propos. De son point de vue de responsable de pastorale, elle fait longuement état du parcours qui a créé un fossé entre les théologiens et théologiennes, d'une part, et les responsables pastoraux, d'autre part, qui en a fait deux solitudes, sinon des opposants ; elle trace, en somme, la genèse de nos rapports binaires. Les conditions du partenariat et de l'accompagnement mutuel qu'elle propose ensuite sont explicitement présentées comme un dépassement de quatre variantes de rapports binaires conduisant à une réduction mutuelle. On ne traite plus d'abord d'objets, ici, mais on entre dans une circulation entre les

personnes comme cadre et teneur de la pratique théologique³⁰. C'est peut-être ce qu'ont déjà compris au moins intuitivement les théologies pratiquées hors des milieux académiques et auxquelles notre congrès a voulu faire une place. Manque peut-être cependant, dans la proposition de l'observatrice, l'explicitation du mode de référence au tiers rendant possible dans la démarche même des doubles leur inscription dans une perspective non plus stérilisante mais capable de les pousser en avant, ensemble. Jean-Marc Gauthier se fait plus clair à cet égard par son évocation du service du monde et du Royaume³¹.

La perspective ternaire ou « trinitaire » ne tiendrait-elle qu'à une pensée théologique historiquement située et datée et au dogme bien connu qui en est issu ? Nous serait-elle étrangère en tout sauf en cela ? Pourtant, n'habite-t-elle pas toujours déjà l'acte scientifique même, théologique ou non ? Le chercheur se colletaille avec un donné qu'il ne parvient à éclairer qu'en faisant intervenir une référence (théorie, intuition...). De même, le sens de sa recherche n'est pas de rester enfermé avec ses résultats, mais de faire connaître ceux-ci à des tiers, de les publier afin qu'ils contribuent, pour leur part, à l'« édification » de l'humanité commune.

N'y a-t-il pas là aussi la structure intime d'une référence privilégiée en théologie, les Écritures ? À ses disciples lui demandant de leur apprendre à prier, Jésus répond en les référant à son Père (*Lc 11,1-4*) ; plus loin, quand il prie son Père, Il Lui parle de ses disciples et de leur unité dans la leur propre, et en référant encore cette nouvelle unité à un autre tiers, destinataire ou énonciataire de ce témoignage, le monde³². Dans sa relation aux communautés qu'il a fondées ou à qui il s'adresse, Paul ne cesse de faire intervenir Celui qui l'a envoyé, tout comme de recommander celles-ci à Dieu³³.

30. « Les relations entre la théologie et l'activité pastorale de l'Église. Observations d'une agente de pastorale », p. 364-366.

31. Jean-Marc GAUTHIER, *art. cit.*, p. 108-109.

32. « Comme tu es en moi, Père, comme je suis en toi, qu'ils soient un en nous et que le monde croie que tu m'as envoyé... » (*Jn 17, 21*)

33. « Paul, envoyé non de la part des hommes... mais par Jésus Christ et Dieu le Père... » (*Gal 1,1*) « Que la grâce de notre Seigneur Jésus Christ soutienne votre souffle, mes frères... » (*Gal 6,18*)

Mais la figure « trinitaire », omniprésente dans la tradition judéo-chrétienne, n'est pas que structure formelle. Elle a aussi une singularité et une histoire. Cet Autre auquel nos rapports se réfèrent comme à leur condition de possibilité a son signalement propre ; il n'est ni potentat absolu ni ne peut être objet de possession. Il n'est pas non plus transcendant dans la mesure de sa distance à notre égard. Sa transcendance prend plutôt le mode d'une proximité inouïe en ce qu'elle se fait présente en s'effaçant pour nous ouvrir un espace propre de responsabilité. L'Autre s'y abaisse pour s'y tenir comme « au dernier rang », à notre merci dans la quête la plus humble et la plus vulnérable qui soit, celle d'une reconnaissance passant par le *détour* de celle accordée aux plus petits de ses frères et sœurs, à ces tiers qui ne comptent pas (*Mt* 25). Il y a ici l'écho néotestamentaire de la Charte d'Israël : « [...] qu'il n'y ait pas de pauvre chez toi » (*Dt* 15,4). C'est ce lieu et cette tâche que notre foi reconnaît comme « sacrement » de l'Autre en qui seul peut se fonder notre fraternité. C'est ce qu'ont aussi vécu de façon paradigmatique les disciples d'Emmaüs. N'est-ce pas d'abord l'accueil préalable de l'étranger rencontré en chemin qui a rendu possible que « brûle leur cœur » à la relecture des Écritures ? Puis encore l'invitation à partager le pain qui a rendu possible l'événement qui les a reconstitués en une communauté vivant ainsi pour toujours dans la présence/absence du Ressuscité (*Lc* 24,13-35). Détour incontournable par le sujet dénié et qui crie, consubstantiel à la rencontre du mystère de l'Autre, à l'encontre de la binarité d'un néolibéralisme prétendant faire coïncider immédiatement le monde des « gagnants » avec « la terre nouvelle et les cieux nouveaux ».

Dans la foulée du geste « trinitaire » qu'il discerne dans les Écritures, Augustin inscrit plus tard tout le rapport à celles-ci dans un axe ordonné au « double amour de Dieu et du prochain », qui devient la pierre de touche de leur juste compréhension. Référée trinitairement, l'étude des Écritures rend « capable d'édifier l'amour³⁴ » et donc de construire de proche en proche la communauté³⁵ dans

34. *De doctrina christiana*, Livre I, XXXVI, 40.

35. « L'Église n'est pas la somme des baptisés mais leur vie "commune", c'est-

une relation entre sujets qui intègre désormais en elle, en le transformant, le rapport au savoir³⁶.

Cette approche ternaire ou « trinitaire » n'attend-elle pas encore d'être thématifiée et mise en acte, théologique et autre? Chantier pour l'ecclésiologie et pour toutes les théologies ancrées dans la pratique du rapport à l'autre. C'est dans une telle direction, nous semble-t-il, que les quêtes de sens, pour reprendre le dernier thème de notre questionnement, et dont plusieurs théologiens et théologiennes ont fait mention ou qu'ils ont analysé, risqueraient moins de s'enfermer dans des paroles unilatérales ou de se replier sur elles-mêmes. Mais comment, encore, différencier les quêtes de sens théoriques (*fides quærens intellectum*), pratiques et esthétiques? À cet égard, ne faudrait-il pas quitter le singulier de « quête de sens », comme s'il n'y avait qu'un sens, et parler plutôt de sujets humains, définis ternairement, en quête des significations multiples que peuvent prendre leurs diverses présences au monde, à autrui et à soi? À partir de la perspective trinitaire, ne serait-il pas possible de définir le sujet humain comme un et trois, à l'image de Dieu?

« C'est à la conversion la plus fondamentale qui puisse être que nous convie précisément la doctrine de la Trinité. Car il s'agit de réformer nos habitudes de penser, nos façons d'envisager les choses, non plus selon des schémas univoques et des catégories simplement humaines, mais à la lumière d'un mystère, le mystère de Dieu un et trine, qui dépasse ce que l'homme peut par lui-même découvrir du Créateur³⁷. »

Comment la théologie du troisième millénaire pourra-t-elle intégrer les différentes mutations encore à venir? Sur la foi des mutations des quarante dernières années, il n'est pas besoin d'être grand prophète pour croire que rien ne sera plus comme auparavant, et

à-dire leur communion dans l'indivisible Esprit du Christ, leur vie *in communione*, qui plonge en Dieu.» (J.-M.-R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1992, p. 65)

36. Cf. Anne FORTIN et Anne PÉNICAUD, « Augustin, lecteur des Écritures », *Sémiotique et Bible*, n° 104, p. 21.

37. George TAVARD, *La trinité*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1991, p. 97.

que les théologies seront confrontées au cœur même de leurs conditions de possibilité théoriques, sociales et individuelles. Comment ces futures théologies pourront-elles s'appuyer ou non sur un espace communautaire qui structurera une autre manière d'être au monde, devant l'impérialisme du binaire que rien ne semble pouvoir arrêter ? La théologie se laissera-t-elle réduire à des paroles isolées d'individus cherchant le sens de leur propre vie, comme esthétisation du soi, ou prendra-t-elle ancrage dans une *autre* vision de l'espérance, de la foi et de l'amour avec l'*autre*, pour se rendre capable, par exemple, d'« avoir (encore) de quoi dire aux pauvres d'aujourd'hui », ainsi qu'un observateur, Joseph Giguère, l'en mettait au défi³⁸ ?

38. Cf., plus haut, Joseph GIGUÈRE, « Pour avoir de quoi dire aux pauvres d'aujourd'hui ».

X

EN CONTREPOINT

Un Théo sans logis ?
La théologie du nouveau millénaire

Monologue présenté par
JEAN-MARC GAUTHIER
Université de Montréal

Ouf! Qu'est-ce que je fais là? Où suis-je? Où suis-je tombé? Me voilà à l'université, dans un congrès de théologie en plus? Un clown à l'université. Je me sens... comme un chien dans un jeu de quilles. Mon maître à penser, le grand Sol, dirait: *Comme un rien dans un jeu de filles*. Mais on ne comprendrait pas ce qu'il dit, ni ce qu'il veut dire, en plus qu'ici il y a surtout des gars — ça pourrait faire travailler des exégètes-herméneutes pendant des années. Vous connaissez Sol, le maître-penseur de tous les clowns d'ici et peut-être d'ailleurs? Le Thomas d'Aquin, le Rahner, le Gadamer, le Heidegger, le Schüssler-Fiorenza de la pensée clownesque. *Je me suis renseigné avant de venir vous rencontrer et certains m'ont conseillé de faire référence à de grands auteurs, pour vous impressionner*. Eh bien, moi, ma grande référence, c'est Sol. Vous ne le savez sans doute pas, mais je mène actuellement des recherches sur la pensée de Sol. J'ai d'ailleurs obtenu des subventions, grâce aux bons soins de l'une des vôtres, qui occupe un poste dans votre Société et qui est, secrètement et généalogiquement, une disciple de Sol: Sol-ange.

La pensée clownesque entre à l'université, à l'uni-di-versité, dirait Sol. Oui, un clown à l'uni-di-versité, c'est comme un chien dans un jeu de quilles... mais où il y a plus de réserves que d'abats. Sol dirait,

dans une volonté ambiguë d'intégration ou de libération des Amérindiens et autres lieux « ghettoisés » : « À bas les réserves. » Mais on ne le comprendrait pas et ça ferait travailler des sociologues-anthropologues-politicologues et plusieurs autres « logues ». C'est comme ça que l'uni-di-versité se développe dans les hauts lieux du savoir.

Mais la théologie, elle ? La théologie à l'uni-di-versité, ça c'est sérieux. C'est tellement sérieux que même un clown n'arrive pas à trouver ça drôle. C'est tellement sérieux que même un clown-théologien ou un théologien-clown arrive difficilement à être drôle dans un tel contexte. Moi, c'est le drame de ma vie : je suis un clown qui n'arrive pas à être drôle, en tout cas à se trouver drôle. Un clown en théologie, c'est un mésadapté social. Je suis un mésadapté social. « Pôvre de petit moi », dirait Sol.

Parlant de mésadapté social, avez-vous entendu les nouvelles au sujet de Théos, alias Théo ? Il paraît que lui le Grand Pan, le Grand Tout Partout, le grand fondement de tout, y compris de la théologie, bien entendu (je devrais dire *surtout* de la théo-logie), eh bien ! il a perdu sa place, son lieu, sa demeure. Eh oui, il est devenu un sans-abri, un sans-logis ; un Théo sans logis. Vous rendez-vous compte du drame, vous, les spécialistes des « logies » de Théo ? De quoi parleront ces spécialistes dans la grande uni-di-versité si Théo se retrouve sans logis, sans « logie » ?

On raconte, est-ce une rumeur ou une nouvelle ? on raconte que le Grand Tout Partout serait devenu un P'tit Nulle Part qui a l'air de Rien. Le Grand Très Adapté Social serait devenu un P'tit Mésadapté Social, un P'tit Nulle Part qui a l'air de rien et qui se cherche une place, un logis, un lieu théo-logique. Le trouvera-t-il dans la grande uni-di-versité, là où tout le monde devrait pouvoir, pouvoir, pouvoir (excusez-moi, le disque accroche ; c'est un vieux système)... pouvoir trouver sa place, une place parmi d'autres ?

CHANSON

Le Grand Tout Partout
Est parti en voyage
Le Grand Tout Partout
Est parti
Le Grand Tout Partout
Est parti sans bagage
Comme un sans pays, sans logis (ie)

MUSIQUE

Le Grand Tout Partout
Est parti en voyage
Le Grand Tout Partout
Est parti
Parti retrouver
Son fond de Moyen Âge
Comme un oublié dans la nuit
Comme un exilé dans la nuit

Sol, mon maître Sol, autrefois un adepte sérieux du Grand Tout Partout Très Adapté Social, a vécu un grand bouleversement dans sa vie, une grande con-version. Sol dirait qu'il a *viré con*, mais il ne faut pas le croire. En fait, il a vécu une grande expérience de dé-possession. Il est devenu un dé-possédé. Il a perdu son Théos, son Dieu, le Grand Tout Partout Très Adapté Social. Un jour qu'il s'en allait sur la route de Saint-Damase (c'est situé sur la Rive-Sud, entre Québec et Montréal), il entendit une voix : « Sol, Sol, pourquoi me persécutes-tu ? » Sol qui, dans un premier temps, ne comprend jamais rien à rien, a répondu : « Mais qui es-tu, toi que je persécute sans connaître ? »

Je fais ici une parenthèse pour introduire mes recherches sur Sol. De grands débats exégétiques sont actuellement en cours quant à la signification du mot « persécuter ». D'après la filière latino-gréco-hébraïco-araméenne, il se pourrait que le mot « persécuter » ne veuille pas dire « persécuter » mais « poursuivre fébrilement, rechercher activement ». Il faudrait alors comprendre la phrase ainsi : « Sol, Sol, pourquoi me cherches-tu avec tant d'empressement, avec tant

d'anxiété ? » Cela pourrait expliquer le sens de la réponse qui a été donnée à Sol : « Je suis... le P'tit Nulle Part qui a l'air de Rien et que tu prends encore pour un Grand Tout Partout. » Alors Sol, n'écoutant que son grand cœur, répondit du tac au tac : « Mon Dieu, mon Dieu, qui a l'air de rien, pourquoi es-tu abandonné ? » (À moins que ce soit : « pourquoi t'es-tu abandonné ? » Pour ne pas alourdir le texte, je parle maintenant de cette autre possibilité comme une note en bas de page. En fait, tout cela est survenu quand la marmotte, en se promenant, a trouvé d'autres cassettes ou plutôt d'autres manuscrits, ces fameux manuscrits de la marmotte ou de la mare morte sur lesquels on retrouvait le « t'es-tu abandonné ». Certains théologiens plus audacieux ont élaboré à partir de cela la théologie de la kénose qui part du principe que « qui n'ose pas n'a rien ». Et pourtant, ils se sont retrouvés avec rien ou presque : un P'tit nulle part qui a l'air de rien.)

Je continue mon récit, revenons au texte. Sol répondit donc : « Pourquoi, pourquoi es-tu abandonné ? » Le P'tit Nulle Part, sans doute trop ému, garda le silence... Le silence de l'Éternel semble souvent... éternel. Alors Sol commit un geste que, jusqu'à maintenant, on n'a pas réussi à expliquer : il enleva ses souliers et une « sacrée odeur » se répandit sur toute la Rive-Sud, odeur qu'on interpréta par la suite comme une odeur de sainteté. Puis Sol tomba littéralement au sol, à genoux, aveuglé par un rien de lumière phosphorescente — une contradiction que les spécialistes n'arrivent pas encore à expliquer : comment un rien de lumière peut-il être phosphorescent ? Les recherches se poursuivent. Dirait-on que les recherches se persécutent ? Habituellement, ce sont plutôt les chercheurs qui se persécutent... à cause des subventions. Il ne faut pas en conclure que tous les chercheurs sont des persécuteurs : ils ne font que poursuivre... poursuivre leur recherche... poursuivre leur recherche.

Ce que l'on sait, c'est que Sol décida de renoncer à tout jamais au Grand Tout Partout et qu'il se mit à la recherche du P'tit Nulle Part qui a l'air de Rien. Mais il se dit... intérieurement... très intérieurement (pour ne pas blesser le P'tit Nulle Part) : « C'est comme chercher une aiguille dans un botte de foin. » (Cette phrase, reprise banale du folklore, peut quand même être considérée comme une parole authentique de Sol ; des recherches archéologiques menées à l'intérieur du Sol en question ont confirmé cela.)

Et comme il fallait s'y attendre, Sol revint de Saint-Damase et il alla dans la grande ville, dans la grande Agora, sur le Mont Réal. Et là, il parla de sa recherche du P'tit Nulle Part qui a l'air de Rien, de son aiguille dans une botte de foin. Sol se mit à dire à plein de gens qui ne l'écoutaient pas : « Je vous annonce un Théo inconnu, un P'tit nulle part qui a l'air de rien. » Les gens de l'Agora du Mont Réal se mirent à rire de lui : « Montre-le-nous ton Théo inconnu, ton P'tit Nulle Part qui a l'air de Rien et nous croirons en lui. Mais si tu ne peux pas nous le montrer, reviens plus tard, après nos émissions. Nous t'entendrons là-dessus une autre fois. » (Cette expérience négative marqua beaucoup Sol et on raconte que c'est à partir de cela que s'est développé tout un courant de théologie dite... négative, marqué par le P'tit Nulle Part qui a l'air de Rien.)

« On t'entendra là-dessus une autre fois », lui avaient dit les gens de l'Agora. En fait, ils devinrent les disciples d'une autre foi. Ils devinrent des individualistes invétérés, chacun cherchant à bâtir sa petite foi pour soi-même. Et, comble d'ironie, ils se réclamèrent de Sol et se firent appeler les *sol-istes*, chacun jouant sa petite foi, en solitaire, pour soi-même — ou chacune pour soi-même —, car les solistes étaient mixtes.

Quand Sol apprit cela, il en fut bien attristé. Tant qu'à avoir des disciples — bien qu'à vrai dire, ce n'était pas sa première préoccupation —, Sol aurait souhaité qu'ils fussent non des sol-istes mais des sol-idaïres, dans une espèce de communauté de foi unidiversifiée ; une communauté où chacun et chacune trouve sa place... sa place publique, son agora. En fait, une communauté où l'on referait l'agora autrement ; une communauté où l'agora deviendrait le grand lieu des sans-lieu, des sans-abri et des sans-logis (un sans logie, disait Sol, c'est quelqu'un de qui on ne parle pas et qui n'a pas droit de parole). Et Sol rêvait qu'on parle de tout le monde et que tout le monde ait le droit de parole dans la grande uni-diversité, dans toutes les uni-diversités. Il rêvait que tous ces « p'tits nulle part qui ont l'air de rien » trouvent leur place, qu'ils deviennent des lieux théo-logiques. Il n'était pas pratique, Sol, c'était un rêveur ; il n'avait pas suivi de cours en théologie pratique, pôvre de petit Sol.

Mais cela n'empêchait pas Sol de rêver, à l'aube du troisième millénaire. Il attendait l'aube, mais il se demandait ce qui était le

plus réel, le plus vrai : l'aube du troisième millénaire ou le crépuscule du deuxième ? « Sommes-nous au début ou à la fin de quelque chose ? », se demanda-t-il. « Le Grand Tout Partout est disparu. N'est-ce pas le temps du crépuscule des idoles, du crépuscule des dieux ? N'est-ce pas le temps du déclin, du déclin de l'Occident ? » Sol, qui n'arrêtait pas de penser en dé-pensant les mots, se dit en lui-même : « Le crépuscule et le déclin, c'est le pléonasme de l'Occident. L'Occident, n'est-ce pas le lieu où le soleil se couche, où la lumière décline... où le Grand Tout Partout disparaît ou se meurt ? » « Quand j'occide, disait Sol, c'est que je crépuscule et que je décline. Peut-être que le Grand Tout Partout disparaît en crépusculant dans l'Occident qui décline. Woah ! » (Les exégètes-herméneutes auront tout le troisième millénaire pour comprendre le sens de cette phrase... sol-aire. Sol, dans sa grande générosité, a décidé de collaborer à créer des emplois à long terme.) Et Sol continua : « Aussi bien attendre l'aube, aussi bien attendre l'aurore... pourvu que cette aurore ne soit pas un enfant martyr. Mais pourquoi faudrait-il que les aurores soient des enfants martyrs ? »

CHANSON

Le Grand Tout Partout
 Délaissé de toute part
 Cherchait un nouveau chemin
 Le Grand Tout Partout
 Cherchait un nouveau phare
 Comme un Nulle part
 Qui a l'air de Rien
 Le P'tit Rien Nulle part
 Est revenu sans bagage
 Au crépuscule de l'espoir
 Le P'tit Rien Nulle Part
 A retrouvé un langage
 D'où il attend son aurore

Quel sera le lieu de Théo, le P'tit Nulle Part qui a l'air de Rien, en ce troisième millénaire ? Peut-être découvrira-t-il ou redécouvrira-t-il son Orient ? Peut-être apprendra-t-il à s'orienter et à trouver son lieu, à trouver son logis et... sa « logie » ? Pourra-t-il avoir sa place — son lieu théologique — dans les uni-diversités, dans les adversités... comme disait Sol. Dans les adversités unidiversifiées se posent encore et beaucoup de problèmes d'interprétation. Les interprètes n'en finissent plus d'interpréter uni-diversement et adversement : on est en plein conflit herméneutique. « Ah ! l'armée-nœud-tic, disait Sol, quel monde ! Mais il y a quelque chose que je ne comprends pas, disait-il, c'est le "tic". Je comprends lorsqu'on parle d'armée puisqu'il y a conflit. Je comprends le nœud puisque dans tout conflit, on risque de frapper un nœud. Et les interprètes cherchent souvent à trancher le nœud gardien. Mais je ne comprends pas le tic : je tique sur le "tic". Peut-être est-ce un problème "de tic" (d'éthique). L'armée-nœud-tic serait un problème d'éthique. » « Les vrais conflits armée-nœud-tic, disait Sol, sont ceux qui risquent de tuer... ou de faire vivre. C'est là qu'on touche ou qu'on frappe le vrai nœud. » « Mais la théologie là-dedans ? » ai-je demandé à Sol. Alors, il me répondit : « Le problème de la théologie, c'est qu'elle est encore trop armée. Il faut désarmer Dieu et l'armée-nœud-tic. Car l'armée-nœud-tic du Grand-Tout-Partout est une armée-nœud-tic du "Dieu des armées" : ça bat fort et ça bat haut. Mais quand le Grand-Tout-Partout est un "P'tit Nulle Part qui a l'air de Rien", quand le "Sabbaoth" est tombé bas, très bas, l'armée-nœud-tic doit désarmer, se déconstruire et devenir une "désarmée-nœud-tic"... pratique, une éthique désarmée. Pour cela, il faut renoncer à être soldat et ne pas se battre... pour rien. Moi qui suis si Sol, je ne veux pas être sol-dat, "sollement" un peu sol-idaire. » Puis Sol se la ferma.

Mais moi, je reste avec plein de questions. Qu'est-ce qui s'en vient ? Je ne sais pas, moi. Je n'ai pas fait d'études à l'uni-diversité Notre-Dame. Je n'ai pas eu d'apparition. Je ne suis pas un disciple de Nostra Damus qui, pour sa part, a déjà tout enfermé l'avenir du monde dans ses écrits, a déjà mis en quatrains l'avenir du monde. Sol, lui, disait : « Si tu veux savoir vraiment ce qui s'en vient, fais-le. » Je ne sais pas si c'est cela qu'on appelle la théologie pratique.

Il paraît aussi que des études sont menées en théologie féministe pour savoir si le P'tit nulle part ne serait pas une P'tite nulle part. Mais alors remonte à la surface la phrase énigmatique de Sol: « Je suis comme un rien dans un jeu de filles. » Des recherches sont en cours quant à savoir quel est le sens du rien qui pourrait bien être *rienne*. Jusqu'à maintenant, aucun résultat n'a transpiré. La recherche ne se permet aucune méno-pause. Je dis qu'aucun résultat n'a transpiré si ce n'est cette recherche sur le sens du mot *rien-ne*. Rien-ne peut être vu comme la mise ensemble de deux négatifs: *rien* et *ne*. À partir du principe qui veut que deux négatifs égalent un positif, on pourrait en conclure que la théologie du *rien-ne* est foncièrement positive — une théologie positive: rien ne manque aux femmes, quoi qu'en dise Freud. Il se pourrait cependant qu'on élabore une théologie radicalement négative: la « P'tite Nulle part qui a l'air de rienne » se cache et nous manque infiniment. On ne sait pas si on a réussi à s'entendre sur ce sujet ni d'ailleurs au sujet de rien. C'est le lot, semble-t-il, de toute la recherche théologique, en ce changement de millénaire: on arrive difficilement à s'entendre sur rien, au sujet d'un P'tit Nulle part qui a l'air de Rien. Qui *a l'air* de rien, mais l'est-il? Est-il celui qui est rien ou devons-nous en attendre un autre... ou une autre?

Ah! mon Dieu, que je suis sérieux, beaucoup trop sérieux. Je suis condamné à être sérieux. De plus, je suis pris dans les filets d'un maître à penser. Pris dans les filets de Sol(e), enfermé dans la clé de Sol. Si je n'arrive pas à être plus drôle, je crois que je vais me faire professeur de théologie dans une uni-diversité. Après tout, il n'y a pas de sot métier... et peut-être que je pourrai alors penser par moi-même, y apprendre à penser par moi-même. Oh! ça fait peur! Mais est-ce que j'ai peur... pour rien, moi qui n'ai peur de rien...?

CHANSON

Le P'tit Rien Nulle Part
Est revenu sans bagage
Au crépuscule de l'espoir
Le P'tit Rien Nulle Part
A retrouvé un langage
D'où il attend son aurore
Comme un enfant
Qui courait sur la plage
Les mains tendues vers la mer
Le P'tit Nulle Part
A retrouvé son âge
D'une éternité à faire
Une affaire d'éternité: « Car je t'aime ô Éternité, car je t'aime ô
Éternité » — Ainsi parlait Sol-à-Thoustra... par Bozo interposé

Table des matières

Nos trajectoires théologiques	7
<i>Michel Beaudin, Anne Fortin et Ramon Martinez de Pison</i>	

I. RECONFIGURATIONS SUCCESSIVES DE LA THÉOLOGIE

Un renouveau qui vient des marges : quarante ans d'évolution de la théologie francophone au Canada	27
<i>Gilles Routhier</i>	
Mon parcours théologique (1950-2000) ou le passage du dogme au sujet	63
<i>Richard Bergeron</i>	
De la théologie morale à l'éthique théologique. La purification par l'incertitude	81
<i>Jean Desclos</i>	

II. COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES, MAGISTÈRE ET THÉOLOGIE

Théologie et communautés ecclésiales : du renouveau aux réaménagements	99
<i>Jean-Marc Gauthier</i>	
Magistère et théologie. Parcours et témoignage d'une théologienne	111
<i>Louise Melançon</i>	

III. ENJEUX SOCIO-ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES ET THÉOLOGIE

De l'entrée de la théologie en économie à l'entrée de l'économie en théologie. Éléments d'un parcours et de son contexte	121
<i>Michel Beaudin</i>	
Comme des dieux ou la lutte aux idoles	173
<i>Jacques Racine</i>	

Droit naturel, éthique de l'entreprise et dialogue interreligieux, en passant par Nietzsche et Heidegger. Itinéraire philosophico-théologique au cœur de la jungle économique	183
<i>Michel Dion</i>	

IV. QUÊTES DE SENS, ÉDUCATION DE LA FOI ET THÉOLOGIE

Les spiritualités comme quêtes de sens. Vers un dialogue entre théologie et psychologie	203
<i>Ramon Martinez de Pison</i>	
L'intelligibilité du religieux chez les maîtres en formation	225
<i>Raymond Brodeur et Roger Girard</i>	
Déplacements pédagogiques et déficit théologique	245
<i>Paul-André Giguère</i>	

V. GENRES ET THÉOLOGIE

Un processus nomadique...	261
<i>Monique Dumais</i>	
S'engager en théologie des masculinités	273
<i>Jean-François Roussel</i>	

VI. LE RÔLE ET L'UTILISATION DE LA BIBLE EN THÉOLOGIE

Lire le geste théologique des Écritures	293
<i>Anne Fortin</i>	
De la recherche du sens à la production de sens	309
<i>Robert David</i>	

VII. LA THÉOLOGIE HORS DES MILIEUX ACADÉMIQUES

L'agenda social et la foi chrétienne ou la recherche d'une théologie de l'Alliance. Le parcours des <i>Journées sociales du Québec</i>	323
<i>Guy Paiement</i>	

Du murmure au cri: l'émergence d'une parole croyante
dans le Réseau *Culture et foi* 331
Sophie Tremblay

Intuitions théologiques dans la pratique du
Carrefour de pastorale en monde ouvrier (CAPMO) 343
Marie-Lyne Bouchard et Yves Carrier

VIII. POINTS DE VUE D'OBSERVATEURS DE DIVERS MILIEUX

Les relations entre la théologie et l'activité pastorale
de l'Église. Observations d'une agente de pastorale 359
Suzanne Desrochers

La théologie, gardienne d'une ontologie
pour les sciences humaines? 367
Michel Freitag

Pour avoir de quoi dire aux pauvres d'aujourd'hui 383
Joseph Giguère

IX. RELECTURE INTERNE DES TRAJECTOIRES

Lecture et relecture inconclusives 391
Anne Fortin et Michel Beaudin

X. EN CONTREPOINT

Un Théo sans logis? La théologie du nouveau millénaire 415
Jean-Marc Gauthier

Collection HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques Grand'Maison
LA SECONDE ÉVANGÉLISATION
Tome 1 : Les témoins

2. Jacques Grand'Maison
LA SECONDE ÉVANGÉLISATION
Tome 2, vol. 1 : Outils majeurs ;
vol. 2 : Outils d'appoint

3. André Charron
LES CATHOLIQUES
FACE À L'ATHÉISME
CONTEMPORAIN
Étude historique et perspectives
théologiques sur l'attitude des
catholiques en France
1945-1965

4. Rémi Parent
CONDITION CHRÉTIENNE
ET SERVICE DE L'HOMME
Essai d'anthropologie chrétienne

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. Service Incroyance et Foi
L'INCROYANCE AU QUÉBEC
Approches phénoménologiques,
théologiques et pastorales

8. François Faucher
ACCULTURER L'ÉVANGILE
Mission prophétique de l'Église

9. En collaboration
JÉSUS ?
De l'histoire à la foi

10. En collaboration
LE PLURALISME
Pluralism : its meaning today

11. Jean-Claude Petit
LA PHILOSOPHIE
DE LA RELIGION
DE PAUL TILLICH
Genèse et évolution : la période
allemande (1919-1933)

12. En collaboration
LE RENOUVEAU
COMMUNAUTAIRE CHRÉTIEN
AU QUÉBEC
Expériences récentes

13. Louis Racine
et Lucien Ferland
PASTORALE SCOLAIRE
AU QUÉBEC
Niveau secondaire

14. Viateur Boulanger,
Guy Bourgeault, Guy Durand
et Léonce Hamelin
MARIAGE : RÊVE, RÉALITÉ
Essai théologique

15. Richard Bergeron
OBÉISSANCE DE JÉSUS
ET VÉRITÉ DE L'HOMME
Une interpellation
16. Louis Rousseau
LA PRÉDICATION
À MONTRÉAL DE 1800 À 1830
Approche religiologique
17. En collaboration
L'HOMME EN MOUVEMENT
Le sport. Le jeu. La fête.
Sociologie. Philosophie. Théologie
18. Éric Volant
LE JEU DES AFFRANCHIS
Confrontation Marcuse-Moltmann
19. Guy Durand
SEXUALITÉ ET FOI
Synthèse de théologie morale
20. Bernard J. F. Lonergan
POUR UNE MÉTHODE
EN THÉOLOGIE
21. En collaboration
APRÈS JÉSUS
Autorité et liberté
dans le peuple de Dieu
22. Pierre Charritton
LE DROIT DES PEUPLES
À LEUR IDENTITÉ
L'évolution d'une question
dans l'histoire du christianisme
23. Michel Despland
LA RELIGION EN OCCIDENT
Évolution des idées et du vécu
24. Rémi Parent
COMMUNION ET PLURALITÉ
DANS L'ÉGLISE
Pour une pratique
de l'unité ecclésiale
25. Paul-Eugène Charbonneau
L'HOMME
À LA DÉCOUVERTE DE DIEU
Une interrogation sur l'homme,
Dieu et la foi
26. Sous la direction
d'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 ?
Une approche philosophique
de la foi chrétienne
29. Sous la direction de
Guy Couturier, André Charron
et Guy Durand
ESSAIS SUR LA MORT
Analyse multidisciplinaire
sur un thème actuel
30. Sous la direction
d'Arthur Mettayer
et Jean-Marc Dufort
LA PEUR
Genèse, structures
contemporaines, avenir
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1983)

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
d'Arthur Mettayer
et Jacques Doyon
CULPABILITÉ ET PÉCHÉ
Études anthropologiques,
théologiques et pastorales
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1984)

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-Claude Petit
et Jean-Claude Breton
LE LAÏCAT :
LES LIMITES D'UN SYSTÈME
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1986)

37. Sous la direction
d'Arthur Mettayer
et Jean Drapeau
DROIT ET MORALE: VALEURS
ÉDUCATIVES ET CULTURELLES
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1985)

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-Claude Petit
et Jean-Claude Breton
LE CHRISTIANISME D'ICI
A-T-IL UN AVENIR ?
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1987)

41. Sous la direction de
Jean-Claude Petit
et Jean-Claude Breton
ENSEIGNER LA FOI
OU FORMER DES CROYANTS
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1988)

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
L'itinéraire d'un peuple
dans l'œuvre de
Jacques Grand'Maison

44. Sous la direction de
Jean-Claude Petit et
Jean-Claude Breton
JÉSUS : CHRIST UNIVERSEL ?
Interprétations anciennes et
appropriations contemporaines
de la figure de Jésus
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1989)

45. Odette Mainville
L'ESPRIT DANS
L'ŒUVRE DE LUC

46. Sous la direction
de Jean-Claude Petit
et Jean-Claude Breton
QUESTIONS DE LIBERTÉ
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1990)

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 28^e congrès de la Société
canadienne de théologie (1991)

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 (1992)

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
d'Odette Mainville,
Jean Duhaime et Pierre Létourneau,
LOI ET AUTONOMIE
DANS LA BIBLE ET
LA TRADITION CHRÉTIENNE

54. Sous la direction
de Camil Ménard
et Florent Villeneuve
DIRE DIEU AUJOURD'HUI
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1993)

55. Sous la direction
de Camil Ménard
et Florent Villeneuve
DRAMES HUMAINS
ET FOI CHRÉTIENNE
Approches éthiques et théologiques
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1994)

56. Sous la direction
de Camil Ménéard
et Florent Villeneuve
SPIRITUALITÉ
CONTEMPORAINE
Défis culturels et théologiques
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1995)
57. Sous la direction
de Camil Ménéard
et Florent Villeneuve
PROJET DE SOCIÉTÉ
ET LECTURES CHRÉTIENNES
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1996)
58. Sous la direction
de Gilles Routhier
L'ÉGLISE CANADIENNE
ET VATICAN II
59. Bertrand Ouellet
et Richard Bergeron
CROYANCES ET SOCIÉTÉS
Communications présentées au
dixième colloque international sur
les nouveaux mouvements religieux
60. René Latourelle
COMMENT DIEU
SE RÉVÈLE AU MONDE
Lecture commentée
de la Constitution de Vatican II
sur la Parole de Dieu
61. Michel Despland
LES HIÉRARCHIES
SONT ÉBRANLÉES
Politiques et théologies
au XIX^e siècle
62. Robert Jacques
LA CONFIANCE CHARNELLE:
LE VIF DU SUJET
63. Sous la direction
de Jean-Guy Nadeau
LA THÉOLOGIE:
POUR QUOI? POUR QUI?
L'élaboration et l'enseignement
d'une théologie pour aujourd'hui
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1997)
64. Sous la direction
de Gilles Routhier
VATICAN II AU CANADA:
ENRACINEMENT
ET RÉCEPTION
Actes du congrès de la Société
canadienne de théologie (1999)
65. Sous la direction de
Michel Beaudin
Anne Fortin
Ramon Martinez de Pison
DES THÉOLOGIES
EN MUTATION
Parcours et trajectoires

Où va la théologie francophone au Canada ? Le présent ouvrage veut marquer l'élan, la trajectoire et les mutations de cette théologie, à l'aube du nouveau millénaire. Il donne la parole à des théologiennes et à des théologiens qui, tour à tour, esquissent ici leur parcours personnel en l'inscrivant, d'hier à demain, dans un paysage universitaire, ecclésial et social changeant et pluraliste. Quels que soient les secteurs abordés, nous y découvrons les tâtonnements créateurs, vibrants mais souvent douloureux de cette quête, ainsi que les configurations originales qui ne cessent d'en surgir. De plus, les pratiques théologiques de groupes autres qu'universitaires trouvent également place ici, véritables laboratoires d'une foi cherchant elle aussi d'autres manières de faire société, de faire Église et d'en dire la pertinence. L'ouvrage, enfin, ouvre le débat en accueillant le point de vue d'observateurs de divers milieux, et en rendant compte d'une relecture interne et critique des parcours présentés, notamment de l'acte théologique qui y est mis en œuvre. Une invitation au risque d'une pensée neuve (ternaire plutôt que binaire) et d'un engagement communautaire, évangélique, ainsi qu'à l'espérance à un moment où notre humanité même semble vaciller.

Foi
chrétienne
65

44,95 \$ • 56 €

ISBN 2-7621-2420-4
9 782762 124200