



# Pluralisme religieux et quêtes spirituelles

*Incidences théologiques*

Sous la direction de

Marc Dumas et François Nault

0 440 03234 8409

**F I D E S**





Pluralisme religieux  
et quêtes spirituelles :  
incidences théologiques

Collection  
**HÉRITAGE ET PROJET**

Dirigée par André Charron et Guy Couturier, la collection Héritage et projet s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux : Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Histoire du christianisme — Sciences humaines et religion.

Sous la direction de  
MARC DUMAS et FRANÇOIS NAULT

Pluralisme religieux  
et quêtes spirituelles :  
incidences théologiques

*Héritage et projet — 67*

FIDES

*Catalogage avant publication de la Bibliothèque nationale du Canada*

Société canadienne de théologie. Congrès (2000 : Université de Montréal)

Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques

(Héritage et projet ; 67)

Textes présentés lors du Congrès de la Société canadienne de théologie

tenu à l'Université de Montréal du 20 au 22 oct. 2000.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7621-2552-9

1. Pluralisme religieux – Christianisme – Congrès. 2. Théologie des religions – Congrès.

3. Vie spirituelle – Christianisme – Congrès. 4. Spiritualité féministe – Congrès.

5. Engagement – Aspect religieux – Christianisme – Congrès. 6. Christianisme et

civilisation – Congrès. I. Nault, François, 1968- . II. Dumas, Marc, 1960- .

III. Titre. IV. Collection.

BR127.S62 2000 261.2 C2004-940535-7

Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 2004

Bibliothèque nationale du Québec

© Éditions Fides, 2004

Les Éditions Fides remercient de leur soutien financier le ministère du Patrimoine canadien, 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 en avril 2004

## Présentation

Le marché du religieux et du spirituel est plus florissant que jamais. Les recherches nouvelles de sens et de mieux-être abondent, se référant tant à un religieux narcissique tourné vers la croissance personnelle qu'à un religieux centré sur la petite cellule communautaire étouffante des individualités, tant à un religieux bricolé — célébré par les uns, critiqué par les autres<sup>1</sup> — qu'à un religieux confessionnel strict, tant à un religieux ouvert sur les théories nouvel-âgistes qu'à un religieux récupérant des éléments des religions orientales, etc. Le religieux est en mouvance ; le monolithisme d'antan n'est plus ; le pluriel des religions, du religieux et du spirituel atteint et colore le tissu sociétal, mais aussi l'individu. Le pluralisme religieux est non seulement observable en société, mais il « travaille » aussi la construction identitaire des personnes. Il apparaît normal de faire résonner dans une liturgie chrétienne, à côté de la vieille cloche, le son du tambour amérindien, celui du bol tibétain ou celui du schofar juif.

Comment le travail théologique est-il en dialogue avec un tel pluralisme religieux et les quêtes spirituelles contemporaines qui s'y donnent à lire ? Comment ces phénomènes sont-ils pris en compte par les théo-

---

1. Voir par exemple G. LECLERC, *Le bricolage religieux*, Monaco, Éditions du Rocher, coll. « Colère », 2002.



logiens et les théologiennes d'ici? Le lecteur trouvera des éléments de réponse à ces questions dans le présent ouvrage, qui regroupe des études issues des travaux réalisés dans le cadre du 37<sup>e</sup> Congrès de la Société canadienne de théologie, tenu à l'Université de Montréal, du 20 au 22 octobre 2000<sup>2</sup>.

L'ensemble des auteurs s'accordent pour reconnaître la nécessité de prendre au sérieux les quêtes spirituelles contemporaines. Qu'il importe de souligner leur ambiguïté ou qu'il faille les critiquer, sous certains de leurs aspects, n'enlève rien au fait que ces quêtes constituent le nouvel horizon du *faire théologique* au Canada francophone. Un horizon incontournable.

Le travail théologique contemporain se trouve en fait déjà marqué par le pluralisme religieux et les quêtes spirituelles. Plusieurs auteurs parlent de renversement, de déplacement et de bascule concernant leurs travaux théologiques en modalité plurielle. Le travail du théologien et de la théologienne est aussi en recherche, en quête avec les gens d'ici et de maintenant. La nouvelle situation commande au théologien et à la théologienne d'écouter et d'accueillir, de critiquer et d'innover, bref de déplacer son geste théologique pour répondre aux défis nouveaux qui se posent. Et comme dans tout déplacement important, le dialogue apparaît comme le moteur permettant de faire d'une part les ruptures nécessaires avec le passé et d'autre part les emprunts pertinents au développement d'un christianisme signifiant dans ce nouvel horizon.

Nous avons cru bon de rassembler les études dans quatre sections thématiques.

Une première section aborde la question des quêtes spirituelles à partir d'une perspective féministe. *Denise Couture* relate l'aventure du projet «Féminismes et interspiritualités» dans le cadre de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000. Elle décrit l'objectif, le déroulement

---

2. De la vingtaine de communications présentées, nous en publions ici près de la moitié. Chaque contribution a été évaluée par le Comité éditorial et un lecteur externe anonyme et les évaluations ont été transmises aux auteurs qui ont pu ainsi préparer un manuscrit amélioré pour la publication. Nous espérons donc que cet ouvrage thématique, reflet des travaux d'une société savante, contribuera aux réflexions théologiques d'un lecteur intéressé par la question du pluralisme religieux et des quêtes spirituelles contemporaines.

et l'expérience inédite de femmes, de spiritualités et de cultures diverses, qui découvrent et révèlent leur spiritualité de femme. Cette expérience de « solidarité transversale de femmes appartenant à différentes traditions spirituelles » conduit l'auteure à en souligner les ressorts théoriques et à tirer les conclusions pratiques très stimulantes pour le thématique de l'interreligieux. *Monique Dumais* se livre pour sa part à l'analyse de deux pièces de théâtre — celle de Denise Boucher, *Les fées ont soif*, et celle de Wadji Mouawad, *Les mains d'Edwidge au moment de la naissance* —, afin de faire ressortir les déplacements du religieux et du spirituel au Québec. Pour l'auteure, il faut insister sur le passage d'un contexte d'exorcisme à un contexte de transfiguration. L'analyse esquisse le mouvement du religieux de notre société, l'inspiration créatrice, révélatrice d'un autre rapport possible avec le spirituel.

La deuxième section est consacrée à l'exploration des liens entre la spiritualité et l'engagement sociopolitique. *Lise Baroni* remet en question l'opposition trop facile de la croissance spirituelle et du militantisme social. Sa réflexion est l'écho d'une recherche en cours qui voudrait « démontrer comment une théologie et une spiritualité enrichiraient non seulement l'action des croyants mais le projet démocratique lui-même ». La théologie de la libération à partir de Gutierrez constitue pour l'auteure un paradigme exemplaire d'une possible articulation théologique des pratiques sociales en Amérique du Nord et plus spécifiquement en contexte québécois. *Benoît Bégin* analyse le couple spiritualité et engagement sociopolitique dans une autre perspective. Il dégage tout d'abord les paramètres de la subjectivité moderne et critique la sous-estimation de la dimension politique de l'individu. Confiner la spiritualité à la sphère privée appauvrit la vie communautaire et la quête de justice. L'auteur illustre ses réflexions sur la spiritualité sociale en évoquant l'exemple des petits frères de l'Incarnation qui œuvrent en Haïti.

La troisième section de l'ouvrage est consacrée à l'analyse des recompositions religieuses contemporaines dont le caractère relatif, pluriel et ambigu constitue une invitation faite aux chrétiens de revisiter leur tradition, de relire leurs textes fondateurs. *Claude Michaud*, de son côté, réfléchit aux enjeux de la recomposition du discours religieux du lieu même de sa pratique. Au-delà de l'agressivité et de l'indifférence qui caractérisent les dernières générations, le millénaire qui commence situe

les contemporains devant le pluriel des religions, le relatif des absolus, l'histoire des mythes, etc. L'auteur cherche à nommer les tensions qui devraient être prises en compte, afin de transmettre la foi chrétienne dans ce contexte de recomposition. *François Nault*, pour sa part, revisite le mythe de Babel et propose de considérer le pluralisme comme interne à la tradition judéo-chrétienne. Le jeu de la multiplicité aurait pour fonction de préserver Dieu, de le garder de notre prétention à le réduire au même, à le définir entièrement. Babel serait une bénédiction, qui instituerait un « rapport sans rapport » à l'Autre, une relation de séduction, de désir creusé par le manque, le retrait. *Thérèse Nadeau-Lacour* présente une radiographie critique de *L'Alchimiste*, le livre culte de Paolo Coelho. Ses analyses mettent en lumière la manière et la matière spirituelle du récit. Apparaît alors non seulement une tendance lourde du champ spirituel contemporain, mais aussi l'urgence de transmettre aux gens d'aujourd'hui les trésors exceptionnels des spiritualités chrétiennes. Le travail théologique peut, comme ici, devenir instance critique de la contrefaçon spirituelle, de la consommation effrénée d'un spirituel tronqué de l'altérité de l'Autre.

La quatrième section de l'ouvrage marque les effets d'un certain reflux sur la pratique théologique de la prise en compte des quêtes spirituelles contemporaines. Ainsi, *Jacques Julien* s'interroge sur l'usage que la société québécoise fait du nom ou du mot Dieu. Il profite des différents sondages et études sociologiques pour souligner les différents effets de sens en circulation et se demande comment réfléchir dans cette étrange situation le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus Christ. Enfin, *Marc Dumas* soulève la pertinence d'un travail théologique sur l'expérience et propose un travail théologique en expérience, possible posture pour que l'expérience transforme vraiment le travail théologique. La théologie cesserait de se servir des expériences pour consolider sa propre logique et se mettrait au service de ce que les humains vivent au cœur du monde pluriel, au sein de leur quête spirituelle, afin de mettre en lumière le souffle du théologal, qui habite l'humain et ses expériences.

*Marc Dumas*  
*François Nault*

# 1<sup>re</sup> partie

## DES SPIRITUALITÉS FÉMINISTES



## *Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie*

*À propos du projet Féminismes et inter-spiritualités  
dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000*

DENISE COUTURE  
Université de Montréal

L'un des milieux chrétiens au Québec pour lequel l'engagement interreligieux a pris le plus d'importance ces dernières années est celui du mouvement féministe et chrétien. Le 12 octobre 2000, dans le cadre des activités de la Marche mondiale des femmes, se tenait à Montréal une célébration publique, féministe et interspirituelle, à laquelle assistaient quelque 300 personnes. Elle mettait en scène neuf traditions : autochtone, baha'ie, bouddhiste, chrétienne, hindoue, juive, musulmane, sorcière et vaudouïsante. La célébration couronnait le travail d'une cinquantaine de femmes engagées dans un projet d'envergure, initié par des féministes chrétiennes. Elles ont produit un site Internet, un documentaire de 57 minutes et des publications<sup>1</sup>.

Le projet *Féminismes et inter-spiritualités*, à l'origine de ces activités, visait à sensibiliser le public à la critique féministe du religieux, dans une

---

1. On consultera le site <[www.simbolique.ca/feminter](http://www.simbolique.ca/feminter)>. Le documentaire intitulé *Table féministe et inter-spirituelle. Célébration. 12 octobre 2000* a été réalisé par Mélangé BISSON et Chantal VILLENEUVE et produit par Denise COUTURE aux Productions de la Bretelle inc. Voir « Spiritualités féministes en dialogue », thème de *L'autre Parole. La revue des femmes chrétiennes et féministes*, n° 88, hiver 2001, 47 p.

perspective transversale, qui inclurait les principales traditions religieuses présentes au Québec. Figurant au nombre des plus persistants et des plus explicites, les patriarcats religieux ont un impact concret sur la vie des femmes et ce, même dans les pays christianisés. La force symbolique du religieux affecte toutes les sphères d'activités, personnelle, sociale, culturelle et politique. Non seulement le religieux a-t-il des incidences symboliques sur tous les autres secteurs, mais il s'agit d'un domaine qui peut résister plus que d'autres à la critique féministe en raison de l'aura du sacré dont ses pratiques sont investies.

La critique féministe du religieux concerne tout le monde, femmes et hommes de toutes cultures et traditions, femmes qui ont délaissé la religion, femmes engagées dans des pratiques spirituelles, institutionnalisées ou non, car la grande majorité des traditions religieuses ou spirituelles interdit aux femmes une vie spirituelle, autonome, à partir de leurs propres expériences et leur corps de femmes. Entre elles et le sacré, les religions ont forgé des médiations androcentriques dont il faut prendre au sérieux l'étendue des effets sociaux et culturels.

En 1996, Elizabeth Schüssler Fiorenza affirmait que la rencontre féministe de différentes traditions religieuses et spirituelles, en vue de développer une critique transversale des patriarcats religieux, était l'avenir du mouvement féministe dans le secteur religieux. Cependant, peu de groupes et peu de publications ont vu le jour en ce sens. On peut trouver des ouvrages de critique féministe à l'intérieur de chacune des grandes traditions religieuses, des ouvrages collectifs regroupant, côte à côte, des critiques féministes des différentes traditions religieuses ou encore des textes sur des dialogues entre des féministes appartenant à deux traditions différentes, surtout entre les juives et les chrétiennes et entre les musulmanes et les chrétiennes. On trouve très peu de documentation sur une inter-spiritualité féministe qui impliquerait plusieurs traditions spirituelles en dialogue tout en même temps, c'est-à-dire un « inter-religieux féministe<sup>2</sup> ».

Récent, mais déjà reconnu et fructueux, l'intérêt des féministes québécoises pour l'expérience interreligieuse a émergé au sein d'une conjoncture marquée par l'internationalisation de la solidarité féministe et

---

2. Voir Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Introduction », *Concilium*, n° 263, 1996, p. 8.

par une opportunité offerte à l'occasion de la Marche mondiale des femmes en l'an 2000. Je voudrais présenter, dans ce qui suit, le projet *Féminismes et inter-spiritualités*<sup>3</sup> avec une attention particulière à la question de la méthode théologique, sur deux versants, celui de la critique des pratiques et des discours patriarcaux et celui de la création féministe dans le domaine du spirituel par l'invention de nouveaux symboles. Je voudrais faire ressortir quelques contributions du féministe interreligieux à la théologie. L'histoire commence par l'émergence d'un projet dans le cadre de la Marche des femmes.

### Le cadre de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000

Sans la Marche des femmes de l'an 2000, le projet féministe et interreligieux n'aurait probablement pas vu le jour. Initiée par la Fédération des femmes du Québec, elle a été inspirée par le succès, en 1995, de la Marche contre la pauvreté, dont le thème était *Du pain et des roses*. La Fédération a coordonné le projet et en a assuré la réalisation en collaboration avec une coalition de centaines de groupes de femmes sur les plans international et national. La Marche a été articulée autour des deux grands thèmes du féminisme de la seconde vague, soit la pauvreté et la violence. Elle a visé à agir « contre la pauvreté des femmes et pour le partage des richesses; contre la violence faite aux femmes et pour le respect de leur intégrité physique et mentale<sup>4</sup> ». Plus de 5000 groupes provenant de 157 nations et territoires ont mené des projets dans chacun des pays participants. Les principales activités de la Marche se sont tenues entre le 9 et le 17 octobre 2000 et se sont terminées, le dernier jour, par un Rassemblement mondial aux Nations Unies, à New York.

---

3. Projet que je connais de l'intérieur puisque j'en ai assumé la responsabilité. Marquée par mon identité chrétienne, catholique et universitaire, mon analyse diffère de celle qu'en ferait une compagne, qui a participé au projet, juive ou musulmane, sorcière ou évangélique, ou autre.

4. Les expressions entre guillemets renvoient au sous-titre du *Cahier des revendications mondiales* de la Marche mondiale des femmes. On peut consulter les documents de la Marche sur le site Internet de la Fédération des femmes du Québec (<[www.ffq.qc.ca/marche2000/fr/revendications.html](http://www.ffq.qc.ca/marche2000/fr/revendications.html)>, consulté le 2 février 2001).



Deux collectives québécoises de femmes chrétiennes ont organisé des actions à l'occasion de la Marche des femmes. Le groupe *Femmes et ministères* a tenu à Montréal, en mai 2000, un large colloque, réunissant des femmes engagées dans l'Église catholique, sur le thème *Virages 2000, Recherche d'alternatives libératrices*. Le colloque visait à trouver, avec les femmes en Église « des alternatives aux multiples discriminations dont elles sont l'objet<sup>5</sup> » et à élaborer un plan d'action afin de contrer ces pratiques discriminatoires. La présidente de la Fédération des femmes du Québec, Françoise David, y a prononcé une allocution remarquée sur la pertinence et la vitalité du mouvement des femmes en Église au Québec<sup>6</sup>. De son côté, le groupe *L'autre Parole*<sup>7</sup>, en collaboration avec la *Table féministe et interspirituelle*, qui a été créée pour l'occasion, a présenté le 12 octobre 2000 trois activités dans le cadre des activités montréalaises de la Marche: un kiosque d'information sur *Femmes et*

---

5. La citation est tirée du dépliant-programme du colloque, qui s'est tenu à Montréal du 12 au 14 mai 2000. Selon ce dépliant, *Femmes et ministères* est un « réseau autonome de femmes engagées » dans l'Église catholique, « un lieu de solidarité et de parole », « de ressourcement et de célébration », « d'élaboration d'une pensée commune » et « de concertation en vue d'une prise de parole collective ». « Ses membres, dispersées dans les diocèses du Québec, de l'Ontario et de l'Île-du-Prince-Édouard, travaillent dans les milieux sociaux, ecclésiaux et universitaires. »

6. À l'instar des organisatrices du colloque, Françoise David a dénoncé les conditions de travail des femmes engagées par l'Église catholique comme agentes de pastorale. Elle a qualifié ces femmes, qui luttent pour de meilleures conditions, de courageuses et a affirmé que leur cause n'est pas suffisamment connue du mouvement féministe québécois qui devrait en être solidaire. (Compte rendu tiré de mes notes personnelles.)

7. Fondé en 1976 par Monique Dumais, Louise Melançon et Marie-Andrée Roy, *L'autre Parole* est un lieu d'engagement critique et créatif pour des femmes chrétiennes intéressées par la spiritualité. Depuis sa création, le groupe publie une revue qui porte le même nom. Il a critiqué à maintes reprises et de diverses manières les pratiques et les discours catholiques qui excluent les femmes; a produit des discours alternatifs en théologie et en spiritualité; a créé des symboles, des prières et des célébrations féministes pour exprimer la quête spirituelle des femmes. Sept cellules, réparties dans cinq villes au Québec, composent présentement la collective *L'autre Parole*.

*religions*, un forum-atelier qui a réuni des femmes de traditions spirituelles différentes et une célébration publique, féministe et inter-spirituelle<sup>8</sup>.

Le projet de présenter des activités féministes et interreligieuses dans le cadre des activités de la Marche avait en effet été mis de l'avant par des membres de *L'autre Parole*. Elles avaient proposé de mettre sur pied un tel projet dont la thématique serait explicite, car telle est l'expertise de *L'autre Parole*. Au Québec, les féministes chrétiennes se sont inscrites au sein du mouvement féministe en abordant des problématiques sociales de l'heure, telles la lutte à la violence conjugale, à la pauvreté des femmes et à leur exclusion des postes de pouvoir. Il s'agissait, cette fois, d'intégrer au nombre des enjeux féministes et publics une critique et une reconstruction féministes du religieux.

L'action de *L'autre Parole* devait permettre au groupe de s'inscrire dans les suites des travaux menés, en 1997 et 1998, sur la mondialisation de la solidarité des femmes. Ils ont atteint leur point culminant lors d'un colloque sur ce thème en août 1998<sup>9</sup>. La solidarité des groupes militants sur le plan international est, en effet, devenue un état de fait, y compris chez les féministes. Elle a été renforcée aux lendemains de la Conférence internationale sur les droits humains de Vienne, en 1993. Les groupes féministes ont consolidé les liens entre eux lors de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes, à Beijing, en 1995<sup>10</sup>. Il est ressorti du colloque de *L'autre Parole* que la mondialisation de la solidarité est devenue un élément interne de l'engagement féministe. Il est apparu que, dans un monde multiculturel, la rencontre avec les autres femmes des autres cultures faisait déjà un peu partie de chacune d'entre nous,

---

8. Les deux projets, de *Femmes et ministères* et de *L'autre Parole*, ont été appuyés par l'*Inter-groupe*. Celui-ci rassemble des représentantes de huit groupes de femmes chrétiennes au Québec.

9. Les actes du colloque ont été publiés sous le titre « “Tisseuses” de solidarité. Un métier planétaire », *L'autre Parole, La revue des femmes chrétiennes et féministes*, n° 80, hiver 1998-1999, 40 p.

10. Voir Charlotte BUNCH, « The Global Campaign for Women's Human Rights: Where Next After Vienna? », *St. John's Law Review* n° 69/1-2, 1995, p. 171-178; Manisha DESAI, « From Vienna to Beijing: Women's Human Rights Activism and the Human Rights Community », dans P. VAN NESS (dir.), *Debating human rights*, London, Routledge, 1999, p. 184-195.

que l'on travaille délibérément ou non sur cet aspect de soi-même. Des femmes de *L'autre Parole* ont convenu que l'engagement pour la solidarité mondiale devait signifier, en premier lieu, une rencontre avec les femmes québécoises des communautés culturelles. Voici un extrait tiré des actes du colloque qui explicite cette position :

Nous avons l'habitude de nous percevoir nous-mêmes comme incarnant une autre parole. Parole autre dans l'univers patriarcal. Parole autre dans le monde clérical. Et voici que nous sommes conviées, au sein même de notre collective, à entendre, à accueillir une autre parole et à nous solidariser avec elle. Elle nous interpelle et nous rappelle la nécessité d'être solidaires de femmes différentes de nous par leur origine ethnique, leur culture, leurs expériences de la guerre civile, de l'exil, du déracinement. [...] La réalisation d'une célébration œcuménique et interreligieuse pour l'an 2000 est un projet stimulant. C'est l'ouverture vers les autres, l'ouverture à de multiples interpellations, c'est aussi l'occasion de mettre en œuvre notre volonté et notre capacité d'accueil<sup>11</sup>.

Au terme du colloque, l'Assemblée générale de *L'autre Parole* a donné un appui unanime au projet d'organiser une célébration publique, féministe et interreligieuse dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000.

Il fallait, d'une part, inscrire le projet interreligieux dans le cadre de la problématique de la Marche et, d'autre part, inscrire dans la Marche, la problématique religieuse. Notons que celle-ci était accompagnée de listes de revendications adressées aux nations et aux Nations Unies. Chaque coalition nationale a présenté des demandes à son propre gouvernement<sup>12</sup>. La mention de la religion ou du religieux n'est pas

---

11. Monique HAMELIN et Marie GRATTON, « Fixons la trame. En solidarité avec les femmes de la planète. Compte rendu de la plénière », *L'autre Parole*, op. cit., p. 18-19. Le thème de l'interreligieux a été abordé une fois dans les pages de la revue sous le titre thématique : « L'autre Parole... de femmes musulmanes, orthodoxes, bouddhistes, juives, amérindiennes », n° 56, décembre 1992.

12. Les évêques québécois ont appuyé les visées générales des *Revendications québécoises*. Ce dernier document, de 19 pages, détaille les 4 revendications suivantes : « Instaurons des programmes afin d'éliminer la pauvreté et la violence faite aux femmes » ; « Redistribuons la richesse afin d'améliorer les conditions de vie des femmes » ; « Éliminons la discrimination envers toutes les femmes » ; « Établissons des lois pour le respect des droits des femmes ».

absente de ces documents. Elle apparaît à quatre reprises dans le *Cahier des revendications mondiales*, dans la section sur la violence faite aux femmes<sup>13</sup>. En référence à la *Déclaration universelle* des droits humains, le document dénonce toute discrimination fondée sur l'appartenance religieuse<sup>14</sup>. La liberté de religion se trouve ainsi fortement affirmée. Les termes « religieux » et « religion » apparaissent également, cette fois dans une perspective de critique féministe, comme un des éléments dans une liste d'aspects, de pouvoirs ou d'institutions qui exercent « un contrôle sur la vie des femmes et des fillettes » (revendication V-1) et qui peuvent justifier la violence faite aux femmes (revendication V-2). La plate-forme convie les États à condamner de tels pouvoirs religieux (V-1). Elle demande de donner priorité à la défense des droits humains par rapport aux idéologies religieuses et à inclure dans les droits des femmes celui « de disposer de leur vie et de leur corps et de maîtriser leur fécondité » (V-2)<sup>15</sup>. Cette revendication est ainsi explicitée : « La violence physique, sexuelle et psychologique est trop souvent *tolérée ou perpétrée par les États* qui font primer les coutumes et les traditions sur les droits fondamentaux. La montée des intégrismes religieux est extrêmement inquiétante en regard des droits des femmes à leur autonomie économique et leur liberté de choix<sup>16</sup>. »

Ce discours s'inscrit dans le cadre des discussions menées aux Nations Unies, depuis près de 10 ans, par les délégations nationales et par les organismes non gouvernementaux, autour des déclarations internationales sur les droits des femmes. On pense surtout aux débats survenus aux conférences de Vienne, sur les droits humains, en 1993 ; de Beijing, sur les femmes, en 1995 ; et de Beijing + 5, à New York, en juin 2000. La *Déclaration* de la troisième Conférence internationale sur les droits humains, tenue à Vienne, a proclamé que les droits des femmes sont des droits humains et a provoqué un débat, qui a encore cours à ce jour, à

---

13. Revendications qui ont été approuvées par les membres de la coalition internationale de la Marche des femmes (41 p.).

14. Le terme apparaît dans une liste : contre la discrimination « sur la base de la race, de la langue, de l'ethnie [...], de la religion », etc., *ibid.*, p. 26.

15. *Ibid.*, p. 13. La lettre « V », dans le document, renvoie au thème de la « violence ».

16. *Ibid.*, p. 26.

propos de la primauté ou non des droits des femmes sur les particularismes culturels et religieux<sup>17</sup>. Le *Cahier des revendications mondiales* de la Marche des femmes prend position pour la priorité des droits des femmes sur les cultures religieuses. Il s'aligne sur le *Programme d'action* de la quatrième Conférence mondiale de Beijing. Le document international de la Marche des femmes fait également une allusion à l'intervention des intégrismes religieux lors de cette Conférence<sup>18</sup>. Il participe au débat mondial sur la problématique féministe *Femmes et religions* et fait écho à l'urgence de développer une critique féministe, internationale et transversale du religieux.

L'impact concret qu'exercent les patriarcats religieux sur la vie des femmes partout dans le monde, leurs influences tangibles sur les plans social, culturel et symbolique, la présence active d'États qui, au nom du religieux, interviennent contre l'intégration de certains droits des femmes dans les déclarations internationales, tout cela confirme la pertinence et l'urgence de la critique féministe et transversale du religieux. Cette position paraît évidente aux yeux des femmes engagées dans le

---

17. Il s'agit d'un débat tout autant complexe que crucial pour les revendications féministes sur le plan international. Il ne peut être traité ici. Voir Charlotte BUNCH et Samantha FROST, « Women's Human Rights: an Introduction » (non publié, mais disponible en ligne : <<http://www.cwgl.rutgers.edu/whr.html>>, consulté le 27 octobre 2000). Voir aussi Geneviève JACQUES, « Universality Versus Cultural Relativity for the Human Rights of Women », *Women in Action*, n° 3, p. 22-24 et Suzan OKIN-MOLLER, « Feminism, Women's Human Rights and Cultural Differences », *Hypatia*, n° 13/2, printemps 1998, p. 32-52.

18. Dans le cadre de sa déclaration officielle à la quatrième Conférence mondiale sur les femmes (Beijing, 1995), *La Fédération démocratique internationale des femmes*, un organisme non gouvernemental fondé il y a 50 ans pour résister au fascisme, a dit vouloir attirer l'attention de la communauté internationale sur ce qui s'est passé, à Beijing, et qu'elle a qualifié de « menaces graves que font peser sur nos droits les intégristes islamiques et catholiques ». Quelques autres organismes non gouvernementaux ont signalé dans leur déclaration de Beijing les dangers de recul des droits des femmes pour les mêmes raisons. Ces groupes sont : *Choisir la cause des femmes*, DAWN — *Development and Advancement for Women in a New Era*, Latin American and Caribbean NGO Forum, WIDE — *Network women and development Europe*. On trouve ces déclarations en ligne : <<http://www.undp.org/fwcw/dawfwcw.htm>>, consulté le 8 février 2000.

domaine. Elle ne l'était pas pour bon nombre des féministes qui ont mené à bien le projet de la Marche des femmes au Québec. On ne peut pas ne pas noter le silence des *Revendications québécoises*, tant sur les patriarcats religieux que sur la discrimination subie par les femmes dans l'Église catholique au Québec<sup>19</sup>. Le projet féministe et interreligieux de *L'autre Parole* s'inscrit tout naturellement dans la ligne des revendications mondiales; sur la scène québécoise, il devient plutôt une occasion de sensibiliser les féministes québécoises à l'urgence de mettre en place une critique et une reconstruction féministes du religieux.

### Quel interreligieux? Quel féminisme?

Le projet *Féminismes et interreligieux* a pris six mois à démarrer, soit de novembre 1998 à avril 1999. Les objectifs suivants ont été présentés dans le cadre de diverses demandes de financement:

- favoriser, au sein des institutions religieuses, l'atteinte de l'égalité des femmes et des hommes ainsi que l'épanouissement de la vie et des projets des femmes;
- contribuer au développement de l'expertise de critique féministe des religions au Québec et à Montréal: (a) en rendant cette problématique visible au sein de la critique féministe sociale québécoise (inscription dans la Marche des femmes); et (b) en s'engageant dans une démarche inter-spirituelle répondant au nouveau contexte interculturel montréalais;
- s'engager dans une double perspective, l'une critique des patriarcats religieux qui ont une influence culturelle, sociale, économique et politique et l'autre constructive de rapports libres des femmes au sacré, par exemple, au sein de célébrations féministes.

Les deux premiers objectifs répondent à la pertinence du développement d'une critique féministe du religieux dans une perspective inter-religieuse. Le troisième inscrit le projet dans la démarche habituelle de

---

19. Notons que l'inclusion de la mention du religieux, parmi les patriarcats, a été proposée à l'une des assemblées des femmes qui ont voté les *Revendications québécoises*. Elle a été rejetée. De plus, le point 3 des revendications québécoises, intitulé *Éliminons la discrimination envers toutes les femmes*, aurait pu inclure les travailleuses dans l'Église catholique.

*L'autre Parole*. Celle-ci se déploie sur deux versants, l'un, critique des pratiques et des discours patriarcaux, l'autre, créatif de nouveaux discours et de nouvelles pratiques de libération pour les femmes. *L'autre Parole* n'a pas inventé cette méthode. Elle l'a apprise du mouvement des femmes de la seconde vague. Mise en œuvre dans le domaine religieux, elle signifie que les femmes s'engagent personnellement et collectivement dans une quête spirituelle. La création vise de nouvelles pratiques spirituelles, telles la rédaction de nouvelles prières et leur récitation ainsi que l'élaboration et la mise en scène de nouveaux symboles. Il ne suffit pas, en effet, de dénoncer des pratiques et des discours d'exclusion des femmes dans le domaine religieux. On risque de laisser les femmes orphelines de la quête spirituelle qu'elles pourraient conduire à partir d'elles-mêmes. Une critique conséquente du religieux demande que l'on refuse l'expulsion des femmes d'un rapport au sacré à partir d'elles-mêmes. Elle appelle une invention, une proposition de symboles propres, une création de nouvelles pratiques, nommées féministes. À ce point, l'expérience religieuse et spirituelle n'est pas seulement personnelle, mais politique (j'y reviendrai). La création de nouvelles formes de spiritualités féministes fait partie de la stratégie de changement. Le projet de *L'autre Parole* est de créer une communauté interreligieuse de féministes qui s'engagent dans une démarche qui allie la critique et la création féministes. Est-ce possible? Est-ce réalisable?

Afin de faciliter sa mise en œuvre et sa visibilité, et de favoriser son impact public, *L'autre Parole* a tenu à ce que son projet soit inscrit dans le cadre officiel des activités de la Marche des femmes. Cette intégration ne s'est cependant pas réalisée, ni au premier abord, ni sans peine, ni même sans heurts. Divers préjugés, non fondés et surmontables, ont circulé, tels « des femmes intéressées par le religieux sont sûrement des anti-féministes de droite » ou, à l'inverse, « ce sont des femmes d'extrême gauche, de folles sorcières, qui ont perdu le contact avec la réalité concrète et qui donneront une image tronquée du mouvement féministe ». Par-delà ces préjugés, la raison principale des difficultés d'intégration du projet dans le programme officiel de la Marche a relevé, semble-t-il, du fait qu'il s'agissait d'une « activité religieuse ». Des femmes allaient s'impliquer elles-mêmes, personnellement et existentiellement, dans une quête spirituelle. Elles ne feraient pas que critiquer le religieux de l'extérieur et de façon neutre. Il a fallu montrer pourquoi et comment la

création spirituelle est l'un des éléments internes d'une stratégie de politique féministe de changement.

Les premières rencontres préparatoires, réunissant des femmes de diverses traditions religieuses, se sont tenues au courant de l'été 1999. Un groupe a été formé et les travaux ont commencé l'automne suivant. Les femmes ont demandé une modification du titre du projet, soit de remplacer le terme « interreligieux » par « inter-spirituel ». Cela, pour deux raisons. D'abord, parce que le deuxième terme a été jugé plus inclusif. En effet, on ne nomme ni la spiritualité autochtone, ni la sorcière, des « religions ». Ensuite, parce que l'intérêt n'allait pas porter d'abord sur les religions, mais sur les souffles spirituels et multiples des femmes. Ainsi, le projet a été nommé *Féminismes et inter-spiritualités* et le groupe a pris le nom de *Table féministe et inter-spirituelle*<sup>20</sup>. La suite devait confirmer la pertinence du changement d'appellation puisqu'une femme s'identifiant comme agnostique, en quête spirituelle, de même qu'une autre, engagée dans un centre de santé de médecine douce, pour la même raison, ont demandé de se joindre au groupe<sup>21</sup>. Dans le transit de l'interreligieux vers l'inter-spirituel, l'attention devait se tourner vers le souffle spirituel des femmes et vers la construction de liens entre leurs expériences.

Il fallait que la Table donne une définition de l'inter-spiritualité et du féminisme, termes qui figuraient au titre du projet et qui délimiteraient l'identité politique du groupe<sup>22</sup>. À propos de l'inter-spiritualité, trois aspects ont été retenus : (1) il s'agissait de partir des expériences de chacune à l'intérieur des traditions propres, afin de favoriser l'inscription de chaque femme dans sa propre tradition, comme inscription féministe ; (2) il a été convenu que l'inter-spirituel passerait par l'interpersonnel. Chaque femme présenterait sa tradition spirituelle à partir de son histoire de vie, car chacune des traditions est multiple et marquée dans sa pluralité par des facteurs tels que l'histoire nationale, le développement institutionnel de la tradition, l'ethnie, les guerres, le fait d'avoir immigré

---

20. Que l'on appelle communément la « Table ».

21. Ce qui n'est pas encore advenu à ce jour (non pour des raisons de fond, mais pour des raisons administratives. On peut penser que ces femmes pourront être intégrées à la Table dans un avenir prochain).

22. Ce travail de définition des termes a été accompli au cours de l'automne 1999.



ou non, etc. Les membres du groupe ne pourraient expliciter aux compagnes quelque chose comme la « pureté » de leurs traditions respectives. Elles partiraient plutôt d'elles-mêmes, d'une histoire propre, d'un chemin de questionnements dans la quête spirituelle. Voilà ce qui serait communiqué aux autres ; (3) l'inter-spirituel exige le respect de l'autre. Dans deux directions : ne pas vouloir ramener l'autre à soi ; ne pas se sentir menacée par l'autre, comme happée par elle. L'écoute du récit des compagnes devait renvoyer chacune à ses propres questions, élans et respirations.

Au terme d'un exercice d'écriture collective<sup>23</sup>, les femmes de la *Table féministe et inter-spirituelle* se sont entendues sur la définition suivante du féminisme :

- Un large mouvement de femmes et une manière d'être au quotidien :
- qui visent l'estime de soi, la liberté des femmes ainsi que le respect de leurs droits ;
- qui harmonisent les rapports entre les sexes et luttent, en particulier, contre la pauvreté structurelle des femmes et la violence qui leur est faite ;
- et qui s'appuient sur une solidarité entre les femmes de tous âges, races, classes sociales, orientations sexuelles, religions ou autres<sup>24</sup>.

La perspective était donnée. Le projet devait se concrétiser dans le

---

23. *L'autre Parole* pratique l'écriture collective depuis une trentaine d'années. En petits groupes, habituellement de trois à cinq personnes, les femmes produisent un texte dans un délai de temps alloué sur un thème donné. Le plus souvent, un texte de base est fourni — par exemple un extrait biblique — par-dessus lequel on écrit, modifiant des mots, des expressions ou des phrases complètes. Cette technique est appelée la « ré-écriture féministe ». Les femmes de la Table se sont appuyées sur une définition du féminisme communément admise dans le mouvement de la seconde vague afin de ré-écrire la leur propre.

24. Extrait du procès-verbal de la troisième réunion, tenue le 7 décembre à Montréal, p. 2. Suit le commentaire suivant : « La définition que nous avons construite en groupe n'est pas un dogme. Le terme féminisme est pour nous une question. » (*Ibid.*) Cette approche d'ouverture explique le pluriel que le groupe a conservé dans le titre du projet, tant pour le premier que pour le deuxième terme : « Féminismes » et « inter-spiritualités ».

style de *L'autre Parole*, par la production collective de discours critiques et par la participation concrète des corps dans la création d'une célébration symbolique libératrice des forces spirituelles des femmes.

### Visages d'un inter-spirituel féministe au Québec

Les rencontres inter-spirituelles ne relèvent toujours que de conditions culturelles d'enracinement, chaque fois spécifiques et marquées de particularités propres. Elles ne sont toujours que situées dans un temps et dans une histoire, dans un lieu et dans un espace géographique, parmi d'autres possibles. La « religion musulmane », par exemple, ne rencontre pas la « religion juive ». Ce sont toujours des personnes musulmanes, appartenant à de multiples contextes particuliers qui rencontrent des personnes appartenant à l'une des traditions juives particulières. Les diversités d'origine ethnique, géopolitiques, identitaires, d'âge, de sexe, etc., entrent chaque fois en jeu. Les traditions spirituelles et religieuses n'existent pas en soi. Il n'y a qu'une diversité insurmontable des manières nationales, ethniques, culturelles et existentielles de s'inscrire dans ces traditions.

Réalisé au Québec, en français et selon une approche féministe, le projet *Féminismes et inter-spiritualités* a pris la tournure d'un multiculturalisme québécois. Celui-ci a déterminé les préoccupations et les positions de la Table qui réunissait des femmes francophones et, pour la plupart, montréalaises. Le nombre de membres de la Table a déterminé les résultats du projet. Il importe de l'analyser de plus près.

Le recrutement des membres de la *Table féministe et inter-spirituelle* a demandé plusieurs mois<sup>25</sup>. Il s'agissait, au départ, de réunir des femmes féministes appartenant à différentes religions et intéressées à s'engager dans le projet de préparer et de réaliser une célébration publique, féministe et interreligieuse, à Montréal. Hormis l'originalité et la nouveauté du projet, trois obstacles principaux se sont dressés sur le plan du recru-

---

25. D'avril à septembre 1999. Le projet a été piloté par Mélanie Bisson, Denise Couture, Giséle Gingras et Marie-Josée Riendeau, toutes membres de la collective *L'autre Parole*. Une douzaine d'autres femmes de ce groupe ont participé activement à la réalisation du projet. Le projet a été subventionné par la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, la Fondation Béati et Condition Féminine Canada.

tement: (1) *La langue*. Au Québec, les femmes, de tradition autre que chrétienne, et engagées activement dans le féminisme, sont en majorité des immigrantes. Elles ne s'expriment pas, ou pas facilement, en français<sup>26</sup>. (2) *Le féminisme*. Les femmes d'origine autre que chrétienne et intéressées par l'interreligieux, se distancient, pour la plupart, du féminisme et ne désirent pas s'engager dans un groupe délibérément tel et composé exclusivement de femmes<sup>27</sup>. (3) *Les réseaux de communication*. Le manque de réseaux de communication avec les communautés culturelles s'est ajouté aux deux précédents obstacles.

Malgré ces difficultés, un groupe de femmes féministes et francophones appartenant à différentes traditions spirituelles a pu être constitué. La majorité des femmes du groupe sont issues de la tradition judéo-chrétienne, dont quelques-unes ont poursuivi une quête spirituelle qui les a conduites à s'identifier comme étant bouddhiste, de spiritualité autochtone ou vaudou. L'une a tout simplement changé de tradition et est devenue sorcière. D'autre part, on a affaire à une pluralité ethnique. Quelques immigrantes, devenues Québécoises, se sont jointes au groupe: Indiennes et hindoues; Algériennes et musulmanes; de l'Europe de l'Ouest, protestantes et de foi baha'ie.

Les caractéristiques québécoises, féministes et francophones, marquent tout aussi bien la composition de la Table que la teneur des interrelations spirituelles. Je noterais, à ce propos, quatre éléments. D'abord, le dialogue entre les membres des grandes religions du livre, juive, chrétienne, musulmane et de foi baha'ie a montré comment nous sommes tributaires des cultures respectives et fortement influencées par elles. Ces

---

26. La problématique de la langue a surgi en cours de projet. Réunies en assemblées afin de statuer sur les objectifs et les méthodes du projet, les membres de *L'autre Parole* ont décidé de limiter le recrutement aux femmes habilitées à communiquer en français. On prévoyait ne pas pouvoir assurer la traduction simultanée (réunion du mois d'août 1999, Châteauguay).

27. Au début du projet, des Montréalaises appartenant à des communautés culturelles d'origine orientale ont été découragées de poursuivre l'idée de réunir des femmes féministes de différentes ethnies car, a-t-on dit, le féminisme occidental agit comme un nouveau colonialisme pour les femmes des communautés culturelles. Loin d'établir une interrelation respectueuse avec ces femmes, nous les assujettirions une fois de plus à la culture dominante. Nous n'avons pas partagé cette opinion.

religions ont été ennemies les unes des autres. Ces traditions, pourtant proches, partagent une histoire de rejets, ponctuée de guerres, qui persistent à ce jour. Entre les membres de ces traditions, et de façon transversale les concernant toutes, il y a une réconciliation à accomplir et une mémoire de la shoah à conserver. Par ailleurs, le dialogue avec les religions orientales, hindoue et bouddhiste, avec leurs déesses, leurs sagesse, leurs visions des rapports entre les hommes et les femmes, passionne les esprits d'ici. La grande différence et la distance facilitent les rencontres prometteuses. L'œcuménisme chrétien a également contribué de façon significative aux travaux de la Table par l'apport de femmes catholiques, évangéliques et de l'Église Unie du Canada. Enfin, il y a eu les conversations avec les spiritualités nouvelles, au nombre de trois à la Table : autochtone, sorcière et vaudou. L'appellation de « spiritualités nouvelles » est paradoxale quand on sait que les trois instances renvoient aux plus vieilles religions du monde, nées sur trois continents, en Amérique, en Eurasie et en Afrique. Pour accéder à ces spiritualités, il a fallu, cette fois, surmonter un certain nombre de préjugés.

Les spiritualités autochtone, sorcière et vaudou participent d'une reconquête de l'identité, celle d'un peuple et d'une femme individuelle. Elles ont en commun de viser la redécouverte d'une spiritualité que le christianisme a historiquement voulu annihiler. Il n'est pas surprenant que ce soient ces trois là, parmi les spiritualités nouvelles, que l'on a retrouvées au Québec, terre des Premières Nations (spiritualité autochtone), où le mouvement féministe nord-américain est très fort (spiritualité sorcière) et où vit une importante communauté haïtienne (spiritualité vaudou). Ces trois traditions ont donné lieu aux plus tenaces préjugés. L'ouverture à la spiritualité autochtone a été marquée de crainte mais aussi d'intérêt, alors que les traditions sorcière et vaudou ont fait l'objet de crainte non camouflée tout autant que de rires non moins camouflés par des témoins externes. La découverte de la beauté de chacune des traditions a été une expérience marquante. Le défi d'ouverture et le genre de travail sur soi à accomplir a été différent pour chaque tradition<sup>28</sup>.

---

28. Le travail de conversation entre les traditions a été accompli surtout à l'hiver 2000.

En bout de ligne, des femmes appartenant aux neuf traditions spirituelles mentionnées sont entrées en scène le soir de la célébration publique du 12 octobre 2000.

Les femmes de la Table ont décidé de se rassembler autour d'un symbole commun. Elles ont choisi celui du *cercle*<sup>29</sup> qui a inspiré la disposition de la salle pour la célébration publique. Au centre, un premier cercle de chaises destinées aux célébrantes (une vingtaine de femmes), puis, tout autour, les chaises du public disposées également en cercles. L'espace du milieu a été utilisé comme lieu de prises de parole, d'animation des chants, de danses, de présentations de symboles et de petites mises en scène. Le cercle a signifié l'inclusion de toutes ainsi que le mouvement sans fin dans lequel le groupe était engagé. Il a placé les célébrantes au milieu, au sein de la foule, en partage avec elle, et non en avant ou au-dessus d'elle.

Scandée par des chants et des danses, la célébration s'est déroulée dans une alternance de productions collectives et de prises de parole individuelles de femmes appartenant aux neuf traditions en présence. Je noterai ici trois éléments concernant cette célébration. Premièrement, les productions collectives ont exprimé le rêve et l'importance pour les femmes de toutes origines de reconquérir un espace libre dans le champ de la quête spirituelle. Que ce champ ne soit pas délaissé par elles parce qu'il serait imprégné, partout, d'androcentrisme et de sexisme. Que la critique féministe transversale des différentes spiritualités contribue à réaliser ce rêve. Deuxièmement, au cours de cette célébration, la rencontre inter-spirituelle est passée par les corps. Elle les a traversés par le fait de chanter l'hymne de la compagne; de danser la danse venue de l'autre tradition; de prononcer en chœur, avec elle, la prière de l'autre femme. La célébration a pris la tournure d'une écoute participative dans laquelle le public en entier a été entraîné. Un troisième élément est digne de mention. Le canevas du déroulement d'ensemble de la célébration était fixé. Nous l'avons pratiqué à plusieurs reprises. Mais le contenu des interventions des unes et des autres a changé d'une pratique à l'autre. La célébration est devenue le théâtre d'une conversation vivante entre les femmes. Lors de la célébration publique, la majorité des célébrantes ont

---

29. Processus auquel le printemps 2000 a été consacré.

fait des gestes que les compagnes n'avaient encore jamais vus et ont prononcé des paroles qu'elles n'avaient encore jamais entendues. Ce groupe ne pourrait reproduire la même célébration deux fois de la même manière que l'on ne prend pas deux fois la même respiration<sup>30</sup>.

**Méthode : « Le processus importe plus que le contenu »**

« Le processus importe plus que le contenu » — un leitmotiv du projet — signifie le choix d'une méthode, celle de la production collective du discours. Cette méthode demande de l'attention, de la patience et du temps<sup>31</sup>. Il est une évidence : la production collective a comme caractéristique que l'on ne peut prévoir à l'avance le contenu de la production. On ne pouvait assurer, à l'été 1999, que les femmes de différentes traditions jugeraient pertinent, un an plus tard, de réaliser une célébration féministe et publique. Que le processus ait primé, cela a maintenu l'attention tournée vers la création de liens entre les femmes, à partir de chacune d'elles, ainsi que vers la mise au monde d'une communauté, d'un commun, auquel chacune pourrait appartenir. Cette méthode oriente le travail vers la création des conditions de la prise de parole. Elle exige de se tenir, toujours, dans ces eaux, à toutes les étapes du projet.

La méthode comporte des avantages et des inconvénients. Au nombre des avantages, notons son caractère à la fois inclusif et politique. Chaque membre de la Table a une parole à prononcer, une place à prendre, une vision à partager, afin de contribuer au commun. Il s'agit d'une prise de parole de type politique et féministe. Elle engage chacune à faire sortir de l'occultation ce qu'elle-même ne voyait pas encore, ce qu'elle apprend d'elle et des autres, au sein du projet de la critique féministe des patriarcats spirituels. La contribution de chacune loge au lieu de l'élan qu'elle se donne à elle-même dans une libération vers une spiritualité propre aux femmes. Le commun en construction se tisse du mouvement de chacune. Il sera lui-même un élan, un « mouvement vers... », une inter-

---

30. Pour des extraits de la célébration, on peut consulter un documentaire sur le sujet (voir la note 1).

31. Les membres de la *Table féministe et inter-spirituelle* se sont rencontrées une quinzaine de fois avant octobre 2000 (deux fois, pour la durée d'une fin de semaine ; trois fois, pour la durée d'une journée ; les autres rencontres, pour une soirée).

pellation, un lieu de respect mutuel, sublime, un élément auquel il est doux d'appartenir.

La méthode axée sur le processus, plutôt que sur le contenu, a aussi des limites. Elle a pour effet d'embrouiller les objectifs du groupe. Les relations transversales ont beau se tisser au fil des prises de parole, toujours singulières, étonnantes, dans la diversité des positions culturelle, spirituelle et personnelle, la communauté a beau prendre vie, les conversations mènent dans toutes les directions. Le fil conducteur se perd. Ce qui réunit tombe dans l'oubli. L'objectif lointain de réaliser une célébration publique et féministe a paru aux femmes en présence, à certaines étapes du projet, déplacé, irréalisable et même, peut-être, impertinent. Tout ceci a provoqué de l'insatisfaction : ne sommes-nous réunies que pour « jaser » entre nous ? Où allons-nous, où irons-nous, avec toutes nos petites histoires ou visions des choses ? L'insécurité provoquée par la méthode a été contrée soit par le fait de ne se fixer aucune autre attente que le simple plaisir de partager quelques heures ensemble, soit par un acte de confiance dans les autres femmes. Il faut voir que ce type de processus fait partie de la méthode féministe.

En effet, cette description par trop brève d'une dynamique communautaire que tout un chacun a pu expérimenter, de diverses manières, ne rend pas justice à la méthode spécifiquement féministe du projet *Féminismes et inter-spiritualités*. Il faut retourner aux pionnières du mouvement pour comprendre la dimension politique de cette production féministe.

L'idée d'un lien entre chaque femme individuelle et le statut de toutes les femmes, proposée pour la première fois par Simone de Beauvoir, a été mise en œuvre dans le mouvement féministe par la pratique des groupes d'éveil de la conscience (*consciousness-raising groups*). En 1968, Kathie Sarachild, fondatrice du mouvement de libération des femmes à New York, explique un élément clé de cette pratique : « Nous présumons que nos sentiments nous disent quelque chose dont nous pouvons tirer profit [...] qu'ils valent la peine que nous les analysions [...] qu'ils nous disent quelque chose de *politique*, quelque chose qui reflète la peur que quelque chose de mauvais nous arrive, ou l'espoir, le désir ou encore la certitude, que quelque chose de bon nous arrive<sup>32</sup>. »

---

32. Dans « Un programme pour "l'éveil d'une conscience" féministe » : *Partisans*, nos 54-55, juillet-octobre 1970, p. 65-69. Souligné et points de suspension

Mais comment les sentiments peuvent-ils exprimer quelque chose de politique ? Pour ce faire, il faut que le rapport spontané au politique ait subi une modification. Le féminisme opère en effet un renversement des rapports entre le personnel et le politique. On ne procède plus par voie d'analyse politique générale, appliquée aux situations personnelles, mais on part des récits personnels comme de multiples points de départ d'une compréhension des rapports politiques, même si ces points d'appui vont dans toutes sortes de directions, y compris conflictuelles. Une analyse d'ensemble d'une situation politique comprise en extériorité à soi, soit comme un contexte, soit comme un domaine, n'est plus ni visée ni accessible. Les concepts et les idéologies disponibles, explique Sarachild, sont déjà biaisés et d'autres ne sont pas encore inventés ou disponibles. La politique féministe consiste à construire le lien entre les femmes à partir de la parole de chacune.

Le Manifeste de 1970 du groupe des Bas Rouges (*Redsockings*) de New York énonce ceci : « C'est notre expérience personnelle, et les sentiments que nous inspire cette expérience, qui nous servent de base pour analyser notre situation commune. Nous ne pouvons pas nous fier aux idéologies existantes, étant donné qu'elles sont toutes des produits de la culture autoritaire de l'homme. Nous remettons en question chaque généralisation et n'en acceptons aucune qui ne soit pas confirmée par notre expérience<sup>33</sup>. » Le projet féministe ne vise pas à élaborer une nouvelle anthropologie générale mieux adaptée aux expériences, comme l'ont fait les théologies qui se sont tournées vers l'expérience. Il s'agit plutôt d'élaborer une nouvelle stratégie de changement. Carol Hanisch, membre des féministes radicales, a employé la première, en 1970, la concise formule *Le personnel est politique* afin d'explicitier la pratique des groupes d'éveil de la conscience. Par cette phrase, qui devait devenir le slogan le plus

---

dans le texte. Première parution : « Consciousness-Raising and Intuition », dans *Notes from the Second Year: Women's Liberation, Major Writing of the Radical Feminists*, New York, Radical Feminists, 1970. Je soutiens ici la thèse que le féminisme de la seconde vague se reçoit des pratiques et des discours des pionnières du mouvement.

33. Traduit de l'américain dans « Manifeste des Bas Rouges », *Partisans*, n<sup>os</sup> 54-55, juillet 1970, p. 35-37.



important du féminisme de la seconde vague, Hanisch répondait à une objection venant de la part de femmes se disant « plus politisées ». Celles-ci qualifiaient les cellules d'éveil de la conscience de groupes simplement personnels. Au contraire, soutient Hanisch, les problèmes personnels des femmes *sont* des problèmes politiques. Pour les résoudre, des solutions personnelles ne suffisent pas, il faut des solutions collectives et politiques. Mais on n'a pas les moyens des grandes solutions générales. Il faut partir de chaque femme, des histoires personnelles de chacune des femmes et du plus concret de leur vie afin d'établir des liens entre leurs conditions spécifiques. Dans cette perspective, certes, les actions de revendication ne peuvent que conserver leur ambiguïté et elles ne peuvent que s'inscrire dans une localité. *Le personnel est politique* exclut, écrit Hanisch, le langage du « Vous devez penser comme nous<sup>34</sup> ».

Cette nouvelle pratique du politique opère un renversement féministe du rapport aux traditions spirituelles. Il sonne le glas d'un accès en extériorité aux traditions, en dehors du rapport féministe à soi et aux autres. Le leitmotiv de la *Table féministe et inter-spirituelle*, « *Le processus prime sur le contenu* », inscrit le groupe dans le mouvement du féminisme de la seconde vague. Il signifie que le déploiement d'une manière d'être en relation, entre les femmes, prime sur la production de résultats externes au groupe. Les résultats sont un produit collectif.

Cette ligne de fond du mouvement féministe de la seconde vague — telle est ma thèse — n'a pas disparu avec les années 1980 ainsi que la prise en compte de la diversité entre les femmes de tous âges, races, classes sociales, religions, souffles spirituels, orientations sexuelles et autres. Car, pour les théories féministes plus tardives de la « localité politique », il s'agira également de construire une position d'énonciation, un lieu d'où parler et agir. La théorie *womanist*, celle des femmes noires américaines, a émergé ainsi<sup>35</sup>. Katie Cannon, une pionnière de la théologie *womanist*, affirmait que son travail consistait à créer une position qui n'existait pas encore, autour du triptyque identitaire : noire,

---

34. Carol HANISH, « The Personal is Political », dans Jérôme AGEL (dir.), *Radical Therapist*, New York, Ballantine Books, 1971, p. 152-157.

35. Les femmes noires américaines réservent le terme *féministe* aux Blanches et utilisent celui de *womanist* pour se désigner elles-mêmes.

*womanist* et théologienne dans l'université<sup>36</sup>. *Le personnel est politique* demeure à la base d'une telle approche. On peut comprendre le projet québécois *Féminismes et inter-spiritualités* comme celui de construire une position, qui n'existait pas encore : femme en quête spirituelle, féministe engagée dans l'inter-spiritualité. D'elle, toujours à construire, seront données des conditions d'actions et de prises de parole par des femmes à partir d'elles-mêmes<sup>37</sup>.

\*  
\* \*

La solidarité transversale de femmes appartenant à différentes traditions spirituelles est un élément constitutif de la politique féministe. Elle signifie, pour chacune, le risque d'un nouveau rapport au sacré et la création de nouvelles prières et de nouveaux gestes sacrés. La communauté des femmes des différentes traditions n'est pas fondée sur le fait que les unes et les autres tiennent des discours dont les contenus soient similaires ou semblables (telle critique et tel dogme, telle lecture de telle pratique religieuse, telle écriture de telle prière, etc.). De toute façon, pour chacune, ces contenus de discours bougent, changent, migrent ou sont constamment en mouvement. L'attention est tournée plutôt vers l'acte de se situer autrement comme femmes, dans l'ordre du sacré, du spirituel et du religieux.

L'approche féministe affecte l'interreligieux en ceci que le contexte de cette expérience n'est plus d'abord donné par les contenus de chaque tradition à propos des conditions de rencontre avec les autres religions, mais par une tradition commune à toutes les femmes, celle du féminisme<sup>38</sup>. Celle-ci donne la méthode. Elle règle les manières d'entrer en relations, de faire communauté, de prendre la parole et de se taire et de

---

36. Voir Katie CANNON, *Katie's Canon*, New York, Continuum, 1995.

37. La Table a d'ailleurs poursuivi ses travaux dans ce sens après les événements de la Marche des femmes.

38. Peut-on appeler le féminisme une « tradition » ? Je le crois, au sens d'une tradition vivante transmise de façon créatrice des mères et grands-mères aux filles et petites-filles.

produire des résultats. Un élément externe au religieux et au spirituel dirige l'aventure.

Ce fait a une incidence pour la théologienne chrétienne ; il lui manifeste un déplacement de la problématique chrétienne de l'interreligieux. Elle ne loge plus dans le corpus de textes de la théologie masculine sur l'histoire, sur les conditions et sur les possibilités de l'expérience interreligieuse dans le christianisme ou dans le catholicisme. Ce corpus ne peut plus faire figure d'objet premier d'intérêt du travail de la théologienne. Les membres de la *Table féministe et inter-spirituelle* ont déjà pris toute liberté de s'engager dans une rencontre, avec elles-mêmes et avec les autres, qui les conduira là où elles ne peuvent le prévoir. Il serait contraire à l'approche féministe en laquelle elles sont engagées qu'elles se demandent si leur propre tradition, par exemple la tradition catholique, permet le dialogue interreligieux. Il est, pour elles, déjà trop tard pour vérifier quelles balises cette tradition pourrait fixer à la rencontre avec l'autre femme appartenant à une autre tradition. Car dans ce registre, c'est la « tradition » féministe qui fournit la méthode. Dans le présent texte, c'est aux sources féministes de la seconde vague qu'il a été référé. Selon les femmes du groupe, le féminisme a donné la direction d'une des plus belles aventures que nous ayons vécue.

## *Les femmes, le théâtre et le sacré: Edwige et les Fées*

MONIQUE DUMAIS

Université du Québec à Rimouski

Mais le souffle de qui chante en mêlant  
son inspiration à l'haleine divine demeure  
hors d'atteinte. Insituable. Sans visage, qui  
le perçoit, se met en chemin. Obéit à l'at-  
trait, ne va à l'encontre de rien — seule-  
ment l'en-plus à tout ce qui est<sup>1</sup>.

La brise du spirituel me touche de plus en plus aujourd'hui. Les quêtes de sens qui s'inscrivent dans des manifestations culturelles diversifiées<sup>2</sup> manifestent-elles un goût nouveau pour ce qui vient de l'Esprit? Je le crois. Ce souffle s'impose avec force et dynamisme. Est-il nouveau? Est-il ancien? Est-il permanent? La *ruah*, le *pneuma*, le *spiritus* « marquent dans les traditions juive et chrétienne les créations, les renouvellements, les pentecôtes. "Tu envoies ton souffle, ils sont créés, tu renouvelles la

---

1. LUCE IRIGARAY, *La croyance même*, Paris, Galilée, 1983, p. 77.

2. Signalons quelques publications significatives à cet égard : « Avec ou sans Dieu », *Possibles*, vol. 23, n° 3, été 1999 ; Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, coll. « Essais », 1999 ; la collection « Expérience chrétienne », dirigée par Fernand OUELLETTE, chez Fides ; des émissions radiophoniques à Radio-Canada FM, par exemple *La route des ferventes*, décembre 1999, *À Dieu et à diable*, été 2000, toutes les deux réalisées par Louis BELZILE ; des films de l'ONF, *Croire. Sur le chemin de Compostelle*, de Lina B. MORECO, *L'éclipse du sacré. Le catholicisme en crise à l'aube de l'an 2000*, de Nicola ZAVAGLIA.

face de la terre.” (Ps 104,30)<sup>3</sup> » Oui, un vent d’une certaine ampleur souffle actuellement, et il est opportun de l’accueillir, de le reconnaître, de lui laisser libre cours.

Le théâtre, lieu de la représentation par excellence, me semble être devenu un lieu où émerge cette présence du spirituel dans le monde contemporain; voilà pourquoi je m’y arrête dans cette contribution. Bien que la mise en scène du spirituel ait occupé une place importante dans l’histoire des peuples, elle fut souvent le lot des prêtres et des gens consacrés, c’est-à-dire des mis à part pour le service à Dieu. Chez les Grecs et les Romains, le théâtre était étroitement associé non seulement à leur culture mais aussi à leurs religions<sup>4</sup>. Au Moyen Âge, le jeu des « mystères » sur le parvis des églises était très révélateur de la soif de faire voir le divin en acte. Si le théâtre fait voir, il peut aussi apparaître, à certaines époques, critique de la religion, de sorte que l’institution cléricale a pu lui faire de la misère et l’écarter... L’univers religieux a ses liturgies, ses rites et le théâtre ses représentations, qui convient un public à une distanciation ou à une identification.

Le théâtre au Québec a aussi connu ses tensions avec le clergé, mais il ouvre aujourd’hui un espace significatif dans une mise en scène d’expressions et d’interrogations selon un horizon de réflexions ouvert sur le spirituel. Deux pièces où figurent des femmes, *Les fées ont soif*, de l’auteure Denise Boucher, et *Les mains d’Edwige au moment de la naissance*, du dramaturge Wadji Mouawad, vont me permettre l’exploration de cet horizon ouvert sur le spirituel. Comme nous le verrons, ces deux œuvres théâtrales ne visent pas à édifier, mais à provoquer. Un travail de distanciation doit s’y opérer, au sens d’*étrangéisation*, selon ce que suggère le mot allemand *Verfremdungseffekt*, en raison de *fremd*, signifiant *étranger*<sup>5</sup>.

---

3. Monique DUMAIS, Marie-Andrée ROY, *Souffles de femmes: Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 9.

4. Bernard REYMOND, *Théâtre et christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 40.

5. *Ibid.*, p. 81-82. *Verfremdungseffekt* est traduit par Roland Barthes comme *distancement* et par Bernard Dort comme *éloignement*.

L'analyse du contenu textuel des deux œuvres théâtrales mentionnées rend possible la mise en évidence de deux contextes particuliers sur le plan spirituel. En effet, l'écoute attentive des mots et des symboles qu'ils évoquent me permet tout d'abord de montrer le contexte d'exorcisme qui caractérise la pièce de Denise Boucher et de faire voir le contexte de transfiguration qui habite celle de Wadji Mouawad.

### Un contexte d'exorcisme

La pièce de Denise Boucher, *Les fées ont soif*, a causé un grand scandale, dès sa première représentation à Montréal à l'automne 1978. La publication de l'œuvre a d'abord été censurée, puis remise en circulation. La représentation dramatique cherchait nettement à affranchir des lourdeurs et contraintes de la tradition catholique telle que vécue au Québec<sup>6</sup>. Elle révèle à la fois les changements sociaux et religieux qui ont traversé la société québécoise, notamment depuis 1960, et les profondes modifications des conditions des femmes amorcées à la suite de l'année internationale des femmes en 1975. La pièce critique clairement les représentations qui ont contribué à dévaluer les femmes dans la culture québécoise. Deux des trois comédiennes de cette pièce ont bien discerné ce que l'auteure Denise Boucher voulait réaliser : « La volonté de Denise d'exorciser l'unique, terrible et répressif modèle des femmes : La Vierge et la vierge. Il y eut notre désir d'aller au-delà de cette Image. Il y eut notre refus de parler de cette Image. Il y eut un "Non Marie, je ne te salue plus" de l'une d'entre nous<sup>7</sup>. »

Trois personnages sont mis en scène ; ce sont trois archétypes de la femme. Marie représente la mère de famille, ménagère, épouse docile, mère de deux enfants, enfermée dans sa cuisine et désespérée face à son existence. Madeleine est la putain, fille de joie, profondément écœurée par l'image du trou qu'elle représente pour les hommes. Enfin, on retrouve la vierge, statufiée ; au troisième niveau de la scène se dresse une immense statue, objet de vénération en tant que Vierge et Mère ; de ses

---

6. *Paroles sur les fées ont soif*, publication du collectif *L'autre Parole* en 1979, 37 pages.

7. Michèle Magny et Sophie Clément, dans Denise BOUCHER, *Les fées ont soif*, Montréal, Éditions Intermède, 1978, p. 12.

jupes en plâtre surgit une comédienne qui exprime des cris de rage sur sa situation de femme bâillonnée.

Une immense clameur pour le changement s'élève et se fait entendre tout au long de la pièce. Elle manifeste la recherche d'identité des femmes dans leur corps, tant à l'intérieur qu'au-delà des stéréotypes et des symboles qui les représentent. Les différentes revendications du mouvement des femmes y trouvent un lieu d'ancrage très spécifique et une répercussion très évidente :

Est-ce que je pourrais changer de peau ? Est-ce que je pourrais me chercher ailleurs ? (Marie, p. 83)

C'toujours pareil. Y a jamais rien qui change. Moi qui pensais que j'ferais mieux qu'ma mère. (Marie, p. 85)

On me recommence sans cesse.

Qui dévisagera mon image ?

N'ai-je point quelque part une fille qui me délivrera ? Qui me déviergera ? (La statue, p. 92)

Déserteurs demandés. Iconoclastes demandés. (La statue, p. 148)

Un vibrant plaidoyer se fait entendre pour redonner à Marie un corps et une sexualité. On y manifeste le paradoxe du christianisme ; si ce dernier est la religion de l'incarnation, pourquoi demeure-t-il rébarbatif à l'interaction des corps, aux rapports charnels entre les corps ? Le choix des expressions est particulièrement direct, visant à provoquer des réactions chez tous ceux et celles qui entendent un tel langage. Denise Boucher ne veut rien de moins qu'abolir un monde symbolique, maintenu pendant des siècles, qui s'avère destructeur pour les femmes.

Je suis le rêve de l'eau de Javel [...]

Je suis l'image imaginée. Je suis celle qui n'a pas de corps

Je suis celle qui ne saigne jamais. (La statue, p. 91)

On m'a donné un oiseau comme mari

On m'a dérobé mon fils de siècle en siècle

On lui a donné un père célibataire jaloux et éternel [...]

Je suis le grand alibi des manques de désirs. (La statue, p. 92)

À travers la voix de la statue, la représentation de la femme complètement annihilée est dénoncée. Tant dans sa dimension charnelle que

dans sa dimension spirituelle, la statue crie clairement certains aspects stigmatisants de la vie sexuelle des femmes, l'impureté de leur corps, leur sang menstruel, la vie amoureuse des femmes. Ainsi, le texte invite à une véritable *catharsis* pour parvenir à une réelle transformation de nos représentations tronquées des femmes. La pièce se termine par un « Imagine » (p. 151), répété par les trois personnages. Ceci indique un désir impérieux de libération, un désir de sortir d'un lieu fabriqué par le patriarcat, un lieu fermé et opprimant, pour retrouver un autre lieu significatif afin d'exprimer et d'incarner avec vérité les expériences des femmes.

Il est intéressant de remarquer que Denise Boucher s'est particulièrement intéressée aux différentes religions et mythologies pour défricher le réel. « Les religions sont une projection du réel; les décisions politiques et les représentations féminines ont, dans notre histoire, été largement influencées et régies par des règles religieuses<sup>8</sup>. » Elle est très consciente que « *Les Fées* étaient [donc] précurseurs de sa [ma] recherche future sur les mythologies et les symboles auxquels les femmes sont assujetties. Une chose était claire cependant, les femmes de l'époque ne vivaient pas dans leur évidence. Et ça, je pouvais en parler<sup>9</sup>. » Voici ce qu'elle pense des mythes :

vous aviez une faiblesse au talon  
vous aviez inventé des dieux  
nous, femelles d'origine, tenions à la terre  
vous teniez toujours de flyer  
nous cherchions votre accompagnement ici bas<sup>10</sup>.

Luce Irigaray a voulu, elle aussi, faire sortir les femmes de cette mise en tutelle. « Pendant que ils, le père et le fils (spirituels), prononcent ensemble les paroles rituelles de la consécration, disent "ceci est mon corps, ceci est mon sang", je saigne<sup>11</sup>. » Elle s'est inscrite dans ce temps

---

8. Rébecca BEAUVAIS, « Entrevue avec Denise Boucher, poète, dramaturge et parolière », *FéminÉtudes*, vol. 5, n° 1, 2000, p. 7-8.

9. *Ibid.*, p. 8.

10. Denise BOUCHER, *À cœur de jour*, Trois-Rivières, Écrits des Forges, 1996, p. 78.

11. Luce IRIGARAY, *op. cit.*, p. 15.



d'exorcisme qui est toujours de rigueur lorsque prévaut une religion fortement structurée; le souffle de l'esprit ne cesse de s'affirmer et pousse à briser toutes les formes de rigidité qui freinent les manifestations de la liberté.

Dans son étude sur la culture québécoise, Fernand Dumont a noté que « la poésie, le roman, la chanson, le théâtre, le cinéma des années 1960 ont libéré la symbolique collective<sup>12</sup> ». À cet égard, *Les fées ont soif* de Denise Boucher opère un travail de libération, celui de chasser les démons d'une structure patriarcale opprimante pour les femmes. Encore une fois, les mots de Luce Irigaray m'apparaissent traduire adéquatement ce processus libérateur :

Tout ce qui a rapport au diabolique, par contre, se plaît au confiné, évite les courants d'air, peut s'accommoder du feu mais non du souffle. Mime du vivant, le diabolique ne respire pas, ou plus. Il pompe l'air aux autres, au monde. Il asphyxie de ses redites stériles, de ses imitations présomptueuses, de ses volontés de pouvoir ignorantes de la vie. Il ennuie aussi de ses insistances. Le souffle est autre chose. Il unit sans cesse la terre au ciel, sans autre ambition que de réussir, de mieux en mieux, ce passage<sup>13</sup>.

### Un contexte de transfiguration

Passons maintenant à un autre contexte plus récent, l'univers de Wadji Mouawad. Sa pièce *Les mains d'Edwige au moment de la naissance*<sup>14</sup> a été jouée la première fois le 16 janvier 1999 au Théâtre d'Aujourd'hui de Montréal. N'avons-nous pas ici une toute nouvelle conjoncture, que je qualifierais de conjoncture de transfiguration? Cette pièce nous présente une situation tout autre, qui permet à travers une situation d'en atteindre une autre, d'arriver ailleurs et de vivre autrement. Une transfiguration est une transformation, une métamorphose, qui révèle un aspect lumineux ou éblouissant de la situation. La transfiguration de Jésus au mont Thabor devant trois disciples (*Mt* 17,1-9), bien connue dans la tradition

---

12. Fernand DUMONT, *Le sort de la culture*, coll. « Positions philosophiques », Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 303.

13. Luce IRIGARAY, *Le souffle des femmes*, Paris, ACGF, 1996, p. 9-10.

14. Wadji MOUAWAD, *Les mains d'Edwige au moment de la naissance*, coll. « Théâtre », Montréal, Leméac, 1999.

chrétienne, révèle à travers la lumière blanche du Christ son appartenance divine.

Wadji Mouawad, un Québécois originaire du Liban, écrit des pièces qui ne cessent de laisser le transcendant affleurer. Il voit le théâtre comme « le dernier lieu où l'on peut se rassembler autour d'une parole. L'Église ne fait pas événement. Le théâtre oui<sup>15</sup> ». D'ailleurs, dans l'avertissement au début de son œuvre, l'auteur explique son choix de ne pas ponctuer la fin des répliques pour montrer que « les personnages s'arrachent littéralement la parole, la parole étant ici source de vie<sup>16</sup> ».

La pièce se passe dans une cave, lieu obscur qui sent mauvais — « tu es dans ta tombe » (p. 28) — où Edwige s'est réfugiée et d'où elle ne veut pas sortir. Et pour cause, son frère, son père, sa mère la pressent de monter à l'autre étage pour montrer ses mains qui coulent : « Voir tes mains couler à l'instant de la prière. [...] Et baiser cette eau, la baiser pour guérir. » (p. 29, 30) « C'est l'Esprit qui coule à travers tes mains lorsque tu pries. » (p. 23) Une foule est venue, a payé pour voir ce phénomène et assister aux funérailles de sa sœur Esther disparue depuis 10 ans et que l'on dit morte. Toute la pièce est un chassé-croisé entre la résistance à une sacralisation décadente et la proclamation d'une vie lumineuse.

### *Résistance à une sacralisation décadente*

Dès le début de la pièce, on bombarde l'auditeur et l'auditrice de jugements de valeur : « ce n'est pas vrai », « ce n'est pas bien » (p. 15). Le jugement des autres tient une place importante pour les membres de la famille qui veulent tirer Edwige vers le haut où se tient le grand prêtre : « Il y a les gens et contre les gens on ne peut rien. » (p. 15) Le grand prêtre, c'est lui qui goûte le vin : « Il a demandé à goûter le vin de messe pour voir si ça va convenir. Il est terrible, le grand prêtre ! Il a deviné l'année du vin. » (p. 20) Le commerce rentable du spirituel est au cœur de cette pièce. « Tu parles qu'on va les faire payer [...] Toi qui aimes tant le bruit de l'argent et sa couleur, tu vas être ravi : les gens ont l'âme mystique aujourd'hui et putain ce qu'ils donnent. » (p. 22, 23)

---

15. Carole BEAULIEU, « Un Don Quichotte nommé Mouawad », *L'Actualité*, 15 septembre 1998, p. 77.

16. Wadji MOUAWAD, *op. cit.*, p. 13.

Le discours religieux ne devrait-il pas traiter des âmes ? Et pourtant, il n'est pas du tout question du salut de l'âme d'Esther. Edwige réagit aux propos de son frère Alex : « Il n'y a plus d'âme par ici, Alex. Les âmes, toujours les âmes ont foutu le camp. Elles ont eu trop peur du cercueil vide, alors elles sont parties. » (p. 25)

L'obscurité de la cave est très significative du climat de décadence qui hante le drame. La marchandisation du spirituel dans laquelle le grand prêtre et les membres de la famille d'Edwige sont complètement immergés maintient la noirceur, l'aveuglement total ; les éclaircies semblent peu probables. Et pourtant, le personnage principal, Edwige, ne cesse d'explorer ces éclaircies.

### *Proclamation d'une vie lumineuse*

Le texte publié de la pièce s'ouvre sur une citation de Jean 3,8 : « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit. » Dès le début de la confrontation entre Edwige et sa famille, Edwige affirme avec constance : « Elle est encore vivante [...] Esther n'est pas morte. » (p. 19) On croit entendre Jésus dire, lors de la résurrection de la fille de Jaïre : « L'enfant n'est pas morte, mais elle dort. » (*Mt* 9,24 ; *Mc* 5,39 ; *Lc* 8,52)

On peut imaginer le contexte de résurrection et voir « Thomas » l'incrédule dans le rôle de Mathias, le père, lorsque Edwige annonce : « Mais il n'y a pas de corps [...] Il y en a qui disent l'avoir aperçue marcher au loin. » (p. 16) Le père de rétorquer : « Des rumeurs, je te dis ! Avec l'enterrement qui approchait, beaucoup de gens se sont mis à imaginer des choses, qu'elle était revenue, qu'elle était à nouveau là, pour le scandale que ça ferait, mais il y a des gens qui savent ce que c'est qu'une rumeur et qui ne se sont pas laissés bernier. » (p. 16)

Mais l'espéré ou l'inattendu, selon que l'on soit Edwige ou de la famille, se produit : Esther revient. « C'est un rêve, ce n'est qu'un rêve » (p. 42), s'exclame Edwige, mais Esther confirme : « C'est moi, Esther, je suis revenue, je suis encore vivante. » (p. 42) Et il s'ensuit une quadruple affirmation d'amour d'Edwige à Esther : « Oui je t'aime, je t'aime, je t'aime, je t'aime. » (p. 42) On croirait entendre Pierre dans l'Évangile dire à Jésus comment il l'aime.

Esther est non seulement revenue, mais elle porte un enfant. Elle crie aussi sa soif : « J'espérais trouver en l'un d'eux tout ce qui pouvait satis-

faire la soif de mon âme. Mon âme et mon corps avaient soif d'une eau dont j'ignorais tout. » (p. 47) La naissance de l'enfant d'Esther s'accomplira dans une atmosphère des plus troublées. L'enfant ne veut plus sortir. Tout est noir, il y a du sang. Le brouillard envahit tout. « Le brouillard est ici pour nous cacher l'un à l'autre, pour te garder dans ton monde et nous dans le nôtre » (p. 74), déclare Alex, le frère. La mère apparaît pour accomplir le geste fatal : ouvrir le ventre de sa fille pour permettre la naissance.

Dans l'obscurité entière de cet accouchement mortifère, Esther proclame la lumière : elle parle de la lumière sur le visage de son amoureux : « Une lumière son visage à lui ; une lumière malgré lui. Il me parlait de la lumière toujours, je l'aime. Il m'a appris à regarder le ciel. Peu de gens vous apprennent ces choses-là. Il me prenait la tête et me disait en indiquant un nuage, regarde, Esther, regarde la lumière... c'est la lumière qui compte... la façon qu'elle a de tracer des lignes, comme ça, en plein air ; un ballet incroyable ! » (p. 75)

Et l'événement de la naissance est comme une visitation. Edwige proclame : « Esther ! Ton enfant est né, il est né. Sois bénie, ma sœur, sois bénie. » (p. 85) Esther de manifester : « Mon enfant à moi. » Edwige d'annoncer : « Il baigne dans l'eau claire de mes mains. » (p. 85) C'est le sommet de la pièce. En plus, la mère révèle : « Une fille. » De nouveau, Esther l'accouchante moribonde continue à parler de lumière : « Il est là ! Je reconnais ses façons, cette lumière, il me l'a déjà montrée ! Regardez ces rayons obliques qui tombent à mes pieds ; l'escalier de lumière pour le pays des rêves. » (p. 86) Esther meurt et Edwige termine son message en parlant de l'amour, de la lumière de « ce qui anime ses [mes] mains lorsqu'elles coulent sur le visage du monde et de tout ce qui l'entoure » (p. 89).

### Un climat de recomposition

Ne pourrait-on pas presque parler de l'Évangile selon Edwige, tellement les paroles de cette pièce sont une annonce d'un message de salut ? Wadji Mouawad étale devant nous des éléments de sens où une personne de tradition chrétienne peut à la fois reconnaître et nommer des passages évangéliques et peut, peut-être, découvrir dans son histoire des passages plus lumineux pour elle-même. On peut penser à une recomposition, selon le vocabulaire à la mode dans le monde sociologique. Danièle

Hervieu-Léger a montré comment on assiste aujourd'hui à des décompositions des éléments d'identités religieuses traditionnelles pour se lancer dans des recompositions selon différents modes. « Des recompositions identitaires plus ou moins complètes peuvent également intervenir, d'une part parce que les individus préservent souvent quelque chose — fût-ce par bribe — des identités qu'ils ont abandonnées ou dont ils n'ont jamais réellement pris possession, et d'autre part parce que "leur sortie religieuse" s'avère incomplète ou parce qu'elle peut, après coup, être remise en question<sup>17</sup>. » Recomposition ou plutôt retissage, selon une conceptualisation féministe<sup>18</sup>.

L'activité du tissage, étant un travail des femmes, est peut-être appropriée pour interpréter le mouvement de la spiritualité dans un monde de femmes. Ce travail de tissage a été particulièrement mis en lumière par Mary Daly dans son Webster créé pour les femmes<sup>19</sup>. Elle s'est employée à créer de nombreux réseaux (*webs*) où se fabrique une tapisserie originale, bien serrée, avec les expériences des femmes. Considérant que la première signification du mot *web* inclut à la fois un travail fini ou en train de se réaliser, elle cherche à retenir cette « tension entre l'achèvement et l'inachèvement, une caractéristique, dit-elle avec un certain enthousiasme, qui manifeste que l'œuvre est vraiment *vivante*<sup>20</sup> ». « Tisser à partir du matériel qui est là, faire un choix parmi les écheveaux de fils, voir et conserver les différentes couleurs. » Deux sociologues québécois nous rappellent à juste titre comment il importe de ne pas perdre les couleurs de la vie : « Le risque est alors grand d'oublier les valeurs nuancées de la vie. L'histoire humaine, de tout temps et sous toutes les latitudes, s'avère bien rarement noire ou blanche. Elle est le plus souvent entre deux tons ! [...] Il n'existe pas de temps social d'une seule coulée<sup>21</sup>. »

---

17. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 79.

18. Elaine WAINWRIGHT, « Le tissage d'un réseau solide. La théologisation/théologisation féministe en contexte australien », *Concilium*, n° 263, 1996, p. 29-38.

19. Mary DALY, *Wickedary, Websters' First New Intergalactic*, en collaboration avec Jane Caputi, Boston, Beacon Press, 1987.

20. *Ibid.*, p. xvii-xviii.

21. Raymond LEMIEUX et Jean-Paul MONTMINY, *Le catholicisme québécois*, coll. « Diagnostic », Québec, Les Éditions de l'IQRC, 2000, p. 10.

Une spiritualité se laisse découvrir et entendre au théâtre et nous fait saisir de nouveaux aspects d'une tradition religieuse connue et pratiquée. Elle invite à un certain décapage des mythes stéréotypés qui ont marqué une époque non encore tout à fait close. La représentation théâtrale donne de nouvelles avenues pour de nouvelles trajectoires avec nos sensibilités contemporaines.



« Le religieux des sociétés modernes est *en mouvement*, c'est ce mouvement qu'il faut s'efforcer de saisir<sup>22</sup>. » Les deux pièces de théâtre québécoises présentées ici brièvement montrent des étapes du changement en train de s'effectuer à la fin du xx<sup>e</sup> siècle. D'une contestation vigoureuse dans les années 1960 et 1970 à une nouvelle reconfiguration dans la dernière décennie, la spiritualité continue de prendre l'air et de donner du souffle. « C'est une culture du souffle qui nous fait accéder au spirituel », d'affirmer Luce Irigaray<sup>23</sup>. Et Sylvain Germain d'ajouter : « On ne met pas l'esprit en cage, on ne met pas le vent en cage<sup>24</sup>. » En effet, il est intéressant de constater, comme le signale si pertinemment Danielle Hervieu-Léger, que « le religieux est une dimension transversale du phénomène humain, qui travaille, de façon active ou latente, explicite ou implicite, toute l'épaisseur de la réalité sociale, culturelle et psychologique, selon des modalités propres à chacune des civilisations au sein desquelles on s'efforce d'identifier sa présence<sup>25</sup> ». Le milieu théâtral et celui du spectacle en général demeurent captivants à surveiller à cet égard.

---

22. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 88.

23. Luce IRIGARAY, *Le souffle des femmes*, p. 9.

24. Sylvie GERMAIN, *Le vent ne peut être mis en cage*, Liège, Éditions Alice, 2002, p. 60.

25. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 19.



2<sup>e</sup> partie

DES SPIRITUALITÉS ENGAGÉES





*Jalons pour une spiritualité  
de l'engagement politique chrétien*

*Une théologie et des pratiques*

LISE BARONI  
Université de Montréal

Si j'ai faim, c'est un processus matériel, si un autre  
a faim, c'est un problème spirituel.

BERDIAEFF

Mon intérêt pour l'engagement social chrétien ne date pas d'hier. Mais au moment où j'exerçais le métier de travailleuse sociale, il n'était pas d'usage d'associer spiritualité et politique. Nous prétendions bien alors à une Église populaire mais non à une spiritualité de l'engagement politique chrétien. Voici donc, d'entrée de jeu, une précision importante : ce texte présentera les jalons d'un nouveau développement dans le contexte d'une recherche amorcée depuis de nombreuses années.

Pour nous, militants et militantes des années 1970 et 1980, la spiritualité et le politique ne se conjuguait pas. L'une étant perçue comme intérieure, profonde et chaleureuse, l'autre comme extérieur, froid et intransigeant. Ces deux engagements semblaient véritablement se renvoyer dos à dos. Mais au cours de la dernière décennie, l'essoufflement de la militance d'une part et l'enveloppant contexte du Nouvel âge, d'autre part, ont provoqué de nouvelles questions. Se pourrait-il que la confrontation des idées et l'introspection de l'âme puissent être recherchées conjointement ? Peut-on mener des luttes ardues et cultiver une

harmonie intérieure profonde? Une courageuse colère serait-elle apte à servir de médiation spirituelle à l'indignation et à la rage? L'entêtement même de nos espoirs, maintes fois déçus, cacherait-il une profonde espérance?

Devant ces interrogations, la théologie de la libération fournissait une interprétation signifiante des fondements de notre action mais les quelques tentatives d'importation qui ont eu lieu se sont vécues superficiellement parce qu'elles étaient désajustées de la réalité sociale, économique et politique nord-américaine. Pourtant, des complicités demeurent; encore aujourd'hui, la spiritualité de la libération soutient et conforte beaucoup de militantes et de militants québécois. Mais pourquoi ne pas proposer un autre type de rencontre? Plutôt que de chercher une intégration forcée, se pourrait-il que cette connivence, tel un paradigme, conduise à la découverte de la spiritualité qui habite nos propres pratiques? Le défi d'une réponse affirmative a suscité en moi le goût d'induire un nouveau versant à ma recherche. Une première articulation, plus intuitive que démonstrative, sera présentée ici sous forme de jalons.

Mais il importe d'abord de clarifier l'univers théologique de cette recherche. La théologie à laquelle je me réfère appartient au champ herméneutique des théologies contextuelles. Celles-ci assument la dimension historique de la foi en plaçant le texte (biblique, dogmatique, conciliaire, magistériel, etc.) à l'intérieur d'un contexte (culturel, social, politique, économique, religieux, etc.) et en les engageant à se questionner mutuellement. Une analyse du drame de la pratique et une expression spontanée de la foi en gestation émergent d'abord. Le discours organisé intervient en un acte subséquent et réinterprète chrétiennement à la lumière (ou à l'obscurité) des enjeux du monde d'aujourd'hui. Dans l'univers des théologies contextuelles se situe la théologie de la libération. En Amérique latine, elle a évolué d'une théologie à l'autre resserrant continuellement le nœud de sa recherche autour de l'option privilégiée pour les pauvres. Depuis les années 1950, la théologie du développement, la théologie de la révolution, la théologie de la libération, et dernièrement, la théologie du politique se sont succédé. Cette dernière se démarque de la théologie politique allemande à laquelle elle reproche son absence d'implication directe auprès des opprimés.

En fait, ceci reste à explorer plus avant mais, pour le moment, retenons que la théologie politique allemande travaille davantage la

dimension sociale et politique du christianisme<sup>1</sup>, tandis que la théologie du politique latino-américain déploie pour sa part une réinterprétation théologique de l'agir politique en société. Dans cette théologie du politique, le politique s'impose comme un matériau constitutif du faire théologique. Lieu herméneutique principal, il constituera pour moi, comme le dit Clodovis Boff, l'axe majeur d'une « théologie du non théologique<sup>2</sup> ». Selon le processus méthodologique évoqué plus haut, la seconde construction interprétative sera mise en rapport avec des sources chrétiennes et se révélera alors franchement théologique. Quant à l'analyse de la dimension politique, elle s'inspirera plus particulièrement de notions empruntées à la sociologie et aux sciences politiques.

Il sera également utile de positionner ma conception de la spiritualité, car notre époque n'en finit plus de repousser les frontières du spirituel. On peut même se demander si on ne se retrouve pas devant une sorte de panthéisme de la spiritualité. Assurément, le danger persiste. Mais, malgré ce fait, il reste fondamental de laisser libre cours à la liberté et au souffle sans lesquels toute spiritualité se transmue en idéologie. Par ailleurs, je crois également que la liberté réclame une identité. Précisons que cette recherche évoluera dans l'univers de la spiritualité chrétienne. Toutes les dimensions de la vie y sont concernées; rien d'humain, rien de charnel n'est exclu. Il s'agit d'unité, d'intégration, de « cohérence évangélique réussie ». Cette manière de lire l'Évangile suggère « une sorte de mise en valeur, d'où résulte un certain style de vie<sup>3</sup> ». Une option claire en faveur des exclus représente dans ma vie une valeur de premier niveau. Aveu qui, à mes yeux, ne contredit aucunement « une conscience théologique critique ». Celle-ci s'enracine « dans une option sociale qui soit plus profonde que les partis pris politiques ordinaires<sup>4</sup> » et permet la distance indispensable à toute appréhension honnête de la réalité.

---

1. Jean-Baptiste Metz, Jürgen Moltmann, M. Xhaufflaire figurent parmi les principaux tenants de cette théologie.

2. Clodovis BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1990, p. 70.

3. Micheline LAGÛE, « Nommer et s'approprier sa spiritualité. Art de vivre et pédagogie », *Église et Théologie*, n° 29, 1998, p. 7-30, p. 24.

4. Jean RICHARD, « Questions d'épistémologie en théologie de la libération. À propos de l'ouvrage de Clodovis Boff », *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 2, juin 1993, p. 256.

Ces présupposés étant admis, voici donc les éléments qui balisent, pour le moment, le chemin de cette étude. En premier lieu, une question : si la spiritualité se sent concernée par toutes les dimensions humaines, y compris politique, le politique, quant à lui, a-t-il besoin du spirituel pour aller au bout de son projet ? En second lieu, la théologie de la libération ayant réussi l'alliage politique/spiritualité, j'examinerai, telle une référence exemplaire, la spiritualité issue de la théologie de la libération latino-américaine. Suivra l'émergence spirituelle que je crois discerner dans les pratiques militantes de nos propres milieux. Finalement, je proposerai les particularités québécoises qui traceraient éventuellement le visage d'une spiritualité de l'engagement politique qui serait nôtre.

### Question préalable: le politique a-t-il besoin du spirituel?

Si la faim de l'autre « est un problème spirituel », donner à manger est un acte politique. Car si la pauvreté a toujours été « une provocation aiguë posée à la conscience chrétienne<sup>5</sup> », elle demeure une déviation du projet démocratique dont les sociétés nord-américaines se targuent d'être des exemples pour le monde entier.

Installés dans nos pays confortables, nous oublions ce qu'est la démocratie politique. Elle n'est nullement un mythe endormi dans une mémoire imaginaire, ni le vague sentiment d'une liberté rêvée, ou pire encore une ruse stratégique pour obtenir le pouvoir. Elle est un acte, un processus, la longue quête d'une équité collective ; un bien commun, c'est-à-dire une réalité qui fait du bien à tous les citoyens et à toutes les citoyennes, indépendamment de leur rang, de leur statut, de leur origine. L'objectif démocratique porte un idéal de justice, d'égalité, de partage où la dernière et le dernier des plus petits ont le droit de réclamer une place à la table.

La liberté visée par la démocratie dépend de la responsabilité collective que s'impose une société et des innombrables responsabilités individuelles de ses citoyens et citoyennes. Sans une éthique de la responsabilité, la démocratie ne peut survivre. Jean-Claude Ravet écrit : « Le

---

5. Gustavo GUTIÉRREZ, *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, Paris, Cerf, 1988 (2<sup>e</sup> édition), p. 43.

spirituel constitue une condition incontournable au maintien de la démocratie<sup>6</sup>. » Promouvant une écoute et une parole libre et responsable, la spiritualité crée l'espace nécessaire aux débats collectifs. Voilà, à mon avis, une explication possible au fait que la révolution québécoise des années 1960 se soit réalisée pacifiquement : l'ère d'autonomie et d'ouverture que prônait le concile Vatican II légitimait le changement. Traditionnellement catholique, le Québec étroit et timoré du temps a reçu le souffle spirituel nécessaire aux transformations sociales et politiques qui s'amorçaient. D'une morale rigide et légaliste, la religiosité populaire a évolué vers l'éveil spirituel de sa propre conscience. La démocratisation a pu y tracer son chemin. À la condition qu'elles ne se sclérosent pas dans des idéologies frileuses, les spiritualités bâtissent un substrat social obstiné à chercher inlassablement la signification du bien-vivre-en-société.

Mais avant de devenir un projet, puis un programme politique, la démocratie prend semence dans une utopie qui cherche sa réalisation. Certes, la multidimensionnalité que recouvre la réalité utopique exigera d'être approfondie<sup>7</sup>. Précisons, pour le moment, ce que j'entends par utopie : la projection imaginable (non pas imaginaire) d'une transformation radicale reconfigurant la globalité de l'avenir social à l'aune d'une éthique de justice et de solidarité. L'idée n'est pas neuve ; déjà en 1516, Thomas More la dessine sous l'image romanesque d'« île d'Utopie<sup>8</sup> ». Qu'on le veuille ou non le rêve démocratique porte les valeurs d'amour de soi, des autres et du monde. Son idéal se nourrit de la transcendance qui habite toute spiritualité tout autant que de l'univers symbolique dont celle-ci a l'expérience. Lieu d'apprivoisement des dieux, des croyances,

---

6. Jean-Claude RAVET, « Le spirituel et la citoyenneté. Réflexion sur le sens de la transcendance dans un projet démocratique », *Relations*, septembre 2000, p. 31.

7. Il faudra, par exemple, distinguer entre « utopies absolues » (mythes), « utopies relatives » (projets grandioses en partie réalisables) et « utopies négatives » (projections humainement aliénantes). Voir *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Références Larousse, 1993.

8. Dans un roman intitulé *Sur la meilleure constitution d'une république*, Thomas More critique la propriété privée et le régime monarchique et décrit l'organisation économique, sociale et politique de « l'île d'Utopie » où règne un communisme idéal.

des rituels et des célébrations, la spiritualité permet à la démocratie de s'ancrer dans des visions anthropologiques, religieuses et culturelles particulières. Même ses modes d'organisation joignent la chaleur de la sollicitude (abri, nourriture, soin, scolarisation, etc.) à la froideur du droit (structures, statuts, lois, bureaucratie, etc.).

Face au risque que constitue l'enfantement d'une démocratie, cette recherche souhaiterait démontrer qu'une attirance commune pour l'utopie assure entre la démocratie et la spiritualité un lien de solidité existentielle. Ne pourrait-on pas définir un rapport démocratie/utopie en parenté viscérale avec celui de spiritualité/utopie et ainsi donner naissance à une spiritualité politique? Jean-Claude Ravet dit encore: « Il importe de reconnaître que la démocratie est un projet fragile, qui exige une éducation appropriée et la constitution d'une humanité qui ne va pas de soi [...]. Dans cette démarche d'émancipation humaine, transcendance et démocratie, citoyenneté et spirituel sont profondément intriqués<sup>9</sup>. »

En fait, je me demande avec Attali, si un projet démocratique viable ne résulte pas de l'arrimage de plusieurs utopies reliées organiquement les unes aux autres<sup>10</sup>. En effet, observons nos sociétés modernes; sans l'acceptation d'une quête religieuse diversifiée, sans une sévère exigence face aux libertés individuelles et collectives, sans une répartition équitable des richesses économiques, se vanterait-on aujourd'hui d'être démocratiques? On y trouve trois aspirations, trois visées, trois utopies: la Transcendance, la Liberté et la Justice. Toutes extraordinaires et pourtant, la domination des unes sur les autres tue la démocratie. La Transcendance sans la Liberté, ou la Liberté sans la Justice, ou la Liberté et la Justice sans la Transcendance compromettent, à mon avis, une véritable démocratie<sup>11</sup>. Je pose donc l'hypothèse suivante: la Transcendance, la

---

9. *Le spirituel et la citoyenneté*, p. 31.

10. Jacques ATTALI, *Fraternités. Une nouvelle utopie*, Paris, Fayard, 1999, p. 87.

11. La majuscule sera utilisée uniquement pour désigner une utopie projetée dans la totalité de son accomplissement. Cette projection est davantage une direction qu'une localisation, car, dans son sens propre, l'utopie est un « non-lieu ». Et toute tentative d'imposer instantanément le rêve projeté se pervertit en absolutisme mortifère. Pourtant, on ne peut le nier, le rêve prépare le renouvellement.

Liberté et la Justice ne s'enrichiront mutuellement qu'arrimées ensemble par la Solidarité<sup>12</sup>. Celle-ci crée un lien dynamique qui relie sans figer, assouplit sans briser, reçoit et donne à la fois. Bien qu'elle soit elle-même utopique, la solidarité sociale se différencie en ce qu'elle ne peut exister sans les autres; on est solidaire de qui? pour quelle cause? en fonction de quoi? Son essence réside précisément dans le lien entre tous et toutes<sup>13</sup>.

Pareille assertion impose, sans contredit, une analyse plus exhaustive et plus fine. La poursuite de la recherche devra envisager d'autres questions: son présupposé de base, la démocratie elle-même, n'est pas exempt d'ambiguïtés; le contexte actuel de mondialisation n'appelle-t-il pas une repensée critique de la réalité démocratique<sup>14</sup>? Est-il rigoureusement exact d'affirmer qu'isolées des deux autres, la Transcendance, la Liberté et la Justice en arrivent à pervertir les buts démocratiques? Jusqu'à quel point et à quelles conditions chacune risque-t-elle de sombrer dans l'absolutisation totalitaire? La Solidarité peut-elle s'accomplir sans ouverture à la Transcendance? Celle-ci lui est-elle aussi indispensable que la Liberté et la Justice? Nous voilà revenus à la problématique de départ: le politique a-t-il besoin de la spiritualité pour mener à bien son projet? Pour y répondre, il faudra étudier les tenants et aboutissants de chacune des utopies et démontrer comment une théologie et une spiritualité de la solidarité enrichiraient non seulement l'action des croyants et croyantes mais le projet démocratique lui-même. J'y reviendrai plus loin.

Pour le moment, observons un modèle exceptionnel: la théologie de la libération latino-américaine. Son acharnement à réclamer la justice a rejoint les peuples les plus pauvres. Ils l'ont transformée en véritable

---

ment: « Une utopie est un berceau », dit Victor Hugo. Cette recherche travaille à la prise de conscience qu'une telle naissance est d'ores et déjà en gestation.

12. Comme le titre de son livre l'indique, Jacques Attali fait jouer ce rôle à la Fraternité. À mon avis, une fraternité exacerbée peut également provoquer une fermeture mortifère: le sectarisme. Le monde d'aujourd'hui est loin d'en être exempt. Je préfère de beaucoup la solidarité comme base sociale fondamentale.

13. L'origine latine du mot solidarité est *in solidum*, ce qui veut dire « pour le tout ».

14. Voir, entre autres auteurs, Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.



spiritualité populaire. Je m'arrêterai particulièrement à l'œuvre du père de la théologie de la libération, Gustavo Gutiérrez<sup>15</sup>.

### Une théologie et une spiritualité exemplaires : celles de la libération

À l'instar de toutes les spiritualités, Gutiérrez présente la conversion comme entrée obligée dans un cheminement spirituel libérateur. Face à une organisation démocratique aliénée par une hégémonie économique qui appauvrit et maintient dans la misère, la conversion de celui ou celle qui veut vivre de cette spiritualité appelle une transformation radicale :

« En ces temps où notre patrie traverse une crise douloureuse dont le coût élevé en termes de faim et de malnutrition, de maladie et de mort, de limitations de possibilités d'éducation et de chômage [...] pèse très lourdement sur l'immense majorité de notre peuple, cette exigence de conversion personnelle et de transformation sociale prend des proportions réellement dramatiques. » Cette transformation ne doit pas seulement être intérieure mais concerner toute la personne avec sa corporéité, ce qui a aussi des répercussions sur le tissu de relations sociales dans lequel elle est imbriquée<sup>16</sup>.

Se convertir, c'est se solidariser concrètement avec la personne opprimée, partager ses peurs, ses sensibilités, son style de vie. Il s'agit de regarder, d'écouter et de vivre la réalité des plus nécessiteux. Gutiérrez parle de l'« irruption du pauvre », véritable *kairos* devenu « irruption de Dieu » dans une vie, dans un milieu, dans un peuple. En fait, pour les théologiens de la libération, « selon le nécessaire renversement dialectique », il s'agit autant de rejoindre Dieu en partant du pauvre que de rejoindre le pauvre en partant de Dieu<sup>17</sup>.

Combien de nous l'appréhendent ? Ce changement de valeurs, d'opinions et de pratiques marque l'entrée dans une expérience à la fois riche et décapante. Vivre avec nos sœurs et nos frères les plus démunis oblige

---

15. Je me suis particulièrement inspirée de *La théologie de la libération* (1974), *La force historique des pauvres* (1986), *Le Dieu de la vie* (1986), *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent* (1987), *La libération par la foi. Boire à son propre puits* (1988, 2<sup>e</sup> édition).

16. Gustavo GUTIÉRREZ, *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, p. 116. La citation insérée est du cardinal Juan Landazuri.

17. *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, p. IV.

à un long processus de désappropriation qui demande un réajustement continu. Une telle conversion s'impose en permanence car « contrairement aux lois du monde de la physique, on est (*sic*) debout, selon l'Évangile, que lorsque notre centre de gravité se situe à l'extérieur de nous<sup>18</sup> ». À certains moments, lorsque abondent la crainte et l'incertitude, les bonnes résolutions vacillent et il devient normal d'hésiter, voire de reculer. Pourtant, aussi laborieux que puisse devenir le choix d'une solidarité proche avec les personnes appauvries, la difficulté restera toujours sans commune mesure avec la vie obligée de ceux et celles qui n'ont pas le choix, hormis celui de se révolter. Pour leur part, la conversion les convie à entrer dans la certitude que Dieu refuse et refusera toujours « la misère de son peuple » (*Ex* 3,7) et, en conséquence, leur propre malheur. Le Dieu de la libération ressent un amour sans borne pour l'humanité entière. Cependant, il préfère ceux et celles qui s'éprouvent comme exclus de cette humanité. De l'enfer de l'exclusion, monte, encore aujourd'hui, la plainte de tant et tant de Job.

Gutiérrez comprend le livre de Job comme un paradigme universel de la souffrance injustifiée et injustifiable des laissés-pour-compte du monde entier. L'innocence de Job rend historiquement possible d'autres innocences, l'injustice imméritée, d'autres injustices, son abandon, d'autres solitudes, ses récriminations à Dieu, d'autres sommations devant Dieu<sup>19</sup>. D'après notre auteur, loin d'être répréhensible, la révolte contre l'injustice est la conséquence d'une compréhension exacte de la foi chrétienne. Par contre, il dénonce comme une grave offense l'acceptation de l'injustice comme un mal nécessaire à tout ordre social. Car, une aberration est une aberration. Lorsqu'un fait se présente, là, concret et visible, inhumain et dégradant, on ne peut réagir comme si rien n'existait<sup>20</sup>. C'est pourquoi devant la tentation extrêmement sérieuse de justifier l'action de Dieu face à des blessures et à des tourments inexc-

---

18. Gustavo GUTIÉRREZ, *La théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitæ, 1974, p. 208.

19. Gustavo GUTIÉRREZ, *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Paris, Cerf, 1987, p. 34.

20. *Théologie de la libération*, p. 276.

sables, une « théologie qui n'est pas troublée par la souffrance incompréhensible existant dans le monde devient contestable<sup>21</sup> ».

Cette colère douloureuse, la spiritualité de la libération l'assume et la transforme en intercessions divines. Les livres de Gutiérrez sont tapissés de témoignages, de poèmes, de récits, de cris. Souvent, ces plaintes se transmutent en lamentations devant Dieu. Elles identifient « le lieu exact où les choses se mettent en croix<sup>22</sup> ».

Où que nous soyons, cela ne change rien, parce que nous, les pauvres, nous sommes avec Taytacha Dios (Dieu le Père) à chaque instant, nous ne le laissons pas une seconde. (Un artisan du Pérou)

Je suis né un jour où Dieu était malade, gravement malade.[...] J'ai cru que toutes les choses de l'univers étaient fatalement, pères ou fils. Mais voici que ma douleur aujourd'hui, n'est ni père, ni fils. Il lui manque un dos pour que tombe sa nuit, sa poitrine est de trop pour qu'une aurore se lève ; si l'on jetait cette douleur dans une pièce obscure, elle ne donnerait pas de lumière, et si on la jetait dans une pièce éclairée, elle ne ferait aucune ombre. Aujourd'hui quoiqu'il advienne, je souffre. Aujourd'hui, je souffre, voilà tout. (César Valléjo, poète)

L'heure a sonné pour nous, serviteurs du peuple de Dieu en Équateur, d'unir nos voix à la clameur populaire, avec la voix de l'apôtre Paul : nous ne pouvons plus continuer à célébrer tranquillement l'événement de la libération dans une même eucharistie, où mangent le même pain et boivent le même vin les oppresseurs et les opprimés, s'il n'y a pas une véritable réconciliation. (Un groupe de prêtres équatoriens)<sup>23</sup>

La cause de souffrances injustes, profondes, ontologiques s'avère tellement inintelligible que seule une spiritualité qui intègre le blasphème peut se présenter comme libératrice. Même la jeune Thérèse de Lisieux ose associer au blasphème, la reconnaissance d'une douleur incompréhensible pour elle : la perte du contact avec son Dieu.

21. C. WESTERMANN, cité dans *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, p. 53, n. 16.

22. *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, p. 296.

23. Les deux premiers exemples sont puisés dans *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, p. 40, n. 2 et p. 43, n. 8. Le troisième, dans *Théologie de la libération*, p. 266, n. 34.

[...] ce n'est plus un voile pour moi, c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux et couvre le firmament étoilé [...]. Lorsque je veux reposer mon cœur fatigué des ténèbres qui l'entourent par le souvenir du pays lumineux vers lequel j'aspire mon tourment redouble, il me semble que les ténèbres empruntant la voix des pécheurs me disent en se moquant de moi : tu rêves la lumière [...] tu crois sortir un jour des brouillards qui t'environnent, avance, avance, réjouis-toi de la mort qui te donnera non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant [...] je ne veux pas en écrire plus long, je craindrais de blasphémer [...]. J'ai peur même d'en avoir trop dit [...]<sup>24</sup>.

On pourrait penser qu'une démarche spirituelle issue d'une situation sociale aussi souffrante oblige Dieu en quelque sorte et le fait prisonnier d'intentions et de solutions qui relèvent, somme toute, de politiques humaines. Or, Dieu ne peut être réduit à un outil d'intervention même si la cause sert la justice. C'est assurément la raison pour laquelle Gutiérrez insiste abondamment sur la gratuité et la liberté du don de Dieu<sup>25</sup>. L'amour ne se commande ni ne s'impose. Aucun fait historique n'est capable d'enfermer Dieu en ses buts aussi hauts puissent-ils s'élever. La bible ne cesse de le rappeler : Dieu ne peut être manipulé par les humains. Un très beau texte du livre de Judith rappelle son admonestation aux autorités de Béthulie qui avaient décidé de livrer la ville si Yahvé ne leur venait pas en aide dans un délai de cinq jours :

Écoutez-moi, chefs des habitants de Béthulie [...] Qui donc êtes-vous pour tenter Dieu en ce jour et pour vous dresser au-dessus de lui parmi les enfants des hommes ? Vous ne comprendrez donc rien au grand jamais ! Si vous êtes incapables de scruter les profondeurs du cœur de l'homme et de démêler les raisonnements de son esprit, comment donc pourrez-vous pénétrer le Dieu qui a fait toutes ces choses, scruter sa pensée et comprendre ses desseins ? [...] N'exigez pas de garanties envers les desseins du Seigneur notre Dieu. Car on ne met pas Dieu au pied du mur comme un homme, on ne lui fait pas de sommations comme à un fils d'homme. Dans l'attente patiente de son salut, appelons-le plutôt à notre secours. Il écouterait notre voix si tel est son bon plaisir. (*Jdt* 8,11a, 12-15, 16-17)

---

24. THÉRÈSE DE LISIEUX par elle-même, *L'épreuve et la grâce. Présentation de Jean-François Six*, Paris, Grasset/Desclée de Brouwer, 1992, p. 197-198.

25. Sur l'amour et la liberté de Dieu voir *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, p. 125-155.

La liberté et la gratuité du don de Dieu constituent les fondements spirituels sur lesquels repose la théologie latino-américaine de la libération. On en voit la preuve à la seule lecture des textes de Gutiérrez (d'autres auteurs l'ont suivi). Le reproche des autorités romaines là-dessus ne trouve aucune résonance raisonnable. Pour le théologien, l'urgence de changer le régime d'oppression ne doit jamais déboucher sur une attitude obsessionnelle qui empêcherait de percevoir la richesse ultime et l'horizon grandiose de l'amour gratuit de Dieu<sup>26</sup>.

Mais tout en professant un amour divin libre, comment ne pas réclamer sa présence active en notre temps et en nos misères à vivre ? Et comment le faire sans tenir compte de situations tellement sous-humaines que l'on se torture à se demander de quelle façon Dieu pourrait bien les habiter ? Comment parler de Dieu après Auschwitz ? Comment parler de Dieu devant les fosses communes pleines de cadavres de Ayacucho, « lieu des morts », au Pérou ? Comment parler de Dieu, aujourd'hui, devant le Rwanda, l'Algérie, l'Afghanistan, la Palestine... ? Oui, Gutiérrez se demande comment le faire sans parler d'« amour efficace », sans chercher à produire des fruits réels, concrets, politiques. Il voit là le lieu actif de la rencontre entre deux libertés, celle de l'homme et de la femme en situation et celle d'un Dieu qui les appelle à intervenir. La gratuité amoureuse de Dieu sollicite le désir humain. Il le supplie de créer autour de lui un espace social au cœur duquel la tendresse et la liberté soient possibles. Pour les théologiens de la libération, ce n'est que par un engagement politique efficace que cela pourra advenir.

Lorsque, en christianisme, on prône une telle complicité avec l'agir contraignant de la politique, il est facile de saisir l'importance d'insister sur la gratuité du don divin. Il est plus étonnant que, au centre de tant d'afflictions, le théologien s'appuie sur l'aspect joyeux du cheminement spirituel. Mais à y regarder de près, on comprend : la « joie pascale » intègre ou encore mieux incorpore au cœur même de la démarche spirituelle les conflits, les bassesses, les divisions inévitables chez des parents, parmi des membres d'une communauté ou des citoyens et citoyennes d'un village. Car l'inévitable polarisation des positions, quasi extrêmes à certaines minutes, conduit parfois à des débordements

---

26. Job. *Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, p. 159. Voir aussi *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, Paris, Cerf, 1988, p. 125.

excessifs. Fort compréhensibles, ces affrontements ultimes proviennent d'une exaspération qui réclame rien de moins qu'une révolution sociale.

Cette radicalisation fait percevoir avec clarté que le domaine du politique est nécessairement celui du conflit. Plus exactement, elle fait percevoir que la construction d'une société juste passe par l'affrontement — et la violence y est présente de diverses manières; elle passe aussi par le dépassement de tout ce qui s'oppose à la création d'une paix authentique entre les hommes [...]. La praxis sociale a des exigences qui peuvent paraître dures et inquiétantes à ceux qui veulent obtenir ou maintenir une conciliation à bas prix, une conciliation qui n'est rien d'autre qu'une idéologie justificatrice d'un désordre profond, un artifice pour que quelques-uns continuent à vivre de la misère du plus grand nombre. Mais prendre conscience du caractère conflictuel du politique, ce n'est pas s'y complaire; c'est au contraire chercher avec lucidité et courage, sans se tromper ni tromper les autres, l'établissement de la paix et de la justice entre les hommes<sup>27</sup>.

Une telle conception de la spiritualité appelle l'Église à devenir consciente de l'idéologie justificatrice avec laquelle elle pactise trop souvent. « Nous reconnaissons — ont dit les évêques réunis à Puebla — le besoin de conversion de toute l'Église [...]. Cette conversion implique une rupture avec la situation antérieure où la solidarité avec les pauvres n'existait pas. » À Célam III (1979), au Pérou, ils dénoncent « une situation de péché social, d'autant plus grave qu'on l'observe dans les pays qui se disent catholiques et qui ont la possibilité de changer<sup>28</sup> ». Devant un mal aussi global, M<sup>gr</sup> Romero a bien exprimé combien la radicalisation, y compris celle de l'Église, s'avère parfois la seule alternative :

Là se présente à l'Église, comme à tout homme, l'option fondamentale de sa foi : prendre parti pour la vie ou pour la mort. Avec une clarté crue, nous voyons bien qu'en cette affaire aucune neutralité n'est possible. Ou bien nous sommes au service de la vie des Salvadoriens, ou bien nous sommes complices de leur mort [...] ou nous croyons en un Dieu de vie ou nous servons les idoles de la mort<sup>29</sup>.

Je reviendrai plus loin sur le problème que pose l'institution ecclésiale en cette matière. Pour le moment, je résume succinctement les grands

---

27. *La théologie de la libération*, p. 61.

28. Cité dans *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, p. 115.

29. *Ibid.*, p. 44, note 41.

thèmes de la spiritualité de la libération tels qu'on les retrouve dans l'œuvre de Gustavo Gutiérrez. La spiritualité de la libération s'incarne dans l'environnement social et politique latino-américain. Elle émerge de la détermination et de la prière d'un peuple de pauvres qui se lève debout. Elle intègre la souffrance et le conflit et se fonde sur le Dieu biblique de la vie et de l'amour gratuit. Son approche est populaire, collective et subversive. L'Église est divisée. En certains de ses éléments, elle conforte l'ordre établi, en d'autres, elle rejoint le combat du peuple.

On peut déjà l'entrevoir, certains rapprochements éclairent notre situation. Par ailleurs, d'autres marquent nos différences. La spiritualité ne pouvant qu'être située dans un temps, un espace et un contexte particuliers, l'expérience chrétienne d'engagement politique en Amérique du Nord exigera une observation attentive. Pour le moment, contentons-nous du milieu communautaire québécois, de ses modes de regroupement, de ses pratiques et de ses sensibilités.

### Qu'en est-il de cette émergence spirituelle chez nous?

Il existe globalement 5000 groupes populaires et communautaires dans le Québec de l'an 2000. À travers les hauts et les bas d'une action de service pour les uns, de prise en charge pour les autres, de militance sociale et politique pour d'autres encore, sont inventées, souffertes et données des pratiques chaudes, intenses, belles et difficiles comme la vie. On ne peut qu'être impressionnés devant tant d'acharnement à revendiquer une société démocratique plus saine. Comment ne pas y reconnaître les étapes d'une démarche spirituelle encore trop souvent inconsciente chez ceux et celles qui la vivent? Une spiritualité conforme à leur savoir-faire les habiliterait à devenir des «révélateurs du sens qu'ils produisent tous les jours; pour eux d'abord, pour les autres ensuite. Ils défendent la vie du pauvre et du laissé-pour-mort, ils inventent de nombreux rites de solidarité, ils s'obstinent à aimer les rejetés, ils dénoncent les péchés structurels, ils refont continuellement la communauté et combien d'autres gestes religieux encore<sup>30</sup>». Ces militantes et militants croyants

---

30. Lise BARONI et Yvonne BERGERON, «Des enjeux pour s'approprier le politique», dans Michel BEAUDIN et Guy PAIEMENT, dir., *À nous le politique. Parcours pour la société civile*, Actes des IV<sup>e</sup> Journées sociales du Québec (tenues à Hull, 7-9 mai 1999), Montréal, Fides, 2001, p. 88.

sont plus nombreux qu'on le pense. Regroupés dans des organisations forts diversifiées, il est impossible en ce début de recherche, d'en rendre un compte exhaustif. J'emprunterai à l'image du portrait de famille où il y a toujours des absents. Cet instantané ne fera pas exception. On peut quand même alléguer qu'il existe, au Québec, des organismes autonomes implantés depuis de nombreuses années, divers regroupements en état de survivance continue et des faits révélateurs marquant la conscience sociale d'ici.

a. — Des services autonomes bien établis, d'allégeance religieuse ou non confessionnelle, font résolument partie de l'histoire populaire du Québec<sup>31</sup>. Une préoccupation commune pour la justice les caractérise. Juridiquement indépendants, ils sont pour la majorité d'origine chrétienne catholique. Cependant, présentement, plusieurs de ces organismes questionnent leur rattachement officiel au catholicisme. Les valeurs chrétiennes ne semblant pas en cause, j'y discerne le signe d'un appel à une spiritualité plus cohérente avec leur pratique, mieux accordée à leur militance sociale. L'étude de leurs constitutions révélera l'angle sous lequel ils perçoivent leur mission. Et il ne serait pas étonnant de reconnaître dans l'analyse de leurs modes d'intervention, une quête spirituelle fort significative. La suite de la recherche l'établira.

b. — Le deuxième type de regroupements collige des divers rassemblements qui n'ont de structures que celles qu'ils se donnent, temporairement, pour une action collective donnée<sup>32</sup>. D'aucuns agissent provincialement,

---

31. Citons seulement, à titre d'exemple, Développement et Paix, Entraide Missionnaire, le Centre Saint-Pierre, le Centre de pastorale en milieu ouvrier, le Centre Justice et foi, la Fédération des femmes du Québec, les mouvements d'action catholique, la pastorale sociale des Églises et communautés religieuses, les revues *Relations*, *L'Action nationale*, etc.

32. On peut penser ici, par exemple, aux petites communautés Justice et Solidarité, aux foyers de l'Arche, aux Journées sociales du Québec, au Réseau œcuménique Justice et Paix, aux diverses communautés de base, aux tables régionales d'organismes populaires, à de très nombreux groupes d'assistés sociaux, aux maisons de femmes, de jeunes, d'itinérants, de sidéens, etc.



d'autres régionalement, d'autres enfin dans les quartiers les plus défavorisés des villes et villages du Québec. Ces groupes sont composés de citoyens et citoyennes préoccupés par un ou plusieurs problèmes de leur milieu. Encore ici, impossible d'être exhaustif. Mais il faut reconnaître que leur seule présence démontre un certain pouvoir. Ils occupent de plus en plus de place dans le discours des politiciens, l'État leur confiant (ou se déchargeant) de plusieurs missions humaines importantes (enfants de familles pauvres, déficients mentaux, délinquants, itinérants, malades, personnes âgées en perte d'autonomie, etc.). Leur existence est menacée par mille et une forces de récupération, de sous-financement, de démobilité et d'essoufflement. De nombreux chrétiens et chrétiennes y participent et en assument souvent le leadership. Bien que plusieurs de ces groupes n'affichent ouvertement aucune sensibilité religieuse, je n'en fais pas moins le pari qu'ils sont animés par une spiritualité qui a trait à l'engagement social. Cela aussi sera vérifié ultérieurement.

c. — Dans tous ces rassemblements et de très nombreux autres encore, nous décelons des luttes, des rêves, des actions, des conflits, des révoltes, des espoirs, des souffrances, des cris, des joies. Une multitude d'interventions se bousculent, s'entrechoquent, s'harmonisent et finissent par constituer la trame d'une extraordinaire pratique sociale et politique de la justice. Je prétends que ces pratiques sont habitées d'une inspiration réelle. Des faits révélateurs, ici et là, permettent de percevoir d'indéniables ouvertures à la transcendance. Parfois, il suffirait de peu de mots pour que la foi chrétienne soit reconnue et acceptée. Une spiritualité latente s'y construit. À titre d'exemples, quatre faits retiennent mon attention ; les deux premiers, d'ordre collectif, les deux autres d'ordre individuel. Commençons par ceux-ci : une entrevue avec une jeune mère célibataire et une conversation avec trois femmes chefs de famille assistées sociales.

La jeune mère a 27 ans. Elle habite un H.L.M. (loyer à prix modique) avec sa petite fille de quatre ans. Elle est orpheline. Son père est mort « du foie » (il était alcoolique) et sa mère à « faire des ménages ». À 17 ans, elle se retrouve seule : « Les services sociaux se sont occupés de moi » ; elle a fait plusieurs foyers d'accueil « où le bonhomme veut te pincer les fesses et la travailleuse sociale qui ne te croit pas ». On lui a demandé de participer à une entrevue réalisée dans le cadre d'une recherche-action

sur le profil socioreligieux de la population<sup>33</sup>. Malgré une certaine réticence, elle accepte. La jeune femme raconte sa vie, ses déboires ; on décèle beaucoup d'agressivité dans ses propos sauf lorsqu'elle parle de sa fille. Sans sa petite fille, elle « partirait... là, morte... le débarras ». L'entrevue dure une heure et se termine abruptement. Voici l'extrait de sa finale :

- Il faut que je parte ?
- J'aimerais mieux.....
- Une dernière question ?
- O.K.
- Dieu lui ?
- Dieu est fort quand on s'occupe de lui. Ma fille, c'est moi qui m'en occupe.
- Merci.
- Si ça t'a déprimé notre conversation, dis-toi qu'il y a du monde qu'il faut pas chercher à déterrer.
- Une dernière, dernière question, s.v.p.
- O.K.
- Et Dieu lui, encore une fois ?
- Il est fourré... ça prendrait un autre Déluge.
- Que ferais-tu ?
- Je tiendrais ma fille au bout de mes bras et je la ferais passer.

Pourrait-on trouver plus belle image du salut ? Imaginons toutes les femmes du monde tenant à bout de bras leurs enfants menacés, les sauvant d'une mort inéluctable et se libérant elles-mêmes, par la même occasion ? Ce salut qui force à se lever debout, à devenir grande, provient de l'enfant innocent. Un autre enfant n'a-t-il pas, en ces temps de Bonne Nouvelle, permis à une femme de révéler sa véritable grandeur ? Innombrables, j'en suis convaincue, sont ces brèches spirituelles dans la vie des femmes et des hommes de nos milieux pauvres. Ils se battent pour ne pas être emportés par le « déluge ».

---

33. Il s'agit de la recherche-action menée dans les Basses-Laurentides à la fin des années 1980 et début des années 1990. Elle a été initiée par le diocèse de Saint-Jérôme et la faculté de théologie de l'Université de Montréal. L'équipe de chercheurs était dirigée par Jacques Grand'Maison, sociologue et théologien. J'étais membre de cette équipe.

L'autre instantané est également fort significatif. Révélateur de foi populaire, il parle de l'espoir qui habite le cœur des humbles. Telles trois petites icônes ensoleillées, la réflexion de ces femmes révèle le visage d'un Dieu bien sympathique.

— Dieu, c'est quand quelque chose de juste arrive dans ma vie...

— Dieu? Je ne sais pas... mais quand je vais mourir, je vais partir à courir et me jeter dans ses bras...

— Moi, j'prie pas, c'est seulement du marmonnage, des mensonges... mais j'lui parle... même que des fois, je l'engueule... parce qu'un ami, quand y comprend rien, tu l'engueules...

Pour les gens simples, Dieu est associé à la bonté et à la justice; il est père, mère et copain. Aucune peur, aucune morale, aucune fausseté. Seulement l'accueil, la bienveillance, la vérité, le dialogue franc. Il y a là plus qu'une brèche pour cette spiritualité qui serait nôtre; on y retrouve une base théologique essentielle. Combien de ces faits pourraient être réunis? Ils grenouillent dans les soubassements d'une socialité cachée. Populaire, socialisante, révolutionnaire, il ne serait pas étonnant qu'elle soit tout autant spirituelle.

Passons au niveau collectif. Deux événements m'inspirent: le *Projet de loi sur l'élimination de la pauvreté* et la *Marche mondiale des femmes*. Deux faits vécus par des milliers de personnes. Ils ne sont pas spécifiquement religieux et même si plusieurs groupes d'Église y ont activement participé, les objectifs visés relevaient franchement du domaine politique. Par ailleurs, sous-entendues, j'y perçois des valeurs et des missions apparentées à la foi chrétienne.

Le *projet de loi sur l'élimination de la pauvreté*, présenté dernièrement au gouvernement du Québec, est issu d'un gigantesque mouvement démocratique, sans précédent chez nous. Il a reçu l'adhésion de 215 000 signataires et de 1600 organismes de toutes sortes<sup>34</sup>. Il s'agit d'une loi

---

34. L'idée a émergé au CAPMO, organisme populaire de la région de Québec. Sa mise en forme a été pilotée par le *Collectif pour l'élimination de la pauvreté*. La première version a été conçue en décembre 1999. Pendant trois mois, des sessions parlementaires populaires se sont tenues dans presque toutes les régions du Québec. La version finale a été adoptée par des déléguées lors d'une session de clôture qui a eu lieu les 19 et 20 avril 2000.

cadre jumelée d'un programme d'application par étape. Voici un extrait de son préambule :

- Considérant qu'en 1995, les États du monde se sont engagés à éliminer la pauvreté sur la planète et à entreprendre des actions nationales décisives pour honorer cet engagement,
- Considérant qu'en proclamant 1996 *Année internationale de l'élimination de la pauvreté*, le secrétaire général des Nations Unies a exprimé l'état de la connaissance des solutions en déclarant que « la progression éthique de l'humanité arrive lorsque les idéaux moraux amènent des obligations légales spécifiques »,
- Considérant qu'au Québec, dans l'esprit de la Première décennie des Nations Unies pour l'élimination de la pauvreté commencée en 1997, des centaines de milliers de personnes ont concrétisé cet idéal en réclamant une loi sur l'élimination de la pauvreté jusqu'à la conduire à la présente Assemblée,
- Considérant que la pauvreté est intolérable et inacceptable,

...et de sa conclusion :

- Afin que chaque personne puisse accéder à ses rêves dans un Québec sans pauvreté et que toute la société en devienne plus épanouie.

Cette superbe expérience de démocratie populaire réalise ce à quoi un consensus démocratique peut arriver lorsqu'il s'inspire du principe de la solidarité sociale. Gutiérrez parle d'« amour efficace » ; pourrions-nous parler ici d'« utopie efficace » ? Voici ce qu'il en pense :

Si l'utopie ne conduit pas à une action dans le présent, elle est une évasion du réel. La thèse utopique, écrit Ricœur, n'a « d'efficacité que dans la mesure où elle transforme, pas à pas, l'expérience historique ». [...] L'utopie doit nécessairement conduire à un engagement en faveur de l'apparition d'une nouvelle conscience sociale et de nouvelles relations entre les hommes. [...] Une pensée authentiquement utopique doit enrichir l'action politique et lui donner de nouveaux buts. [...] La construction théorique, qui permet de connaître la réalité sociale et rend efficace l'action politique, exige la médiation de l'imagination créatrice. [...] Et l'imagination en politique, précise P. Blanquart, s'appelle l'utopie<sup>35</sup>.

---

35. *Théologie de la libération*, p. 242-243.

Dans la même foulée, *La marche mondiale des femmes* se présente comme une expérience démocratique de type utopique mais cette fois, à l'échelle internationale<sup>36</sup>. À travers elle, le mouvement féministe a réussi à dépasser la fermeture idéologique dans laquelle il s'est parfois enlisé. Je qualifie cet événement de vaste *liturgie séculière*. Que ce soit par l'idéal missionnaire de ses objectifs, le dépassement des intérêts corporatistes de centaines de groupes féministes, la détermination, la dignité, la convenance des marcheuses, des slogans, des mots d'ordre, des pancartes, la participation significative d'hommes, de jeunes, d'enfants, d'artistes ou finalement par les cris, les chants et l'immense joie d'une solidarité ressentie, tout cela s'apparente à une exceptionnelle célébration de la foi en la justice. Les personnes pauvres et marginales pour lesquelles des femmes de 157 pays ont marché ne peuvent qu'entendre et voir cette colossale manifestation du désir de leur libération. Pour peu qu'on se joigne aux efforts réalisés par tous les croyants et toutes les croyantes du monde, pour peu que l'on *fasse mémoire* d'une semblable dénonciation par le fondateur même du christianisme, on se retrouve sans contredit devant un remarquable et spectaculaire rituel chrétien. Il annonce une Bonne Nouvelle contemporaine et célèbre la ferme intention qu'elle se réalise : « Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture. » (*Lc 4,21*)

Pour ressaisir par le fond tous ces événements significatifs, pour qu'on ne les juge pas inimitables, pour qu'ils participent au sens profond des engagements pour la justice, pour qu'ils s'arriment à une mémoire évangélique subversive, pour qu'ils nourrissent l'espérance et supportent le souffle prophétique de la militance, *il est impératif de prendre conscience de l'énergie spirituelle qu'ils renferment*. Tout est en place, me semble-t-il, pour nommer, interpréter et rendre compte de l'existence d'une spiritualité chrétienne du politique en Amérique du Nord, du moins au Québec.

La suite de la recherche vérifiera s'il y a extrapolation induite ou certitude. Une chose est certaine, si cette spiritualité s'instaure véritablement, elle attirera les personnes et les groupes qui ne supporteront plus

---

36. Organisée par la *Fédération des femmes du Québec*, elle fait suite à la marche québécoise *Du pain et des roses*, vécue en 1995.

qu'un seul être humain puisse se retrouver isolé, déchu, affamé, torturé. Dans cette optique, la lutte politique en faveur de la justice devient une manifestation de l'indignation de Dieu lui-même. C'est ce que la théologie exemplaire de Gustavo Gutiérrez démontre également. Mais en quoi le mouvement suscité par les organismes, les regroupements et les événements tirés de la réalité québécoise se distinguent-ils de ce qui se vit en Amérique latine? S'il existe chez nous une spiritualité originale, en quoi est-elle spécifique?

### Quelques particularités québécoises

Les rapprochements que l'on peut faire avec la spiritualité de la libération de Gutiérrez s'avèrent des plus inspirateurs. Inspiration quant à la manière de lire et de *se laisser lire par la Bible*<sup>37</sup>, au rapport distance/proximité avec l'univers politique, à sa conception de l'utopie chrétienne se réalisant déjà dans l'histoire, à l'intégration joyeuse des luttes et des souffrances inévitables, à son interpellation vigoureuse d'une Église trop bien installée.

Par ailleurs, personne ne contestera que le contexte socio-politique et religieux des pays du Sud ne ressemble nullement à celui du Canada et des États-Unis, pays riches et favorisés. Or, répétons-le encore, l'environnement humain étant constitutif d'une spiritualité du politique, il est inutile de chercher à importer purement et simplement la théologie et la spiritualité de la libération en nos milieux. Il existe dans les expériences québécoises décrites plus haut « un savoir expérientiel », qui se révèle trop souvent « un savoir qui ne sait pas » qu'il sait<sup>38</sup>. Il faudra boire à ce puits<sup>39</sup>. Il faudra nommer les valeurs, les pratiques, les utopies, les détours et les prières qui composeront les éléments essentiels de notre

---

37. Gutiérrez écrit : « De même que nous lisons la Bible, nous pouvons aussi bien dire que nous sommes lus par elle. Souvent, nos propres interrogations se verront reformulées autrement. » (*La libération par la foi. Boire à son propre puits*, p. 50)

38. Expression de Maude Mannoni. Voir M. LAGÜS, *Nommer et s'approprier sa spiritualité. Art de vivre et pédagogie*, p. 24.

39. Selon le titre déjà cité, *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, de Gutiérrez.

propre cheminement spirituel. À mon avis, des particularités le démarquent. En voici quelques-unes, très sommairement décrites.

La culture des peuples latino-américains est profondément religieuse. Gutiérrez affirme que « la foi populaire dénote un grand sens de la Seigneurie de Dieu, [elle] a la profonde conviction que tout appartient au Seigneur, que tout vient de lui<sup>40</sup> ». Or, on connaît le vent de sécularisation qui a balayé le Québec, plus fortement que le Canada anglais et les États-Unis. Mais force est de constater que, malgré le grand scepticisme athée issu de la Révolution Tranquille, le Québec est aujourd'hui traversé par un indéniable courant spirituel. Certes, il se compose d'ingrédients de tout acabit, mais là n'est pas mon propos. J'attire seulement l'attention sur l'aspect pseudo collectif de cette requête généralisée. En effet, affirmer que cette montée de spiritualité soit largement répandue et qu'elle provient de toutes les sphères de nos sociétés ne contredit pas le fait qu'elle se présente comme particulièrement individualiste, voire narcissique. Chez Gutiérrez, la spiritualité émane d'une « fraternité de miséreux<sup>41</sup> » peuple souffrant cherchant un seul et unique but : se libérer. Impossible de copier ; au contraire de la *communautarisation* des peuples latinos, notre culture s'éclate dans une constellation de sous-groupes associés à des idéologies multiformes et contradictoires. Une chose apparaît certaine : une spiritualité du politique qui ne toucherait pas l'individu, l'incitant à bâtir sa réalisation personnelle en devenant frère et sœur de l'autre ne trouverait pas un solide enracinement chez nous<sup>42</sup>.

Également, notre rapport à l'Église n'est pas celui des latino-américains. S'il existe là-bas une institution ecclésiale acoquinée avec les pouvoirs oppresseurs, le peuple se considère chez lui dans l'Église et y vit à partir de son lieu d'engagement et de lutte. Les pauvres savent reconnaître leurs

---

40. *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, p. 102. Voir aussi la note 2 qui en donne des exemples fort intéressants.

41. *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, p. 33. L'expression est de José Maria Arguedas.

42. Peut-être qu'à ce sujet, un certain rapprochement se dessine à travers l'évolution que prend actuellement la théologie de la libération. Voir Leonardo BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, Paris, Albin Michel, 1994. L'auteur parle du besoin de la personne et de sa mystique plutôt que de communauté et de spiritualité.

pasteurs (prêtres et évêques qui risquent leur vie), leurs missionnaires (religieux et religieuses d'autres pays), leurs frères et sœurs qui espèrent la libération (communautés de base) et leurs martyrs (M<sup>gr</sup> Romero étant le plus connu ici). Gutiérrez souligne que si en Amérique latine l'Église est souterraine par rapport au pouvoir politique, dans nos pays riches, elle l'est par rapport au pouvoir clérical<sup>43</sup>.

Ceci est véridique ; plus même, au Québec, la situation s'enlise toujours davantage. La désertion des églises de pierres tout autant que leur éventuelle fermeture<sup>44</sup> symbolisent la défection de tout un peuple. Nombreux sont les leaders de groupes populaires en rupture de ban avec la hiérarchie ecclésiale. Même les membres des réseaux officiels de pastorale sociale se disent marginalisés par leur propre communauté. Quant à l'ensemble des chrétiens et chrétiennes œuvrant pour la justice, ils se sentent littéralement abandonnés par ceux qui les représentent officiellement<sup>45</sup>. Hormis l'apport de quelques textes épiscopaux qui n'arrivent pas à colorer les politiques pastorales concrètes, la recherche spirituelle des groupes de base s'élabore à distance, quand ce n'est pas dans une séparation radicale avec les leaders de l'Église. Une spiritualité québécoise de l'engagement politique postulera que l'Église ne peut être que là où le pauvre et le marginal sont accueillis, défendus et accompagnés. Elle croit que le lieu ecclésial « se trouve que lorsqu'il se perd<sup>46</sup> » ; tant pis

---

43. Mais là aussi les choses changent en Amérique latine. S'inquiétant de l'autonomie et des prises de position des communautés de base, les autorités romaines ne cessent de leur imposer des tracasseries de toutes sortes. Le temps des communautés de base ne semble plus aussi florissant. Il fait partie des suites de cette recherche d'aller vérifier sur place l'état de la situation.

44. Il est révélateur que plusieurs d'entre elles aient obtenu des subventions gouvernementales afin d'étudier leur admissibilité, ou non, dans le *patrimoine muséologique* du Québec.

45. Un exemple parmi tant d'autres apparaît ici particulièrement pertinent. Voir le titre fort significatif d'un volume écrit par Jean-Paul LEFEBVRE, chrétien convaincu, ex-député québécois et frère de Mauricio Lefebvre, missionnaire en Bolivie, lâchement assassiné en 1971. Il a publié *L'Église a-t-elle abandonné les croyants ?* Montréal, Éditions Paulines, 1994.

46. Puisé dans *Gaudium et Spes*. Voir *Théologie de la libération*, p. 23.



si l'institution traîne de l'arrière, occupée qu'elle est à épousseter ses meubles. Il faudra bien qu'un jour ou l'autre, une spiritualité du politique puisse confronter les aspects eux-mêmes politiques de ce désistement ecclésial.

Les rapports à l'État sont également distincts. Bien qu'en Amérique latine la démocratie politique gagne du terrain, on a affaire à des gouvernements paralysés par des contraintes économiques faramineuses. Dans plusieurs pays, notamment au Pérou, en Bolivie, au Guatemala, au Paraguay, en Colombie sévit encore une « économie criminelle de marché<sup>47</sup> ». Leur dépendance chronique envers les pays du Nord provoque une solide collusion entre les pouvoirs politiques et financiers, internes et externes au pays. On ne se représente plus l'ampleur de la dette des pays pauvres. Les mesures imposées par la Banque mondiale et l'Organisation mondiale du commerce obligent les États à couper les politiques sociales qui amélioreraient le sort de leurs peuples. Amie des classes dominantes et bras droit de l'État, l'armée menace et intervient outrageusement. Pour répondre à l'oppression et à une situation généralisée de misère et de pauvreté, le peuple ne peut que revendiquer la libération. Mais lorsqu'il s'organise et la réclame, les actes ou les discours de liberté sont réprimés parce qu'ils deviennent menaçants pour l'ordre établi. Militarisée, la police ne s'embarrasse pas des lois les plus élémentaires de la démocratie. Au nom de la sécurité nationale, les pires barbaries semblent autorisées.

En Amérique du Nord, la réalité est tout autre. Nos gouvernements démocratiquement élus doivent supporter des oppositions au parlement comme dans la rue. Malgré les problèmes causés par le phénomène de mondialisation, la richesse de nos États et la force de notre culture démocratique arrivent encore à imposer une fiscalité qui oblige le monde du commerce et des finances à participer au maintien de politiques sociales relativement acceptables. Mais le danger est grand de voir s'imposer planétairement la logique économique néolibérale. Déjà, une augmentation incessante de la pauvreté prouve que ces craintes ne relèvent pas de fantasmes farfelus. Pour répondre à la déresponsabilisation de nos gouvernants face à la disparité grandissante entre les riches et les

---

47. *Fraternité. Une nouvelle utopie*, p. 62.

pauvres, les groupes communautaires cherchent à se donner une plateforme collective de revendications. Peu à peu, cette solidarité active s'habilita à l'action politique. On n'a qu'à penser à la *Marche mondiale des femmes* et à la *Coalition du projet de loi sur l'élimination de la pauvreté* pour réaliser qu'une solidarité, large et ouverte, s'avère possible au Québec. Mais ne soyons pas dupes, les actes et les discours contestataires sont reçus par nos gouvernants comme étant tout au plus naïfs et inconscients. Il faut bien l'admettre, le rapport de force ne fait pas encore le poids du changement; mais il reste que la dénonciation publique, la grève, la mobilisation, la manifestation, la parodie et même la désobéissance civile ne suscitent pas chez nous l'irruption de l'armée, l'emprisonnement préventif ou la décapitation des groupes. Attention, il ne s'agit pas de tout neutraliser<sup>48</sup>, la pauvreté et l'injustice sont et seront des réalités partout et toujours inacceptables, ici comme en Amérique latine. Il n'y a pas de demi-injustices, ce qui est injuste est injuste. Mais reconnaître la spécificité de leur nature ne peut que conduire à une plus juste analyse de la situation.

Une autre spécificité se dégage de ce qui précède. Dans une société individualiste, il n'est pas surprenant que l'engagement collectif demeure au dernier étage de l'échelle des valeurs. Les organismes populaires n'en finissent plus de recomposer leur base; et que dire de tous les citoyens et de toutes les citoyennes qui n'en mesurent pas l'importance politique! Nous y revenons encore, tant cela me semble important, une spiritualité nord-américaine devrait réfléchir sérieusement à la possibilité de se donner *une théologie de la solidarité davantage qu'une théologie de la libération*<sup>49</sup>. Il y a là, à cause des ombres et des lumières qui sont nôtres, des fondements théologiques et spirituels hautement significatifs pour la conscience sociale et religieuse d'ici.

Cette théologie et cette spiritualité de la solidarité forgeraient l'alliage principal entre les diverses utopies qui fondent nos démocraties. À la

---

48. Si la plupart du temps, au Québec et au Canada, une culture de non-violence prévaut, les pratiques policières des derniers temps, face aux mouvements anti-mondialisation, par exemple, ne sont pas sans inquiéter.

49. Mon but n'est pas ici d'opposer *solidarité* et *libération* mais bien d'avantage de souligner l'approche qui m'apparaîtrait la plus éloquente face aux sensibilités sociales et politiques de nos milieux.

verticalité de la transcendance, la solidarité appelle l'horizontalité communautaire ; à l'égalitarisme froid de la justice, la solidarité ajoute l'équité chaude des rapports humains jugés à partir des situations réelles ; devant la quête individuelle de liberté, la solidarité ouvre à la collectivité. À travers nos réussites, nos échecs, nos *grâces* et nos *péchés*, une théologie et une spiritualité de la solidarité trouveraient à intégrer, dans nos catégories et nos sensibilités, une sagesse et un appel<sup>50</sup>.

Le caractère tragique de l'existence, dans les pays du sud, mériterait également d'être approfondi. La spiritualité latino-américaine propose une signification contemporaine au *donner sa vie pour ceux qu'on aime*<sup>51</sup>. Que d'amis, de parents, de pasteurs martyrs ! Leur « mort avant l'heure<sup>52</sup> » trouve un sens que seule une réinterprétation de la communion des saints peut permettre. « Rarement — écrit Gutiérrez — tant de morts auront donné tant de vie à un peuple et à une Église<sup>53</sup>. » Chez nous, manifester, dénoncer ou tempêter ne menacent aucunement nos vies. Tout au plus, risquons-nous d'être pointés du doigt, voire associés aux hors-la-loi. Habituellement, le désistement, le chacun-pour-soi, l'indifférence, la démobilisation, le découragement et la paresse prévalent. Bien qu'en profondeur les problèmes soient sans doute aussi dramatiques, ils restent plus subtils, plus cachés, moins spectaculaires. Inutile de pavoiser, la réalité du martyr ne trouvera aucune place significative dans une

---

50. C'est dans *La force historique des pauvres* que Gutiérrez traite le plus abondamment de la solidarité. Dans les volumes postérieurs, les mentions de la solidarité apparaissent plus éparées et introduites à l'occasion d'un autre développement. On les retrouve, entre autres références, dans *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, p. 86 et 119. La suite de ma recherche investiguera davantage cet aspect en étudiant particulièrement les textes espagnols non encore traduits.

51. Gutiérrez dédie son livre *La libération par la foi...* à deux évêques qui ont donné leur vie pour le peuple andin, M<sup>gr</sup> Luis Vallejos et M<sup>gr</sup> Luis Dalle. Nous avons déjà parlé de M<sup>gr</sup> Roméro et nous pourrions citer une très longue liste de prêtres, religieux et chrétiens engagés qui ont été enlevés, torturés ou tués.

52. Expression de Bartolomé de Las Casas, témoin du xvi<sup>e</sup> siècle. Avec d'autres, il dénonça l'oppression faite aux pauvres de l'Inde. Voir *La force historique des pauvres*, p. 68 et *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, p. 44.

53. *La force historique des pauvres*, p. 85.

culture complaisante qui cherche à protéger sa qualité de vie plutôt qu'à l'offrir en partage. De toute façon, peu importe le lieu de provenance, dès qu'il s'agit de la plainte du pauvre, l'espérance est sollicitée et la prière peut se faire tout aussi suppliante. C'est le cri, peut-être, qui diffère ? Au Sud, il semble plus collectif, plus extrême, plus définitif... Comment vérifier cela ? Un seul lieu nous renseignera, celui de la pratique.

### Pour la suite du monde...

Concluons en redisant une dernière fois combien ce travail ne fait que commencer. En plus d'approfondir les dimensions sociologiques, politiques et théologiques du problème, il sera indispensable de réaliser une observation systématique sur les terrains. J'entends rejoindre plusieurs groupes, personnes et organismes dont les pratiques me semblent inspirées par une interprétation spontanée ou relativement consciente de la foi chrétienne. Pour ce faire, une grille de discernement spirituel sera mise à l'épreuve<sup>54</sup>. À travers des verbatims de récits de vie, d'entrevues individuelles et de groupe, je compte colliger divers éléments d'analyse. J'interrogerai le langage spontané (mots, expressions-clés, graffitis...), les personnes références (qui habitent la mémoire ou l'actualité présente), les expériences-sommets (positives ou négatives), les textes-repères (poétiques, bibliques, séculiers, religieux...), les rites et rituels (fêtes, célébrations, répétitions, habitudes...), les formes de prières (chants, cris, plaintes, fêtes...). J'espère recueillir des données susceptibles de fournir une *lecture spirituelle en situation*. Elle permettra de dégager les bases originales d'une spiritualité chrétienne de l'engagement politique pour l'ici et le maintenant de notre réalité québécoise. Par la suite, il restera à vérifier ce qui en est du côté du Canada anglais et des États-Unis.

Comme l'écrit Charles Taylor, nous avons un urgent besoin de mener ensemble une lutte complexe et multiforme qui concilie l'intelligible, l'affectif, le spirituel et le politique<sup>55</sup>. Pour y arriver, le christianisme

---

54. On peut s'inspirer, entre autres ouvrages, de L. BARDIN, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 1977. Voir aussi *Nommer et s'approprier sa spiritualité. Art de vivre et pédagogie*, déjà cité, p. 23-29.

55. *Grandeur et misère de la modernité*, Québec, Bellarmin, 1992, p. 149.

d'aujourd'hui doit se situer au centre d'une tension dialectique qui concilie les pôles suivants : ne pas idolâtrer le monde et ainsi rejeter Dieu et ne pas faire de Dieu une totalité qui évacue le monde. Également, il s'avère primordial de ne pas cantonner la démocratie à l'imaginaire et ainsi prétexter son abstraction pour ne pas agir ou de programmer froidement une idéologie égalitaire et ainsi perdre la chaleur créative de l'utopie solidaire. Seule une spiritualité de l'engagement politique pourrait en assurer la circulation dynamique.

## *Croissance spirituelle et engagement social : une complémentarité*

BENOÎT BÉGIN  
Université Saint-Paul

La croissance spirituelle débouche-t-elle naturellement sur l'engagement social et politique, comme on est porté à l'affirmer trop généralement ? Personnellement, je ne suis pas prêt à soutenir cette affirmation sans nuances. D'une part, parce que la pratique de la spiritualité chrétienne traditionnelle ne semble jamais avoir pu démontrer la véracité d'une telle affirmation ; d'autre part, parce que la réalité haïtienne, à laquelle j'ai été mêlé comme témoin privilégié depuis plusieurs années, ne me permet pas non plus de tirer de telles conclusions. Bien au contraire, la spiritualité de la plupart des Églises chrétiennes œuvrant en Haïti semble s'éloigner de cette orientation sociale, pour ne retenir que le caractère privé de l'existence religieuse.

Dans un pays de pauvreté comme Haïti, dont certaines régions vivent les pires conditions économiques et sociales de la planète, des groupes religieux fondamentalistes et sectaires ont remplacé, surtout depuis la présidence de Reagan aux États-Unis, les communautés de base accusées calomnieusement d'infiltration marxiste. Ces groupes s'attachent peu à proclamer la justice sociale, la promotion humaine des pauvres et la liberté. Ils mettent plutôt l'accent sur la sanctification personnelle, quitte à rejeter « tout engagement politico-temporel, ce qui les amène à tolérer les injustices, les maux sociaux et même les violations massives des Droits de l'homme<sup>1</sup> ». Ils véhiculent un message « évangélique » aliénant,

---

1. Micial NÉRESTANT, *Religion et politique en Haïti*, préface de Louis Vaucelle, Paris, Éditions Karthala, 1994, p. 180, note 8.

fondamentaliste, exclusivement spiritualiste, déconnecté des réalités humaines. Ils annoncent le retour du Christ pour bientôt. C'est donc dire que le sort des pauvres, qui vivent dans des conditions infrahumaines, n'est pas pour eux dramatique puisque le bonheur éternel les attend au bout du chemin. Pour eux, la tâche de la foi chrétienne ne consiste pas d'abord à aider les miséreux à améliorer leur sort mais à les confirmer dans la résignation chrétienne.

De son côté, la prédication catholique n'est pas non plus exempte, pour une bonne part, de ces courants idéologiques aliénants, fort appréciés des régimes politiques traditionnels. La Conférence haïtienne des religieux, qui a été durant un certain temps la conscience d'Haïti, ne manquait pas de condamner la « confiscation de l'idéal démocratique », les forces brutales et répressives, tous les crimes odieux « commis au nom du nationalisme le plus farouche, au nom de la morale la plus puritaine, et aussi *au nom d'un christianisme très serein*<sup>2</sup> ». Dans ces conditions, mes réticences à affirmer trop facilement que la croissance spirituelle débouche naturellement sur le social et le politique sont justifiées; tout dépend, bien entendu, de la nature de la croissance spirituelle et du type de complémentarité possible entre le spirituel et le social.

Je me propose de développer dans cette présentation la thèse suivante: la croissance spirituelle peut non seulement déboucher sur le social et le politique, mais elle devrait nécessairement le faire. Mieux encore, la croissance spirituelle peut aussi prendre son origine dans le social et le politique. Par exemple, le contact avec la misère et la pauvreté opère parfois des conversions. Les cas ne sont pas rares, en partant de François d'Assise et Bartolomé de Las Casas jusqu'à Helder Camara et Oscar Romero. Ceci n'empêche pas, à la vue de la misère, qu'on veuille fermer les yeux et passer de l'autre côté du chemin.

Dans le cadre de cet exposé sur le thème de la spiritualité sociale, je procéderai en trois étapes: premièrement et fondamentalement, j'essaierai d'établir, à partir de données sociologiques rigoureuses, les principaux

---

2. « Autour de la réconciliation nationale. Document du groupe de réflexion de la Conférence haïtienne des religieux », *DIAL*, n° 1850, 24 février 1994, p. D 1-2. Souligné de l'auteur.

paramètres d'une théorie moderne du sujet humain, comme être social et comme acteur social. En deuxième lieu, je m'efforcerai de montrer quelles sont les conséquences, dans le domaine de la foi et de la spiritualité, de cette approche moderne du sujet humain. Cette démarche permettra, je l'espère, de dégager un langage de foi ou un langage spirituel qui colle vraiment à la réalité moderne, au fait d'exister dans notre monde d'aujourd'hui. Pour terminer, j'illustrerai cette présentation théorique par un exemple concret de spiritualité sociale et politique, à partir de l'expérience d'insertion des Petits Frères de l'Incarnation parmi les paysans du Plateau Central en Haïti.

### Les paramètres du sujet moderne

Mon propos, dans cette première partie, sera de retourner à la modernité et d'en évaluer les valeurs fondamentales, avec un auteur dont la réputation n'est plus à faire, le sociologue Alain Touraine. C'est son ouvrage *Critique de la modernité*<sup>3</sup> qui retiendra mon attention. Je crois que ses coordonnées du Sujet moderne, dont je présenterai ici une synthèse, ont une signification importante dans une approche de l'expérience religieuse et spirituelle.

#### *Définition de la modernité*

Pour Touraine, la modernité c'est plus que la Raison au cœur de la philosophie des Lumières, c'est-à-dire « le triomphe de la Raison », « la destruction des traditions, des appartenances, des croyances, la colonisation du vécu par le calcul<sup>4</sup> ». Cette idée classique de la modernité, nous dit-il, est en crise. Tout en se plaçant résolument du côté de la modernité, Touraine veut en élargir le champ de compréhension<sup>5</sup>.

C'est le Sujet personnel qui est fondamental à la modernité. La critique que propose Touraine a pour but de dégager la modernité « d'une tradition historique qui l'a réduite à la rationalisation et [d']y introduire le thème du sujet personnel et de la subjectivation ». La modernité n'est pas à sens unique : « Elle est faite du dialogue de la Raison et du Sujet. Sans

---

3. Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, 510 p.

4. *Ibid.*, quatrième de couverture. Voir aussi p. 14.

5. *Ibid.*, p. 231.



la Raison, le Sujet s'enferme dans l'obsession de son identité ; sans le Sujet, la Raison devient l'instrument de la puissance<sup>6</sup>. »

Le danger le plus réel que redoute Touraine pour aujourd'hui, c'est de séparer complètement les systèmes, comme le monde technique et économique, du monde des acteurs et de la subjectivité. Touraine fait bien remarquer que le repli sur l'espace privé risque de porter un coup fatal à la démocratie qui est née, on le sait, dans l'espace public, social et politique<sup>7</sup>.

Touraine est à la recherche d'« une nouvelle définition de la modernité qui repose sur l'autonomie relative de la société et des acteurs<sup>8</sup> ». Elle doit se définir autrement que négativement : elle n'est pas « seulement critique et autocritique » ; elle n'est pas que libération des formes institutionnelles étouffantes qui l'ont précédée. La connaissance scientifique qui est au cœur de la modernité a sans doute détruit bien des mythes, elle a désenchanté le monde, mais cela ne donne pas le droit de réduire la modernité au triomphe de la raison, encore moins à « l'efficacité de la rationalité instrumentale, la maîtrise du monde rendue possible par la science et la technique ». Touraine ne veut en aucun cas rejeter cette vision rationaliste de la modernité, en raison de sa puissance critique « contre tous les holismes, tous les totalitarismes et tous les intégrismes » ; il fait tout simplement remarquer que ce n'est là que « la moitié de ce que nous appelons modernité ». Ce qu'elle cache, c'est « l'émergence du sujet humain comme liberté et comme création ». Dit autrement :

Il n'y a pas une figure de la modernité, mais deux figures tournées l'une vers l'autre et dont le dialogue constitue la modernité : la *rationalisation* et la *subjectivation* [...]. Les succès de l'action technique ne doivent pas faire oublier la créativité de l'être humain<sup>9</sup>.

---

6. *Ibid.*, p. 13-15.

7. *Ibid.*, p. 14.

8. *Ibid.*, p. 249.

9. *Ibid.*, p. 261-265.

### *Le Sujet*

Pour Touraine, la modernité prise dans sa globalité est faite d'interaction entre sujet et raison. C'est pourquoi réduire la modernité à la rationalisation, c'est réduire le sujet à la raison. Le sujet, en situation de modernité, est, au contraire, liberté et contrôle sur ses actions et sa situation. « *Le Sujet est la volonté d'un individu d'agir et d'être reconnu comme acteur.* » Pour Touraine, la modernité véritable est celle qui donne au vécu « un sens personnel pour que l'individu se transforme en acteur qui s'insère dans des relations sociales en les transformant mais sans jamais s'identifier complètement à aucun groupe, à aucune collectivité ».

Cette insistance sur le Sujet, comme « principe d'orientation des conduites », comme « fondement des valeurs », dont la liberté constitue « le principe central de la moralité », est à cent lieues de l'individualisme narcissique qui constitue la maladie de notre civilisation. « Rien n'est plus opposé au sujet, nous dit Touraine, que la conscience du Moi, l'introspection ou la forme la plus extrême de l'obsession de l'identité, le narcissisme. » Le Sujet, au contraire, « pousse l'individu ou le groupe à la recherche de leur liberté à travers des luttes sans fin contre l'ordre établi et les déterminismes sociaux<sup>10</sup> ».

La modernité n'est pas le « triomphe de l'individualisme et de la société de consommation » non plus que la possibilité d'« accéder à la liberté et au bonheur » qu'offre l'Occident capitaliste. « L'idée de sujet se détruit elle-même si elle se confond avec l'individualisme. » Les idéologies individualistes concourent à cette destruction du sujet parce qu'elles visent « à le dissoudre dans la rationalité des choix économiques<sup>11</sup> ».

Retenons deux composantes majeures que Touraine assigne au véritable Sujet moderne : il le définit avant tout comme *mouvement social* et en même temps comme *rapport à l'autre*. Reprenons ici brièvement et séparément l'une et l'autre de ces caractéristiques.

- Le Sujet comme mouvement social

Le Sujet n'est pas d'abord un consommateur de société mais un producteur de vie sociale. Définir le Sujet comme mouvement social, c'est

---

10. *Ibid.*, p. 267-271.

11. *Ibid.*, p. 293-294.

reconnaître sa capacité « de modifier son environnement social contre l'emprise des appareils et des formes d'organisation à travers lesquelles se construit le Soi<sup>12</sup> ». L'organisation sociale ne répond pas toujours nécessairement à des « besoins » : ce sont trop souvent des besoins construits en conformité avec les intérêts du pouvoir. Or pour devenir sujet, il faut refuser « la logique de domination sociale au nom d'une logique de liberté, de la libre production de soi ». C'est « affirmer le sujet et ses droits dans un monde où l'être humain est transformé en objet<sup>13</sup> ».

Le Sujet que définit Touraine est « un dissident, un résistant, et se forme au plus loin du souci de soi, là où la liberté se défend contre le pouvoir ». L'idée de sujet, sans s'opposer entièrement à celle d'individu, « en est une interprétation très particulière », comme l'explique Touraine. Le sujet « est d'abord une revendication de liberté personnelle et collective » alors que les « libéraux ont réduit le plus possible l'individu à la poursuite rationnelle de son intérêt<sup>14</sup> ». Or la liberté personnelle se bâtit conjointement avec l'établissement de libertés collectives.

#### • Le rapport à l'autre

Touraine défend la liberté du sujet, à l'encontre de tous les totalitarismes, politiques, économiques, religieux ou autres. Mais jamais cette liberté, affirme-t-il clairement, ne peut s'exprimer dans un vide anthropologique ou social. Cette composante de la réalité du Sujet, le *rapport à l'autre*, est centrale pour la constitution de l'un et de l'autre comme sujets. Si la soumission aux normes des rôles sociaux, ce que Touraine appelle « l'être pour autrui », le « Soi », est ce qui détruit le sujet, « l'être pour l'autre est la seule manière qu'a l'individu de se vivre comme sujet ». Il est donc artificiel d'opposer relation privée et vie publique. Reconnaître l'autre comme sujet « pousse à participer aux efforts de l'autre pour se libérer des contraintes qui l'empêchent de vivre comme sujet<sup>15</sup> ».

Le rapport à l'autre dépasse nécessairement la prise en charge individuelle de l'autre. En effet, même si « le sujet est toujours personnel, les

---

12. *Ibid.*, p. 339.

13. *Ibid.*, p. 299-300.

14. *Ibid.*, p. 339-340.

15. *Ibid.*, p. 354.

obstacles à son existence sont presque toujours sociaux, qu'ils se situent dans la famille ou dans la vie économique et administrative, politique ou religieuse». C'est donc la raison pour laquelle il ne peut y avoir «de production du Je sans amour de l'autre»; pas non plus «d'amour de l'autre sans solidarité<sup>16</sup>».

En guise de conclusion aux divers éléments relevés par Touraine sur la constitution du Sujet, retenons particulièrement cette «association étroite de la construction du sujet personnel et du mouvement social» au cœur de son argumentation: «Pas de sujet sans engagement social; pas de mouvement social sans appel direct à la liberté et à la responsabilité du sujet<sup>17</sup>.»

### *Les deux faces du sujet*

Il y a deux faces chez le Sujet: «La face défensive et la face libératrice, la référence à la communauté et l'appel à la liberté personnelle<sup>18</sup>.»

La modernité a sans doute ébranlé l'ordre traditionnel, mais aujourd'hui son rationalisme de production et de gestion est devenu une menace pour les pays qui en ont subi les différentes formes de colonisation et de domination. Ces pays sentent le besoin de retourner à leur histoire et à leur culture pour lutter efficacement contre «un pouvoir hégémonique qui s'identifie à la modernité et à la raison et qui considère comme universelles les formes d'organisation et de pensée qui correspondent aussi à ses intérêts particuliers<sup>19</sup>».

Écartelé entre l'appel à la raison et «la défense d'une identité particulière», le Sujet risque d'être «détruit par leur rupture, aussi bien par la logique économiste ou technicienne qui en appelle à la raison que par les appels politiques ou religieux à la communauté et aux valeurs dont elle est le dépositaire privilégié». En suivant l'argumentation de Touraine, on devrait «écarter avec la même rigueur ces deux positions opposées qui se heurtent sans conciliation possible, dans le monde politique comme dans les idées, et dont le conflit risque de rendre im-

---

16. *Ibid.*, p. 354-355.

17. *Ibid.*, p. 367.

18. *Ibid.*, p. 380.

19. *Ibid.*, p. 380.

possible la formation du Sujet». Son raisonnement est à la fois clair et équilibré :

[...] un Sujet est toujours à la fois liberté et histoire, projet et mémoire. S'il n'est que projet, individuel ou collectif, il se confond avec ses œuvres et disparaît en elles ; s'il n'est que mémoire, il devient communauté et doit se soumettre aux dépositaires de la tradition<sup>20</sup>.

### La spiritualité du sujet moderne en tant qu'être social et solidaire

Les analyses de Touraine nous présentent une vision équilibrée de la place du Sujet dans la société moderne, sans glisser dans les dérives du positivisme ou de l'individualisme. Elles comportent de ce fait un message pour notre vécu personnel, communautaire et social, particulièrement en rapport avec les valeurs qui le sous-tendent. Elles devraient nous permettre aussi d'en tirer des conclusions pour notre vie religieuse et spirituelle. L'être humain, en effet, à quelque niveau qu'il se situe, physique, social ou religieux, est historiquement situé dans le temps et dans l'espace : il n'existe pas dans un vide anthropologique ou social, dans un quelconque espace brumeux, coupé des réalités concrètes du monde.

Parlant de modernité, une remarque préliminaire importante s'impose : c'était la mission première de Vatican II de faire entrer l'Église catholique dans la modernité. *Gaudium et Spes* parle de «scruter les signes des temps», de «connaître et comprendre ce monde dans lequel nous vivons», d'«analyser les mutations économiques et sociales qui décident d'une nouvelle condition de l'homme». La Constitution affirme même que ces «changements profonds et rapides» produisent des effets «jusque sur la vie religieuse<sup>21</sup>».

Retenons de ces déclarations de Vatican II que la spiritualité et la foi religieuses ne sont pas exclusivement du domaine de l'individuel et du personnel. Si, bien entendu, comme l'affirme encore *Gaudium et Spes*, la personne humaine «est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions<sup>22</sup>», il n'en reste pas moins que cette primauté donnée à

---

20. *Ibid.*, p. 380-382.

21. *Gaudium et Spes*, n° 4.

22. *Ibid.*, n° 25.

la personne ne la soustrait pas à ses responsabilités envers ses sœurs et frères humains et devant l'histoire<sup>23</sup>. « C'est par l'échange avec autrui, par les services réciproques, par le dialogue avec ses frères et sœurs que la personne humaine grandit dans toutes ses capacités et qu'elle peut répondre à sa vocation. » La conclusion s'impose : « Il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société<sup>24</sup>. »

Ces textes de Vatican II nous disent très clairement que la croissance personnelle, qui inclut nécessairement la croissance spirituelle, ne peut se faire en dehors du monde réel. Ils se rattachent à une théologie de l'incarnation, à l'encontre d'une spiritualisation individualiste de la foi.

### *Subjectivation et spiritualité*

Mais quel rapport le concept de *subjectivation* développé en sociologie peut-il avoir avec celui de *spiritualité*? Comme nous l'avons vu, ce concept de *subjectivation* contredit la vision capitaliste du monde, particulièrement celle de notre société nord-américaine. Un grand théologien américain, Gibson Winter, faisait remarquer que la théologie et la foi sont elles-mêmes affectées par la vision capitaliste du monde. Il est assez frappant, selon lui, de constater, surtout à partir d'une autre culture, comment on a privatisé dans la société nord-américaine jusqu'à la sensibilité religieuse. En restreignant ainsi la spiritualité à l'intimité personnelle, on se trouve à appauvrir en même temps la vie communautaire et à affaiblir du même coup le sens de la justice<sup>25</sup>. L'individualisme moderne, en imprégnant les valeurs religieuses elles-mêmes, empêche toute possibilité de renouveau moral qui émane en dernier ressort du domaine de la foi.

Les propos de Winter sont d'autant plus forts qu'ils portent sur la spiritualité des programmes de formation des pasteurs, et non sur le discours religieux véhiculé par les fidèles en général. Il faisait remarquer que les étudiants des séminaires n'avaient pas beaucoup le sens de la spiritualité communautaire et sociale. Les raisons évoquées pour expliquer

---

23. *Ibid.*, n° 55.

24. *Ibid.*, n° 25.

25. Voir Gibson WINTER, *Liberating Creation: Foundations of Religious Social Ethics*, New York, Crossroad, 1981, p. 92.

cet état de choses étaient reliées tout simplement à la vie ou à l'atmosphère de la société nord-américaine et, conséquemment, aux programmes d'études qui en découlent. Il en résultait, selon lui, un appauvrissement de la vie spirituelle.

Dans ce climat de libéralisme extrême que dégage la société nord-américaine, la spiritualité est trop facilement réduite à une option individuelle, une affaire personnelle entre Dieu et moi. La pratique de la spiritualité s'effectue dans la solitude ou le silence en vue d'un approfondissement de l'intimité personnelle avec Dieu : on doit faire « abstraction du monde ambiant », ne pas mélanger la religion et les affaires. « La dimension essentiellement religieuse de l'expérience trouve son apogée dans celle de la libre subjectivité de l'individu. » Mais de quel genre d'individu s'agit-il ? Réduit « au domaine de l'intimité individuelle et privée », dépouillé de ses dimensions politique et sociale, il ne reste qu'une abstraction d'individu qui ne correspond plus à une situation humaine concrète<sup>26</sup>.

L'historien Edward Shorter faisait justement remarquer comment « l'égoïsme appris sur le marché vint ronger comme un acide les liens, les obligations et les devoirs des individus à l'égard de la communauté dont ils étaient membres ». Le monde capitaliste et libéral ayant envahi tous les secteurs de la vie, il devient tout simplement normal qu'on applique à nos relations avec les autres la mentalité économique égoïste du marché<sup>27</sup>.

C'est pourquoi il est important de revenir aux données premières de l'anthropologie et de la sociologie : l'existence humaine est fondamentalement politique et sociale ; on devient humain à travers une culture, par le langage, au sein d'une communauté, d'une société. Le dialogue et l'échange sont des données fondamentales à l'état d'humanité. Dans ces conditions, la spiritualité ne peut avoir son origine dans la réflexion solitaire, à ressasser ses propres points de vue et ses prises de position individuelles. La croissance personnelle et spirituelle ne peut pas être

---

26. Johann Baptist METZ, « Théologie politique et liberté critico-sociale », *Concilium*, n° 36, 1968, p. 11.

27. Edward SHORTER, *Naissance de la famille moderne, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1977, p. 315.

indépendante des exigences de nos liens avec les autres<sup>28</sup>. Décider par moi-même, enfermé dans mes sentiments, du sens que je dois donner à ma vie ouvre trop facilement sur le relativisme. C'est ici qu'apparaît toute l'importance de la dimension objective de la spiritualité. Il y a des horizons qui nous dépassent : horizons de sens, valeurs qui sont plus grandes que moi et auxquelles je dois me référer, puisque ce sont elles qui donnent en fin de compte un sens à ma vie<sup>29</sup>.

Il y a d'autres formes de spiritualité que la vertu personnelle. L'Évangile, la source même de notre spiritualité chrétienne, comporte bien ces deux dimensions complémentaires du personnel et du social. « Réduire le message chrétien à une vérité sur mon salut personnel, c'est supprimer une dimension fondamentale du message et le transformer en idéologie au service de l'individualisme<sup>30</sup>. » « Persuader les gens que la source du mal se trouve seulement dans le cœur de l'être humain, c'est les rendre aveugles à tous les courants destructifs inscrits dans leur vie sociale<sup>31</sup>. »

En acceptant, consciemment ou inconsciemment, de faire abstraction de cette dimension fondamentale, on risque de développer un système de spiritualité complètement coupé du monde ambiant, une spiritualité qui ne s'enracine pas dans la vie sociale et politique concrète, et qui, de ce fait, reste indifférente à toutes les formes d'exploitation et de destruction à l'œuvre dans le monde.

L'Évangile ne se dérobe pas au réel ; bien au contraire, sa lumière « brille à son meilleur dans les situations concrètes qu'on se doit d'analyser dans toutes leurs composantes<sup>32</sup> ». La charité et la justice, au cœur de l'Évangile, sont toujours en rapport avec des personnes qui, elles, vivent dans des situations politiques, sociales et économiques. Nous

---

28. Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 57.

29. *Ibid.*, p. 58.

30. BAUM, *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*, New York, Paulist Press, 1975, p. 197.

31. *Ibid.*, p. 201.

32. Dans le paragraphe qui suit, je m'inspire du livre de François VARILLON, *Joie de croire, joie de vivre. Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*, recueillies par Bernard HOUSSET. Préface de René RÉMOND. Paris, Centurion, 1981, p. 236-241.



vivons dans un monde complexe dont les vrais problèmes de justice et de fraternité ne peuvent se résoudre sans finalement passer par des décisions politiques, c'est-à-dire tout ce qui touche la vie des hommes et des femmes en société. Ne nous y trompons pas : les chrétiens ne peuvent se désintéresser de la vie publique, collective, communautaire, s'ils veulent vraiment s'intéresser au sort de leurs frères et sœurs aux prises avec des situations d'injustice. Le souci de pureté évangélique ou spirituelle cache trop souvent un refus de compromission temporelle. Je crains que ce Dieu qui donne bonne conscience devant un monde en désarroi ne soit malheureusement pas le vrai Dieu, mais plutôt l'opium du peuple dont parlait Marx. Emmanuel Mounier parlait lui aussi dans ce sens du « faux apolitisme des mains pures<sup>33</sup> ». Pendant ce temps, des milliers de personnes meurent alors que nous nous donnons bonne conscience.

Pour le théologien du tiers-monde qu'est Samuel Rayan, la justice fait partie de la vie contemplative : les personnes, en effet, hommes et femmes, créées à l'image de Dieu, sont sacrées. Ces hommes et ces femmes, pas seulement comme individus mais en tant que communauté, sont les seuls symboles et images capables de nous mener jusqu'au mystère de la transcendance divine, avec sens et pertinence. C'est la personne en tant que membre d'une communauté qui est l'objet de l'amour spécial de Dieu ; pourtant, un humanisme trop étroit décrit ses liens avec le reste du monde en termes de domination, de possession, d'usage et de jouissance : c'est là, malheureusement, faire la promotion du libéralisme capitaliste de nos sociétés occidentales modernes. Notre foi chrétienne doit, pour être authentique, s'insérer dans la vie quotidienne concrète des gens, surtout des membres les plus marginalisés et opprimés du corps social<sup>34</sup>. Samuel Rayan nous rappelle dans un langage poétique que :

---

33. Cité dans VARILLON, *ibid.*, p. 240.

34. Janina GOMES, « Theologian Finds Gospel in Life of the People », *National Catholic Reporter*, 12 mai 2000, p. 24 ; Gustavo GUTIÉRREZ, « Theology As Wisdom », *Bread and Breath. Essays in Honour of Samuel Rayan, s.j.*, T. K. John (éd.), Anand, Gujarat, 1991, p. 3-5.

Rice is for sharing,  
bread must be broken and given.  
Every bowl, every belly shall have its fill,  
to leave a single bowl unfilled is  
to rob history of its meaning;  
to grab many a bowl for myself is  
to empty history of God<sup>35</sup>.

Une spiritualité authentique ne peut en effet demeurer en dehors de l'existence humaine concrète. L'incarnation de l'Évangile est à l'œuvre là où et quand l'on s'occupe de la vie humaine dans toutes ses dimensions<sup>36</sup>.

Puebla dénonce le système capitaliste comme un système de péché. De trop nombreuses personnes, assumant ce système comme projet de vie, se mettent, souvent à leur insu, au service de l'injustice. Nous n'avons pas besoin pour le comprendre de retourner au système de racisme et d'apartheid trop souvent défendu par des individus chrétiens au nom même de leur foi ; pas besoin non plus de penser au modèle de société de classe de l'Amérique latine qui a permis à la hiérarchie locale et à Rome de défendre un dictateur comme Pinochet. Il existe aussi chez nous des systèmes d'exclusion et d'exploitation dont nous profitons.

Il est trop facile de mettre Dieu au service du moi et des intérêts personnels. Une spiritualité qui fait de Dieu le remède à nos misères ou le support de nos réussites personnelles est malheureusement un faux dieu, une idole. Le Dieu des chrétiens et des chrétiennes est avant tout un Dieu solidaire. Dans cette perspective, il y a une spiritualité de la solidarité humaine dans l'effort de construction de relations « plus équitables et plus saintes, qui s'opposent à la violence et à l'exploitation de l'homme par l'homme ». Leonardo Boff exprime, en des termes vibrants mais combien respectueux, la conviction profonde qui imprègne sa théologie :

Pendant des siècles, les chrétiens n'ont pas considéré cette préoccupation comme essentielle. La sainteté se concentrait dans l'individu, dans la domination complète de ses passions, dans la pureté du cœur, l'élévation de

---

35. Cité par Gustavo GUTIÉRREZ, « Theology As Wisdom », *Bread and Breath*, *op. cit.*, p. 5.

36. J. GOMES, *art. cit.*, p. 24.

l'esprit, le service du prochain et la soumission révérente à un système ecclésiastique avec ses hiérarchies, ses canons et ses voies de perfection. Il y a en tout cela des valeurs inestimables et irremplaçables. C'est le travail permanent de la sainteté personnelle, de la création d'un cœur nouveau selon l'esprit de Jésus. Mais cela n'enlève rien au défi lancé aux chrétiens. La réalité n'est pas seulement personnelle, elle est aussi sociale. Et le social ne peut être compris de façon individualiste. Il doit l'être socialement, comme un tissu de relations, de pouvoirs, d'intérêts parfois antagonistes, déséquilibrés, iniques, mais d'autres fois équilibrés, favorisant l'échange et la fraternité<sup>37</sup>.

Et il ajoute ce passage qui résume bien ici notre propos :

Il sanctifie le très saint nom du Père, celui qui se solidarise avec les classes défavorisées, prend part au conflit de la société et, sans haines destructrices, aide à établir des liens plus fraternels dans le tissu social. Il s'impose une autre ascèse que celle du corps, l'ascèse de supporter la diffamation, la persécution, la prison, la torture, la perte de son travail. Plus que l'ascète, c'est alors le prophète et le politique qui surgissent, qui affrontent le pouvoir abusif, élèvent la voix au nom de la conscience et de la sainteté de Dieu<sup>38</sup>.

Dans un document remarquable, *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*, le Comité de théologie de l'Assemblée des évêques du Québec développe une théologie qui met bien en valeur le concept de *subjectivation*, tel que développé par Touraine en termes de *mouvement social* et de *rapport à l'autre*, quoique dans un langage et en des termes différents. Les auteurs caractérisent clairement la tendance « à mettre entre parenthèses le projet d'une présence qui transforme la vie des collectivités ». Il est vrai en effet que nous vivons dans une société « où les droits individuels sont davantage favorisés, où la libération se limite généralement à la croissance personnelle ». C'est de cette façon finalement que « l'individualisme prend facilement racine<sup>39</sup> ».

---

37. Leonardo BOFF, *Le Notre Père : une prière de libération intégrale*, traduit du brésilien par Christine et Luc Durbon, Paris, Cerf, coll. « Théologie », 1988, p. 70-71.

38. *Ibid.*, p. 71.

39. COMITÉ DE THÉOLOGIE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*, Montréal, Fides, 1994, p. 31.

La réalité sociale est peu présente dans les communautés chrétiennes. Celles-ci gardent leurs énergies principales pour la vie interne. Dans l'ensemble, croyants et croyantes ont tendance à demeurer entre eux à l'abri des affaires externes, ce qui contribue à opérer une sorte de fracture entre l'engagement social et la pratique de la communauté<sup>40</sup>.

Une telle pratique contribue grandement au conservatisme dans l'Église et dans la société, et concourt au renforcement du *statu quo*.

L'invitation qui est faite, au contraire, aux communautés chrétiennes, c'est de « transformer leur monde dans le sens de [la] Bonne Nouvelle », de structurer la société « de façon à permettre concrètement la participation active de chaque membre, de chaque groupe, de chaque corps social. Une société de forme démocratique favorisant la liberté du peuple et l'exercice de sa responsabilité comme sujet de l'histoire<sup>41</sup> ».

Le même document de l'Assemblée des évêques établit un parallèle entre l'atomisme social des croyants et croyantes et leur manière individualisée d'exprimer leur foi : « Les communautés croyantes sont maintenues dans les ornières d'une foi privatisée sans prise sur les enjeux collectifs et sans pratique historique transformante. Combien de chrétiennes et de chrétiens confondent encore les valeurs évangéliques avec celles d'une société réduite au cercle intimiste ? » Pourtant, ajoute le document, la foi chrétienne dans toute sa radicalité nous dit que c'est du « lieu de leur enracinement social [...] que l'Esprit enseigne aujourd'hui aux communautés pour les conduire vers la vérité ». C'est à partir de l'Exode, un événement politique par lequel des esclaves sont libérés, que se structure la foi d'Israël. La relation avec les pauvres et les petits est une dimension fondamentale de l'existence croyante ; « la pratique de la justice engage l'attitude envers Dieu lui-même car l'injustice est une injure et un péché contre Yahvé ». C'est pourquoi « tout ce qui contredit la vie et la qualité de cette vie — la faim, la misère, l'injustice, l'abus de pouvoir, etc. — constitue un refus de l'éthique du Royaume de Dieu ». Pour Matthieu, le signe de la présence du Royaume de Dieu parmi nous, c'est la Bonne Nouvelle qui est annoncée aux pauvres<sup>42</sup> (Mt 11,5).

---

40. *Ibid.*, p. 34.

41. *Ibid.*, p. 46-47.

42. *Ibid.*, p. 38-39.

Ce texte prophétique du Comité de théologie de l'Assemblée des évêques du Québec est d'une profondeur théologique qui va au cœur de notre foi évangélique, sans jamais pour autant se départir des réalités concrètes de l'existence : « Si la foi ne conduit pas à l'action », ils le répètent, « elle reste évasion, illusion et démobilisation<sup>43</sup>. » « La Bonne Nouvelle demeure toujours abstraite quand elle ne cherche pas à délivrer du mal. Quand elle nous détourne des défis sociaux et historiques<sup>44</sup>. » Et encore, « la libération personnelle ne peut garder sa qualité humaine et évangélique si elle ne s'articule pas à la libération sociale<sup>45</sup> ».

### Une expérience pratique de spiritualité sociale

L'expérience de Pandiassou<sup>46</sup>, en termes de spiritualité sociale, est un modèle qui rend justice à la théorie ici proposée. C'est bien, en effet, dans la foi d'une humble communauté religieuse, qui doit sa naissance à la vision prophétique d'un frère paysan, Francklin Armand, qu'origine ce dynamisme créateur en voie de transformer une région aride et abandonnée en un modèle de communauté humaine pour les campagnes sous-développées du Tiers-Monde. Le modèle de développement à l'œuvre à Pandiassou, en contraste avec ce que nous révèle l'histoire d'Haïti — exploitation et massacre de ses habitants, pillage de ses ressources naturelles et destruction de son environnement — fait appel à un nouveau paradigme, une nouvelle manière de concevoir la réalité, fondé sur la capacité créatrice de l'être humain de développer ses ressources matérielles et de transformer son environnement en solidarité avec ses congénères. Cette manière de faire lui permet, et c'est là la caractéristique essentielle du processus, de se développer en même temps comme personne dans toutes ses composantes. Cette nouvelle approche contraste en effet avec le modèle de rationalisation technique et mécanique de la société industrielle, qui tend à l'uniformité et à la robotisation des personnes. Le modèle que nous présentons révèle, au contraire, le caractère fondamentalement créatif de la personne

---

43. *Ibid.*, p. 49.

44. *Ibid.*, p. 45.

45. *Ibid.*, p. 53-54.

46. Pandiassou est le lieu de fondation des Petits Frères de l'Incarnation dans le Plateau Central en Haïti.

humaine, qui s'efforce de construire un monde, son monde, à partir des besoins humains les plus fondamentaux.

### *Enracinement parmi les paysans*

La devise des Petits Frères et des Petites Sœurs de l'Incarnation est de « se faire sans retour paysan avec les paysans au nom du Christ et de son Évangile ». Il y a déjà un peu plus de 25 ans que cette congrégation religieuse a été fondée par un autochtone haïtien, frère Francklin Armand. L'origine de la vocation du fondateur est le milieu paysan, communautaire et vaudouïsant de son enfance. Il relate lui-même ce qui suit :

Dans ma vocation, ma mère a été déterminante [...] Elle est vaudouïsante. Elle vivait avec les esprits, les *lwas*, elle parlait aux éléments [...]. Elle vivait en harmonie, en intimité profonde avec la nature. Elle était toujours présente au monde, disponible, aimante. C'est elle et non les Catholiques, qui m'a appris l'émerveillement devant la création et la prière comme geste naturel. [...]

J'ai très tôt compris que l'on n'existe pas seul en tant qu'homme et j'ai cherché, dès mon enfance, comment vivre avec les autres. J'ai baigné dès ma plus tendre enfance dans un milieu d'ouverture et de partage. J'ai appris, au berceau, le sens de la vie en commun<sup>47</sup>.

Il n'est donc pas étonnant que la première fraternité se trouve au milieu de quelques huttes délabrées, dans un milieu presque désertique, dans des champs à l'agonie. Mais en même temps, tous les efforts des premiers membres de la fraternité tendaient vers l'inculturation de ce milieu de vie paysan rejeté par la classe dirigeante de la société haïtienne<sup>48</sup>. Ils sont profondément convaincus que « si on ne mange pas avec les paysans, si on ne travaille pas avec eux, si on n'est pas comme eux, on ne peut les connaître et ils ne peuvent vous entendre<sup>49</sup> ».

---

47. Frère FRANCKLIN et Édouard DE PAZZIS, *Le paysan de Dieu. La longue route du peuple haïtien*, Préface de Roger FAUROUX, postface de René VOILLAUME, Paris, Bayard/Centurion, 1997, p. 155-156.

48. *Ibid.*, p. 161-162.

49. *Ibid.*, p. 29.

Je devrai vous faire grâce des étapes parcourues depuis 25 ans. Aujourd'hui, la campagne ressemble, surtout durant la longue saison sèche, qui peut durer plus de six mois, à une oasis étonnante au cœur même de cette région tenue jusqu'alors pour désertique. On y retrouve tous les éléments vitaux d'une véritable communauté humaine, une communauté de paysans, dont les Frères et les Sœurs font partie.

Des jardins, des champs ont remplacé les terres cassées par la sécheresse et le déboisement; la forêt, partout ailleurs abattue, brûlée, oubliée, renaît de ses cendres. Des lacs ont été aménagés pour que les paysans puissent survivre pendant la saison sèche qui succède aux pluies torrentielles des Tropiques. Autour, les oiseaux, qui avaient quitté ces terres inhospitalières, reviennent, la flore remodèle le paysage. Dans les nombreux étangs creusés de main d'homme, les poissons abondent. Dans les fermes, le bétail, éradiqué sous les Duvalier, réapparaît peu à peu. De nouvelles cultures repoussent chaque jour le spectre terrifiant de la famine. Un village a surgi de terre. [...] Alors que l'exode rural sévit partout ailleurs sur le Plateau, des familles continuent d'affluer ici, attirées par le foyer de vie que la communauté entretient tel un feu sacré<sup>50</sup>.

Voilà! Nous retrouvons ici de remarquables artisans du développement rural en Haïti. Ils ont réussi, grâce à leurs efforts et à la foi qui les animait, à mettre en marche des projets originaux qui leur permirent avec le temps de transformer la région. Un ministre de l'industrie et de l'aménagement du territoire dans le Gouvernement français, Roger Fauroux, s'est intéressé à cette forme de développement et s'est donné la peine d'aller voir sur place ce qu'il en retournait; il rend un éloquent témoignage sur l'œuvre du frère Francklin Armand et de la communauté qu'il a fondée:

Frère Francklin et ses petits frères ont découvert un secret inouï, celui de la transmutation de l'argent en bien-être, sans évaporation, sans corruption, sans gaspillage, en clair, ils ont mis au point un modèle de développement qui permet, à partir de rien ou peu s'en faut et avec des capitaux dérisoires, d'enclencher ce processus de croissance vers lequel tâtonnent tant de pays d'Afrique ou d'ailleurs. Les grandes institutions chargées de promouvoir le développement dans le monde feraient bien de s'intéresser à cette micro expérience dans ce micro pays, car elle est porteuse d'une formidable exemplarité<sup>51</sup>.

50. *Ibid.*, p. 12.

51. *Ibid.*, Préface, p. 8-9.

Le représentant de la FAO en Haïti, Nadir Doumandji, dans une lettre officielle au Frère Francklin, admet avoir été « très vivement et fortement impressionné » par ce qu'il a vu. Malgré tous les éloges entendus à propos du développement agricole à Pandiassou, ce qu'il a vu lors de sa visite sur le terrain dépassait encore ce qu'il avait pu imaginer. Il tenait à exprimer toute sa joie « devant l'exemple réussi que constitue la réalisation des retenues collinaires avec leurs si bénéfiques impacts socio-économiques, écologiques et moraux pour les populations qui y ont participé ». Il ajoutait : « Nous admirons l'œuvre de solidarité et de foi que ces réalisations représentent, nous admirons ce magnifique exemple d'action collective réussie, porteuse d'espoir et dont les principaux bénéficiaires sont des petits agriculteurs, des femmes et des enfants<sup>52</sup>. »

L'écrivain et journaliste français, Édouard de Pazzis, après avoir passé quelque temps à Pandiassou, comprit rapidement qu'une entreprise aussi originale et productive ne devait pas rester dans l'ombre. Son livre, écrit en collaboration avec frère Francklin, reçoit une postface de René Voillaume, ce disciple, en France, de Charles de Foucauld et en même temps conseiller spirituel de Francklin. Les visites que j'ai effectuées moi-même à Pandiassou me permettent de donner ma propre vision de ce projet innovateur, une œuvre de création humaine, inspirée par la foi en l'Évangile, qui rejoint le cœur et la vie même des populations.

### *Philosophie sous-jacente*

La philosophie au cœur de l'œuvre sociale de Pandiassou en est une de développement intégral : « Contribuer à créer un monde nouveau ici et maintenant » ; aider nos sœurs et nos frères humains « à se tenir debout, à recréer autour d'eux un tissu humain et social ». Au fond, c'est donner à chaque être humain la possibilité d'être sujet et non plus un simple objet à la merci des autres. Pour y parvenir, il importe de redonner au paysan « une existence digne et l'amour de sa terre en lui permettant de vivre décemment de ses fruits ». Il importe de changer l'image qui fait du cultivateur un esclave, un être inférieur que le reste de la société ignore<sup>53</sup>.

---

52. Nadir DOUMANDJI, « Lettre au frère Francklin Armand », Port-au-Prince, Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, 14 septembre 1998.

53. Frère FRANCKLIN et Édouard DE PAZZIS, *Le paysan de Dieu*, op. cit., p. 17.



C'est en définitive la mentalité de colonisé, « forgée par cinq siècles d'histoire » qu'il est impérieux de transformer<sup>54</sup>. Il y a tout un travail de responsabilisation du paysan à faire pour l'aider à devenir citoyen<sup>55</sup>. Il faut « former des gens capables, qui servent la société et non leurs intérêts » personnels ; des hommes et des femmes d'honneur, « des hommes et des femmes communautaires<sup>56</sup> ».

Au centre de la philosophie du développement de l'œuvre des Petits Frères et des Petites Sœurs, il y a une place prépondérante donnée à l'écologie. On souligne l'urgence d'arrêter de violer la nature en coupant les arbres dont on tire les fruits<sup>57</sup>. Cette préoccupation écologique revêt une importance toute particulière en Haïti, car, ici plus qu'ailleurs, laisser détruire la nature, c'est laisser mourir l'espérance. C'est pourquoi il faut réapprendre aux paysans « les gestes qui sauvent<sup>58</sup> ».

Comme nous pouvons le constater, la philosophie sous-jacente à cette œuvre se situe dans un processus de subjectivation du paysan haïtien, à l'encontre du processus de rationalisation trop grande qui, à travers les années, a fait d'Haïti, jadis la « perle des Antilles », un désastre écologique et un drame humain. La subjectivation ici, dans l'esprit de Touraine, est un processus de recouvrement de la dignité humaine. Elle est aussi à la base du développement spirituel en voie de prendre forme dans ce coin du Plateau Central d'Haïti. L'Évangile s'adresse à des hommes et des femmes debout. C'est pourquoi « à ceux qui ont perdu l'espoir, Francklin et les siens tendent la main », pour que « peu à peu, à travers le pays, des hommes [et des femmes] relèvent la tête et se mettent en marche<sup>59</sup> ».

### *Spiritualité du développement social*

« Vivre avec les paysans, c'est tourner quotidiennement les pages de l'Évangile<sup>60</sup>. » La spiritualité que développent les Petits Frères et les Petites Sœurs de l'Incarnation est empruntée directement de la famille

---

54. *Ibid.*, p. 236.

55. *Ibid.*, p. 144.

56. *Ibid.*, p. 235.

57. *Ibid.*, p. 242.

58. *Ibid.*, p. 244.

59. *Ibid.*, p. 13.

60. *Ibid.*, p. 20.

spirituelle du père Charles de Foucauld dont l'esprit universel « souffle partout où la dignité [humaine] est bafouée<sup>61</sup> ». Elle prend ses racines dans la foi du combattant, contre la misère et l'abandon<sup>62</sup>. Cet esprit de Foucauld consiste à « crier l'Évangile par toute [sa] vie ». C'est une spiritualité prophétique, qui ne consiste pas à convaincre par des paroles, mais par la vie et par les œuvres. C'est une spiritualité fondamentalement incarnée: agir en faveur du plus petit des êtres humains, c'est reconnaître en eux la face du Christ. D'où « ce désir de promotion humaine », le « profond respect des autres, de leur culture, de leur tradition »: se mettre à l'école de ceux au milieu de qui on a choisi de vivre<sup>63</sup>. Il n'est pas question pour autant d'« épouser la misère de ceux avec qui nous vivons », mais de « les hausser à notre état de pauvreté évangélique et de simplicité de vie dans la dignité<sup>64</sup> ». Vivre simplement et dignement comme le Christ l'a fait.

La communauté religieuse des Petits Frères et des Petites Sœurs a vu le jour dans le sillage de Vatican II, de Medellín et de Puebla. Ces événements majeurs donnent « une part importante à tous ces problèmes terrestres qui touchent à la dignité [humaine] ». On y a développé les concepts nouveaux de « peuple de Dieu », d'« Église des pauvres », de « dignité humaine et de justice pour tous »: tout ce qui donne au monde des raisons de vivre et d'espérer. Le style de théologie dont on fait la promotion met au centre de ses préoccupations la pauvreté et la solidarité. « La dignité de l'homme et la justice pour tous; quel beau combat à mener l'Église proposait-elle au jeune religieux que j'étais<sup>65</sup>! » D'où l'accent qui est mis sur la vie religieuse comme geste prophétique: « Nous ne cherchons pas à convaincre par des mots, nous cherchons, par notre vie et nos œuvres, à annoncer des temps nouveaux<sup>66</sup>. »

La spiritualité des Petits Frères et des Petites Sœurs de l'Incarnation sourd de la pratique, de l'enracinement dans la réalité humaine. La

---

61. *Ibid.*, p. 28.

62. *Ibid.*, p. 127.

63. *Ibid.*, p. 212.

64. *Ibid.*, p. 28.

65. *Ibid.*, p. 221.

66. *Ibid.*, p. 214-215.

déclaration qui suit, tirée de *Redemptor hominis*, est pour eux déterminante : « Le chemin de l'Église, c'est l'homme. » Leur spiritualité et leur pratique vont à contre-courant du modèle de charité traditionnel, car si « être chrétien, c'est être capable de partager », « le partage n'est pas dans ces quelques pièces de monnaie que l'on jette au mendiant pour se dédouaner, il est dans le don de soi et dans la volonté de transmettre, matériellement ou spirituellement, ce que l'on a reçu<sup>67</sup> ». Dans les conditions actuelles d'Haïti, ce qui est d'abord requis, c'est, paradoxalement, moins de charité mais plus de justice. Justement, les valeurs spirituelles doivent avoir un impact sur le changement social, jouer un rôle primordial pour faire advenir une société plus juste, plus humaine, plus droite, pour la promotion des droits humains. « L'homme de foi doit accompagner les pauvres dans leur quête de justice et de fraternité, d'amour, de libération, de paix et d'abondance<sup>68</sup>. » Si c'est cela le vrai sens du mot charité, c'est qu'il doit alors inclure tout ce qui se rapporte à la justice qui, elle, est fondamentale.

La communauté, dans l'esprit du père de Foucauld, est restée très profondément attachée à la dévotion eucharistique. Même si, pour quelqu'un de l'extérieur, la théologie sous-jacente peut paraître être restée trop pré-vaticane, il n'en reste pas moins que cette dévotion dépasse de loin le cadre de l'adoration du Saint Sacrement. Quand on l'interroge à ce sujet, Frère Francklin s'empresse de nous référer à un texte du théologien chilien Segundo Galilea qui donne toute la signification qu'ils accordent à l'Eucharistie :

Toute eucharistie vraie, célébrée de manière consciente, peut être considérée comme l'acte de protestation le plus radical et le plus absolu. [...] En célébrant l'eucharistie, nous nous engageons à travailler à la disparition de toutes les oppressions politiques, sociales et idéologiques incompatibles avec ce que nous avons proclamé. Nous nous engageons aussi à travailler contre tout type d'oppression religieuse ou ecclésiastique. [...] L'eucharistie doit être un puissant cri d'alarme et de protestation, quelque chose qui vient troubler les consciences et éveiller des responsabilités politico-sociales<sup>69</sup>.

---

67. *Ibid.*, p. 226.

68. *Ibid.*, p. 219-220.

69. *Ibid.*, p. 220. Voir Segundo GALILEA, « Les messes de protestation », *Parole et Mission*, n° 57, juillet 1971.

Les Petits Frères et les Petites Sœurs sont une congrégation religieuse contemplative, mais d'une forme de contemplation non coupée de l'action. Leur contemplation prend sa source dans la création de Dieu ; la personne humaine y occupe une place privilégiée, parce qu'elle est l'image visible de Dieu par excellence. Le fondateur lui-même affirme sans ambages que, dans la situation où Haïti se trouve présentement, la prière ne suffit pas<sup>70</sup>. Il en réfère à Saint Jacques : « La foi sans les œuvres est une foi morte », et à Paul dans l'épître aux Romains, pour qui il est de notre responsabilité d'amener la création à sa perfection dans le Christ<sup>71</sup>. La foi n'est pas d'abord une démarche intellectuelle : en réponse à l'offre gracieuse de Dieu, la foi est un oui fondamental qui s'exprime dans une « manière de se situer face au monde, aux autres, à l'univers<sup>72</sup> ». C'est ainsi qu'on rencontre Dieu.

L'écologie joue aussi un rôle très important dans la spiritualité de la communauté : « C'est un acte de foi de planter un arbre, de rendre beau le cosmos et de l'aimer. [...] Protéger l'environnement est un acte religieux<sup>73</sup>. » C'est dans cet esprit que la communauté de Pandiassou a réussi à transformer toute une région. Leur œuvre est certainement la promesse d'un monde meilleur en Haïti : « En trente ans, j'ai vu un pays se transformer, un paysage se remodeler, des hommes et des femmes, malgré les coups répétés du sort, résister et reprendre espoir. Ce que nous avons fait à l'échelle d'une région est aujourd'hui possible à l'échelle d'un pays<sup>74</sup>. » Cette manière d'être artisans de vie entretient, en fin de compte, l'espérance que la vie va l'emporter sur la mort. Elle nous amène au cœur même de notre spiritualité chrétienne : la foi en la résurrection du Christ, qui est promesse et gage de notre propre résurrection.

Les Petits Frères et les Petites Sœurs de l'Incarnation, selon les mots même du Père René Voillaume, « sont nés de la terre haïtienne et de son cœur ». Leur spiritualité, comme l'indique si bien leur nom, est en effet profondément enracinée dans la réalité humaine. Leur vocation est de

---

70. *Ibid.*, p. 159.

71. Voir *ibid.*, p. 198-200.

72. *Ibid.*, p. 158.

73. *Ibid.*, p. 243.

74. *Ibid.*, p. 260-261.

« rester fidèle à Dieu sans quitter les hommes, et travailler avec et pour les hommes sans quitter Dieu<sup>75</sup> ».

\*  
\*   \*

Après avoir passé à travers divers niveaux d'analyse de la spiritualité, je me permets de revenir en conclusion sur la question que nous nous étions posée dès le départ, à savoir, si l'engagement social et politique était la suite logique de notre foi et de notre croissance spirituelle. N'est-ce pas plutôt le social et le politique qui fournissent le matériau dans lequel notre foi et notre vie spirituelle sont enracinées ? N'est-ce pas dans le champ de l'action sociale et politique que l'on peut mieux découvrir notre foi, la nourrir et grandir en elle sans risque de perdre pied et de décrocher de la réalité ? Il existe aujourd'hui des communautés de foi qui développent en ce sens une spiritualité du social. La communauté œcuménique d'Iona en Écosse en est une<sup>76</sup> ; les communautés de base en Amérique latine en sont d'autres. Je me suis attaché à vous présenter ici celle de Pandiassou, lieu de fondation des Petits Frères et des Petites Sœurs de l'Incarnation.

L'objet de cette présentation n'avait d'autre but que d'aider à briser les barrières entre la spiritualité privée et la spiritualité sociale, en fondant son approche sur des bases crédibles en sciences sociales : *Critique de la modernité* du sociologue français Alain Touraine. De telles barrières sont chaque fois érigées lorsqu'on sépare l'Évangile de la vie du monde et qu'on lui assigne comme unique rôle de nourrir la spiritualité personnelle.

---

75. *Ibid.*, p. 266.

76. Kathay GALLOWAY, « An Innovative Experiment in Community Shows Signs of Staying Power », *Catholic New Times*, 14 mars 1999, p. 3.

## 3<sup>e</sup> partie

### DES SPIRITUALITÉS PLURIELLES



*Le discours chrétien à l'heure de la mondialisation :  
urgences d'une recomposition*

CLAUDE MICHAUD  
Université d'Ottawa

Le carnet de l'Église  
est plein de rendez-vous manqués.  
Cardinal ETCHEGARAY

Dire que l'univers religieux est en profonde mutation est devenu un lieu commun. L'entrée dans le troisième millénaire est marquée par un tournant important de la conscience religieuse collective dont les traits majeurs sont la privatisation et la relativisation du religieux. La mondialisation, les avancées fascinantes de la recherche scientifique, en même temps que la prise de conscience de ses limites, ont changé notre vision du monde. La rencontre des religions ébranle le château fort du christianisme, notamment la confession catholique. L'anxiété est grande à Rome ! La Déclaration *Dominus Jesus* de septembre 2000, qui affirme que l'Église détient les clés du salut, ne permet pas d'en douter. La confusion est non moins grande chez les croyants et les croyantes de la rue. La droite se durcit. La gauche se réjouit tout en s'interrogeant. Au centre, le supermarché du religieux et de l'ésotérique est plus florissant que jamais.

On ne saurait plus longtemps passer à côté de la tâche passionnante qui s'impose : celle de la recomposition du discours chrétien. Le défi à relever est celui de la transmission d'un héritage qui a soulevé l'existence de millions de personnes au cours des 20 derniers siècles et a contribué de façon indéniable à structurer la conscience de l'Occident. Cette question



de la recomposition du christianisme n'est pas neuve. On sait qu'à certains grands tournants de l'histoire — on peut penser à celui déclenché par Galileo — le christianisme a dû se redéfinir à partir des perceptions et des sensibilités de l'époque. Mais a-t-il déjà été autant provoqué, et avec autant de force, à se redéfinir en profondeur qu'en ce moment ? L'héritage chrétien doit être proposé dans un langage accessible et acceptable par nos contemporains. Le chemin à emprunter pour mener l'entreprise passe par une double prise de conscience : celle de la relativité des dogmes formulés par l'Église au cours des premiers siècles et celle de la signification, et donc de la portée, du langage symbolique propre aux évangiles. Le cardinal Etchegaray disait que « le carnet de l'Église est plein de rendez-vous manqués ». Espérons que celui-ci ne sera pas complètement manqué !

La reconsidération du rapport entre la réalité historique du christianisme et les mythes fondateurs que commande une telle démarche est à la fois complexe et exigeante. S'il faut, dans l'élaboration du discours chrétien à notre époque, prendre résolument en compte la dimension historique, comment en même temps tenir compte du rôle irremplaçable des mythes qui le fondent ? On ne saurait perdre de vue que l'individu et les collectivités vivent de leurs croyances. Les mythes qu'ils inventent en sont les représentations. C'est sur ces mythes que sont ancrés leurs rêves et la sécurité indispensable à la vie. Comment tenir ensemble les exigences de la rationalité et l'expérience religieuse ?

Je veux ici, à partir de ma pratique de professeur en milieu universitaire, partager ma réflexion sur la mutation religieuse profonde qui traverse le monde occidental et pointer quelques enjeux, d'ordre théologique, qui constituent des lieux d'action pressants. Je souligne au départ la perspective dans laquelle se situe ma réflexion, celle d'une double fidélité à l'humain d'aujourd'hui et à l'héritage chrétien. J'aborde ensuite l'émergence de la conscience religieuse inédite de notre époque en réfléchissant les questions de la privatisation de l'expérience religieuse, de la rencontre des religions et de la relativisation des doctrines. Le besoin de recomposer le discours chrétien, en particulier dans l'Église catholique, ouvre sur les enjeux délicats que pose l'étude d'un nouveau rapport entre la réalité historique et les mythes fondateurs du christianisme. Pour conclure, je note l'urgence de relever le défi de l'inculturation posé à l'Église à l'aube du *xxi*<sup>e</sup> siècle.

### Fidélité à l'humain d'aujourd'hui

Être fidèle à l'humain d'aujourd'hui définit une première perspective de cette présente réflexion. Il faut d'abord dire que je ne suis pas théologien, mais professeur de psychologie de l'éducation. Je donne depuis une dizaine d'années des cours visant à initier les futurs maîtres à l'enseignement religieux chrétien en milieu scolaire dans le cadre du programme de formation des maîtres à la faculté d'éducation de l'Université d'Ottawa. Les jeunes inscrits au cours ont entre 23 et 26 ans. Au terme, ils doivent être prêts à catéchiser les enfants au primaire et à donner des cours d'enseignement religieux au secondaire dans les écoles catholiques de l'Ontario. Ces cours sont facultatifs aux fins de l'obtention du Baccalauréat, mais ils sont choisis par la majorité qui répond ainsi à une exigence des écoles catholiques. De plus, cela augmente les chances d'avoir un poste d'enseignant ou d'enseignante dans les écoles publiques.

Quel est le profil des 25 à 30 étudiants et étudiantes qui se retrouvent au début de chacun de ces cours? À un bout du spectrum, il y a les intéressés (cinq ou six) et à l'autre bout, il y a les agacés (aussi cinq ou six), qui au premier cours occupent les sièges les plus reculés de la classe. Les 15 autres constituent les observatrices ou observateurs plus ou moins indifférents, qui espèrent bien ne pas être trop dérangés. J'ajoute que, sauf exception devenue rare, depuis le tournant des années 1990, la population étudiante n'est pas hostile à l'Église ou à la religion en général. Elle est tout simplement détachée ou indifférente. Et face à la responsabilité de l'enseignement religieux en milieu scolaire qui les attend, les jeunes savent que cette tâche leur incombe et ils réagissent plus ou moins comme des condamnés qui essaient de s'en sortir.

Par contre, cette clientèle affiche la fracture dramatique qui divise présentement les générations. Les parents ont pris leur distance vis-à-vis d'une Église perçue comme un pouvoir étouffant. Les jeunes, eux, en sont sortis. L'Église ne fait plus partie de leurs préoccupations. Elle et l'enseignement qu'elle propose sont étrangers. Si ce phénomène, particulièrement frappant au Québec, se retrouve à un degré moindre chez les catholiques de langue française en Ontario et ailleurs, il est quand même décisif.

Le rapport des jeunes d'aujourd'hui à l'Église, à la religion en général et à l'univers du croyable a bien peu à voir avec l'attitude qu'avaient les jeunes des générations précédentes. C'est comme si la doctrine de

l'Église ainsi que son fonctionnement se retrouvaient à mille lieux de leur monde. Dans un groupe d'étudiantes et d'étudiants avec lesquels il a été question de la confession générale du pape Jean-Paul II, le 12 mars 2000, la réaction spontanée se ramenait à peu près à ceci : il n'y a rien là ! Cela aurait dû être fait depuis longtemps. Puis qu'est-ce que ça change ? Le pape n'a pas annoncé quoi que ce soit qui corrigerait la place des femmes dans l'Église, ni le fonctionnement antidémocratique qui continue à présider dans l'Église catholique, etc. Bref, l'Église a perdu sa crédibilité et est rangée parmi les institutions non significatives de l'époque.

Mais ces jeunes, que l'Église n'a pas su rejoindre, sont habités par de nouvelles sensibilités et attentes. Ils sont l'expression directe et forte d'une véritable refonte de la mentalité et de la vision de l'humain moderne. S'ils sont disposés à accueillir de façon relativement aisée le message chrétien dans sa source, ils résistent fortement aux affirmations dogmatiques du christianisme. Ces jeunes, avec lesquels je travaille depuis des années, bien qu'ils constituent une clientèle restreinte, sont représentatifs des nouvelles générations, en gros les 45 ans et moins. Pour elles, l'Église n'est qu'une voix parmi d'autres, une voix qui ne les rejoint plus. Pourtant, ils sont en quête d'une source de spiritualité et d'une vision capable de les faire vivre comme les jeunes de tous les temps et cela même si, à cet âge, ils sont peu préoccupés par les grandes questions existentielles. Comment leur proposer l'héritage chrétien au-delà des blocages et résistances dogmatiques ? Comment leur présenter Jésus ? Comment leur parler de l'Église à l'heure de la Déclaration *Dominus Jesus* ?

Ma pratique de professeur, en même temps qu'elle m'introduit dans un nouvel univers de sensibilité, me force à centrer les échanges sur l'essentiel du message chrétien ou sur l'utopie chrétienne, dans ce qu'elle représente de promesse pour l'humanisation du monde. Chemin faisant, je suis confronté au formidable défi de l'inculturation du christianisme et de façon spécifique à la recomposition pressante du discours chrétien. J'avance comme un marcheur qui, confronté aux aspérités du terrain, cherche sa voie dans la pénombre. J'espère que quelques jeunes entreverront un peu de lumière en attendant le jour où de nouvelles voies théologiques auront balisé la route pour ces voyageurs du *xxi<sup>e</sup>* siècle.

### Fidélité à l'héritage chrétien

La seconde perspective qui guide ma réflexion est celle de la fidélité à l'héritage chrétien. Une fidélité exigeante, à l'heure où, selon l'expression d'un de mes étudiants, la foi est confrontée au bon sens. Notre époque est caractérisée et, disons-le, ébranlée par une remise en question du croyable. Si la distanciation vis-à-vis de l'Église tient pour une part à ses positions face aux femmes ou à sa morale sexuelle, elle tient aussi, à un niveau beaucoup plus profond, à certaines formulations du credo jugées irrecevables. Ici, les fondements mêmes de la doctrine chrétienne sont touchés. Dès lors, la question est celle de la recomposition du discours chrétien.

La recomposition du discours chrétien passe par un retour aux sources. Elle suppose la visite obligée des origines. Il faut en vérifier les fondements et en faire une nouvelle lecture en profitant des recherches actuelles. Ce parcours renvoie à la personne de Jésus dans le contexte socioreligieux et politique qui a été le sien, et du même coup, à sa vision et à son projet. Le Jésus de l'histoire occupe maintenant la première place et intéresse les nouvelles générations. Pour les jeunes, Jésus est perçu comme un repère et une voix qui ne cesse de les interpeller. Ce qui les intéresse instinctivement, c'est de savoir qui était Jésus de Nazareth. Ils veulent savoir qui était l'homme à qui se sont attachés Pierre, Jacques, Jean, Matthieu et les autres disciples, qui tout à coup croyaient avoir trouvé celui qui donnerait forme à leur rêve d'un monde plus humain.

Cette sensibilité nouvelle et profonde illustre le phénomène plus large d'un rapport nouveau au religieux, qui se met en place à notre époque, et laisse entrevoir l'ampleur de la tâche ecclésiale à accomplir. Si l'inculturation du christianisme suppose une recherche qui rejoint toutes les composantes de la religion chrétienne, et implique que les origines soient revisitées en ce qui touche la personne de Jésus, elle renvoie à l'expérience première des disciples avant la mort de leur maître. Elle invite à porter un regard objectif antérieur à la présentation du Jésus plus grand que nature dont l'image a marqué l'imaginaire chrétien. On peut estimer tout à fait normale la représentation de Jésus qu'ont lancée ses disciples dans le contexte socioculturel et religieux de l'époque. Ils ont recours au langage symbolique qui caractérise les récits évangéliques ; des récits remplis d'allégories, de métaphores, de paraboles et de

miracles. Eugen Drewerman<sup>1</sup>, dans son livre *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, lie la naissance et l'enfance de Jésus à l'héritage des mythes égyptiens et grecs qui racontent la naissance divine d'un homme ou la naissance humaine d'un sauveur divin. Cette étude qui retrace le contexte religieux de l'époque permet de mieux comprendre les représentations du divin dans lesquelles les disciples puiseront. En plus de parler d'un Jésus fascinant et en quelque sorte d'un messie surhumain, les représentations utilisées rendront relativement facile la réconciliation entre l'humain et le divin présents en tout fils de Dieu.

Si un tel parcours implique la prise de conscience des constructions mythiques suivant les années qui ont suivi la mort de Jésus, le problème véritable apparaît par la suite. Une telle lecture s'avère troublante, car elle force à s'interroger et à porter un nouveau regard sur les représentations contenues dans nos livres sacrés. Que veulent dire par exemple les images utilisées par saint Jean (1,14,29) : « Le verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous [...]. Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. » Comment interpréter ces représentations, qui ont présidé à l'élaboration des dogmes fondateurs du christianisme : incarnation, rédemption, sainte trinité, etc., avant d'être résumées dans le Credo ? Comment interpréter les dogmes eux-mêmes quand on sait aussi l'acuité des débats qui ont entouré leur promulgation ? En 451, par exemple, le concile de Chalcédoine tranchait le débat sur la personne de Jésus, après des siècles de querelles liées beaucoup plus à des enjeux de pouvoir d'ordre politique que d'ordre théologique. Ces propositions de la foi chrétienne peuvent-elles, doivent-elles être reformulées, si elles s'avèrent irrecevables par les jeunes générations tant en raison des changements profonds des sensibilités, qu'en raison, sur un plan davantage mesurable, de l'importance apportée à la réalité historique ? Mais peut-on poser des questions aussi fondamentales sans détruire le christianisme ? On pourrait dire que l'essentiel de la vision de Jésus et de son projet, et donc de l'héritage chrétien, est sauf. On peut soutenir, en effet, que cet héritage se résume dans le Notre père ou la parabole de l'enfant prodigue (Lc 15,11-32),

---

1. Eugen DREWERMANN, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs*, Paris, Seuil, 1992.

la parabole du jugement dernier (*Mt* 25,31-46), ainsi que la charte du royaume ou les Béatitudes (*Mt* 5,1-12). Mais cela suffit-il ?

Se poser la question de la fidélité à l'héritage chrétien oblige donc à tenir compte des grands mythes fondateurs et des dogmes qui ont suivi. Si pour une proportion limitée de croyants et de croyantes, la quête de l'essentiel du projet de Jésus peut s'avérer une source d'inspiration décisive dans la conduite de leur vie, la majorité n'est pas là. Suffisamment d'études sur la religion populaire ont été menées au Canada et ailleurs pour confirmer la place des mythes et des dogmes. Faut-il, dès lors, couper court à la recherche et être bêtement fidèle au catéchisme catholique ? Est-il permis au contraire d'explorer l'autre voie, qui implique la relecture des représentations des premiers siècles de l'Église qui ont traversé l'histoire ? À l'évidence, cette piste est troublante sous de nombreux aspects. Toutefois, je crois que l'Église se doit de mener avec lucidité et confiance cette recherche, et cela au nom même de la fidélité à un héritage qui mérite d'être proposée autrement. L'Église sera confrontée, au cours des prochaines années, aux défis les plus exigeants qu'elle ait connus depuis le <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle alors que s'achevait la formulation des dogmes.

Cette démarche devra être faite dans le respect des personnes et tenir compte des sensibilités propres à chacune des générations. On ne se livrera pas à l'exploration de pistes nouvelles de la même façon avec des aînés qu'avec des jeunes. Enfin, il importe au plus haut point, tout au long de cette entreprise exigeante et urgente à notre époque, de garder en mémoire le fait que le message chrétien trouvera sa crédibilité avant tout dans le témoignage de ceux qui s'efforcent d'en vivre. Les jeunes ont davantage besoin de modèles que de discours.

### **L'émergence d'une nouvelle conscience religieuse**

Si le défi de l'inculturation du christianisme se pose avec autant d'acuité, c'est que le monde que nous avons connu a basculé. Le contexte socio-culturel s'est transformé à un point tel que les conditions de la pensée humaine ne sont plus les mêmes. Avec la mondialisation, une nouvelle image du monde s'est construite. Au fur et à mesure que disparaissent, ou en tout cas s'atténuent, les frontières entre les cultures et les religions, une nouvelle perception du monde se met en place, entraînant la privatisation de l'expérience spirituelle, la relativisation des religions et du même coup le crépuscule des certitudes véhiculées par chacune. On

comprend la crispation de l'Église qui ne fait qu'accentuer l'écart entre l'institution et ses fidèles de plus en plus dispersés. On comprend aussi la gravité du virage qui s'impose.

Dans son livre *Le christianisme a-t-il fait son temps?*, Jean-Marie Ploux<sup>2</sup> insiste pour rappeler que la religion chrétienne a connu trois âges et que celui dans lequel nous sommes entrés présentement commande un changement profond d'attitude. Le premier n'obéit qu'à une seule et même géographie : tout est vertical et procède d'en haut. On est dans un monde hiérarchisé dans lequel la question de Dieu ne se pose pas. On peut critiquer les représentations du divin, mais pas le divin lui-même. La religion imprègne tout. Il s'agit justement de l'âge de la religion. Les dieux sont rois. Le discours de saint Paul à l'Aréopage à Athènes<sup>3</sup> l'illustre bien. On ne bouscule pas le panthéon des dieux, des bons comme des mauvais !

Avec la Renaissance et l'industrialisation qui pointe, un autre âge commence, celui de la modernité. On passe lentement du vertical à l'horizontal. Ce n'est plus Dieu, mais l'humain qui devient le centre du monde. Deux questions vont se poser. Dieu existe-t-il ? On s'emploiera à démontrer rationnellement son existence. Le Dieu des philosophes advient. La seconde question est comment être chrétien et donc être sauvé dans ce monde de raison ? C'est au tour des théologiens de répondre. L'humain est pécheur, mais il est aussi pardonné par le Christ. Il n'a qu'à recourir à la prière, à la confession, à l'Eucharistie, etc., pour obtenir le pardon. Ploux note que cette théologie a eu deux effets pervers, celui d'une vision peu séduisante de Dieu qui sacrifie son fils, et celui de la prétention dominatrice et exclusive entretenue dans l'Église catholique et exprimée dans la formule « Hors de l'Église, point de Salut ! ». Cette tendance, corrigée au concile Vatican II et que l'on croyait disparue, vient de surgir à nouveau avec la Déclaration *Dominus Jesus* jugée scandaleuse par la presse mondiale.

---

2. Jean-Marie PLOUX, *Le christianisme a-t-il fait son temps?*, Marseille, Éditions de l'Atelier, 1999.

3. Ac 17,16-34.

Le troisième âge, dans lequel nous sommes irrévocablement entrés semble-t-il, est celui de la relativité. Un monde pluriel, complexe, tissé de réseaux de communications instantanées où la distance et le temps sont abolis. Un monde où les pouvoirs de l'humain sur lui-même sont immenses. Pensons à la révolution génétique qui permet d'intervenir sur la formation même de l'être humain. « Ce monde qui arrive, écrit Ploux, va créer des paramètres complètement inédits. Dans le monde de jadis, le sens était donné par la religion ; dans la modernité, par les idéologies, dont celle véhiculée par le christianisme. La relativité, elle, livre les hommes à l'incertitude. » L'âge de la relativité renvoie l'individu à lui-même. Un droit qu'il revendique dans un contexte qui le lui permet et l'y pousse. C'est dire que la quête de sens et l'expérience spirituelle, à notre époque, ne peuvent plus emprunter les mêmes voies qu'hier.

À la question que pose son livre : « Le christianisme a-t-il fait son temps ? », l'auteur répond non. La vision de Dieu et le projet d'humanité proposés par le christianisme continueront à inspirer bien des générations. S'il est une voie parmi d'autres, le christianisme peut, plus que tout autre, soutenir l'espérance et renvoyer à la richesse de l'humain habité par le divin. Mais à la condition toutefois que l'Église parvienne à abandonner ses prétentions de pouvoir absolu.

#### *La religion, une affaire privée : la religion à la carte*

L'entrée dans le troisième millénaire est vue comme le passage de la religion bien structurée à la multitude des itinérants spirituels. Dorénavant, chaque individu choisit ses croyances et sa pratique en accord avec sa conscience. L'autorité religieuse n'est plus confiée à la hiérarchie ou à l'institution ; elle est en dedans de soi. La religion est une affaire éminemment personnelle et privée. Elle suppose un marché du religieux et implique un magasinage. Observant le phénomène, les sociologues Réginald Bibby<sup>4</sup> et Raymond Lemieux<sup>5</sup> ont parlé de religion à la carte :

---

4. Reginald BIBBY, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1998 ; *Unknown Gods*, Toronto, Stoddart, 1993 ; « La persistance de l'identification à une religion chrétienne », *Tendances sociales canadiennes*, n° 44, Ottawa, Statistique Canada.

5. Raymond LEMIEUX, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, Québec, Université Laval, 1990 ; « Les croyances des Québécois », *Interface : La revue de la recherche*, vol. 12, n° 2, 1991 ;



une image qui dit bien comment les gens se sentent tout à fait à l'aise de bricoler leur propre univers religieux. On peut affirmer qu'un passage décisif a été effectué par la majorité, notamment chez les jeunes générations. Tout indique en effet que le temps où la religion était perçue comme un ensemble de doctrines et de règles imposées à la collectivité est révolu. Fini le temps d'une religion vécue sous le mode de l'uniformité et de la soumission. En fait, ce qui prime et ce qui est revendiqué hautement, c'est le droit de faire ses propres choix. Chacun veut conserver un espace de liberté et d'autonomie par rapport aux institutions qui véhiculent le patrimoine spirituel de l'humanité. La religion devient une affaire personnelle et subjective dans un contexte nouveau : celui du pluralisme ethnique et religieux.

### *Le pluralisme religieux et la relativisation des croyances*

Les conséquences du pluralisme religieux ne sont pas faciles à évaluer. On s'interroge, d'une part, sur ses effets en ce qui touche le degré d'affiliation dans sa religion d'appartenance et d'intensité de l'engagement. Il semble bien, d'autre part, que si le pluralisme religieux contribue à une expérience religieuse plus significative chez quelques individus, il favorise le flottement sinon l'indifférence chez le plus grand nombre<sup>6</sup>. Mais son impact majeur tient à l'ébranlement général des certitudes qui s'installe dans la mentalité contemporaine. La Déclaration *Dominus Jesus*, visant à réaffirmer les fondements de la foi chrétienne et l'identité de Jésus, a certes pu contribuer à rappeler à quelques catholiques qu'ils possèdent un trésor. On aurait tort de croire, par contre, que la majorité des croyants demeurent insensibles au fait que des millions d'autres personnes, enracinées dans des traditions religieuses autres que chrétiennes, croient elles aussi posséder un trésor et, finalement, que le trésor des uns est vraisemblablement aussi valable que celui des autres.

---

« Le monde des jeunes aujourd'hui : une culture étrangère à l'Église ? », *Théologiques*, vol. 6, n° 1, 1998, p. 81-102 ; Raymond LEMIEUX et Jean-Paul MONTMINY, *Le catholicisme québécois*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

6. Daniel OLSON et Kirk HADAWAY, « Religious Pluralism and Affiliation Among Canadian Counties and Cities », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 38, n° 4, 1999, p. 490-508.

Dans cette perspective, on sent bien que la position catholique telle qu'exprimée par Claude Geffré<sup>7</sup> devient difficile à interpréter, sinon à tenir. Après avoir affirmé que « les religions autres n'ont une valeur salutaire qu'en tant que lien secret avec la présence cachée du mystère du Christ » et souligné que « la mission de l'Église [...] est toujours polarisée sur le témoignage rendu à Jésus-Christ en qui tous les hommes sont sauvés », il conclut de façon paradoxale : « Mais il est certain que la théologie d'aujourd'hui ne peut plus dire que l'appartenance à l'Église visible soit la condition *sine qua non* pour faire son salut. » Une telle position est peu éclairante. Le moins que l'on puisse dire est que le concept d'Église invisible, qui tient ici le rôle de dépanneur théologique, risque de ne plus rallier grand monde. Il ne figure tout simplement plus dans la sphère du croyable à notre époque. Que signifie donc cette référence à « la présence cachée du mystère du Christ » dont on sait qu'il est né en Judée, il y a 20 siècles ? Et avant sa naissance, que se passait-il ? On comprend que le malaise est fortement à la hausse chez bien des théologiens et théologiennes ! Jean-François Malherbe<sup>8</sup> remarquait : « Croire reste possible, mais pas dans la naïveté d'une pensée prête-à-porter. Pas dans la soumission à des doctrines déformées par les routines ecclésiastiques. » Bref, une certaine gymnastique théologique ne passe plus.

### *Le crépuscule des absolus*

On se souvient de la rencontre d'octobre 1986 à Assise. Pour la première fois dans l'histoire, plus de 180 chefs religieux, représentant autant de religions, ont prié ensemble, préoccupés par l'urgence d'instaurer la paix et la fraternité dans le monde. Cet événement illustre à sa manière qu'un changement profond d'attitude est en train de s'opérer. Mais en même temps, la prétention à la vérité entretenue naturellement par chacune est sérieusement battue en brèche. D'aucuns ont parlé du crépuscule des absolus.

---

7. Claude GEFFRÉ, « Foi chrétienne et pluralisme », *Nouveau Dialogue*, n° 133, janvier-février 2001, p. 26-27.

8. Jean-François MALHERBE et Jean DESCLOS, *Croire en liberté*, Montréal, Fides, 1999.

Si on peut croire que le pape Jean-Paul II, qui avait convoqué la rencontre, se pensait dans la bonne religion, la difficulté commence au moment où les autres chefs pensent la même chose de leur propre religion. Mais le problème réel surgit à partir du moment où les nouvelles générations, observant tout à coup la pluralité des grandes traditions religieuses, les voient, par la force des choses, pour ce qu'elles sont : des constructions humaines, nécessairement inachevées et relatives, sans doute d'inspiration divine, chacune essayant d'éclairer le mystère de Dieu et de proposer un sens à l'aventure humaine.

Pour les nouvelles générations, en effet, la vérité n'a pas d'étiquette. Elle n'est ni hindouiste, ni chrétienne, ni bouddhiste, ni musulmane. La vérité n'est le monopole d'aucun individu ni d'aucun groupe. Dieu demeure mystère. Les trop grandes certitudes ne peuvent que faire obstacle à la rencontre d'un Dieu réduit aux catégories de ceux et celles qui sont sûrs de le posséder. Bref, Assise 1986 marque une étape décisive. Le temps où une religion pouvait prétendre à la possession tranquille de la vérité au nom de Dieu est révolu. Ce qui ne veut pas dire que les redéfinitions qui s'imposent viendront facilement !

### *Le choc des religions*

Les nouvelles générations s'interrogent spontanément sur le rapport des religions entre elles. En quoi sont-elles semblables et en quoi sont-elles différentes ? Est-ce qu'elles se valent ? Les jeunes prennent rapidement conscience de leur relativité. Ils sont, sans trop de préparation, confrontés à des questions qui, jusqu'à maintenant, étaient réservées aux historiens ou aux sociologues. Qu'en est-il des origines de telle ou telle religion ? Comment s'est-elle construite historiquement ? Dans l'instauration d'une religion, quel rapport établir entre la réalité historique d'une part et d'autre part les mythes ainsi que les formulations doctrinales mises en place pour l'exprimer ? Comment établir la démarcation entre le réel, le merveilleux ou l'imaginaire ? Bref, autant de questions devenues incontournables.

La réponse à l'énigme du destin humain, avec l'angoisse qui lui est inhérent, ne peut sortir d'un événement particulier dans l'histoire auquel certaines personnes seraient tentées d'accorder une valeur exclusive ; et cela même si cet événement a été déterminant de la vision d'une partie importante de l'humanité, tel le christianisme pour l'Occident.

Les questions, dorénavant, ne voudront plus être confinées à l'intérieur d'un même univers religieux un peu comme s'il était exclusif. Elles vont se situer dans la complexité d'un univers toujours en gestation, d'une humanité toujours en quête de sens parce que toujours confrontée au mystère. Un mystère qu'aucune grande religion n'a jamais éclairé totalement puisqu'elle ne dispose pas d'autres avenues que de référer à un autre mystère encore plus opaque et indicible : celui de Dieu. Même si chacune soulève quelque peu le voile, aucune n'arrive jamais à satisfaire le besoin de compréhension logé en chaque individu. L'humanité est condamnée à rester sur son appétit, l'humain à poursuivre sa quête. La pertinence de chacune des religions consiste essentiellement dans sa capacité à rappeler qu'il appartient à chacun d'aller jusqu'au bout de ses potentialités d'être humain. Dans l'évangile, Jésus parle des talents qu'il faut faire fructifier (Mt 25,14-30). Le reste est secondaire.

### *Une crise de crédibilité*

Si la rencontre d'Assise démontre une ouverture encourageante à la prière commune entre les religions en faveur de la paix dans le monde, il reste non moins urgent que s'opère un changement d'attitude de l'Église en tant qu'institution : celle de résister à la tentation de se voir comme le vrai et l'unique dépositaire de la vérité. Cela implique que l'Église catholique soit disposée à reconnaître que le déroulement de la créativité humaine peut suivre des sentiers et prendre des formes que l'on ne saurait enfermer dans un système unique. Aucune culture, aucune religion n'a le droit de prétendre posséder la vérité et incarner la voie exclusive du progrès humain ou du salut.

Il faut aussi ajouter la dissonance entre l'enseignement de l'Église et les sensibilités des croyants et croyantes. Trop d'éléments du discours perçus comme insignifiants ou inacceptables ont contribué à creuser le fossé entre les catholiques et leur Église, sapant du même coup son autorité. Dans une lettre relativement récente, l'ancien évêque d'Innsbruck parle du « déclin de l'autorité papale ». Selon lui, ce déclin tient à l'écart scandaleux entre certaines positions de l'Église et de l'Évangile<sup>9</sup>. Il faut espérer que d'autres comme lui auront le courage d'intervenir.

---

9. Richard STECHER, « Interpellation à l'Église », *Église canadienne*, vol. 31, n° 7, 1998.

Les positions officielles de l'Église sont sérieusement remises en question sinon rejetées. Instinctivement, les nouvelles générations considèrent comme suspects les systèmes religieux qui insistent trop pour affirmer leur légitimité à partir du divin. On comprend que la prétention de l'Église de parler au nom de Dieu pour défendre certaines de ses positions, par exemple celle de son refus du sacerdoce des femmes, ne soit plus reçue, comme d'ailleurs certaines définitions dogmatiques telle l'infailibilité. Idem par rapport à son fonctionnement perçu comme totalement dépassé dans un monde qui valorise la démocratisation des rapports et des structures.

### *Les signes des temps*

L'Église ne sera plus la même. Nos contemporaines et contemporains sont habités par de nouvelles sensibilités et attentes. Tant l'acte de foi, qui passe davantage par le filtre de l'individualisme et de la rationalité, que l'univers du croyable, qui connaît un sérieux déplacement, affectent l'expérience religieuse des gens d'aujourd'hui. La mondialisation et la rencontre des religions initient un passage décisif. Plus personne ne doute que nous sommes plongés dans un véritable tourbillon remettant en question l'univers du croyable. L'Église en tant qu'institution est, en ce moment, secouée jusque dans ses fondations. Rarement la question de l'identité chrétienne s'est-elle posée avec autant d'acuité. C'est dans cette conjoncture inédite que la recomposition du discours chrétien s'impose. Il ne s'agit pas d'une recomposition visant à résoudre les problèmes quotidiens qui affectent le monde. Le temps où la religion a tenu ce rôle est terminé. L'humain aura toujours à affronter le dur combat de la liberté et à assumer sa responsabilité en vue d'humaniser le monde. Mais le renouvellement est nécessaire en vue de produire du sens, et ce, en dépit de toutes les difficultés qui le mettent en crise.

Le déploiement du concept de signe des temps, dans le sens donné au terme lors du concile Vatican II, suscite un large accord parmi les observateurs et observatrices, théologiens et théologiennes, et sociologues de la religion. Dès lors, le discernement est à l'ordre du jour. Il s'agit de saisir les courants profonds qui traversent la société et de mesurer leurs impacts sur la conscience religieuse actuelle. Il s'agit finalement de reprendre ce qui avait été perçu comme une tâche pressante de l'Église à Vatican II et d'y donner suite avec lucidité et confiance. Le travail de

recomposition se présente comme une tâche à la fois pressante et exigeante, mais par contre combien riche de promesses d'avenir.

### **La religion revisitée : vers une recomposition du discours chrétien**

Les recherches et les découvertes des dernières décennies, entre autres à Qumran, touchant la situation sociopolitique et religieuse autour du début de l'ère chrétienne, jettent un éclairage précieux sur l'entreprise de recomposition du discours chrétien à notre époque. Cette entreprise consiste essentiellement dans la re-centration sur la personne de Jésus, sa vie, sa mort, sa vision, son projet ainsi que son enracinement dans la longue et riche tradition spirituelle de son peuple. Deux pistes sont à explorer : celle de l'histoire inachevée de la quête de Dieu et celle du travail de l'intelligence.

L'éclatement actuel du religieux invite à situer l'entreprise de recomposition du discours chrétien dans la perspective de la quête jamais terminée de Dieu. Les images disponibles de Dieu ne sont toujours qu'une mince ouverture au mystère et les religions qui les construisent de pauvres médiatrices d'une réalité qui échappe toujours à l'humain.

Un bon point de départ consiste à scruter la tradition dans laquelle s'inscrit le vécu de Jésus. Si cette tradition reflète l'expérience d'un peuple en particulier, elle reflète aussi la démarche fondamentale des hommes et des femmes de tous les temps dans leur quête de sens et leur aventure humaine. Elle fournit la perspective dans laquelle le travail de reconstruction théologique est à faire. Elle introduit en même temps à une lecture renouvelée de l'expérience chrétienne des origines. C'est ici que se situe le travail d'intelligence commandé par notre époque, visant à mettre en lumière dans nos textes sacrés le rapport entre la réalité et les mythes qui en véhiculent la richesse.

### *La lente évolution de la tradition judéo-chrétienne*

Le rappel des origines s'impose. Il faut revoir la façon dont a été exprimée, transmise et finalement écrite l'expérience religieuse des ancêtres dans la foi, tant dans la tradition judaïque que chrétienne. Cette démarche, rappelons-le, implique que soit aussi porté un nouveau regard sur les formules doctrinales mises en place au cours des premiers siècles du christianisme. C'est cette lecture renouvelée qui va permettre à des

milliers d'individus croyants, chrétiens et hésitants de redécouvrir une source d'inspiration significative.

### *La naissance de Dieu*

La tradition judéo-chrétienne constitue une histoire merveilleuse et dramatique à la fois de la quête de Dieu, à travers des parcours ambigus, par une collectivité. Cette quête de Dieu, peu importe les images que l'on en donne ou même qu'elle soit niée, est partie prenante de toute expérience humaine. L'être humain y accède par divers chemins : celui de la réalité du monde dans sa beauté et sa misère et celui aussi de son univers intérieur avec sa capacité de penser et d'aimer avec ses attentes, mais aussi l'angoisse qui tôt ou tard l'étreint.

Au cours de la dernière décennie, trois études remarquables sur la question de Dieu ont rejoint un large public : celle de Jean Bottéro<sup>10</sup>, dans un livre au titre évocateur, *Naissance de Dieu* ; celle de Jack Miles<sup>11</sup> et celle de Karen Armstrong<sup>12</sup>. Les trois auteurs ont voulu retracer l'étonnante genèse de l'image de Dieu dans l'histoire du peuple hébreux à partir du <sup>xvii</sup>e siècle avant notre ère. Portée par la légende et les mythes, c'est tout au long des siècles jusqu'au tournant de l'ère chrétienne que la mémoire de ce peuple véhiculera son expérience de Dieu. Ainsi apparaît la lente transformation des images de Dieu insérées dans une histoire où s'entremêlent le politique, l'économique et le religieux. À partir de l'expérience spirituelle d'Abraham, dont on ne sait s'il est davantage un personnage mythique que réel porté par la légende, les auteurs relatent comment les divinités, nombreuses, vont lentement laisser place au Dieu unique et comment, petit à petit, dans la relation entre l'humain et le divin, la confiance l'emporte sur la crainte.

Les récits bibliques laissent entrevoir, en effet, comment, au-delà du Dieu distant et vengeur, émerge vers les <sup>vii</sup>e et <sup>vi</sup>e siècles avant notre ère, dans le cœur des grands prophètes Isaïe, Ézéchiël, Jérémie, pour n'en nommer que quelques-uns, l'image du Dieu patient et fidèle, du Dieu

---

10. Jean BOTTÉRO, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1992.

11. Jack MILES, *Dieu. Une biographie*, Paris, Robert Lafont, 1996.

12. Karen ARMSTRONG, *Histoire de Dieu. D'Abraham à nos jours*, Paris, Seuil, 1997.

dont l'amour va plus loin que la misère de l'humain. Cette image s'implantera dans le cœur d'un petit reste. En passant par Jésus, elle est l'image centrale du christianisme, survivant aux forces contraires qui tout au long des siècles risquent de la défigurer.

### *Le visage de l'être humain*

La rencontre de Dieu au fond de l'être est non seulement révélatrice de Dieu, mais aussi révélatrice de l'humain et de la richesse que chacun recèle au plus profond de soi-même. Dans son livre *L'Homme-Dieu*, Luc Ferry<sup>13</sup> décrit la lente prise de conscience par l'individu moderne de la divinisation de l'humain et de la place qu'il occupe en tant que maître de l'univers. « De la bioéthique à l'humanitaire, c'est bien l'homme comme tel qui fait figure de sacré, écrit-il<sup>14</sup>. Un sacré, qui est à situer au cœur de l'humain lui-même<sup>15</sup>. » Bien longtemps avant lui, sept ou huit siècles avant notre ère, le psalmiste, reflétant la même espérance, adressait à Dieu sa prière de louange : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ? Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu. Tu l'as établi sur les œuvres de tes mains, tu mets toutes choses à ses pieds<sup>16</sup>. » « Je reconnais devant toi Seigneur le prodige, l'être étonnant que je suis<sup>17</sup>. »

Toujours selon Ferry, l'humanité de l'être humain n'est pas réductible au seul principe de la rationalité. Il est porteur d'une transcendance de laquelle jaillit un sens des valeurs universelles qui relient entre eux les êtres humains en même temps qu'elles les situent dans une commune quête d'un au-delà « dont il ignore tout sinon qu'il le requiert<sup>18</sup> ». À noter au passage que ceci a peu à voir avec la tentation de se substituer à Dieu et avec l'autosuffisance que l'on retrouve dans une certaine philosophie du potentiel humain. Il s'agit de la prise de conscience de la grandeur de l'être humain habité par un Dieu qui demeure le Tout Autre. N'est-ce pas de cette grandeur que jaillissent les grandes religions, mélange de vision, de symboles et d'organisation ? Elles manifestent la richesse de

---

13. LUC FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 249 p.

14. *Ibid.*, p. 233.

15. *Ibid.*, p. 241.

16. Ps 8.

17. Ps 138.

18. LUC FERRY, *op. cit.*, p. 241.



l'humain en même temps qu'elles le structurent. Quoi de plus normal par la suite que de parler du lien entre religion et révélation, cette conviction légitime entretenue par la plupart d'entre elles. Sagesse humaine et inspiration divine ne sont pas en opposition. Elles se complètent, ou mieux elles se conjuguent pour permettre au balbutiement humain de déboucher sur l'espérance. Bref, tout jaillit du cœur humain habité par Dieu, ou dit autrement, Dieu ne cesse de parler au cœur de l'humain qui n'a jamais fini de le chercher.

On sait que cette expérience que l'on retrouve dans le monde judéo-chrétien est aussi présente dans les autres grandes traditions religieuses. Seul le langage change : « Je me tiens dans le cœur de chaque être, et de Moi viennent le savoir et le souvenir », lit-on dans les livres sacrés de l'hindouisme<sup>19</sup>. Il vaut la peine de souligner que le Nouvel âge, qui annonce à ses millions d'adeptes qu'en chacun réside une étincelle du divin, semble mieux réussir que le christianisme à capter et à transmettre une réalité que le concept chrétien, pourtant admirable, d'enfants de Dieu n'arrive plus à communiquer à l'humain de la modernité.

De toutes manières, si ce qui se dégage des livres sacrés est une confirmation de la rencontre intime du divin qui transforme l'humain, il n'en demeure pas moins vrai que le rappel de la difficile et longue quête de Dieu est davantage saisissant. Il s'agit d'une entreprise jamais terminée, qui va bien au-delà des textes et des formules fixées à un moment ou l'autre dans l'histoire, et tôt ou tard perçues comme figées et paralysantes. À notre époque, cette entreprise prend l'allure d'une quête d'autant plus diffuse, sinon confuse, qu'il n'existe plus de repères certains, ou en tout cas, reconnus, ce qui crée un climat d'incertitude qui ne peut faire autrement que de nourrir l'angoisse chez plusieurs. Les enquêtes et les recherches révèlent qu'au-delà de l'indifférence et du rejet des systèmes religieux traditionnels, la quête de sens et ultimement la quête de Dieu demeurent une préoccupation constante.

*« La foi est une intelligence qui cherche »*

Le regard critique porté sur les religions passe résolument par deux critères : celui de l'intelligence et celui du sens commun général ou de la mentalité collective profonde au fur et à mesure de son évolution au

---

19. BHAGAVAD-GITA, chapitre 15, verset 15.

cours des siècles. Déjà, au XIII<sup>e</sup> siècle, Thomas d'Aquin, reprenant en ceci l'expression d'Anselme de Canterbury (1033-1109), affirmait que « la foi est une intelligence qui cherche ». La quête de sens qui conduit à la quête de Dieu ne saurait être une abdication de l'intelligence pas plus qu'elle ne saurait occulter la sensibilité profonde des gens. La mise à l'épreuve des capacités réelles de la pensée humaine, si douloureuse qu'elle soit, ne permet pas de dévier de sa tâche. Une foi sans raison est toujours vulnérable. Il importe donc de pousser jusqu'au bout les possibilités de la pensée critique.

Mais rappelons-le, l'acte de croire est toujours périlleux. De même que l'amour a peu à faire avec la raison — qui ne sait que l'amour est aveugle ! — de même, la religion se fout de la raison. D'où la nécessité de réaffirmer sans cesse la place de la pensée critique. Le sectarisme et l'imaginaire sont toujours présents face à la puissance du désir, celui essentiellement de se croire en possession de la vérité, qui peut entraîner les pires déviations. Toutefois, l'effort de clarification toujours à reprendre ne saurait se réfugier dans la rationalité froide. L'acte de croire, avec toute sa charge d'ambiguïté, est un moteur essentiel de l'humanité. Il renvoie chaque individu à son statut humain de croyant, c'est-à-dire d'un être en manque de savoir quant à son destin, et donc irrémédiablement forcé au questionnement sur Dieu.

### *La naissance d'une nouvelle religion*

Les mythes fondateurs de la religion chrétienne doivent être revus. Non pour être supprimés, mais pour être présentés et perçus pour ce qu'ils sont, des mythes. Jusqu'à maintenant, le discours chrétien s'est employé à « montrer comment les origines chrétiennes ont été réécrites aux différentes époques, et non ce qu'elles furent », écrit René Nouailhat<sup>20</sup>. De son côté, Étienne Trocmé<sup>21</sup> souligne comment, à son origine et au cours des trois premiers siècles, la structure de la nouvelle religion — sa doctrine, ses rites, sa morale — a été conditionnée par la double influence

---

20. René NOUAILHAT, *La genèse du christianisme de Jérusalem à Chalcédoine*, Paris, Cerf, 1997.

21. Étienne TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*, Strasbourg, Éditions Noësis, 1997.

du monde gréco-romain et du judaïsme, mettant en relief le processus de développement tout à fait normal de toutes institutions.

Au moment où la réforme apportée par Jésus et ses apôtres sera perçue comme irrecevable par les communautés juives, elles-mêmes emportées dans la diaspora à la suite de la chute de Jérusalem en l'an 70, la religion naissante devra se donner d'autres assises. Assises qui traduiront la rupture avec le judaïsme, tout en faisant des emprunts aux grandes cultures de l'époque. Le prosélytisme des premiers disciples et surtout celui de Paul sera décisif, notamment en ce qui a trait à la tension entre les membres des nouvelles sectes, qui, à Antioche, dans les années 60, « reçurent le nom de chrétiens<sup>22</sup> », les autres religions dites païennes et bien sûr la tradition juive. Renforçant la division avec la religion juive, tout en restant en continuité avec elle, les premiers disciples puiseront dans le large bassin religieux d'où eux-mêmes émergeront.

#### *De la réalité historique aux mythes fondateurs*

Au cours des premiers siècles du christianisme, les premiers disciples et leurs successeurs ont donc emprunté tout naturellement à l'univers des mythes porteurs du religieux de l'époque, et des multiples rituels connexes<sup>23</sup>, à quoi s'ajoutait un contexte politico-social dont l'impact sera déterminant. Après une période de persécutions, dont l'effet immédiat sera de provoquer une forte cohésion dans les églises naissantes, suivra celle du christianisme devenu religion de l'Empire avec l'édit de Milan en 313. À partir de ce moment, le christianisme se structurera comme le fruit normal « de la rencontre du théologique et du politique », écrit Nouailhat<sup>24</sup>.

Il ne faut donc pas s'étonner des récits merveilleux dont sont truffés nos livres sacrés, pas plus que des longues luttes conduisant à l'élaboration doctrinale complexe des premiers conciles sur la personne de Jésus. Dans tous les cas, on se retrouve pour une large part devant un langage nettement symbolique. Qu'il s'agisse dans la narration évangélique de la

---

22. Ac 11,26.

23. Voir Roy RAPPOPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, University Press, 1999.

24. René NOUAILHAT, *op. cit.*, p. 175.

naissance de Jésus en Luc<sup>25</sup> ou plus tard dans la vie de Jésus, des 40 jours dans le désert sans manger, du diable qui prend plaisir à le tenter, ou encore dans les Actes des Apôtres du récit de l'Ascension<sup>26</sup>, partout nous nous retrouvons devant des constructions mythiques savoureuses. Le récit de l'ascension est particulièrement évocateur. Notons que l'on n'en est pas à la première ascension ni à la dernière ! Selon la tradition biblique le prophète Élie<sup>27</sup> quelques siècles avant Jésus est monté au ciel avec tout son attelage ! Quelques siècles après Jésus, ce sera au tour de Mahomet. Peut-on imaginer une meilleure façon pour des disciples de rendre compte du départ de ce bas monde d'un grand prophète aimé et suivi ? Ces récits, en fait, ces scénarios, consignés dans le dernier tiers du 1<sup>er</sup> siècle et d'autres arrivés plus tard — pensons à l'âne et au bœuf de la crèche — ont meublé l'imaginaire de milliers de générations de croyants et de croyantes. Ils ont fait et font encore la joie et l'émerveillement de millions d'enfants. Que la foi, et les images qui la meublent aient peu à faire avec la raison demeure relativement vrai aussi pour les adultes. Ce paradoxe bien connu se retrouve aussi bien chez les personnes affiliées formellement ou non à une religion ou à une secte, que chez celles qui se disent non croyantes et qui accrochent leurs « certitudes » à la science ou à une idéologie quelconque.

Mais voilà, il faut bien le reconnaître, le questionnement au sujet des rapports entre mythes et réalité est devenu quasi instinctif à l'époque de la cybernétique. L'humain moderne veut mieux comprendre l'articulation de l'un par rapport à l'autre. La pensée scientifique (les travaux des astrophysiciens l'ont mis particulièrement en lumière) pointe vers un Dieu dont la sagesse s'inscrit dans un ordre des choses auquel Il ne déroge pas. D'où l'émergence d'une sensibilité nouvelle qui s'exprime par une approche beaucoup plus critique face à toutes les composantes de l'univers religieux. Avant de s'y attarder, il vaut la peine de poursuivre la réflexion sur la place des récits mythiques.

---

25. *Lc* 24,50-53.

26. *Ac* 1,9-12.

27. *2R* 2,11.

*Place du langage symbolique dans le vécu*

Le langage symbolique occupe la première place dans l'expression de l'aventure humaine, celle de ses espoirs, de ses amours et de ses peurs. Les limites de la rationalité sont telles que, sans cesse dans l'expérience quotidienne, nous recourons à un autre langage, fait de paroles et de gestes depuis la simple poignée de main jusqu'à la communauté agenouillée en prière, à un langage capable de véhiculer la totalité de l'humain tant dans sa dimension rationnelle qu'affective et spirituelle. Pensons ici à la place qu'occupent les rituels religieux et profanes qui marquent, chacun à sa manière, des étapes et des événements significatifs de la vie, la naissance, le mariage, les funérailles, etc.

À travers ces pratiques, c'est comme si quelque chose avait tout à coup changé. Le regard porté sur la réalité n'est plus tout à fait le même. L'humoriste Raymond Devos le dit de façon savoureuse : « Le langage symbolique, c'est l'art de transformer la vie en poésie. » Peut-être est-il opportun d'ajouter que la définition classique du mythe se lit : « discours faux, figurant la vérité » ne serait-ce que pour se souvenir du proverbe chinois : « Quand on indique la lune du doigt, l'imbécile regarde le doigt ! » Les symboles les plus subtils que nous possédions, ce sont les mots. Le langage humain est essentiellement dynamique, il ne cesse de renvoyer au-delà de lui-même. S'il existe un consensus pour reconnaître qu'un mot connote telle réalité immédiate, on n'en a pas épuisé le sens pour autant. Le discours religieux, parce qu'il se situe dans l'univers du spirituel et de la transcendance, emprunte essentiellement au langage symbolique. C'est dans cette perspective qu'il faut aborder les livres sacrés des grandes traditions religieuses, dont la bible, les formules doctrinales élaborées au long des siècles ainsi que les rituels religieux. Ils sont autant de facteurs qui constituent une porte d'accès au mystère de la vie humaine dans une espèce de résonance au sacré. Ils évoquent l'autre dimension de l'existence. Ils projettent plus loin que la réalité immédiatement perçue. Ils sont un appel à l'espérance.

Il faut souligner que les grands rituels profanes, propres à chaque culture, même s'ils ne s'enracinent pas dans de grandes structures mythiques propres aux religions, jouent un rôle similaire jusqu'à un certain point. Ils remettent pour un moment le goût de la fête au cœur de la collectivité. Ils permettent de s'évader de la grisaille. Souvent accompagnés de valeurs de fraternité, ils viennent renforcer dans le cœur des gens

le rêve d'un monde meilleur. De ce fait, les rituels en particulier occupent une place privilégiée dans le fonctionnement des individus et de la collectivité. Ils sortent tout droit de l'univers symbolique. Un univers qui fait corps avec l'humain et dont les modes d'expression variés affectent la totalité de l'expérience humaine. À côté de la pensée rationnelle et du langage nécessairement réducteur qui l'exprime, la pensée symbolique qui a recours à la métaphore, à l'allégorie, à la parabole et au mythe s'avère donc beaucoup plus compréhensive et inclusive.

La science ne permet qu'un accès limité au réel. Son objet ne recouvre qu'un champ restreint de l'expérience humaine. Muni des outils modernes d'observation, jamais n'est-on allé si loin pour scruter l'univers, son origine ainsi que les lois qui en régissent le fonctionnement. Jamais non plus n'a-t-on davantage pris conscience de ses limites. Si éclairante qu'elle puisse être sur la construction du cosmos, elle réussit tout au plus à toucher le voile du mystère. L'astrophysicien Hubert Reeves<sup>28</sup> l'a mis particulièrement en évidence dans son livre *Malicorne* où, s'interrogeant sur les rapports entre science et culture, il met en relief l'importance de la contemplation.

L'intérêt pour connaître les sources véritables d'une religion ne se présente pas comme une négation de la place des mythes qui la portent, mais comme une préoccupation normale visant à clarifier le rapport entre les deux. Autrement dit, le langage symbolique dans le domaine de la religion n'est pas évacué par la préoccupation de ressaisir les faits qui lui ont donné naissance. Paraboles, métaphores et mythes, actualisés dans des rituels divers sont autant de formes d'expression d'une réalité centrale, en définitive, celle du divin ou de Dieu, qui nous échappera toujours. Dès lors, le défi qui se pose est le suivant : comment, dans l'observation d'une expérience de nature spirituelle, tenir compte du langage symbolique incontournable, avec tout ce qu'il contient de récits merveilleux et de rituels ? Et ce sans parler des mots eux-mêmes qui constituent les symboles les plus subtils créés et utilisés par l'intelligence humaine. Comment tenir compte de ce langage tout en demeurant lucide par rapport à la réalité, non réductible aux seules catégories du

---

28. Hubert REEVES, *Malicorne. Réflexions d'un observateur de la nature*, Paris, Seuil, 1990.

rationnel, que ceux-ci tentent de recouvrir? Bref, comment recréer un langage symbolique qui soit évocateur de la quête spirituelle des humains d'aujourd'hui?

### *Le retour aux sources historiques*

L'objectif n'est donc pas d'évacuer les mythes mais de savoir les interpréter, ou, disons, de manière paradoxale, de porter sur eux un regard lucide, d'en saisir à la fois les limites et la vision extraordinaire à laquelle ils ouvrent. Par contre, s'il est du propre de la religion, de toute religion, de baigner dans les mythes, on doit être sensible au fait que les mythes significatifs et utilisés à une époque donnée peuvent perdre leurs significations et devenir difficilement acceptables à une autre. On ne saurait donc passer outre aux sensibilités caractéristiques de notre époque. Des mythes porteurs de sens à l'origine du christianisme ne le sont plus aujourd'hui. L'intérêt actuel pour le retour aux sources historiques indique à n'en pas douter que les nouvelles générations veulent en savoir davantage. Elles veulent connaître les faits. Bref, il faudra éviter de présenter la religion chrétienne en donnant priorité à des mythes et à des symboles d'ordre doctrinal qui ne sont plus parlant à notre époque.

### **Pour prendre le tournant**

L'exigente entreprise de recomposition du discours chrétien, comme partie intégrante du défi d'inculturation du christianisme pour notre temps, demande détachement et courage. D'une part, elle puise sa dynamique dans la certitude que nous sommes tributaires d'un héritage d'une grande richesse spirituelle. D'autre part, elle jaillit de la prise de conscience qu'un pas en avant significatif est en train d'être franchi dans l'évolution de la conscience religieuse. Si un nouveau rapport est en train de s'instaurer entre l'humain et les religions, il semble bien que la quête spirituelle s'intensifie chez une proportion importante de nos contemporains et contemporaines.

Disons-le, les théologiens et théologiennes, et parmi eux, tant les théoriciens et théoriciennes que les praticiens et praticiennes, sont confrontés à une tâche difficile de relecture qui va plus loin qu'un simple effort d'adaptation ou de modernisation du langage. C'est à une véritable recomposition qu'ils doivent se livrer. L'entreprise en vaut le coup.

Face à la tâche qui s'impose, l'affirmation de Fernand Dumont<sup>29</sup> est réconfortante : « Si la foi est vivante, écrivait-il, elle ne se refuse pas au questionnement. » Dans le cadre d'une entrevue avec le rédacteur de la revue *Notre-Dame du Cap* en septembre 2000, l'historien Jean Delumeau disait que « le christianisme contient des réserves de jeunesse, mais il faut le revoir. Ce qui cloche, c'est le passage du discours chrétien ».

Les personnes croyantes, qui se rassurent en répétant que l'Église a les promesses de la vie éternelle, n'ont pas complètement tort ! Par contre, il serait bon de se souvenir que cette promesse n'a rien de magique. Enfin, il serait sage de se hâter un peu plus, avant que trop d'églises ne soient fermées, avant que trop de communautés chrétiennes ne soient dissoutes et surtout avant que ne soient laissés sur le long de la route, en quête de lumière et d'espérance, tous ceux et celles qui s'éloignent d'une institution qui ne parle plus à leur esprit et à leur cœur. Est-il vraiment nécessaire que la forteresse assiégée s'écroule ? Peut-être.

---

29. Fernand DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 299.





## *Un Dieu érotique ? en revisitant le mythe de Babel\**

FRANÇOIS NAULT  
Université Laval

Seule l'écriture a le pouvoir de dénoncer le savoir  
et de faire affleurer dans le texte même la vie  
pulsionnelle de la pensée. [...] La surface qu'en-  
gendre l'écriture dans son acte même est celle de  
la peau : l'écriture est une zone érogène.

Pierre FÉDIDA<sup>1</sup>

Je l'avoue, d'entrée de jeu, mon discours n'entend pas s'exiler de ce qu'il traite : c'est dire qu'il sera de part en part *érotique*. Ou tentera de l'être, car on ne dispose d'aucune garantie à cet égard : appelons cela une *promesse*.

Si mon discours relève de l'érotisme, c'est qu'il entend se déployer suivant une certaine logique ; reprenant la description évocatrice de Roland Barthes dans *Le plaisir du texte*, je dirais que cette logique est celle de l'*intermittence*, intermittence « de la peau qui scintille entre deux pièces (le pantalon et le tricot), entre deux bords (la chemise entrouverte, le gant et la manche) ; c'est ce scintillement même qui séduit, ou encore : la mise en scène d'une apparition-disparition ». Si bien que « l'endroit le plus érotique d'un corps [est] là où le vêtement bâille<sup>2</sup> ».

---

\* Cet article a été l'objet d'une première publication dans la revue *Études théologiques et religieuses*, vol. 77, n° 3, 2002, p. 385-400.

1. Pierre FÉDIDA, *Corps du vide et espace de séance*, Paris, J.-P. Delarge, 1977, p. 281.

2. Roland BARTHES, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, coll. « Points », n° 135, 1973, p. 19.

La logique érotique suppose ainsi qu'il y ait deux bords (au moins), puisqu'elle s'inscrit dans l'écart, dans la distance, dans l'entre-deux — en tant même que débordement, elle implique un partage entre l'un et l'autre ; elle n'est transgressive qu'au regard de cette (dé)limitation préalable.

Par ailleurs, la définition de Barthes précise que ce jeu de l'*entre* (cette « mise en scène d'une apparition-disparition ») vise à *séduire* : l'érotisme est tout entier du côté de la séduction. En l'occurrence, il s'agit de séduire l'autre, toujours, l'autre *toujours autre*. Si bien que si on voulait interroger la séduction à partir *de son lieu* — de ce qui lui appartient en propre —, il faudrait partir du lieu de l'autre, c'est-à-dire de ce qui forcément lui échappe. Plusieurs questions se posent ici. Qui est l'autre que je séduis (ou tente de séduire) ? Quel est son statut ? Comment l'approcher ? Comment séduire sans succomber à la violence, à toute forme de violence — à commencer par la pire de toutes, celle qui consiste à ramener l'autre au même ?

Ce que je cherche à suggérer, c'est qu'il faut comprendre l'érotisme au regard d'une certaine dérobade, d'un certain retrait de l'autre, dans la reconnaissance du manque creusé par son passage. C'est dans cette perspective — me semble-t-il — que Daniel Sibony écrit que le « déchaînement érotique prend racine [...] dans ce fait que le corps de l'autre c'est du manque présentifié ; il relance le manque dans le geste même où il le comble<sup>3</sup> ». Manière de dire que le temps de l'érotisme est le temps du désir, plus précisément peut-être le temps de la relance du désir. De ce point de vue, mon discours *ne devra pas* tenir sa promesse, ou plutôt il devra *ne pas* la tenir ; en cette matière, la promesse est la promesse non tenue, la promesse de ne pas aller jusqu'au bout, de ne pas s'accomplir entièrement. Il faudra ne pas tout dire, renoncer à faire le tour ; il s'agira plutôt de pratiquer des ouvertures : ne pas laisser voir, mais plutôt entrevoir, tout au plus, à peine.

En l'occurrence, il s'agira de mettre en scène un *corps*, ou plutôt, un *corps à corps* : appelons cela une *rencontre*. Rencontre d'un lecteur, d'une lectrice et d'un texte. Rencontre singulière puisque le texte en question

---

3. Daniel SIBONY, *Entre-deux : l'origine en partage*, Paris, Seuil, coll. « Points/essais », n° 357, 1991, p. 101.

— le récit de Babel — constitue un véritable *monument*, déjà abondamment visité, en apparence à partir de tous les lieux possibles et imaginables. Si bien qu'il faut voir dans le texte de Babel un objet surdéterminé, amplifié et complexifié par toutes les lectures auxquelles il a donné lieu — ces lectures en étant presque venues à appartenir en propre au récit biblique, au point de s'y substituer parfois<sup>4</sup>. Relire le mythe de Babel, c'est forcément opérer la généalogie de ces lectures.

Par ailleurs, la surdétermination de Babel ne tient pas qu'aux aléas de ses réceptions successives ; elle tient également au texte lui-même, à ce qu'il dit, et plus encore peut-être à ce qu'il ne dit pas. D'une certaine façon, toute la fantasmagorie entourant le récit de Babel est rendue possible par les silences du texte ; ces mouvements de suspension forment autant de béances excitant le lecteur, la lectrice, invitant et autorisant les audaces interprétatives les plus folles. La surdétermination de Babel tient ainsi, en partie du moins, à son indétermination structurelle. De ce point de vue, la multiplicité des lectures à laquelle le récit de Babel a donné lieu n'est qu'un *effet* de ce que le texte opère : pour dire les choses un peu abruptement, la tour de Babel ne cesse de tomber chaque fois qu'on en reprend le récit ; le récit *fait* ce qu'il *dit* ou encore il ne cesse de raconter ce qui se produit chaque fois qu'on le lit.

Mais si le texte de Babel dit bien ce que j'y lis — c'est-à-dire s'il *réfléchit* ce qu'il *fait* —, il dit aussi *autre chose*. Et s'il dit cet « autre chose » sans le dire (c'est-à-dire dans le registre érotique), il le dit quand même. En fait, s'il le dit de cette façon, c'est parce que ce qui est en jeu ici relève pratiquement de l'indicible, à savoir : les modalités du rapport (religieux) qui lie les êtres humains à leur Dieu et du rapport (éthique) qui lie les êtres humains entre eux. Ces rapports me paraissent devoir être qualifiés eux aussi d'érotiques, si bien que forme et contenu s'embrassent.

---

4. Bost parle du caractère « relativement autonome » de la symbolique de Babel « par rapport au texte de la Genèse qui la fonde ». Hubert BOST, « À propos de Babel comme symbole », *Études théologiques et religieuses*, n° 56, 1981, p. 427. Sur la « fortune symbolique de Babel », voir les remarques de A.-M. PELLETIER, « La tour de Babel », *Lectures bibliques : aux sources de la culture occidentale*, Paris, Nathan/Cerf, 1995, p. 68-72.



Comment penser le dehors d'un texte ?

Jacques DERRIDA<sup>5</sup>

Appréhender le mythe de Babel *comme texte* et renoncer par là, dans une certaine mesure, à la symbolique qui lui adhère oblige à se confronter à une altérité en quelque sorte irréductible : celle du texte lui-même.

D'abord, il s'agit de se confronter à l'altérité du récit de Babel — son étrangeté — au regard de l'ensemble de la littérature religieuse. Il semble qu'il ne soit pas possible de rattacher le texte de Babel à un schéma mythologique général, dont il ne serait qu'une effectuation particulière ; contrairement au récit du déluge par exemple (*Gn* 7-9), l'histoire de Babel n'a pas de correspondants extra-bibliques clairs ; à moins, évidemment, d'en fixer préalablement le Sens et d'établir ensuite des parallèles avec d'autres textes.

Il faut en outre souligner l'altérité du texte de Babel par rapport à la trame narrative à l'intérieur de laquelle il s'inscrit. Lisant le mythe de Babel à la lumière des récits qui le précèdent et qui le suivent, on a l'impression très nette qu'un écrivain a brisé le fil conducteur de son histoire pour y insérer une pièce étrangère<sup>6</sup>. Certains ont tenté de relativiser cette apparente indépendance littéraire de Babel à l'égard du livre de la Genèse en suggérant que l'épisode reproduit en fait le schéma « faute-punition » des récits qui le précèdent : la création du monde — « Babel est un double de celui de la Chute<sup>7</sup> » —, le meurtre de Caïn et le déluge<sup>8</sup>. Cette tentative d'atténuer l'étrangeté du récit de Babel, en le

---

5. Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 27.

6. Voir notamment Colette BRIFFARD, « Sem, une clé de lecture pour Babel (*Gn* 11/1-9), ou de l'importance du contexte », *Études théologiques et religieuses*, n° 75, 2000, p. 411-414.

7. Pierre EMMANUEL, *Babel*, Paris, Desclée, 1969, p. 11.

8. Voir notamment : J. KRASOVEC, « De la dispersion de Babel à l'élection d'Israël », *Communio*, n° 19, 1994, p. 48-54 ; A. DE PURY, « La tour de Babel et la

rattachant à une trame plus vaste, trouve sa limite dans la reconnaissance d'un fait tout simple, mais à certains égards assez troublant : le texte de Babel ne comporte pas la moindre référence à une faute<sup>9</sup>.

Mais Babel n'est pas seulement l'*autre* de la littérature mythologique, ni l'*autre* de la Bible ; il est en quelque sorte à lui-même son propre *autre*. Un examen sommaire du texte révèle la présence simultanée de champs lexicaux divers, polarisant le récit dans toutes sortes de directions : il y est à la fois question de la construction d'une tour, de l'habitation d'un espace (la ville) et de la multiplication des langues. Ces tensions internes qui travaillent le texte ont naturellement conduit les exégètes à émettre des hypothèses concernant sa formation.

Ainsi au début du siècle, H. Gunkel affirmait que le récit de Babel était en fait un composite, formé de deux textes : l'un relatif à l'érection d'une tour et l'autre relatif à la construction d'une ville<sup>10</sup>. Dans les années 1970, K. Seybold soutenait plutôt que Babel était le résultat de la superposition de trois tissus narratifs différents, correspondant à autant d'auteurs<sup>11</sup>. Suivant cette hypothèse, le récit de base, recueilli dans une tradition orale, aurait été l'objet de deux remaniements : un premier glossateur se serait attaché à clarifier le texte, puis un second glossateur aurait réécrit le récit étiologique initial pour en faire une narration historique. Plus récemment encore, en 1990, C. Ueblinger découvrait une quatrième couche textuelle : deux constructions narratives très anciennes

---

vocation d'Abraham — notes exégétiques», *Études théologiques et religieuses*, n° 53, 1973, p. 80-97.

9. « Nulle part le texte ne parle de faute. Seuls des commentateurs ont évoqué le péché de Babel. Pas un mot ne nous signale une colère divine. Iahvé se montre curieux (il vient « voir » l'œuvre humaine) et agacé, rien de plus. Pas un mot n'accuse l'homme d'avoir méprisé un interdit. Iahvé le met hors d'état de poursuivre, c'est tout ; au pis, il dénonce une initiative qui lui déplaît. » Paul ZUMTHOR, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997, p. 51. Dans le même sens, voir Hubert BOST, *Babel, du texte au symbole*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 81.

10. Hermann GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1910.

11. K. SEYBOLD, « Der Turmbau zu Babel, Zur Entstehung von Genesis XI, 1-9 », *Vetus Testamentum*, n° 26, 1976, p. 453-479.

serait à la base d'un premier remaniement opéré dans le but d'intégrer le récit à l'histoire juive, puis d'un second remaniement visant à justifier la diversité des nations — c'est notamment à ce glossateur qu'il faudrait attribuer l'expression « dispersés sur la face de la terre » (qui revient à trois reprises dans le texte)<sup>12</sup>.

Il n'est pas exclu qu'on « découvre » éventuellement une cinquième couche textuelle, puis une sixième, puis une septième. En fait, peut-être n'est-il pas très loin le jour où l'on pourra attribuer à chacun des mots du récit de Babel un auteur différent, puis imaginer toute une série de remaniements ayant affecté l'ordre et la composition du récit — si bien que le texte tel qu'il nous est accessible aujourd'hui ne serait que la centième ou la millième version d'un original à jamais perdu (comme la Vérité et le Sens dont il était porteur).

\*  
\*   \*

La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. Elle s'alimente de faims innombrables.

Emmanuel LÉVINAS<sup>13</sup>

L'effort pour retrouver la Vérité de Babel — en dégageant les multiples couches qui la recouvrent et la dissimulent — n'est-il pas l'effort de celui que Nietzsche appelle « l'homme théorique » : celui qui « trouve son plaisir et sa satisfaction dans le rejet du voile et trouve son plaisir suprême dans l'idée qu'il a écarté tous les voiles<sup>14</sup> » ? Ne conviendrait-il pas plutôt de lire le récit de Babel comme l'*artiste*, c'est-à-dire comme celui qui, « à

12. Christoph UEHLINGER, *Weltreich und « eine Rede »*, Fribourg, Universitätsverlag, 1990.

13. Emmanuel LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1983, p. 82-83.

14. Friedrich NIETZSCHE, « Fragments posthumes », *La naissance de la tragédie*, trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 1977, p. 177.

chaque dévoilement de la vérité [...], reste toujours avec un regard extasié attaché à ce qui, après le dévoilement, reste encore voilé»? En ce cas, il faudrait éviter de *traverser* le récit de Babel — en direction de la nudité de sa Vérité ou de son Sens — pour s'appliquer à coller le texte, à se laisser prendre à son jeu; bref il faudrait rester captif du « feuilleté de la signifiante » plutôt qu'à « l'effeuillement des vérités » (Barthes). Pour ce faire, la lecture devrait se faire *caressante*, se méfier de toute violence textuelle, respecter le *secret* de ce qui s'y trame — être attentif aux *effets de sens* du texte, tout en respectant ses moments de suspension, ses silences, ses distances, ses retraits.

Il faudrait en quelque sorte *séduire* le texte. Encore est-il nécessaire de préciser ce qu'on entend par « séduction ». Car il y a séduction et séduction...

D'abord, la séduction peut prendre une forme *attractive*. Ce qu'on recherche alors, écrit Marc-Alain Ouaknin, c'est « le rassemblement, la mise ensemble, le “symbolique” au sens étymologique. [...] Nous sommes plus proches de l'éros — mais loin de l'érotique — comme force de fusion et de liaison, d'attraction<sup>15</sup>. » Cette manière de séduire ramène *tout* (comme l'*autre*) au *même*; elle est source de violence. Je la qualifierais volontiers, pour ma part, de *pornographique*.

La séduction peut prendre une autre forme, non plus attractive mais *altérante*. « Cette nouvelle forme de séduction ne vise pas l'autre que je cherche à attirer, mais moi-même. Si l'autre a une place dans la séduction, c'est par son altérité absolue, la possibilité qu'il a de produire mon propre désistement<sup>16</sup>. » Le mouvement de la séduction est alors celui « de la déliaison, de la distraction, de l'illusion et du détournement, de l'altération de l'essence et du sens, de l'identité et de ses sujets<sup>17</sup> ». La séduction consiste alors, en quelque sorte, à se laisser séduire :

Séduire, c'est se laisser séduire par une altérité radicale, une éternelle étrangeté, qu'aucune compréhension, aucune rationalité morale, politique, économique ne pourront réduire et en permettre l'intégration. La séduction-éthique, c'est

---

15. Marc-Alain OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1998, p. 248.

16. *Ibidem*.

17. Jean BAUDRILLARD, *La transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, coll. « L'espace critique », 1990, p. 146.



accepter l'irruption de l'altérité sans croire, à chaque fois, que la socialité positive passe par un amour de forme fusionnelle ou de confusion mystique. Il y a du « diabolique » dans la séduction, comme césure, différence qu'on ne pose mais qui s'impose<sup>18</sup>.

Cette forme de séduction est énergisante ; elle fait avancer, elle met en marche : « La séduction, l'exotisme, c'est l'excès de l'autre et de l'altérité, c'est le vertige du plus différent que le différent — c'est celui qui est irréductible, et c'est cela qui est la véritable source d'énergie<sup>19</sup>. » Une énergie non violente, créatrice d'espace : érotique, à proprement parler, puisque procédant d'une dérobade, d'un retrait, d'une non-présence, ou plutôt d'un jeu *entre* l'absence et la présence. Baudrillard évoque, à ce propos, l'« effet prismatique de la séduction » : « Autre espace de réfraction. Elle consiste non dans l'apparence simple, non dans l'absence pure, mais dans l'éclipse d'une présence. Sa seule stratégie, c'est : être-là/n'être-pas-là, et assurer ainsi une sorte de clignotement, de dispositif hypnotique qui cristallise l'attention [...]. L'absence y séduit la présence<sup>20</sup>. »

\*

\* \*

Croire, c'est « venir » ou « suivre » (geste marqué par une séparation), sortir de son lieu, être désarmé par cet exil hors de l'identité et du contrat, renoncer ainsi à la possession et à l'héritage, pour être livré à la voix de l'autre.

Michel DE CERTEAU<sup>21</sup>

Ayant précisé, dans une certaine mesure, comment il fallait lire le récit de Babel, quelle approche il convenait d'adopter, quel angle il y avait lieu de privilégier, il s'agit maintenant d'entrer dans le vif du sujet, et de *lire Babel*. Ou plutôt de *commencer* à lire Babel, de risquer quelques pistes de lecture.

18. Marc-Alain OUAKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles*, p. 249.

19. Jean BAUDRILLARD, *La transparence du mal*, p. 145.

20. Jean BAUDRILLARD, *De la séduction*, Paris, Denoël, coll. « Bibliothèque médiations », 1984 [1979], p. 115.

21. Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1987, p. 302.

D'abord, il peut être utile de distinguer deux sections à l'intérieur du texte de Babel : dans une première partie (correspondant aux versets 1 à 4), on nous raconte le projet des humains de construire une ville et une tour, dans le but de « se faire un nom » ; la seconde partie du texte (qui correspond aux versets 5 à 9) raconte la réaction de Dieu à l'égard du projet humain, réaction qui aboutit d'une part à la *dispersion* de l'humanité et d'autre part à un double procès de *nomination*.

L'ensemble du récit constitue un tissage très serré, autour de cette tension entre le projet humain et la réaction divine. Ce tissage apparaît à prime abord comme l'articulation d'une série d'éléments narratifs, liés logiquement entre eux, et produisant des effets de sens assez aisément identifiables. Par ailleurs, une lecture plus attentive du texte nous conduit à reconnaître certaines « ruptures » dans le déploiement de la trame narrative.

Une des ruptures du récit concerne la tour elle-même, plus précisément son éclipse. En effet, après avoir souligné que le projet des humains est de construire « une ville et une tour » (verset 4), le texte précise que « Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties » (verset 5) ; or, il n'est plus question de la tour dans la suite du texte. Après l'intervention de Yahvé, il est simplement dit qu'« ils cessèrent de bâtir la ville » (verset 8), sans qu'aucune allusion à la tour ne soit faite. Pourquoi ? Qu'est-elle devenue ?

Il faudra revenir sur cette éclipse, mais je voudrais d'abord m'attarder à mettre en lumière une autre éviction, plus fondamentale encore, l'éviction de l'autre (au profit du même) ; je voudrais montrer comment cette éviction définit, d'une certaine façon, le projet même des constructeurs de Babel. Il faudra examiner ensuite comment l'action de Dieu réintroduit la dimension de l'altérité dans toute cette scène.

Je note d'abord que le début du récit de Babel décrit une situation d'unité et d'unanimité. La Bible de Jérusalem traduit ainsi le premier verset : « Tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots. » L'utilisation du mot *ehad*, qui qualifie la langue (*sapha*) et les mots (*dabar*), suggère un monde dont l'intégralité est sans faille : on est dans l'élément du même, dans une situation d'harmonie totale qu'aucune voix dissidente ne vient troubler. À cet égard, Fossion note que « l'abondance des verbes réfléchis au début du texte évoque un enroulement de soi sur soi ; on va du pareil au même ; les hommes se disent l'un

à l'autre la même chose<sup>22</sup>». Dans le récit de Babel, les humains sont ainsi placés d'entrée de jeu dans l'élément du même et apparaissent, de ce fait, condamnés à la répétition<sup>23</sup>.

La traduction d'André Neher accentue encore davantage cette idée d'unanimité, de *mêmeté*. D'abord, Neher rend *sapha*, non pas par « langue » (comme la Bible de Jérusalem et la TOB), ni par « langage » (comme Dhorme), ni par « lèvres » (comme Chouraqui), mais par « *bord* » (ou encore limite, frontière) : la terre :

ne possédait qu'une seule frontière, un cercle fermé, posé autour d'elle comme une ceinture d'airain. En aucun point de l'horizon ne se pratiquait une ouverture, si étroite fût-elle, ne se ménageait un dégagement sur d'autres horizons, si proches fussent-ils. À partir de la limite circulaire, posée comme un anneau autour de la terre, des incurvations, au dessin géométrique semblable, s'infléchissaient vers l'intérieur : *La terre entière était une seule frontière, un ensemble d'éléments clos*<sup>24</sup>.

Ainsi il n'y avait pas d'*entre*, c'est-à-dire rien qui rende possible le jeu érotique ; il n'y avait qu'un bord — pas de distance ou d'écart entre l'un et l'autre puisqu'il n'y avait pas d'autres. Cette impression de « *mêmeté* » est encore accentuée par le fait que Neher rend le mot *dabar*, non pas par « parole », « mot » ou « chose », mais par « histoire ». Si bien que le premier verset du récit de Babel devrait se lire ainsi : « Le malheur, c'est que l'humanité, dans sa totalité, était d'un seul bord et vivait une seule histoire<sup>25</sup>. »

Évidemment, la traduction de Neher colore très négativement la situation originelle des babéliens. En fait, le texte suggère simplement que tous les humains vivaient en paix et avaient éradiqué toute mésentente ; le premier verset du récit de Babel dépeint une situation d'harmonie pure. Mais que penser justement de cette pureté, de cette transparence ?

22. André FOSSION, *Lire les Écritures*, Bruxelles, Lumen Vitæ, 1980, p. 76.

23. Marie BALMARY souligne que le *départ*, « qui d'habitude crée du nouveau parce qu'il fait coupure avec ce qui est connu et ouvre à ce qui ne l'est pas, ce départ est comme annulé par le fait [que les humains] vont déjà répétant les mêmes paroles » (Marie BALMARY, *Le sacrifice interdit : Freud et la Bible*, Paris, Grasset, coll. « Le livre de poche/biblio-essais », 1986, p. 91).

24. André NEHER, *L'exil de la parole*, Paris, Seuil, 1970, p. 111-112.

25. André NEHER, *De l'hébreu au français*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 49.

L'unité de parole ne va-t-elle pas trop loin, n'est-elle pas trop parfaite ? Jusqu'où doit aller l'entente ? Jusqu'à répéter les mêmes paroles, jusqu'à dire les mêmes choses ? Et rien d'*autre* ?

Si l'on accepte la traduction de Neher, le premier énoncé du récit de Babel qualifie les acteurs par le *langage* mais aussi par un certain rapport à l'*espace* : les babéliens étaient d'un seul bord. Le second énoncé qualifie aussi les acteurs au regard d'une certaine manière d'habiter l'espace : « Comme les hommes se déplaçaient à l'orient, ils trouvèrent une vallée au pays de Shinéar et ils s'y établirent. » Ainsi il y a d'abord « déplacement » puis « fixation », ou encore passage d'un état nomade à un état sédentaire.

Si rien n'est dit du lieu d'où les humains partent ni des motivations de leur départ, on peut penser que cette mise en mouvement — ce déplacement<sup>26</sup> — implique une quête ou encore une attente. L'attachement au lieu est lié au contraire aux valeurs de l'enracinement et de la stabilité, voire à une forme de repli de soi et d'oubli de l'*autre*. Si le texte de Babel comme tel ne permet pas de qualifier aussi négativement le passage du nomadisme à la sédentarité, le recours à l'intertextualité, lui, autorise une telle interprétation. La Fête des Tentés rappellera toujours aux Israélites qu'ils sont des nomades, que tout *lieu* n'est qu'un *lieu de passage*, et notamment d'un passage à l'*autre*. S'établir, se fixer, c'est se rassembler — c'est diminuer (ou même abolir) la distance entre soi et l'*autre* ; c'est ramener l'*autre* à soi : car se *rassembler*, c'est déjà un peu se *ressembler*, c'est travailler dans le sens du même. À cet égard, on peut penser que la mise en mouvement évoquée à la fin du récit de Babel — « c'est *de là* qu'il les dispersa sur toute la terre » — répond à cette fixation initiale<sup>27</sup>. À partir d'où les humains sont-ils dispersés ? À partir du lieu où ils auront amorcé un autre mouvement, vertical celui-là, en construisant une tour.

---

26. Marchadour rappelle que « le mot “déplacement” correspond en hébreu à un terme technique : arracher les piquets de la tente, c'est-à-dire “lever le camp” » ; dans la Bible, ce terme est appliqué aux déplacements des Patriarches ; voir Alain MARCHADOUR, *Genèse : commentaire pastoral*, Paris, Centurion, 1999, p. 117.

27. « Le peuple qui voulait habiter “là” en sécurité (v. 2), dans un seul centre métropolitain et religieux, fut dispersé “de là” sur toute la surface de la terre



La femme est ce qui a rapport à cet Autre.

Jacques LACAN<sup>28</sup>

Que dire de l'érection de la tour de Babel sinon qu'elle apparaît comme une affaire bien masculine, dans laquelle la *femme* n'apparaît pas ? (*Mais la femme n'apparaît-elle jamais, n'est-elle pas précisément ce qui échappe à toute prise, ce qui se dérobe au regard ?*)

De cette tour, on nous dit que la « tête » pénétrait le ciel. Or le terme de « tête » (*rosh*) traduit souvent dans la Bible la puissance phallique : « Tête de ma virilité », dit Jacob de son premier-né<sup>29</sup> (*Gn* 43,3). La tour : affirmation de puissance face à Dieu — affirmation phallique donc —, procédant d'une aspiration au *tout*. Bâtir une tour, d'une certaine façon, c'est chercher à nier l'espace entre l'autre et soi ; c'est abolir la distance, par la suppression (du lieu) de l'autre.

Ainsi l'homme cherche non seulement à se rassembler/ressembler en son lieu (la ville) mais tente aussi d'envahir le lieu de l'Autre (le ciel) ; il cherche à advenir là où il n'est pas : il étend son lieu au lieu de l'Autre.

Le projet des Babéliens de « se faire un nom » traduit la même aspiration : se faire un nom, c'est en effet se faire soi-même, c'est tirer son existence de soi-même, en refusant de la recevoir d'un autre. Désirer « se faire un nom », c'est désirer être son propre père. Travail d'indifférenciation, de (con)fusion, qui subvertit la logique même de la nomination :

Nommer, c'est se démarquer de ce qui n'est pas soi en se situant par rapport à ce qu'on nomme. Ainsi, Adam commence à prendre

---

(v. 9). Ainsi la fin récapitule le commencement, bien que par un renversement. » B. ANDERSON, « Le récit de Babel : paradigme de l'unité et de la diversité humaine », *Concilium*, n° 121, 1977, p. 92.

28. Jacques LACAN, *Encore*, Paris, Seuil, coll. « Points/essais », 1975, p. 102.

29. Sur la tour comme Phallus, voir notamment : Hubert BOST, *Babel, du texte au symbole*, p. 222-223 ; Pierre CHEYMOL, *Le silence de Babel*, Paris, J. Corti, 1990, p. 210-211 ; Robert COUFFIGNAL, « La Tour de Babel », *Revue thomiste*, n° 83, 1983, p. 69.

conscience de son humanité en nommant les diverses espèces animales dont il se reconnaît différent (2,20). Pourtant, encore à ce moment-là, Adam reste en deçà de la parole vivante qui requiert la réponse d'un autre soi. Ève lui est donnée comme le véritable vis-à-vis. Recevoir de l'autre son propre nom, c'est reconnaître qu'on ne construit pas à soi seul son identité<sup>30</sup>.

Il faudrait alors se demander si, dans le récit de Babel, Dieu ne tient pas le rôle de la femme, c'est-à-dire s'il n'agit pas comme principe de *féminité*. Je me permets d'évoquer ici la figure d'Emmanuel Lévinas — sans pouvoir m'y attarder —, à qui il revient d'avoir pensé le féminin comme l'origine même de l'altérité. Pour Lévinas, on le sait, le féminin constitue « une différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toutes les autres, comme la qualité même de la différence<sup>31</sup> ».

---

30. G. CHÉREAU, « De Babel à la Pentecôte : histoire d'une bénédiction », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 122, 2000, p. 23-24. François Marty voit dans ce procès d'auto-nomination une véritable « perversion du langage » : « Se faire à soi-même un nom, comme individu ou comme groupe, est une perversion radicale du langage, condamnant les paroles les plus denses, celles qui nomment les personnes, à être trompeuses. Une telle maîtrise de la langue fait bien, comme le dit le vieux texte, qu'« aucun dessein » ne paraît plus irréalisable. C'est une autre face de la tromperie, car la suffisance méconnaît la vérité de l'homme, cette limite, ou comme le dit l'allemand, cette frontière, où il surgit à lui-même, de ne cesser d'expérimenter dans la langue qu'il parle, dans le nom qu'il porte, la trace d'un autre. La langue parfaite de Babel ne laisse point d'altérité. » (François MARTY, *La bénédiction de Babel*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1990, p. 13)

31. Emmanuel LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre*, p. 14. Dans *Éthique et infini*, Lévinas est revenu sur les analyses du « féminin » présentes dans *Le Temps et l'Autre*, sans en proposer véritablement une révision de fond : « Dans l'éros s'exalte entre êtres une altérité qui ne se réduit pas à la différence logique ou numérique, laquelle distingue formellement n'importe quel individu de n'importe quel autre. Mais l'altérité érotique ne se borne pas non plus à celle qui, entre êtres comparables, est due à des attributs différents qui les distinguent. Le féminin est autre pour un être masculin, non seulement parce que de nature différente, mais aussi en tant que l'altérité est, en quelque façon, sa nature. Il ne s'agit pas, dans la relation érotique, d'un autre attribut en autrui, mais d'un attribut d'altérité en lui. Dans *Le Temps et l'Autre*, où le masculin et le féminin ne sont pas pensés dans la réciprocité neutre qui commande leur commerce

Que vient faire la femme ici ? Elle vient jouer le *rien* contre le *tout*. Car la femme est du côté de la nuit et du *rien*, du moins s'il faut en croire Nietzsche : « La femme est la *nuit* : et plus exactement le *sommeil* [...] Elle ne fait apparemment rien<sup>32</sup>. » Comme le suggère Christine Buci-Glucksmann, il convient de distinguer ici le *rien* du *rien*, c'est-à-dire le « rien-néant » du « rien-jouissance ». Le « rien-néant » est rien : « Le néant n'a pas de propriété, de qualité, d'identité. Le rien parce que non représentable, non pensable même s'il conditionne toute pensée, ne se manifestera que dans ses formes les plus intellectualisées ou les plus médiates : comme ironie, doute ou négativité au service d'une maîtrise<sup>33</sup>. » Mais il y a aussi le « rien-jouissance », qui lui n'est pas rien : « Par une sorte de conversion [...], ce "rien d'être" se renverse en une infinitude de jouissance extatique, en un surcroît proliférant de formes. [...] *Érotique du rien*, donc<sup>34</sup>. »

---

interpersonnel, où le moi du sujet est posé dans sa virilité et où est même recherchée — est-ce pur anachronisme ? — la structure ontologique propre de la féminité [...], le féminin est décrit comme le *de soi autre*, comme l'origine du concept même de l'altérité. Qu'importent la pertinence ultime de ces vues et les correctifs importants qu'elles demandent ! Elles permettent de saisir dans quel sens, irréductible à celui de la différence numérique et de la différence de nature, on peut penser l'altérité qui commande la relation érotique. Rien dans cette relation ne réduit l'altérité qui s'exulte en elle. » (Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, coll. « Le livre de poche ; biblio-essais », 1982, p. 57-58) Sur ces questions, on lira Catherine CHALIER, *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1982.

32. Friedrich NIETZSCHE, « Fragments posthumes », p. 188.

33. Christine BUCI-GLUCKSMANN, *La raison baroque : de Beaudelaire à Benjamin*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1984, p. 166.

34. *Ibidem*. Je note au passage que Buci-Glucksmann n'hésite pas à relier cet « érotique du rien » à une certaine mystique chrétienne : « Voyez aussi ce merveilleux texte de Denys l'Aréopagite qui définira pour l'Orient et l'Occident la matrice de toutes les théologies négatives, le point de départ de la "fable mystique" selon l'expression de Michel de Certeau. Dieu parce qu'au-delà de toute propriété, de tout propre, au-delà de toute essence et de tout savoir, Suressence et Différence absolue, n'est pas, est Rien. C'est par le Rien, la mystique de l'Altérité et le dépouillement de tout dans la ténèbre la plus lumineuse de silence que s'atteint l'amour, point fusionnel chimérique de la jouissance du divin. »

Jouant le *rien* contre le *tout*, la féminité de Dieu vient réintroduire la dimension de l'altérité. N'est-ce pas ce qui se passe dans la grande scène de Babel ? N'est-ce pas dans ce cadre d'interprétation que l'on doit relire l'intervention de Yahvé, et cela au double plan de l'*espace* et du *langage* ?

\*  
\*   \*

Dans ce jeu de cache-cache, le fils ne joue qu'avec lui-même : avec lui en elle, elle en lui, avant tout face-à-face entre eux. Le jeu s'y substitue, en tient lieu, en occupe ou préoccupe le lieu, tissant tout un monde : des entrailles de la terre au plus haut du ciel. Tout est en place pour qu'elle n'arrive jamais à destination, ne lui arrive jamais face à face.

Luce IRIGARAY<sup>35</sup>

Il faut souligner l'extrême ironie du texte biblique qui insiste sur le fait que Dieu *descend* vers les humains (versets 5 et 7) — rappel que le projet humain n'a pas réussi : l'écart, la distance subsiste ; l'invasion de l'autre lieu par la construction de la tour n'a pas supprimé (le lieu de) l'Autre. Par ailleurs, le texte ne dit pas ce qu'est devenue la tour ; en l'occurrence, rien ne permet d'en attribuer la destruction à Dieu. Comment interpréter alors cette éclipse de la tour dans le récit de Babel ? Pourquoi, à partir du verset 8, est-il uniquement question de la ville (dont on nous dit que « les hommes cessèrent de la bâtir ») ? En somme, quel est le rapport entre la construction de la ville et le projet d'érection de la tour ?

Une approche diachronique du texte permet d'écarter ces questions, on l'a vu, en posant une multiplicité de couches rédactionnelles. L'approche synchronique permet aussi de contourner ces difficultés : il suffit de considérer les deux termes — la ville et la tour — comme des synonymes, porteur de la même signifiante ; le problème de la « disparition » de la tour ne se pose pas alors puisque les allusions à la ville y tiennent

---

(*Ibid.*, p. 166-167) Sur la problématique « théologique » du rien, on lira Bernhard WELTE, *La lumière du rien : la possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, trad. J.-C. Petit, Montréal, Fides, 1998.

35. Luce IRIGARAY, *La croyance même*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1983, p. 34.



lieu. Si l'on ne retient pas ces « solutions », il faut alors poser la question de l'articulation des deux projets ; en l'occurrence, il s'agit de se demander s'il faut penser le projet de la ville à partir du projet de la tour, ou l'inverse.

Kafka fournit une belle illustration de la première ligne d'interprétation, dans une nouvelle inspirée du mythe de Babel et intitulée « Les armes de la ville<sup>36</sup> ». Dans ce récit, la présence de la ville est justifiée par le projet même de construction d'une tour : il a fallu fonder une ville — une « cité ouvrière » — pour que les constructeurs de la tour poursuivent leur œuvre. Détail intéressant, dans la nouvelle de Kafka, le projet de la ville devient rapidement plus important que celui de la tour : « Plus que la tour, on s'inquiétait de bâtir la cité ouvrière. » Si bien que, peu à peu, les constructeurs eux-mêmes reconnaissent « l'inanité de bâtir une tour qui touchât le ciel ». Ce constat n'amène pourtant pas les humains à se disperser car, conclut Kafka, « trop de liens s'étaient créés à ce moment pour qu'on abandonnât la ville ».

Si cette réécriture du mythe de Babel ne manque pas d'intérêt, elle nous écarte du texte biblique qui se termine, contrairement à la nouvelle de Kafka, par la disparition des humains. Pour mieux comprendre cette dispersion et l'éclipse de la tour, il faut plutôt poser le « projet de la ville » comme programme principal et considérer le « projet de la tour » comme son simple corollaire. Les Babéliens — obéissant à la logique de l'unanimité qui les anime — entendent se rassembler pour mieux se ressembler : construisant une ville, ils se maintiennent dans la mêmeté et travaillent à la réduction de la distance avec l'autre (à la limite, au point de le nier comme autre). De ce point de vue, l'érection d'une tour constitue la suite logique du premier programme : après avoir nié la distance-différence avec l'autre, il s'agit de nier la distance avec l'Autre — en comblant l'écart entre la terre et le ciel, entre les humains et Dieu.

Il est possible alors de comprendre la dispersion des humains par Yahvé comme l'action — positive, constructive — d'un *Dieu autre*<sup>37</sup>.

---

36. Franz KAFKA, « Les armes de la ville », dans *La muraille de Chine*, trad. Jean Carrière et Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1950, p. 188-189.

37. « Le Dieu chrétien n'est pas qu'un dieu grand, et comme tel imprononçable ou infigurable, tant sa puissance passe nos forces. C'est avant tout un dieu autre. » (Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde : une histoire politique*

Dieu réinjecte de l'altérité dans des rapports humains vécus jusque-là sous le mode de la mêmété et de l'indifférencié : « La dispersion signifie la différenciation<sup>38</sup>. » De ce point de vue, l'action divine n'est pas celle d'un tyran cherchant à diviser pour régner ou tentant de protéger ses prérogatives ; la dispersion est plutôt l'effet bénéfique du travail du *féminin*. Ce qui se trouve prévenu par là, c'est une « crise mimétique » susceptible d'engendrer la *violence* de l'un contre l'autre, ou plutôt de l'un contre lui-même — car le projet babélien est bien d'éliminer l'autre, de faire l'économie du vis-à-vis<sup>39</sup>.

C'est le principe de féminité — l'altérité irréductible du Dieu autre — présidant à la dispersion des humains qui rend aussi *impensable* le projet de la tour. Après l'intervention du Dieu érotique, il n'est plus question de ce projet parce qu'il appartient à la logique meurtrière et mortifère du *même*.

---

*de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985, p. 106-107)

38. M. B. DE LAUNAY, « Babel », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 94, 1989, p. 102. Dans le même sens, Bernard Dov Hercenberg écrit : « L'exil est ici la conséquence de la brisure d'une fausse unité qui a cédé sous son totalitarisme même et son incapacité à penser la différence. C'est à la simplicité obtuse qu'il faut renoncer pour aller vers quelque chose qui donne place à ce qui est "autre" : c'est pour cela qu'il faut décentrer, disperser les projets de Babel. » (B. DOV HERCENBERG, *L'exil et la puissance d'Israël et du monde*, Paris, Actes Sud, 1990, p. 105)

39. On aura reconnu ici les allusions aux thèses développées par René Girard depuis une vingtaine d'années autour du « mimétisme » et de la « violence sacrificielle » ; voir surtout : *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978 ; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999. B. Avitable s'est récemment attaché à relire le texte de Babel à travers les schémas girardiens ; voir B. AVITABILE, « BABEL : La ville et la tour. Violence, parole et constructions langagières », *Sémiotique et Bible*, n° 85, 1997, p. 9-34.



Dieu a un nom qu'il tient du nôtre; un lieu qui  
est la perte du nôtre.

Edmond JABÈS<sup>40</sup>

L'action de Yahvé et les effets « altérants » de cette action ne sont pas lisibles qu'au plan de l'espace, ils sont également lisibles au plan du *langage*. Plus précisément, le texte biblique décrit un double procès de nomination qui vient confondre la confusion de Babel.

Le premier procès de nomination touche les Babéliens eux-mêmes. L'intervention de Dieu est en effet accompagnée d'une évocation des « fils d'Adam » (verset 5). Ainsi un statut de « fils » est attribué aux hommes : « les "ils" deviennent "fils d'Adam"<sup>41</sup>. » Cette allusion à un lien de filiation rappelle que l'être humain ne peut être à lui-même son propre père, qu'il reçoit toujours de l'autre ce qu'il est. La référence à un nom propre (« Adam ») suggère également, d'une autre façon, la fin du règne de l'indifférencié.

Le récit de Babel comporte un second procès de nomination qui touche cette fois-ci non plus les humains, ni même la ville mais Dieu lui-même. C'est en tout cas l'hypothèse avancée par Jacques Derrida, qui exploite ainsi une certaine ambiguïté de la conclusion du récit de Babel. Le texte biblique dit : « Sur quoi, il crie son nom : Babel. » Pour la plupart des traducteurs, « son nom » renvoie à la ville. Derrida interprète plutôt cette affirmation comme une déclaration de Dieu, imposant « son nom à son tour<sup>42</sup> ».

Cette révélation du nom de Dieu apparaît comme le lieu même de l'effacement de Dieu. En (im)posant son nom — c'est-à-dire *ce* nom

40. Edmond JABÈS, *Ça suit son cours*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 24.

41. J.-C. GIROUD et L. PANIER, « Le jeu du sens dans le récit de la tour de Babel », dans *Analyse sémiotique des textes*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 173.

42. Jacques DERRIDA, *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions*, Montréal, VLB, 1982, p. 135.

(« Babel ») —, Dieu (im)pose à la fois qu'on le traduise et qu'on ne le traduise pas. D'une part, comme nom propre, le nom de *Babel* appelle et interdit sa traduction — pour autant que « tout nom propre est travaillé par ce désir : traduis-moi, ne me traduis pas. Ne me traduis pas, c'est-à-dire, respecte-moi comme nom propre, respecte ma loi de nom propre qui est au-dessus de toutes langues et traduis-moi, c'est-à-dire comprends-moi<sup>43</sup> ». D'autre part, pris comme nom commun, « Babel » est littéralement intraduisible : le mot « Babel » entraîne dans un procès infini de traduction, pouvant signifier soit « porte du dieu » (si on l'interprète à partir de l'expression akkadienne *Bab-ilu*), soit « le nom du Père » (si on se réfère au *Dictionnaire philosophique* de Voltaire), soit « confusion » (si on l'interprète à partir du verbe hébraïque *bâlal*).

Ainsi Dieu révélant son nom « Babel », c'est Dieu qui :

impose et interdit à la fois la traduction. Il l'impose et l'interdit, y contraint, mais comme à l'échec, des enfants qui désormais *porteront* son nom. Depuis un nom propre de Dieu, venu de Dieu, descendu de Dieu ou du père (et il est bien dit que YHWH, nom imprononçable, *descend* vers la tour), depuis cette *marque* les langues se dispersent, se confondent ou se multiplient, selon une descendance qui dans sa dispersion même reste scellée du seul nom qui aura été le plus fort, du seul idiome qui l'aura emporté. Or cet idiome porte en lui-même la marque de la confusion, il veut dire improprement l'impropre, à savoir Babel, confusion. La traduction devient alors nécessaire et impossible comme l'effet d'une lutte pour l'appropriation du nom, nécessaire et interdite dans l'intervalle entre deux noms absolument propres. Et le nom propre de Dieu se divise assez dans la langue, déjà, pour signifier aussi, confusément, « confusion ». Et la guerre qu'il déclare, elle a d'abord fait rage au-dedans du nom : divisé, bifide, ambivalent, polysémique : *Dieu déconstruit*. Lui-même<sup>44</sup>.

---

43. *Ibid.*, p. 137.

44. Jacques DERRIDA, « Des tours de Babel », *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 207. J'ai suggéré ailleurs que ce « Dieu déconstructeur » n'était peut-être pas totalement étranger au Dieu de la théologie négative ; voir François NAULT, *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, 2000, p. 227-251.

Le « Dieu déconstructeur » qui se dérobe ainsi, qui s'efface de la scène, peut être qualifié d'*érotique*. C'est le Dieu des juifs certes<sup>45</sup>. Mais n'est-ce pas aussi le Dieu des chrétiens? N'y aurait-il pas lieu d'interroger le lien entre *érotique* et *mystique chrétienne*, notamment au regard d'un certain jeu du *nom de Dieu*? Car si, en régime chrétien, le « nom de Dieu » est toujours susceptible de « construire un corps » — par exemple en se faisant « Bible (corpus et totalisation), Église (corps social du sens), ontologie (dictée universelle de l'Être)<sup>46</sup> » —, il peut aussi exercer une autre fonction: « Le nom de Dieu réintroduit indéfiniment de l'autre sur les bords de chaque savoir et de chaque jouissance<sup>47</sup>. » De ce point de vue, la mystique rejoint l'érotique qui, comme elle, ne relève pas de la consolation (du corps perdu), « n'annule pas la perte du corps » mais « fait bord, par le corps même, à la jouissance de l'Autre<sup>48</sup> ». Ainsi, mystique et érotique ressortissent toutes deux « à la "nostalgie" qui répond à l'effacement progressif de Dieu comme Unique objet d'amour. Elles sont également les effets d'une séparation [...]. Le corps adoré échappe autant que le Dieu qui s'efface...<sup>49</sup> ». Heureusement. Peut-être. Sans doute.

---

45. « Dieu est érotique! Il se manifeste comme visible/invisible, dans l'ambiguïté, d'une manière clignotante pour ainsi dire. Il se révèle à nous, mais Il garde son énigme. Nous Le découvrons, aux deux sens de ce mot, mais Il se retire en même temps. La caresse [...] correspond à l'attitude de l'homme face à cette énigme divine. Elle signifie qu'on n'a pas, qu'on ne doit pas avoir, prise sur Dieu, qu'on ne doit pas l'enfermer ni le posséder. C'est l'expérience d'une rencontre, d'une tendresse, d'une relation forte, mais jamais donnée une fois pour toutes. Dans le cas du texte, c'est une recherche, une étude qui ne sait pas à l'avance ce qu'elle va trouver, ni même ce qu'elle cherche. C'est l'ouverture à l'infini. » (Marc-Alain OUAKNIN, « Le Dieu des Juifs », *La plus belle histoire de Dieu*, Paris, Seuil, 1997, p. 65)

46. Suivant Michel de Certeau, cette fonction du *nom faisant corps* organise « la trahison chrétienne depuis ses origines » (M. DE CERTEAU, « Mélancolique et/ou mystique: J.-J. Surin », *Analytiques*, n° 2, 1978, p. 45).

47. *Ibidem*.

48. C. RABANT, « Eros, entre fable et mystique », dans L. GIARD, dir., *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, Paris, Cerf, 1988, p. 98. Dans cet horizon de questionnement, on pourra lire B. SICHÈRE, « Lacan: éthique de l'amour contre éthique de la jouissance », *L'infini*, n° 3, 1983, p. 78-86.

49. Michel DE CERTEAU, *La fable mystique, I: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1983, p. 12-13.

## *Les secrets de L'Alchimiste*

### *Radiographie d'un livre culte*

THÉRÈSE NADEAU-LACOUR

Université du Québec à Trois-Rivières

Dans *Le Nouvel Observateur* du 22 août 1996, deux ans seulement après la parution en français de *L'Alchimiste*, Anne Grignon écrivait : « Le phénomène Coelho, symptôme d'un incontestable regain d'intérêt pour la spiritualité et la quête de sens, est planétaire. Il s'étend aujourd'hui à quelque 40 pays, provoquant la stupeur, l'envie ou la consternation, c'est selon. »

#### *Quelques faits*

Deux ans après sa traduction en français et sa publication aux éditions Anne Carrière, qui ne le regrette pas, l'ouvrage était vendu, en France seulement, à un million d'exemplaires et, au même moment, à sept millions dans le monde. Depuis six ans, le phénomène ne se dément pas. D'autres ouvrages ont été publiés depuis (un par an environ) et c'est toujours le même engouement. *Le pèlerin de Compostelle*, *Sur le bord de la rivière Piedra*, *Je me suis assise et j'ai pleuré*, *Le manuel du Guerrier de la Lumière*, *La cinquième montagne* ou, plus récemment, *Véronica décide de mourir*, chacun de ces livres devient, dès sa parution, le meilleur vendeur, comme disent nos libraires. Mais *L'Alchimiste* demeure le préféré. En France, il est resté 152 semaines en tête des livres les plus vendus dans les librairies. Aujourd'hui, il est traduit dans 44 langues et diffusé dans une centaine de pays.

Toutes les cinq minutes, confie une responsable de la FNAC à Paris, un exemplaire de *L'Alchimiste* est vendu ou pris en main et feuilleté. Vous le trouverez aussi bien dans les librairies universitaires que dans les aérobares, aux rayons spécialisés en spiritualité ou chez Jean Coutu entre un roman de Barbara Catland (collection Arlequin) et le dernier Montignac.

Quel est donc le secret de cet Alchimiste qui, au sens propre, fait réellement de l'or?

Et, tout d'abord, comment qualifier cet ouvrage, ces ouvrages? S'agit-il de romans, de contes philosophiques pour petits ou grands (certains ont comparé *L'Alchimiste* au *Petit Prince*)? S'agit-il d'essais autobiographiques (on sait que P. Coelho a fait, avec son épouse, le pèlerinage de Compostelle)? Ou bien faut-il y voir des livres de chevet spirituels comme le fut, en son temps, tel ou tel traité de spiritualité devenu très populaire? La dernière publicité pour le *Manuel du Guerrier de la Lumière* retient ce dernier point; entre la reproduction de la page de couverture et la photo de l'auteur, on peut lire: « Un recueil de pensées pour tous ceux qui veulent suivre leur Légende personnelle. Des textes courts, simples, limpides — pratiquement un à méditer chaque jour, comme dans les livres de chevet d'autrefois. »

*Tout ou presque a été dit au sujet de ces ouvrages*

On y voit tantôt « une récupération molle de l'idéologie du Nouvel Âge », tantôt l'exploitation « d'un filon commercial par un gourou sans envergure »; ou, au contraire, « des paroles de grande sagesse qui donnent des repères intérieurs », et même, sur le mode thérapie douce, des maximes « qui donnent l'énergie vitale et le désir de se construire une philosophie de vie<sup>1</sup> ». Certains commentaires sont même prêts à y trouver les lignes de forces d'une spiritualité néo-chrétienne *relookée* au contact d'autres religions et qui aurait subi une cure de jouvence, alors que d'autres n'hésiteront pas à traiter *L'Alchimiste* « d'Alfumiste<sup>2</sup> ». Reste que

---

1. Tous ces commentaires ont été recueillis par Anne Grignon dans l'article cité ci-dessus.

2. *Actualité des religions*, 8 septembre 1999.

*L'Alchimiste* est proposé par une récente étude qui lui est consacrée<sup>3</sup> comme un guide spirituel et que des recherches commencent à s'intéresser au sujet aussi bien en théologie qu'en littérature<sup>4</sup>. *L'Alchimiste* serait-il, sous le mode allégorique, un nouveau guide spirituel qui développerait une spiritualité présentable et vendable à nos contemporains et contemporaines, et particulièrement en Occident tout juste sorti d'un christianisme qui ne prenait plus la peine depuis longtemps de faire connaître les trésors de 2000 ans d'auteurs spirituels et de mystiques chrétiens? Je nuancerais cette question, car l'édition religieuse foisonne de références mystiques et spirituelles depuis quelques décennies.

Un tel succès, que confirme chaque nouvelle publication, et la place que ce succès confère à son auteur dans ce qu'il est pratiquement convenu d'appeler aujourd'hui les nouvelles formes de spiritualité, ne peuvent manquer d'alerter tous ceux et celles qui s'intéressent à l'évolution des quêtes et des voies spirituelles contemporaines. Mais une question devient inévitable: peut-on véritablement parler de doctrine spirituelle à propos des ouvrages de Paulo Coelho et plus particulièrement à propos de *L'Alchimiste*? Pour tenter de répondre à cette question ou, du moins, de donner quelques éléments de réponse, il a semblé intéressant de livrer le texte culte qu'est devenu *L'Alchimiste* à ce qu'on pourrait appeler une radiographie critique. Dans ce qui suit, seuls quelques résultats parmi les plus significatifs seront présentés. (Cette phrase banalise le parcours méthodologique présenté plus bas.) Bien entendu, derrière la question posée, et à cause du succès de l'œuvre, une autre interrogation se profile: quels sont les besoins des gens d'aujourd'hui qui rejoignent la matière et la manière de la littérature coelhienne? Dans le cadre limité de cette contribution, une telle question ne sera pas abordée directement. Toutefois, les éléments présentés devraient permettre d'ouvrir quelques pistes de réponse.

---

3. David-James BURTY, *L'Alchimiste, parcours initiatique*, Paris, Éditions des écrivains, 2000.

4. Parmi d'autres, on peut noter l'article de Michèle MARTIN-GRÜNENWALD, « Le divin dans l'œuvre majeure de P. Coelho : *L'Alchimiste* », *Lumière et vie*, n° 245, mars 2000, ou encore, dans un autre registre, un mémoire de maîtrise, actuellement en préparation a pour objet de recherche *Le traitement du langage religieux dans L'Alchimiste* (département de théologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières).



### L'analyse radiographique : le parcours analytique

Remarquons tout d'abord que l'unité de l'œuvre de Paulo Coelho permettra d'envisager les résultats de l'analyse de *L'Alchimiste* comme des lignes de force qu'il serait aisé de retrouver dans tous les ouvrages postérieurs de Coelho, exception faite peut-être pour le tout dernier. La présentation de ces résultats suivra l'ordre même de l'analyse, en trois étapes.

- Comme pour toute étude structurée d'un conte ou d'un roman, l'analyse s'est d'abord intéressée à l'histoire apparente, aux éléments majeurs du parcours narratif.
- Selon une logique archéologique, l'exploration du site se poursuivra en creusant jusqu'aux strates archaïques afin de tenter de mettre en évidence les vestiges d'une crypto-histoire, celle même qui serait refigurée par le roman ou le conte. C'est à ce niveau surtout que des éléments d'ordre spirituel pourraient apparaître.
- Une première conclusion pourra alors être proposée. Mais elle ne sera que provisoire. La découverte d'une autre histoire, une métahistoire, habituellement négligée même à travers des lectures attentives qui s'attachent surtout au deuxième niveau, changera la perspective de la recherche. La présentation des résultats de l'analyse se terminera donc par l'évocation de cet élément qui pourrait offrir une clef de discernement précieuse pour toute personne tentée par une lecture spirituelle de l'œuvre de Coelho.

### L'analyse radiographique : les constantes

#### *Une histoire*

Qu'ils soient considérés comme de simples romans, des contes philosophiques ou des essais de spiritualité, les ouvrages de Coelho présentent une structure narrative relativement simple et aisément reconnaissable :

- Quelques personnages, peu nombreux, gravitent autour d'un héros ; ils sont identifiés généralement par leur fonction ou leur métier ou encore leur race, etc. Dans *L'Alchimiste*, le personnage principal est un jeune berger andalou, Santiago. Tout au long de son aventure, Santiago va successivement rencontrer *la gitane, un vieil homme, le roi de Salem, une jeune arabe, un marchand de cristaux, un anglais, un chef de caravane, Fatima, l'Alchimiste, des guerriers et un moine copte*. Seuls le roi de Salem et Fatima semblent

mériter un traitement de faveur ; mais Fatima est un des prénoms de femme les plus répandus en milieu musulman, et il faut bien reconnaître que le Roi de Salem joue un rôle majeur et extrêmement mystérieux aux côtés de Santiago puisqu'il se nomme *Melchisédec*. De toute évidence, le procédé par lequel l'auteur désigne ses personnages a pour premier effet d'accentuer le rôle du héros et de ceux qui sont clairement identifiés par un prénom. Mais ce procédé pourrait également appuyer une lecture spirituelle de l'histoire. On pourrait y voir alors une sorte de traité dont l'objet serait de symboliser, à travers le parcours du héros, l'itinéraire spirituel d'une âme.

- Le livre est un récit d'aventures dont le canevas est relativement simple à résumer : un voyage (aventure, quête) entrepris dans un but précis. Dans *L'Alchimiste*, le héros devra trouver un trésor non loin des pyramides d'Égypte. Le voyage est parsemé d'obstacles à franchir qui fournissent autant de péripéties et autant de chapitres au livre. Chaque chapitre voit apparaître de nouveaux personnages dont l'existence romanesque, la plupart du temps, ne dépasse pas les limites du chapitre.

Ainsi dans *L'Alchimiste*, Santiago devra vendre ses brebis et rompre avec un style de vie qu'il avait pourtant choisi ; il devra subir et surmonter une première épreuve : le vol de l'argent que cette vente lui avait procuré ; il lui faudra travailler afin d'accumuler la somme d'argent nécessaire pour repartir ; il devra encore lutter contre la tentation d'abandonner son projet ; il aura à traverser le désert ; à être confronté à la peur ; à lutter contre la tentation de développer un amour naissant qui le presse de rester auprès de Fatima, la jeune fille rencontrée dans une Oasis ; etc. Enfin, le dernier obstacle sera la confrontation avec la mort elle-même.

Une première analyse montre que, comme dans tout roman d'aventures, l'obstacle à surmonter, qu'il soit extérieur ou intérieur, est le ressort principal de l'ouvrage. Là encore, les analogies spirituelles sont tentantes. Tout itinéraire spirituel ne pourrait-il pas, à la limite, se résumer à un parcours d'obstacles qui sont autant d'épreuves à traverser pour atteindre l'objet convoité : l'union à Dieu.

- Une fin heureuse. Quelque dramatiques ou même spectaculaires que soient certaines péripéties de l'aventure, elles seront toujours bénéfiques pour le héros, sources d'apprentissages personnels et éléments déterminants dans la réalisation du projet<sup>5</sup>. Les ouvrages de Paulo Coelho finissent bien.

Ces premiers résultats permettent de retrouver le schéma narratif classique, propre à tout conte ; structure de grammaire narrative avec un héros, une mission, une épreuve qualifiante, des adjuvants et des opposants, une épreuve décisive et le triomphe du héros. Notons que ce schéma pourrait être retrouvé aussi dans certains traités de spiritualité qui développent parfois l'itinéraire spirituel comme un parcours semé d'épreuves, de tentations, de nuits, etc. Nous reviendrons sur ce point. Remarquons enfin que l'action se déroule dans des lieux marqués de symboles religieux forts qui contribuent à créer une atmosphère favorable à une réception spirituelle de l'œuvre : non loin des pyramides, dans le désert, près d'une chapelle, sous un sycomore, etc.

### *Des personnages qui en cachent d'autres*

Mais, en deçà ou à côté des premiers personnages, somme toute traditionnels, d'autres êtres évoluent comme s'ils étaient d'authentiques personnages. Ils occupent d'ailleurs les mêmes fonctions, d'adjuvants ou d'opposants par exemple. L'auteur lui-même fournit une bonne raison de les considérer comme des personnages à part entière et, peut-être même, comme des actants majeurs pour la bonne marche du roman et la compréhension de ce qui y est en jeu.

Coelho confère en effet une majuscule soit à certains termes du langage commun tel que le vent, la terre, la main, le désert (de ce fait, ils ne sont plus n'importe quel vent, n'importe quelle terre, n'importe quelle main ou n'importe quel désert), soit à des expressions ou concepts qu'il emprunte à des doctrines philosophiques (l'Âme du monde), théologique (Dieu), ésotériques (Table d'émeraude, Pierre philosophale, Élixir de vie) ou religieuses (la Tradition). Dans *L'Alchimiste* les noms communs devenus nom propres sont nombreux. Quels sont donc ces *transfuges* ?

---

5. Avec raison, Michèle MARTIN-GRÜNENWALD fait remarquer que *L'Alchimiste* ne contient en fait aucun élément tragique (*op. cit.*, p. 90).

Au sommet d'entre eux, on peut même dire que tous les autres lui sont soumis d'une manière ou d'une autre, *la légende personnelle*. Elle est l'image de marque de l'œuvre de Coelho. Il le veut ainsi et insiste, dans ses entrevues journalistiques aussi bien que sur le site Internet<sup>6</sup> qui lui est consacré, pour en assumer la paternité. Certaines recherches montrent cependant que cette expression ne serait pas une exclusivité coelhienne; elle aurait été présente dans la doctrine médiévale des templiers et jusque dans les premiers écrits maçonniques. Retenons seulement que *la légende personnelle* occupe la première place dans l'ensemble de l'œuvre de Coelho et que, en un certain sens, elle en est l'actant principal.

Il est aisé de regrouper les autres noms communs transfigurés par la grâce d'une majuscule, selon leurs divers domaines d'origine. Seuls sont retenus ici les éléments déterminants de l'histoire.

- Les personnages liés au divin, qu'ils soient issus de doctrines philosophiques ou qu'ils soient empruntés à des religions connues: l'Âme du monde, l'Âme de l'univers, le Langage du monde, le Grand Œuvre, Dieu, Allah, la Main, la Terre, la Nature, le Soleil, pour ne citer que ceux qui jouent un rôle déterminant dans la représentation coelhienne du divin.
- Les personnages associés à des étapes de l'itinéraire du héros, commencement, moments difficiles ou objectif final. Ils fonctionnent comme des aides intérieurs ou externes: le Désert, l'Oasis, le Secret du bonheur, le Principe favorable, l'Épreuve du Conquérant, l'Action, la Tradition, l'Amour, l'Alchimie, la Pierre philosophale, l'Élixir de Vie, la Table d'Émeraude, la Vie pure, Mektoub, Ourim et Toumin.
- Deux autres termes, métaphores désignant le héros, sont honorés d'une majuscule: le Guerrier de la Lumière et le Conquérant.

Avec ces majuscules, nous entrons dans l'arrière-monde de l'œuvre de Coelho, un monde qu'il sacralise, un univers entre l'étrange et le mystère. La plupart des personnages de premier niveau, *le moine, l'anglais, la gitane, etc.*, évoluent dans le monde apparent mais selon *les lois*

---

6. On peut retrouver les commentaires de l'auteur dans le site qui lui est consacré <[www.paulocoelho.com](http://www.paulocoelho.com)>.

*et l'âme* de cet arrière-monde puisqu'il est l'univers de sens de leur existence. D'une certaine manière, on peut dire que *L'Alchimiste* est le récit de la lente initiation qui va conduire Santiago à se considérer comme élément de ce monde, à vivre selon la logique et l'ordre de ce monde ; cet ordre est incarné successivement par les personnages ambigus du Roi de Salem (Melkisédec) et de l'Alchimiste. D'aucuns pourraient se demander si ce monde apparemment imaginaire, selon une logique romanesque, correspond à un univers religieux spécifique ou à une spiritualité nouvelle.

*Une doctrine : des principes, des dogmes, des maximes morales*

Chacune des majuscules est au centre d'un ou plusieurs principes, dogmes ou maximes morales qui résument l'ordre de cet arrière-monde. La seule énumération de ceux qui articulent la trame de *L'Alchimiste* et qui sont récurrents dans l'œuvre de Coelho rend manifeste l'univers de sens qui habite la littérature coelhienne et la caractérise.

• Des dogmes :

- Tout n'est qu'une seule et unique chose.
- Le Monde n'est que la partie visible de Dieu.
- Le Monde possède une Âme.
- Mektoub. Tout est écrit, etc.

• Des principes :

- Accomplir sa Légende personnelle est la seule et unique obligation des humains.
- Tu es capable d'accomplir ta Légende personnelle.
- Qui s'immisce dans la Légende personnelle d'autrui ne découvrira jamais la sienne propre.
- La personne qui vit sa Légende personnelle sait tout ce qu'elle a besoin de savoir.
- Ton cœur est là où se trouve ton trésor. Là où sera ton cœur, là sera ton trésor.
- Ce qu'enseigne la Tradition est toujours juste.
- Toute personne sur terre joue toujours le rôle principal dans l'Histoire du monde.

- Le courage est la vertu majeure pour qui cherche le Langage du Monde.
- Qui que tu sois et quoi que tu fasses, lorsque tu veux vraiment quelque chose, c'est que ce désir est né dans l'Âme de l'Univers ; c'est ta mission sur la Terre.
- Quand tu veux vraiment quelque chose, tout l'Univers conspire à te permettre de réaliser ton désir.
- La personne qui pourra comprendre l'Âme du Monde comprendra le langage des choses.
- Dans la vie tout a un prix.
- Il n'y a qu'une façon d'apprendre, c'est par l'Action.

• Des maximes morales :

- Tu dois aller jusqu'au bout de ta Légende personnelle.
- Cherche à prendre tes décisions par toi-même. Toujours savoir ce que tu veux.
- Écoute ton cœur. Il vient de l'Âme du Monde.
- Porte attention au Langage des signes.

Il ne s'agit là que de quelques exemples des dogmes, maximes et principes qui texturent les pages de *L'Alchimiste*. Leçons de sagesse, proverbes populaires ou impératifs moraux, ils représentent la charte du Monde coelhien. Ces paroles que le héros incorpore peu à peu à son existence au point qu'elles deviennent critères de discernement pour son action et principes intérieurs de vie lui ont été enseignées au fil de son initiation par deux personnages majeurs qui sont comme ses maîtres : le vieil homme, alias Melkisédec, et l'Alchimiste. Mais s'agit-il vraiment de deux personnages différents ou d'un seul apparaissant sous plusieurs formes, ce qui justifierait le titre de l'ouvrage. Même si une confidence du vieil homme lors de sa rencontre avec Santiago alerte sur cette possibilité, le doute n'est jamais levé, accentuant l'étrangeté propre aux ouvrages de Coelho. Ce mystère renforce encore l'autorité des deux personnages et de leurs paroles qui sonnent comme les énoncés d'une Loi sacrée, progressivement révélée au jeune initié.

Les grandes lignes de la doctrine que l'analyse de l'Alchimiste a permis de mettre en évidence pourraient se retrouver dans la quasi-totalité des romans de Coelho. Il serait aussi possible de considérer chacun d'eux

comme une illustration allégorique de la vie selon ces principes. Et la fin heureuse, malgré les épreuves à traverser, y serait comme la justification ultime de la doctrine. Mais comment qualifier cette doctrine ? S'agit-il même d'une doctrine ? *Vivre selon ces principes relève-t-il d'une spiritualité, d'une doctrine sapientielle particulière, d'une simple morale néostoïcienne ?*

### L'approche critique

L'auteur de *L'Alchimiste* a l'art de faire de l'étrange à partir d'un religieux familier, que ce religieux soit emprunté au christianisme, à l'islam ou au bouddhisme. Mais chaque élément traditionnel d'une religion est exploité de telle sorte qu'il pourrait bien signifier ou fonctionner hors de cette religion. Prenons un exemple : l'expression Mektoub signifie pour un musulman « tout est écrit », mais dans l'esprit même de *L'Alchimiste*, la signification est tout autre. Mektoub, cela veut aussi dire : « Si tu comprends ce Langage du monde, tu peux tout ce que tu veux. » Ainsi, une expression propre au langage d'une religion se trouve transposée dans un autre contexte où, sans rien perdre de sa force, elle acquiert une tout autre signification, pas nécessairement religieuse. Il serait aisé de constater le même processus de déplacement à propos de paroles propres au langage chrétien, ou même d'épisodes bibliques célèbres. Parmi bien d'autres exemples, le vieil homme (Melkisédec) écrivant sur le sable à un moment critique de sa conversation avec Santiago évoque bien entendu l'épisode que rapporte l'évangile de Jean (8,6) au cours duquel Jésus, à qui les pharisiens avaient amené une femme accusée d'adultère, écrit sur le sable au lieu de répondre à l'interrogation malveillante de ses interlocuteurs. Mais qu'est-il possible d'en conclure ? Les textes néotestamentaires font certes un rapprochement entre Jésus et le grand prêtre Melkisédec qui apparaît même comme une des figures de Jésus-Christ. Mais si le Melkisédec de *L'Alchimiste* était celui de la Bible, il faudrait en déduire soit qu'il s'agit d'une apparition, soit d'une réincarnation ; dans ce dernier cas, nous sortirions de l'horizon religieux judéo-chrétien. Simple coïncidence ? Les coïncidences sont trop nombreuses dans ce cas-là pour ne pas y voir une volonté spécifique de l'auteur ; en effet, tout comme le grand prêtre du Premier Testament, Melchisédec est roi de Salem et il réclame à Santiago le dixième de son troupeau, tout comme le grand prêtre du récit de la Genèse réclama la dîme à Abraham. Le récit

de *L'Alchimiste* fourmille de tels rapprochements et de telles ambiguïtés qui font déraiper des références (langage ou comportements) puisées à même une tradition religieuse particulière vers un univers de sens qui leur réserve une place principale sans intégrer le monde dans lequel elles enracinaient leurs significations originelles. Ainsi déracinées, quelle portée religieuse ou spirituelle peuvent-elles avoir ?

Tout se passe comme si Coelho empruntait explicitement ou implicitement aux grandes religions ou aux systèmes de pensée philosophiques, gnostiques ou ésotériques connus leurs croyances les plus reconnaissables mais sans jamais entrer dans la cohérence de l'univers doctrinal de ces croyances. Il saisit des éléments doctrinaux qu'il isole, ce qui a pour effet de rendre leur signification flottante ; puis il les ressaisit dans une histoire qui ne tient que par la trame romanesque. On comprend aisément l'effet produit sur une lectrice ou un lecteur d'Occident baignant dans une culture néo-chrétienne, désireux de trouver des lectures nouvelles et spirituellement enrichissantes. Les nombreuses références à un langage religieux encore repérables peuvent légitimer une lecture spiritualisante (et donner l'impression de trouver là une nouvelle spiritualité issue de l'univers religieux auquel le roman fait majoritairement référence) et rassurer quant à la profondeur du contenu ; d'autre part, les autres références qui renvoient à des religions ou à des systèmes de pensées moins connus créent un effet de nouveauté, voire d'exotisme, sans pour autant entrer en concurrence avec ce qui est reconnu comme le référent religieux et culturel de fond.

Faudrait-il voir alors dans ces romans un langage néo-religieux bricolé, sorte de syncrétisme<sup>7</sup> ? Dans tous les cas, ces ouvrages se situent

---

7. On pourrait également voir dans l'univers langagier de P. Coelho des éléments propres aux doctrines gnostiques ou ésotériques des premiers siècles (la Table d'Émeraude, par exemple, est une expression qu'on retrouve dans l'Hermès trimégiste), ou encore spécifiques de quelques néopanthéismes. L'importance accordée aux éléments naturels (par exemple, le jeu des noms communs qu'il transforme en noms propres), au concept platonicien de l'Âme du Monde, ou à ce qu'il appelle le langage des choses, suggérerait nettement une interprétation panthéiste ; l'épilogue de *L'Alchimiste* tendrait à confirmer cette hypothèse : le vent qui s'adresse au jeune berger revenu chez lui n'a-t-il pas la voix de l'Alchimiste ? Quiconque est familier de l'œuvre de Coelho reconnaîtra



hors confession, hors institution ; cependant les références, les simples allusions bibliques ou encore des termes empruntés au langage judéo-chrétien sont suffisamment repérables pour rassurer le lecteur chrétien bien pensant tout en l'invitant à un certain exotisme romanesque.

Si *L'Alchimiste* n'est pas un livre religieux au sens où il manifesterait par son contenu une appartenance littéraire explicite ou implicite à une confession religieuse connue, peut-être est-il possible de le reconnaître comme un ouvrage spirituel, non seulement au sens large de ce mot (quête de sens et de dépassement de soi dans la recherche de son identité profonde) mais au sens plus strict du terme (présentation d'une voie spécifique pour rencontrer Dieu, le connaître et en vivre). Mais alors le plus important, pour la recherche qui nous occupe ici, ne serait pas l'emprunt de plusieurs langages religieux que l'auteur inscrit dans la trame de son histoire mais bien plutôt la structure même du roman qui serait construit selon le modèle d'un itinéraire spirituel. Voyons de plus près.

Tous les éléments tendent à prouver que l'itinéraire suivi par le jeune berger Santiago est un itinéraire spirituel des plus classiques, du moins dans la tradition chrétienne. Il suffit de rappeler quelques caractéristiques des voies spirituelles traditionnelles dans le christianisme.

- Il n'y a de vie spirituelle que personnelle. Toute expérience spirituelle est éminemment singulière même si elle se lit dans une culture spirituelle déterminée. Au sein du Carmel, l'expérience de Thérèse de Lisieux n'est pas celle d'Édith Stein qui n'est pas celle d'Élisabeth de la Trinité ou de Jean de la Croix. *L'Alchimiste* est l'histoire non de l'Alchimiste mais de Santiago. Et le thème de la Légende personnelle est suffisamment explicite à ce sujet.

---

aisément que l'auteur, par les ambiguïtés qu'il cultive, ne cesse de déjouer toute tentative qui prétendrait cerner sa conception du divin. Savoir si Paulo Coelho est l'initiateur d'une nouvelle religion ou s'il s'inscrit par son œuvre dans la tradition d'une littérature religieuse reconnaissable n'est pas l'objet de la présente recherche. L'analyse met seulement en évidence le foisonnement des références implicites ou explicites à des langages religieux repérables ou plus subtilement présents, parfois incompatibles entre eux. Pour une approche critique de la notion de divin dans *L'Alchimiste*, on peut se reporter à l'article très polémique de Michèle Martin-Grünenwald déjà cité.

- La vie spirituelle se caractérise par une démarche, une marche qui reconnaît que l'être humain est d'abord *homo viator*; *La montée du mont Carmel* de Jean de la Croix, *Le pèlerin chérubinique* d'Angélus Silésius, *Le chemin de perfection* de Thérèse d'Avila, etc., autant de titres de traités de spiritualité qui témoignent de l'*itinérance* de toute vie spirituelle. Dans *L'Alchimiste*, la démarche est symbolisée par l'itinéraire de voyage de Santiago.
- Le but du voyage spirituel est la réalisation d'une quête, quête d'absolu et en même temps quête de soi. Tous les maîtres de la vie spirituelle insistent sur ce fait. L'œuvre et la vie de saint Augustin, par exemple, montrent combien la quête de Dieu est aussi quête de soi, la connaissance spirituelle étant doublement naissance à soi et naissance à Dieu. Recherche du Trésor, de la perle rare qui donne sens à la vie, mieux, qui fait vivre, n'est-ce pas aussi le propre de la démarche de Santiago ?
- Les itinéraires des spirituels chrétiens sont généralement marqués par des étapes majeures, elles-mêmes ponctuées par des expériences spirituelles significatives et souvent par des épreuves. C'est peut-être par cet aspect que l'itinéraire de Santiago emprunte le plus au spirituel chrétien.
- Même si chaque processus de croissance spirituelle est unique et singulier, les étapes qui le caractérisent sont généralement reconnaissables ; elles ont même fait l'objet chez tels maîtres de spiritualité chrétiens de traités qui décrivaient les points de repères sur cet itinéraire. Un des premiers fut certainement le Pseudo-Denys mais on pense également à « l'échelle paradisiaque » de saint Jean Climaque, aux « Demeures » de Thérèse d'Avila, etc. Dans tous les cas, le voyage spirituel commence par l'expérience d'un manque et, par là, d'un désir puis d'un *Je veux* qui inaugure vraiment la démarche spirituelle. Le chemin est ensuite un long parcours cathartique de conversions successives, de désappropriation de soi mais aussi, par le même mouvement, un chemin de connaissance croissante du mystère de Dieu jusqu'à l'union mystique convoitée qui apporte paix, joie et fécondité. Le voyage de Santiago en quête de son trésor ne serait-il pas une allégorie du voyage intérieur de l'âme ? Nous évoquions plus haut par quelles épreuves devra

passer le jeune berger avant la découverte ultime de son trésor. Le cheminement cathartique serait ici particulièrement évident.

- Dans toute voie spirituelle chrétienne, l'intervention divine est déterminante dans le cheminement : sans la grâce, que seraient les mystiques ? Ici, les *adjuvants* que rencontrera Santiago sont tous des personnages mystérieux, sorte d'envoyés divins, au point qu'on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un même personnage sous des apparences différentes. (L'Alchimiste ne serait-il pas le roi de Salem ?) Quant au Vent, si important dans les dernières épreuves du berger, ne représente-t-il pas traditionnellement le Souffle de l'Esprit ?
- L'évolution de la volonté dans la perspective mystique chrétienne est capitale. L'entreprise cathartique est d'abord de purification de la volonté. Celui qui s'engage sur le chemin de la perfection doit abandonner sa volonté propre de telle sorte que, paradoxalement, elle devienne parfaitement libre en se livrant à la volonté de Dieu<sup>8</sup>. Santiago aura, lui aussi, à faire le deuil d'un certain vouloir, pour demeurer fidèle à sa Légende personnelle.
- Enfin, l'importance des guides spirituels et des rencontres n'est pas plus à démontrer dans la spiritualité chrétienne que dans l'œuvre de Coelho.

Ainsi, tout se passe comme si l'aventure du jeune Santiago représentait celle d'un jeune spirituel chrétien, et même d'un mystique dans la mesure, par exemple, où une des épreuves cruciales culmine dans l'union au souffle qui sauve de la mort ; cette union n'est pas sans présenter, en apparence du moins, certains caractères de l'union mystique ! Faut-il en conclure qu'avec *L'Alchimiste*, nous nous trouvons devant une allégorie de la vie spirituelle, propre à favoriser une initiation spirituelle grâce au charme de l'enveloppe romanesque ? La comparaison rapide qui a été effectuée entre les caractéristiques principales de l'itinéraire spirituel tel qu'il apparaît dans la tradition chrétienne et le cheminement du personnage principal de *L'Alchimiste* tend vers une telle conclusion.

---

8. Nous touchons là à une constante dans le monde spirituel chrétien. Thérèse d'Avila, par exemple, excelle dans la présentation de cette transformation de la volonté (cf. son commentaire du Notre Père dans *Le chemin de perfection*).

Toutefois, une voie spirituelle n'a de sens (signification mais aussi direction et orientation) que par le terme même de la démarche. C'est le terme qui dessine l'horizon d'attente de celui ou celle qui s'engage dans cette voie. C'est pour une large part la nature de ce terme qui qualifie de *spirituelle* la démarche entreprise. On parlera de voie, d'itinéraire ou de démarche spirituels lorsque le terme de la quête est reconnu par la personne qui s'engage comme un absolu capable de combler l'être humain tout entier, absolu que l'on cherche à connaître pour en vivre. La démarche spirituelle suppose une tension désirante entre le fini et l'infini, entre le temporel et l'éternel. Les spiritualités chrétiennes nomment clairement le terme de la quête : c'est Dieu même que l'être humain veut connaître, aimer et auquel il veut être uni ; et cette union transformante fait qu'au terme de l'itinéraire, l'âme unie à Dieu vit de l'amour même de Dieu.

Quel est le terme de la quête de Santiago ? Si on s'en tient à la lettre du texte, l'objet de la quête est défini dès les premières pages par le double songe que fait le jeune berger : il s'agit d'un trésor qui l'attendrait au pied des pyramides d'Égypte. Et c'est bien le trésor de son rêve qu'il découvrira au terme du voyage, enfoui non au pied des pyramides mais au lieu même où il avait rêvé : « un coffre plein de vieilles pièces espagnoles ». La raison d'être du voyage, l'horizon d'attente de Santiago n'étaient-ils qu'un trésor matériel ? Ou bien faut-il voir là une sorte de parabole, semblable à celles qui dans les évangiles parlent de trésor ? Mais alors, que symboliserait ce trésor ? Quelle réalité spirituelle serait ici convoitée ? Rien, dans le texte, ne permet d'induire avec certitude qu'il s'agirait en fait d'une réalité spirituelle et non matérielle.

Au lieu de nous attarder sur la fin quelque peu décevante de l'aventure de Santiago, il nous a paru intéressant de porter notre attention sur les commencements, non pas le commencement de l'histoire du berger mais sur le prologue, texte généralement ignoré ou rapidement oublié dans une lecture très vite captivée par le récit romanesque. Pour qui relit le prologue après avoir terminé le récit romanesque, la surprise est grande. Et c'est de ce prologue étonnant que surgit tout à coup une clef d'interprétation qui frappe d'une lumière radicalement nouvelle non seulement *L'Alchimiste* mais l'ensemble de l'œuvre de Paulo Coelho.

En une page et demie, le prologue reprend le mythe de Narcisse revisité par Oscar Wilde. Au cœur du texte, on peut lire :

[...] à la mort de Narcisse les Oréades, divinités des bois, étaient venues au bord de ce lac d'eau douce et l'avaient trouvé transformé en urne de larmes amères.

« Pourquoi pleures-tu ? demandèrent les Oréades.

— Je pleure pour Narcisse, répondit le lac.

— Voilà qui ne nous étonne guère, dirent-elles alors. Nous avons beau être constamment à sa poursuite dans les bois, tu étais le seul à pouvoir contempler de près sa beauté.

— Narcisse était donc beau ? demanda le lac.

— Qui mieux que toi, pouvait le savoir ? [...]

Le lac resta un moment sans rien dire.

— Je pleure pour Narcisse mais je ne m'étais jamais aperçu que Narcisse était beau. Je pleure pour Narcisse parce que, chaque fois qu'il se penchait sur mes rives, je pouvais voir, au fond de ses yeux, le reflet de ma propre beauté.

« Voilà une bien belle histoire », dit l'Alchimiste.

Et alors tout devient clair :

— Le peu de cas accordé à Fatima : son départ ne lui vaut que quelques grincements de cœur.

— Le souci constant de soi, de sa réussite, sans cesse rappelé au disciple par ses guides successifs. Le fait que les personnes rencontrées ne soient pas considérées comme telles mais seulement comme des fonctions d'assistance ou des obstacles à la réalisation de son but.

— Le salut dans la fusion ou la confusion avec le vent... il devient vent.

— *Le nombrilisme* permanent qui fait de soi le centre du monde (c'est même une maxime récurrente de *L'Alchimiste*).

Narcisse serait donc le fondement mythique, sorte d'archétype du héros coelhien. Mais alors, le parcours de Santiago ne peut être qu'une contrefaçon d'un itinéraire spirituel. Contrefaçon habile, fascinante et d'autant plus dangereuse pour un lecteur ou une lectrice qui chercherait dans le roman plus que l'œuvre d'un conteur.

Mais il faut aller plus loin. Vouloir reconnaître dans *L'Alchimiste*, comme dans les autres romans du même auteur, des textes spirituels reviendrait à méconnaître gravement la nature même de ce qu'est l'expérience spirituelle, toutes traditions confondues. Une des caractéristiques majeures des expériences spirituelles est leur ouverture, essentiellement ouverture à l'altérité, altérité de la transcendance de Dieu le Tout

Autre, certes, mais aussi altérité de tout être humain dans son mystère propre. Les mystiques chrétiens en particulier insistent beaucoup sur cet amour des autres, signe premier de la fécondité de l'union amoureuse avec Dieu. Chez les spirituels, et particulièrement chez les spirituels chrétiens, l'irruption de l'Autre dans leur vie crée une brèche définitivement ouverte vers l'autre, la brèche du don de soi qui confère à toute expérience spirituelle une ouverture éthique. Ainsi, l'expérience spirituelle s'accomplit véritablement dans l'expérience éthique<sup>9</sup>. Emmanuel Lévinas a mis en évidence ce caractère éthique de ce qu'il appelle l'intrigue divino-humaine.

En ce sens, la clôture sur soi est critère d'inauthenticité. Paulo Coelho joue avec ce caractère d'ouverture mais elle n'est qu'apparente. Santiago ne s'ouvre à l'altérité que pour autant qu'elle se rapporte à sa Légende personnelle. Il s'approprie toute chose en vue de sa propre réalisation. Le souci de soi est à ce point prioritaire qu'il soumet à sa loi le sentiment amoureux. Fatima est intéressante pour l'auteur dans la seule mesure où elle confirme le primat de la Légende personnelle du héros, non la sienne, bien entendu. D'ailleurs, Fatima semble se soumettre de bonne grâce à la loi du monde coelhien : « Tu m'as appris des choses très belles, comme le Langage et l'âme du monde », dit-elle à Santiago. « Et tout cela, peu à peu, fait de moi une part de toi-même. » Et lorsque, dans l'épilogue, Santiago décide de la rejoindre, il ne fait que confirmer les paroles de Fatima : « Si je fais partie de ta Légende, tu reviendras un jour. » Non seulement la dimension amoureuse, mais toutes formes d'intersubjectivité sont falsifiées par l'impératif souverain de la réalisation de soi ou plutôt de la réalisation de la Légende personnelle, au prix de la dimension relationnelle pourtant essentielle à tout être humain.

Ainsi, les romans de Coelho ne résistent pas à un tel examen ; il devient impossible de les reconnaître comme des traités spirituels ni même comme des livres de sagesse. Le verdict est sévère mais il rejoint celui qu'on peut poser sur les ouvrages qui ne sont dits spirituels aujourd'hui que par leur art de la contrefaçon et par la crédulité d'indi-

---

9. À ses compagnes qui lui demandaient à quel signe on pouvait reconnaître qu'on aimait Dieu, Thérèse d'Avila répondait, à la fin de sa vie : demandez-vous si vous aimez les autres (*Le château de l'âme*, VII<sup>e</sup> demeure).

vidus consommateurs qui souffrent de ce que Patrice de Plunkett appelle « la maladie des trop basses altitudes », maladie dont ils veulent guérir tout en évitant les remèdes qui bousculeraient leur confort.

Restent les ravages que peut représenter une lecture spirituelle d'ouvrages semblables. La consommation de contrefaçons, surtout lorsqu'il s'agit de thérapie, peut conduire à la mort en donnant d'abord l'illusion de guérir le mal, à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'un mal-être existentiel. L'engouement planétaire pour ce type de lecture et les risques de régression qu'elle peut entraîner renvoient les héritiers des spiritualités chrétiennes à la tâche devenue urgente de la transmission des trésors exceptionnels recueillis depuis 2000 ans. Car rien ne remplace la fréquentation de grands spirituels pour prévenir les ravages sur les plans aussi bien personnel que communautaire que représenteraient l'érosion et l'atrophie de la double dimension spirituelle et éthique de tout être humain.

4<sup>e</sup> partie

DES SPIRITUALITÉS  
EN QUÊTE DE THÉOLOGIE





*Le cours de la valeur « Dieu »  
dans la dynamique générationnelle*

JACQUES JULIEN  
Université de Sherbrooke

Marcher dans l'ombre du père. En porter le poids, le poids d'une ombre. Fugacité fluide aujourd'hui de ce qui s'est pourtant donné, depuis « toujours » comme roc, assise, commencement de toute « archie ». L'apôtre disait fléchir le genou : « En présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom. » (*Ep* 3,14-15) Le verset quinze de ce passage est annoté. La Bible de Jérusalem (1998) commente : « Le terme grec traduit ici par "paternité" est plus concret et désigne tout groupe social qui doit son existence et son unité à un même ancêtre. Or l'origine de tout groupement humain, ou même angélique, remonte à Dieu, Père Suprême. » La TOB, qui a traduit plutôt : « de qui toute famille tient son nom », justifiant son choix par le « jeu de mots » qu'il y aurait entre « *patria* (famille) et *pater* (père) », conserve la même conclusion : « le Père, révélé en Jésus Christ, est à l'origine de tout groupement humain ou angélique ». La nouvelle traduction de la Bible profite de la translittération du grec pour laisser flotter la polyvalence de « patrie » : « de qui toute patrie du ciel et de la terre ». Polyvalence qui, dans le contexte contemporain, risque pourtant de se figer rapidement autour du sens *politique* de patrie... Sous ces quelques mots : « Dieu », « Père », « économie », « famille », « patrie », affleure une problématique énorme, sous-jacente à cette étude.

Avec elle, je m'explique d'abord d'un point de vue très situé, personnel. Si j'ai emprunté à nouveau la voie d'un travail en théologie, c'est que

j'y étais conduit par la mémoire et par la rumination du « Cantique des trois enfants » [dans la fournaise] : « Béni sois-tu, Seigneur, Dieu de nos pères / À toi louange et gloire éternellement. » (*Dn* 3,52-56). J'y étais amené d'autre part par le souci paternel de la transmission de valeurs à mes propres enfants, ces valeurs étant elles-mêmes pour moi des composantes d'une culture en voie de disparition, la culture reçue de mes parents. C'est dire que je m'engageai, dès l'amorce de ce retour, d'intuition et par affection, dans le contexte d'une *économie*, entendue, dans ce contexte de transmission de valeurs, comme étant d'abord la loi du ménage ou la loi du foyer. Une loi, les féministes l'ont bien fait ressortir — et c'est tout à fait mon expérience de mâle « québécois de souche », né à la campagne en 1945 —, qui est toute patriarcale, la loi du foyer retenue par le Droit, celle du *paterfamilias*, dit « bon père de famille », incarnation domestique, quotidienne, familière d'un personnage pourtant terrible, en dépit de son amour, arbitraire bien que bardé du fer de la loi et armé du glaive de la parole, le « seigneur » et le « maître ».

Cette figure du père, dont mon propre père était la figure, n'était pas confinée à l'enceinte de la maison : elle dominait les places publiques, gouvernait dans les assemblées, tranchait au tribunal, enseignait dans les écoles et pontifiait dans les liturgies. Du père, la virilité comme puissance de paternité coulait vers les fils ainsi qu'une onction invisible mais toute-puissante. Le charme, l'enchantement de cette onction se révélait dès le berceau, alors que la destinée du petit mâle pouvait repousser aux marges de l'économie domestique la mère elle-même et toutes les figures de la femme pourtant proclamée par ailleurs — « ses fils se lèvent pour la proclamer bienheureuse, / son mari, pour faire son éloge » (*Pr* 31,28) —, maîtresse, reine de l'ΟΙΚΟΣ, reine du foyer<sup>1</sup>.

Cette première avenue d'une axiologie articulée par l'économie allait se confirmer de plus en plus à mesure que mes lectures théologiques avançaient. Cependant, il est devenu évident pour moi que ce recours obligé (et routinier) à cette indispensable économie domestique doit être radicalement contestée dans sa dimension patriarcale et, plus profondément, dans les formes anciennes et nouvelles d'une domination phal-

---

1. Le point de départ de ces remarques se trouve dans E. SCHLÜSSER FIORINZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, New York, Continuum, 1995.

lique toujours inébranlable depuis l'impunité de sa zone d'ombre. Par extension, on ne peut recevoir sans soupçon ou sans critique décapante toute configuration socioculturelle qui prend tranquillement appui sur ce modèle archaïque et qui, tacitement ou non, soutient encore ses prétentions dans le troisième millénaire. Cette configuration socioculturelle dont je parle, et dans laquelle se joue précisément la scène de l'héritage, est elle-même une modalité de la créance, de la dette, *créance*, Émile Benveniste<sup>2</sup> a montré (repris ensuite par Michel de Certeau<sup>3</sup> et Julia Kristeva<sup>4</sup>) qu'on ne peut pas la séparer de la *croyance*.

Or, il me semble que c'est précisément dans la reprise des paramètres de cette scène de l'héritage, moment toujours dramatique de l'économie patriarcale, que se situent encore quelques recherches dont je parlerai ici, recherches fondées à la fois sur l'usage de statistiques et d'entrevues faites auprès de plusieurs publics. Par exemple, je pense que c'est l'héritage paternel qui se prolonge et se déploie à ses propres fins dans cette autre scène du « conflit des générations », celle de l'enjeu acrimonieux des finances publiques, le fardeau de la dette des pères dépensiers pesant lourd dans le coffre de l'héritage des filles et des fils.

Dans l'économie domestique aussi bien que dans l'économie publique (toutes les deux sous l'emprise des figures démultipliées du père) joue une seule et même dynamique. La pièce la plus lourde, celle à laquelle on (et il faudra demander à ce « on » de s'identifier, de produire ses titres de propriété) attribue le plus de valeur, celle à laquelle les autres valeurs sont suspendues comme de la limaille de fer à un aimant, ou comme des monnaies à leur étalon, cette pièce serait frappée « au nom de » Dieu ou « du nom de » Dieu : l'équivoque prépositionnel ne peut que persister. « Dieu » — qu'est-ce que cette unité linguistique ? Le mot « dieu » ? Le nom « Dieu » : l'oral d'une question dans un sondage ne permet pas de faire cette différence que la majuscule désigne. S'agit-il de « Dieu »,

---

2. Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I-II, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

3. Michel DE CERTEAU, « Le Croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances », dans H. PARRET et H.-G. RUPRECHT éditeurs, *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges A. J. Greimas)*, vol. II, Amsterdam, John Benjamin, 1985, p. 687-707.

4. Julia KRISTEVA, *Au commencement était l'amour : psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, 1985.

« Lui-même », comme signataire présent dans sa signature et garant de ce qu'il a signé (activité « notariale » problématique...) qui serait inscrit sur cette valeur, comme il en va sans détour aux États-Unis où l'impression a encré/ancré ensemble sur un même papier le « God » et le « trust », le dieu et la croyance/créance, les affaires.

Ce billet ainsi valorisé, ce billet de valeur(s), on se le passe de générations en générations, réjouis, assurés de sa valeur permanente, intemporelle, préoccupés néanmoins de sa possible dévaluation. Ainsi lorsqu'un « mauvais plaisant » a fait courir le bruit que Dieu était mort (« N'avez-vous pas entendu parler de ce dément qui, dans la clarté du midi alluma une lanterne, [...] se précipita au milieu d'eux et les transperça du regard. "Où est passé Dieu ? lança-t-il, je vais vous le dire ! *Nous l'avons tué*, — vous et moi<sup>5</sup> !" »). Le dieu valeur a chuté, sans pourtant cesser de se monnayer sur les bourses des cultures. Le « dieu », disons-nous, comme on dit l'euro, le yen ou le peso, le dieu a donc beaucoup de valeur, on peut même dire qu'il est la valeur étalon des sociétés qui en reconnaissent le cours. Tous les tuilages entre les morales, les éthiques et les axiologies concordent dans ce renvoi puissant (*powerful*) à ce référent de valeur(s). On le positionne dans un au-delà de la réalité, dans une *réserve* fortifiée, à l'écart et à l'abri, dans un au-delà cependant cru le plus *réel*. À cette croyance en un hyperréel qui fonde le nôtre, il faut accorder le plus de soin pour éviter qu'elle, la croyance en la valeur « dieu », ne soit mise en péril, qu'il n'y ait ainsi, autour de la dette et de l'héritage, péril en la demeure paternelle. Plus crûment, que le père ne soit déplacé dans la hiérarchie dont il est à la fois l'auteur et le bénéficiaire.

### Les sondages et les recherches

Ces paramètres d'une scène d'héritage dont je viens de donner l'ébauche, je les trouve structurés en un ensemble de textes. Ceux-ci forment entre eux un champ<sup>6</sup>, fonctionnant comme des renvois les uns par rapport aux

---

5. Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Troisième livre, paragraphe 125, Paris, Flammarion, 1997, p. 177-178.

6. « Champ » dont Pierre Bourdieu, pour rappel rudimentaire, établissait cinq facteurs constitutifs : des produits ou objets ; des agents ou des intervenants socialement reconnus ; des énoncés organisés ; des lieux de production ; des consommateurs de ce système.

autres, dessinant ainsi une géométrie herméneutique fortement structurée, homogène et relativement impénétrable. Il s'agit d'une figure qui n'est pas faite que d'un seul tracé linéaire. Elle est plutôt la résultante d'une série de circonférences qui se recoupent, s'inséminent, se reproduisent par la citation sans jamais s'infirmer. Plusieurs productions s'articulent donc en système. Certaines viennent d'une pratique plus restreinte : les disciplines de la théologie à l'université ; d'autres prennent pour cible le grand public : les médias de communication, la pratique pastorale.

Les textes produits et donnés à lire sont venus se placer autour de deux pôles : l'un, mondial, celui du millénaire, alors que l'autre est tout à fait local, québécois : celui du 20<sup>e</sup> anniversaire, en 1992, de la publication du *Rapport Dumont : Héritage et projet* (1972).

Toutes sortes de stratégies ont prétendu anticiper et contrôler la nouveauté apocalyptique appréhendée du troisième millénaire, tirant de ces opérations *prophétiques* un capital commercial ou symbolique maximum. En 1969 déjà, le sociologue américain Andrew Greeley, dans son ouvrage *Religion in the year 2000* (New York, Sheed and Ward), avait écrit tout un chapitre formé par l'analyse des « Data » et sur lequel s'est appuyé par exemple Hans Küng<sup>7</sup> en 1974. Publiés aux bordures antérieures et postérieures du passage à l'an 2000 (« 2000 » compris, d'un point de vue populaire inébranlable comme le commencement du nouveau millénaire, en dépit des opinions « scientifiques » qui affirmaient la prépondérance de 2001), des sondages ont fait partie de ces stratégies d'économie-fiction, destinés à prévoir l'aléatoire afin de le soumettre au contrôle des gestionnaires<sup>8</sup>. Celui qui a d'abord attiré mon attention a été effectué en février 2000 par la firme Léger & Léger, à la demande du

---

7. HANS KÜNG, *On Being a Christian*, Glasgow, Collins, 1974. Il écrivait alors : « Former studies in the sociology of religion often concentrated on statistics of church attendance and other religious practices. But there can be no doubts that even groups apparently remote from religion maintain an interest in the subject : contrary to some arbitrary assumptions and prejudices, this has been confirmed by recent statistics. » (p. 62-63)

8. Je le souligne dans le titre même du livre de D. K. FOOT et D. STOFFMAN, *Boom, Bust & Echo: How to Profit From the Going Demographic Shift*, Toronto, Macfarlane Walter & Ross, 1996.

magazine *Voir* et de l'émission d'affaires publiques *Le point*. Un mois auparavant, en janvier 2000, *L'actualité* avait fait paraître un numéro spécial, alors que la revue *Relations* s'était interrogée plus tôt sur ce contexte en octobre 1999, au même moment que le quotidien *Le Devoir*<sup>9</sup>.

D'autre part, pour prendre en 1992 le relais du *Rapport Dumont* afin de maintenir vivants à la fois l'héritage et le projet du catholicisme au Québec, des communications ont été faites à divers congrès de la Société canadienne de théologie au sujet d'une recherche-action-formation menée dans les Basses-Laurentides. Ainsi, en 1991, Jacques Grand'Maison devait exposer « Les orientations sociales, culturelles et religieuses de six régions des Basses-Laurentides: Rapport de recherche<sup>10</sup> », alors que Solange Lefebvre, en 1993, faisait un tableau des « nouvelles croyances des Québécois et des Québécoises<sup>11</sup> ». Cette communication faisait également le lien entre la recherche-action-formation (Grand'Maison-Lefebvre) et la recherche menée par une équipe de l'Université Laval sous la direction de Raymond Lemieux. Celui-ci était par ailleurs co-auteur du livre *Les croyances des Québécois: esquisses pour une approche empirique*<sup>12</sup>, ouvrage paru en 1992 et que le chercheur devait revisiter dans son article

9. Enquête Sondagem effectuée pour *Le Devoir*, vendredi 8 octobre 1999 : « Qui êtes-vous ? Le bon Dieu des Québécois porte mille masques. »

10. Ce sont les pages 421-437 du collectif : *Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, sous la direction de J.-C. PETIT et J.-C. BRETON, Montréal, Fides, 1992. Une partie de ce texte devait former la présentation du projet dans *Le drame spirituel des adolescents : profils sociaux et religieux*, première tranche du rapport de recherche, Montréal, Fides, 1992. L'ensemble des rapports comprend trois autres volumes : J. GRAND'MAISON. *Vers un nouveau conflit de générations, profils sociaux et religieux des 20-35 ans : recherche-action, deuxième dossier*, Saint-Laurent, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », n° 11, 1992, 399 p. ; J. GRAND'MAISON et S. LEFEBVRE. *Une génération bouc émissaire : enquête sur les baby-boomers recherche-action, troisième dossier*, Saint-Laurent, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », n° 12, 1993, 436 p. ; J. GRAND'MAISON et S. LEFEBVRE, *La part des aînés recherche-action, quatrième dossier*, Saint-Laurent, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », n° 13, 1994, 362 p.

11. Communication publiée en 1994 dans C. MÉNARD et F. VILLENEUVE (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, p. 333-352.

12. R. LEMIEUX et M. MILOT (dir.), Québec, Groupe de recherche en sciences de la religion.

de 1999 : « Le catholicisme québécois<sup>13</sup> ». Toutes et chacune de ces études québécoises à teneur théologique se sont référées aux enquêtes canadiennes menées depuis 1982 par Reginald Bibby<sup>14</sup>.

Ces données et ces analyses sur la croyance contemporaine en « Dieu » ont connu plusieurs modes de diffusion. Je relève ainsi les interventions de médias grand public (*Le Devoir*, *Voir*, *L'actualité*) et de public restreint : la revue *Relations* et l'éditeur Fides. Cette dernière maison a publié, dans une collection très ciblée : « Les cahiers d'études pastorales », la recherche-action-formation menée par Jacques Grand'Maison et son équipe, de même que celle de Raymond Lemieux et de ses collaborateurs. Fides est également l'éditeur des Actes des congrès annuels de la Société canadienne de théologie, logés dans une collection dont le titre : *Héritage et projet*, emprunté aux retombées du concile Vatican II, prend une signification particulière dans la problématique que je tente d'esquisser ici. Quant aux énoncés organisés, seul le magazine culturel de Montréal, *Voir*, se positionne à part, puisque le rapport de son enquête s'est écrit sans importation de matériel emprunté aux autres instances de production. *Le Devoir*, par contre, tient compte des analyses de Raymond Lemieux, lues à la fois dans l'ouvrage original (1992) et dans la mise à jour faite dans *Relations* (1999), mise à jour bien synchronisée

---

13. *Relations*, octobre 1999, p. 237-242.

14. R. W. BIBBY, « Cult consumption in Canada », *Sociological Analysis*, vol. 45, n° 4, 1985, p. 445-460 ; *Unknown Gods: the Ongoing Story of Religions in Canada*, Toronto, Stoddart, 1993, 359 p. ; « La persistance de l'identification à une religion chrétienne au Canada », *Tendances sociales canadiennes*, printemps 1997, p. 28-32 ; *Fragmented Gods the Poverty and Potentiel of Religion in Canada*, Toronto, Stoddart, 1990, 319 p. ; *There's Got to Be More! Connecting Churches & Canadians*, Winfield, C.-B., Wood Lake Books, 1995, 159 p. ; R. W. BIBBY et D. C. POSTERSKI, *The Emerging Generation an Inside Look at Canada's Teenagers*, Toronto, Irwin Pub, 1985, 220 p. ; R. W. BIBBY et D. C. POSTERSKI, *Teen Trends a Nation in Motion*, Toronto, Stoddart, 1992, 344 p. ; R. W. BIBBY et UNIVERSITY OF LETHBRIDGE, *A Study of Deviance, Diversité, and Devotion in Canada Codebook*, Project Canada, Lethbridge, Alb., University of Lethbridge, Department of Sociology, 1975 ; R. W. BIBBY et UNIVERSITY OF LETHBRIDGE, *Religionless Christianity a Profile of Religion in the Canadian 80s*, Project Canada, Lethbridge, Alb., University of Lethbridge, Department of Sociology, 1982.



pour placer dans le tourbillon millénariste la continuité avec les recherches suscitées par le Rapport Dumont (1972-1992). *L'actualité*, pour sa part, interviewe Solange Lefebvre et celle-ci, ainsi qu'elle l'avait fait pour la Société canadienne de théologie, fait état à la fois de la recherche-action-formation dont elle est co-chercheuse et des analyses de Raymond Lemieux. En ce qui concerne les consommateurs de ces énoncés, il est évident que ce sont les journaux (*Voir* et *Le Devoir*) et le magazine *L'actualité*, qui forment le plus grand public. Quant au public restreint, lecteur des éditions Fides et de *Relations*, il peut se retrouver également lecteur du *Devoir*, peut-être aussi de *L'actualité* et de *Voir*.

Phénomène bien connu de la vulgarisation : à l'élargissement du cercle des lecteurs et des lectrices correspond une réduction de la finesse des analyses. Ainsi, des quatre volumes publiés par l'équipe de Jacques Grand'Maison (volumes qui sont eux-mêmes des « tranches » de la masse de données accumulée par la recherche), il ne passe dans le grand public que quelques bribes d'entrevue ou des synthèses rapides. Réciproquement, dans les volumes des Cahiers de pastorales vont se retrouver quelques textes déjà publiés dans *Relations* et dans *Le Devoir*.

Dernière remarque : les médias de grand public travaillent plutôt avec des statistiques qu'ils proposent à leurs lectorats comme premier niveau d'information. Dans la suite des articles, des citations de réponses, des extraits de points de vue souvent anonymes viennent mettre du « vécu », de la chair sur l'abstraction des chiffres. Tout en faisant un usage varié des statistiques, les recherches universitaires s'appuieront davantage sur des entrevues (individuelles ou de groupes) et des récits dont elles tenteront de dégager une analyse qualitative ou à partir desquelles Raymond Lemieux en particulier formulera des hypothèses nouvelles.

On se trouve donc devant un système de textes très regroupés, dans lesquels sont intervenus un petit nombre d'auteurs-chercheurs pris en relais par des diffuseurs. Certains intervenants ont offert des apports transdisciplinaires à partir de la sociologie, de la théologie et des sciences de la religion. Les journalistes du *Devoir*, de *Voir*, de *L'actualité* et les collaborateurs de *Relations* ont relayé au grand public à la fois la matière des enquêtes et les analyses faites par le petit nombre d'experts. C'est ainsi que les quelques références originales communes, une fois qu'elles ont été publiées, sont devenues l'interprétation orthodoxe (au sens de Bourdieu) du phénomène religieux dans la société québécoise contem-

poraine, phénomène religieux dont celui ou ce que l'on désigne par « Dieu » est une composante incontournable.

Mon objectif n'est pas d'enlever ce qui s'est érigé ainsi comme une rotonde herméneutique, mais bien d'en faire apparaître d'une part les caractères stratégiques et belligérants et d'autre part le dispositif machinique. La « machine » — dans ce sens mécanique, il y a dans le langage québécois une fortune qu'il faudrait travailler du mot « patente » et de l'activité de « bricolage » — que se donne toute invention dite « moderne », c'est-à-dire se mettant en place après Descartes et Leibnitz. L'invention, écrit Jacques Derrida, demeure assurément toujours liée à la *tekhnè*, « mais dans cette *tekhnè* c'est désormais la production — et non seulement le dévoilement — qui va dominer l'usage du mot “invention”. *Production* signifie alors la mise en œuvre d'un dispositif machinique relativement indépendant, lui-même capable d'une certaine récurrence auto-reproductrice et même d'une certaine simulation ré-itérante<sup>15</sup> ».

J'en reviens donc au sondage *Voir/Le point* qui est ma voie d'accès à cette architecture machinique et sur lequel je devrai me concentrer presque exclusivement ici. Ce sondage *millénariste* de 20 questions a touché le groupe-cible des 15-34, un vaste regroupement d'âges dont les ambitions englobantes et la définition même sont problématiques. Qu'ont en commun des adolescents, de jeunes adultes encore aux études puis des jeunes arrivés sur le marché du travail, déjà peut-être mères et pères, à leur tour ? C'est également ce même groupe, mieux réparti cependant (d'abord les adolescents et adolescentes ; puis les 20-35 ans), dont ont traité les deux premiers rapports de la recherche-action-formation, sous des titres hautement dramatiques : *Le drame spirituel des adolescents* et *Vers un nouveau conflit de générations*.

### De quelles façons est-il parlé de Dieu ?

L'usage n'est pas le tout du *sens*. Sur le plan collectif de la culture populaire, on peut cependant dire que l'usage est le critère pragmatique essentiel des sens qui se font et se défont. Dans les sondages, dans les analyses qui les commentent, dans les recherches qui se répercutent les

---

15. Jacques DERRIDA, « Invention de l'autre », *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 42.

unes et les autres, il se développe et s'impose l'usage d'un mot par des utilisateurs qui affirment d'autre part qu'ils ne jouent pas le jeu dans lequel ce mot, « Dieu », prendrait (son) sens. Si les personnes interrogées n'affirment pas directement leur non-jeu/hors-jeu, si ce n'est pas le fait d'une assertion, c'est le fait d'un agir observable et dont les statistiques rendent compte lors des mêmes enquêtes : la non-pratique. Notons cependant que la pratique croyante dont il s'agit est réduite dans ces enquêtes aux quelques sacrements-rites-de-passage socialement valorisés, sinon à la seule assistance à la messe dominicale. *L'actualité*, d'après la référence chiffrée du recensement de 1991 (Statistiques Canada), peut écrire que 80 % des Québécois se déclarent catholiques ; moins de 10 % vont à la messe de façon régulière. Du dire de cette déclaration massive on passe à son non-faire corrélatif. Pour en tirer cependant une conclusion : « Qu'advient-il lorsque les paroisses s'éteindront, faute de relève ? » Cette interrogation fait dévier l'enquête portant spécifiquement sur le croire vers une préoccupation plus populaire, plus médiatique, plus grosse de controverses : la relève presbytérale, c'est-à-dire le célibat des prêtres et l'accession des femmes au ministère sacerdotal.

Que les personnes concernées par les sondages savent qui est « Dieu », cela est pris pour acquis. Ce préalable va dans le « sans dire » des enquêtes : on fera référence au Dieu inculturé dans la société québécoise et non à l'un ou à plusieurs de ces dieux sans identité auxquels les gens pourraient rendre un culte privé ou public. Il est pris pour acquis que ce Dieu particulier, dieu « québécois », existe. *L'actualité* en fait une question toute rhétorique : « Les Québécois croient encore, mais en quel dieu ? » À cette question éditoriale mise dans le gras d'un sous-titre, il n'est pas fourni d'autre réponse que la reprise d'une donnée conventionnelle : « Notre enquête conclut entre autres que le Dieu traditionnel est perçu de nos jours comme une menace pour l'autonomie de l'être humain. Il personnifie l'autorité, celle d'un être qui a planifié le monde d'une certaine manière. » Pour sa part, *Le Devoir*, bien documenté auprès de Raymond Lemieux, Micheline Milot et Daniel Fradette, titrait : « Le bon Dieu des Québécois porte mille masques » et précisait ensuite : « Dieu est partout. Ce qui en tient lieu et son contraire aussi. Les divinités empruntent mille masques. » On lit ainsi trois phrases qui, d'un même souffle, télescopent en un seul trois *sujets* différents : « Le bon dieu des Québécois », c'est-à-dire le dieu inculturé ; « Dieu est partout », le θεος

métaphysique, puis « les divinités », indéterminées autrement, et qui portent mille masques.

Il est pris pour acquis que les acteurs (enquêteurs et enquêtés) connaissent Dieu tout comme ils connaissent, de nom ou de réputation, des hommes et des femmes du domaine public : les gens connaissent Dieu au moins par oui-dire, pour en avoir entendu parler, pour savoir qu'il existe, qu'il a un genre d'existence, de réalité. Ou du moins, ils en savent assez sur Dieu pour faire preuve d'une compétence langagière dans des phrases exclamatives, interrogatives, affirmatives ou négatives. Ils et elles saisiront comme sensées une proposition positive : « Dieu existe » ou son contraire : « Dieu n'existe pas ». Ces propositions sont supposées recevables, du moins pour les fins d'un échange *ordinaire*. De plus, on peut faire précéder chacune de ces propositions par l'affirmation : « je crois » ou par la négation : « je ne crois pas ». « Je crois que Dieu existe », « je crois que Dieu n'existe pas », « je ne crois pas que Dieu existe », « je ne crois pas que Dieu n'existe pas ».

Les sondeurs ne s'attendent pas à ce que ces affirmations soient des confessions. Il ne s'agit pas de la question liturgique qui interroge les croyants afin de leur offrir l'occasion d'une confession de foi renouvelée. Ce que les sondeurs attendent comme effet de ces propositions formées à partir du verbe « croire », ce sont des opinions. On veut sonder les opinions et, de façon absolue, on veut sonder l'Opinion, avec une majuscule. Or, commente Pierre Bourdieu, « l'opinion publique n'existe pas ».

La sociologie, poursuit-il, révèle que l'idée d'opinion personnelle (comme l'idée de goût personnel) est une illusion. S'il est vrai que l'idée d'opinion personnelle elle-même est socialement déterminée, qu'elle est un produit de l'histoire reproduit par l'éducation, que nos opinions sont déterminées, il vaut mieux le savoir ; et si nous avons une chance d'avoir des opinions personnelles, c'est peut-être à condition de savoir que nos opinions ne sont pas telles spontanément<sup>16</sup>.

La question porte donc d'une part sur le croire et sur le croire en un dieu, unique en apparence, polymorphe en réalité, « Dieu des Québécois », « Dieu » métaphysique, « millier de divinités masquées » émer-

---

16. Pierre BOURDIEU, « Le sociologue en question », *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 47.

geant de l'ordre du religieux, du cosmique, du moi et du social selon l'analyse de Raymond Lemieux. Pour *Le Devoir*, «Croire ou ne pas croire, telle était la première question» ou «la question des questions: "Êtes-vous croyant?"» Aussitôt, cependant, la croyance était laissée ainsi en état, béante, comme une structure ouverte. La septième question de *Voir* demandait: «Croyez-vous en Dieu?» et 75 % des jeunes avaient répondu «oui». Une nouvelle question prenait immédiatement le relais de ces réponses. Ce relais quasi automatique et d'apparence logique ne portait déjà plus sur Dieu, mais déplaçait l'interrogation sur la croyance elle-même. Bien plus, le sondage embrayait du singulier au pluriel, sur «les croyances». Cependant, il n'est pas éclairci ni pour les sondés ni pour les lecteurs quelles seraient ces autres croyances qui viendraient s'additionner à la croyance en Dieu ou à la croyance tout court, la croyance en blanc telle que l'analysait Michel de Certeau. Dans ce glissement opéré par les questions de *Voir*, on prend pour acquis, pour un «il va sans dire», que les sondés éprouvent non pas une seule croyance (dont le Dieu considéré tacitement comme connu serait l'objet), mais un ensemble de croyances qui sont, autre glissement de la logique interrogative dans le *Voir*, des croyances *religieuses*. Ce qui est neuf dans cette question, c'est le mouvement vers l'éthique. On ne semble pas penser que la croyance en Dieu puisse avoir un ou des impacts «pratiques» sur la vie concrète. Il faut une nouvelle question qui porte sur des croyances religieuses, qui diffèrent, me semble-t-il, de la croyance en Dieu en ceci qu'elles auraient un impact important ou assez important «dans vos décisions et votre vie quotidienne».

On demande donc aux gens quel est l'impact pratique, éthique, de cet ensemble qui «va sans dire» de croyances religieuses. Il se trouve que 85 % des répondants et répondantes reconnaissent que leurs croyances religieuses jouent un rôle très important (11 %), assez important (37 %) et peu important (37 %) dans leurs décisions et leur vie quotidienne. Dans l'analyse qu'il fait des réponses à ces deux questions (7 et 8), Éric Grenier (*Voir*) travaille de front les deux ordres de croyances, jouant l'une sur l'autre. Parle-t-on de Dieu? Un jeune sur quatre dit croire en Dieu. «Les femmes détiennent le championnat de la foi: 80 %, contre "seulement" 68 % des hommes. Et plus on vieillit, plus on y croit: 21 points de pourcentage séparent les plus vieux (30-34 ans) des plus jeunes (15-19 ans). Autre écart important, entre francophones et anglo-

phones celui-là : 86 % des non-francophones croient en Dieu, contre 71 % des francophones. » Parle-t-on de l'éthique, des croyances qui ont une importance dans la vie ? « L'écart linguistique, précise le journaliste, se maintient entre les croyants eux-mêmes : si seulement 43,5 % des francophones croyants considèrent que leurs croyances jouent un rôle important dans leur vie, chez les non-francophones, c'est presque les deux tiers (62,5 %). Mais dans l'ensemble, plus d'un croyant sur deux (57 % chez les jeunes francophones) juge que ses croyances importent peu dans sa vie. » Cependant, la conclusion tirée par le journaliste, « Cela tient peut-être du pari cartésien : on y croit, juste au cas où... », pourrait se rapporter aussi bien au croire en Dieu qu'aux autres croyances religieuses non définies.

S'il ne s'agit plus de « Dieu » spécifiquement, mais de « croyances religieuses », il ne s'agit pourtant pas non plus de « pratiques religieuses » dont on sait par d'autres sondages (Bibby et autres) qu'elles ne dépassaient pas alors 10-15 %. Le rôle déclaré « très important » que jouent les croyances religieuses ne les fait pas se déterminer en « pratiques religieuses ». Lorsque *Voir* commente ironiquement : « C'est monseigneur Turcotte qui va être content... », je pense qu'on suggère un contentement qui viendrait de la « démonstration » chiffrée d'une certaine pratique religieuse fut-elle « anonyme ». Une joie qui serait de bien courte durée : d'autres sondages plus explicites n'explorent pas plus avant ce que seraient les pratiques religieuses autres que la messe du dimanche ou des cérémonies religieuses socialement valorisées chez une population par ailleurs reconnue comme « bricoleuse » de sens et de pratiques. La suggestion des questions 7 et 8 posées par *Voir* est la suivante : puisque 75 % des jeunes de 15 à 34 ans disent croire en Dieu et que 85 % accordent une certaine importance décisionnelle à leurs croyances religieuses, les autres réponses du questionnaire (dont on dira qu'elles dégagent un portrait conservateur des jeunes) sont déterminées, encadrées, sous l'emprise de ces croyances religieuses dont on ne saura rien de plus dans le reste du sondage. Sinon, avait écrit pour sa part *Le Devoir* en octobre 1999, « que les plus jeunes ne fréquentent que très rarement les églises ou les synagogues. Tous les groupes d'âges de répondants de moins de 45 ans assistent régulièrement à des cérémonies religieuses dans une proportion de moins de 10 % alors que plus de la moitié des gens de 65 ans et plus se retrouvent dans la même situation. Plus de quatre jeunes sur dix

de 18 à 24 ans ne vont jamais dans un lieu de culte pour assister à une cérémonie ».

### La valeur « dieu » ; la valeur de Dieu

Dans ce contexte assez confus, quelle est donc la valeur du dieu ? Et faut-il dire la valeur de Dieu ? Elle vient fluctuer dans un marché de valeurs à conserver, à transmettre, sinon à imposer. Ce marché, en effet, n'en est pas un d'économie *libérale* mais bien d'antagonismes *conservateurs* qui sont les intermédiaires que se donne la figure paternelle essentiellement inamovible. Chaque génération inscrit donc sur ce marché les valeurs dont elle se croit porteuse et qui devront être maintenues, « au péril, disent les plus anciens, de la ruine de la civilisation ». Ces générations au pouvoir, qu'on dira mûres, étant ainsi inquiètes de façon chronique et perpétuelle de l'absence de valeurs chez les générations dites jeunes. Dans le sondage du magazine *Voir*, il devait apparaître que la préservation des valeurs était une préoccupation importante pour les sondeurs ; elle n'était presque pas présente chez les sondés. On se rappellera qu'il s'agissait d'un sondage fait à la veille d'un Sommet économique qui devait se tenir à Québec en février 2000. Le questionnaire comportait « une vingtaine de questions portant sur leurs valeurs [des jeunes] et sur leur situation économique » et qu'on avait « choisi de [se] concentrer sur ce dernier sujet [...] parce que, qu'on le veuille ou non, l'économie sera le nerf de la guerre au Sommet et le sondage apprend que cela concerne 34 % des jeunes [pauvreté et chômage] ». La cohérence des questions d'économie du sondage est donc solidement amarrée à sa synchronisation avec le Sommet.

En ce qui concerne les valeurs, toutefois, le dépouillement des réponses apporte un démenti aux sondeurs de *Voir*. « C'est une préoccupation pour [seulement] 5 % des jeunes. » Absence d'intérêt et difficulté de cerner le sujet, d'établir même la liste des valeurs qui ont cours sur le marché des jeunes. Celles-ci apparaissent dans une liste de « grave[s] problème[s] que vit la société québécoise aujourd'hui » :

Et lorsqu'on leur demande [aux 15-34 ans] quel est le plus grave problème que vit la société québécoise aujourd'hui, 18 % répondent la pauvreté et 16 %, le chômage. La violence n'obtient que 8 % ; la détérioration du système de santé, 6 % ; la perte des valeurs, 5 % ; le matérialisme, 4 % ; et le décrochage,

2 %. La dégradation de l'environnement, le racisme et le suicide chez les jeunes se retrouvent au fond du baril avec 1 % chacun, suivis du sida, qui récolte... 0,5 %.

La « perte des valeurs » s'inscrit donc telle quelle, sans autre définition que l'affirmation d'un déficit, item à cocher parmi d'autres éléments problématiques. La mention explicite des valeurs n'est pas donnée autrement que comme une référence passe-partout, fourre-tout même, sans questionnement critique. Ce sont plutôt les sondeurs et leurs commanditaires qui s'en préoccupent. Et si les valeurs, si mal définies soient-elles, sont en déficit, ce déficit est compensé par une remontée et une stabilité étonnante du dieu qui se maintient ainsi comme la valeur des valeurs.

Dans le sondage de *Voir*, il y a certes plusieurs autres comportements sociaux, prises de position, etc., qui pourraient être lus comme étant des valeurs ou comme étant les agirs conséquents à des valeurs tenues : le fait d'avoir ou non des enfants, de former ou non un couple stable, les attitudes par rapport aux finances personnelles et aux finances publiques, les causes sociales ou politiques dans lesquelles on souhaiterait s'impliquer. Cependant, les questions posées sur ces sujets ne ramènent que des listes très clairessemées marquées par des pourcentages très faibles. Il n'y a là rien d'« éclatant », rien qui permette une affirmation-synthèse forte et percutante telle qu'en réclamait l'apocalypse anticipée de l'an 2000. Bref, rien qui corresponde au style éditorial de *Voir*. Ici, allant « au-delà des apparences » prétendait-il, il devait apparaître que « les jeunes sont plus conservateurs et beaucoup moins cyniques qu'on ne le croit », cette appréciation de conservatisme étant le fait à la fois de l'initiative du journal et de l'interprétation qu'il donne de son propre sondage. Et surtout, dans cette qualification globale des « jeunes », rien qui permette de jeter les uns contre les autres des individus très dissemblables dans leurs préoccupations et leurs styles de vie. Rien qui permette, dans le contexte d'une économie, de faire jouer les scénarios d'opposition qui plaisent tant à certains analystes de la culture contemporaine.

Il s'agit d'une vieille tendance, d'ailleurs. Séculaire même. Pour ceux qui mènent aujourd'hui la société (et c'était, je l'ai affirmé d'entrée de jeu, mon dessein de *père*), il s'agirait des valeurs personnelles qu'ils se sont, disent-ils, données à eux-mêmes. Les plus jeunes n'y voient que ces valeurs collectives que les institutions (contrôlées par les dominants)



veulent leur voir transmises et adoptées, même par la contrainte, par l'exercice du pouvoir. Essentiellement, encore et toujours, c'est un marché conflictuel où s'affrontent les vieux et les jeunes. Les générations intermédiaires, si elles existent comme autonomes, devant prendre partie pour l'une ou pour l'autre, bien qu'elles puissent, un temps, en les chevauchant, tirer parti de l'une et de l'autre. « En fait, la frontière entre jeunesse et vieillesse est dans toutes les sociétés un enjeu de lutte<sup>17</sup> », écrit Pierre Bourdieu. Certes, Jacques Grand'Maison pouvait sous-titrer le deuxième rapport de la recherche-action-formation : « Vers un nouveau conflit des générations », cette *nouveauté* n'est pas nouvelle. La notion de *génération* est conflictuelle par essence, puisqu'elle inscrit l'enjeu de lutte sociale le plus fondamental : celui de la définition belliqueuse des frontières entre les jeunes et les vieux et de la mainmise sur le pouvoir qui doit résulter de cette guerre. Solange Lefebvre, lorsqu'elle se référait à des recherches européennes, a bien fait voir le lien entre la notion de valeur et celle de « génération ». Une première citation qu'elle empruntait à Georges Balandier (*Anthropologiques*, 1985) suggérait que « l'âge et le sexe, [étaient les] matériaux premiers et toujours présents<sup>18</sup> ». Cependant, la chercheure relevait aussitôt le glissement apparu de l'âge à la génération, puisque : « La variable la plus décisive n'était ni le sexe, ni le niveau de scolarisation, ni l'habitat ou autre, mais l'âge et, plus précisément, la génération. » Que « parmi toutes les variables, celle des générations [se soit] avérée fondamentale », Solange Lefebvre en trouvait une confirmation supplémentaire dans le renvoi à trois ouvrages dont deux portent également sur les valeurs<sup>19</sup>. Primauté de l'âge, et plus précisément de la génération, celle-ci étant cernée comme le carrefour, le faisceau d'un ensemble de valeurs.

---

17. *Questions de sociologie*, 1980, p. 143.

18. Solange LEFEBVRE, « Les nouvelles croyances », *Dire Dieu aujourd'hui*, Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, dir., Montréal, Fides, coll. « Héritage et Projet », n° 54, 1995, p. 335, note 5.

19. *Ibid.*, où Solange Lefebvre renvoie à Jean STOETZEL (dir.), *Les valeurs du temps présent*, Paris, PUF, 1983 et 1990. Au sujet de l'enquête européenne, voir Ian KERKHOFS, « Les valeurs que partage l'Europe », dans le Cahier Plus, *La Presse*, 29 mai 1993, p. B 6.

Dans ce contexte polémique, Dieu est une valeur par rapport à un cadre, à un encadrement, notions qui seront importantes chez Raymond Lemieux (« Le catholicisme québécois », 1999). À un ordre qui ne peut être que l'ordre établi, « la loi et l'ordre ». Le dieu-valeur serait donc, des points de vue économique et politique, un indice de tendance conservatrice. C'est la conclusion que tirait Richard Martineau dans une seule proposition : « Première constatation : les jeunes Québécois sont beaucoup plus conservateurs qu'on ne le dit. » Au moment de franchir cette zone magique, incertaine et périlleuse du millénaire, il devait donc apparaître pour les lecteurs de *Voir* et pour les téléspectateurs du *Point* que les jeunes, croyant toujours en un dieu colonne d'appui de la société traditionnelle, n'étaient donc pas si différents, si méchants que ça, qu'ils n'allaient pas ébranler, détruire notre (qui parle ?) société. L'affirmation n'était rassurante qu'à demi. Elle reposait sur une construction aux pieds d'airain : « Qu'est-ce que la jeunesse ? Qui sont ces jeunes de 15 à 34 ans ? » Pierre Bourdieu le rappelle : « Le fait de parler des jeunes comme d'une unité sociale, d'un groupe constitué, doté d'intérêts communs, et de rapporter ces intérêts à un âge défini biologiquement, constitue déjà une manipulation évidente. Il faudrait au moins analyser les différences entre les jeunesses, ou, pour aller vite, entre les deux jeunesses », celle qui est au travail et celle des étudiants bourgeois. Entre les deux, « on trouve aujourd'hui toutes les figures intermédiaires<sup>20</sup> ». Une perception semblable n'a pas échappé à Richard Martineau, qui n'en tire cependant pas grand-chose d'autre qu'une pirouette :

À la télé, cette semaine, on a pu voir deux images de la jeunesse : des jeunes cravatés qui discutaient business avec le ministre Legault ; et des jeunes anarchistes qui lançaient des boules de billard aux flics.

Lequel des deux groupes représente « les jeunes dans leur ensemble » ? Aucun. « Les jeunes dans leur ensemble » faisaient comme vous et moi : ils regardaient ce cirque à la télé. En hochant la tête. Donc, ils ne sont pas si différents de nous, après tout.

De ce phénomène, Pierre Bourdieu donne une interprétation plus globale. « Autrement dit, écrit-il, c'est par un abus de langage formidable

---

20. « La "jeunesse" n'est qu'un mot », *Questions de sociologie*, p. 145.

que l'on peut subsumer sous le même concept des univers sociaux qui n'ont pratiquement rien de commun<sup>21</sup>. »

\*  
\*   \*

Les dimensions réduites de cet article m'ont amené à traiter de façon très superficielle un sujet dont l'ampleur reste encore intouchée. J'ai pointé le doigt en direction de questions de fond posées aux enquêtes dont j'ai parlé : la notion très problématique de « génération », qui, une fois posée et ignorant l'activité intra-générationnelle (en particulier celle des genres), permet la division arbitraire des générations entre elles. Des jeux d'oppositions, de contrastes, etc., souvent plaqués sur la réalité sociale par des présupposés idéologiques, sont rendus possibles par ces découpages en « tranches » de société. Enfin, la question posée par Bourdieu au sujet de ce que serait une « opinion publique », si une telle chose devait exister, serait à mettre en rapport avec les questionnements de Noam Chomsky (par exemple, le film *Manufacturing Consent*) à propos des « intérêts » manipulateurs d'une telle opinion publique.

Il me reste aussi une liste de questions plus ciblées. Je n'aurai pas parlé, par exemple, du dieu quadriforme (Lemieux) ni du « cadre » (Dieu fait-il partie du cadre de la culture québécoise ? le trouve-t-on dans le « portrait de famille » ?) ou de l'« encadrement » (essentiellement clérical ?). D'autres questions importantes sont soulevées par l'analyse dite qualitative lorsqu'elle se branche sur des récits personnels qu'elle déchiffre pourtant à l'aide d'une sémiologie quasi scolastique (*aliquid stat pro aliquo*). Qu'en est-il de la « programmation » de la recherche commandée par l'action (pastorale) ? Je n'aurai rien écrit non plus à propos de la scène québécoise traditionnelle de l'héritage, scène quasi folklorique depuis *La terre paternelle* (Patrice Lacombe, 1846), dans la recherche-action-formation de Jacques Grand'Maison et son équipe, ni du recours aux ressorts les plus convenus d'une narrativité *romanesque* dans les écritures de Reginald Bibby et de Jacques Grand'Maison. Ce que j'ai pu écrire ici se tient encore au seuil de ces études à venir.

---

21. *Ibid.*

Pour l'instant, il s'est agi de travailler à la fois sur le langage porteur de valeur(s) et sur un langage qui ne cesse de tourner, c'est tout ce qu'il peut faire, tel un derviche en prière, un langage qui ne cesse de tourner autour de Dieu. Jacques Derrida suggère un lien encore plus fort que cette « tournure » du langage. Il écrit, à la fin de « Comment ne pas parler ? » : « Le langage a commencé sans nous, en nous avant nous. C'est ce que la théologie appelle Dieu et il faut, il aura fallu en parler<sup>22</sup>. » Les sondages et les enquêtes simulent une écoute de l'autre questionné à propos de l'Autre. Ils contribuent bien davantage à la montée et à l'entretien d'une rumeur constante. Dans cette rumeur intéressée, profitable et profiteuse, le mot dieu ne cesse de se faire entendre, bien que ce ne soit que sous la rengaine d'une société tout à coup vieillie, apeurée par l'avenir et par la revanche anticipée de ses enfants. Cependant, nous savons que Dieu n'est pas que le dieu, la rumeur ni la valeur, que dieu est notre Dieu, sans prétention à la possession ou à la mainmise de notre part. Que Dieu n'est pas une monnaie thésaurisée, ni une loi patriarcale, ni l'apaisement des craintes qu'éprouvent les puissants. Il importerait que, dans une rumeur de plus en plus défaillante, le nom de Dieu connu dans le Souffle de Iéshoua son Oint retentisse avec son timbre propre, tels les trompes puissantes des moines tibétains ou le schofar de la première alliance. Sans velléité de domination de notre part, toutefois, et s'il Lui plaît qu'il en soit ainsi. Sinon, et de toute façon, à nous de recueillir « ce que nomme toujours le nom de Dieu, écrit encore Jacques Derrida, avant ou par-delà les autres noms : la trace de ce singulier événement qui aura rendu la parole possible avant même que celle-ci ne se retourne, pour y répondre, vers cette première ou dernière référence<sup>23</sup> ».

---

22. « Comment ne pas parler ? », *Psyché*, p. 561.

23. *Loc. cit.*, p. 560.



*L'expérience en théologie  
ou la théologie en expérience*

MARC DUMAS  
Université de Sherbrooke

Réfléchir aux approches utilisées dans nos travaux théologiques face au pluralisme religieux et aux quêtes spirituelles des hommes et des femmes d'aujourd'hui signifie pour moi réfléchir aux multiples expériences religieuses vécues la plupart du temps en rupture avec les balises institutionnelles et traditionnelles. Ignorer ce pluralisme et ces quêtes entraînerait la propre condamnation de la théologie. Et cette dernière serait à peine pertinente pour ceux et celles qui sont dans le giron de l'institution car, à l'intérieur même de la foi chrétienne, il existe depuis toujours pluralisme et quête, diversité et recherche. Une théologie qui ignorerait le pluralisme religieux contemporain et les quêtes spirituelles serait donc inconsciente de ce qui la constitue. Mais comment accueillir d'un point de vue théologique le pluralisme religieux et les quêtes spirituelles qui se manifestent dans notre société ou, dit autrement, comment accueillir les expériences religieuses et spirituelles contemporaines ?

La théologie, à l'inverse des sciences religieuses, n'a pas beaucoup développé de stratégies d'analyse du terrain religieux. En sciences des religions, les statistiques, les études de cas, les interviews, les *focus group* et autres méthodes du genre permettent de refléter un tant soit peu les diverses réalités religieuses. Certes, la théologie peut articuler son rapport au pluralisme et aux quêtes à travers le recours à des méthodologies externes à elle-même. La sociologie ou la psychologie religieuses en sont de bons exemples. Mais ces méthodologies explorent et recomposent à

un autre niveau l'expérience, à un niveau qui permet une meilleure gestion de ce qui renvoie au pluralisme et à des recherches spirituelles. Le pluralisme religieux et les quêtes spirituelles sont des phénomènes qui peuvent contenir des éléments de résistance et d'ingérence difficilement formalisables et ravalables en un système conceptuel; ils manifestent peut-être une expérience non harmonisable en un *continuum*, précisément parce que leurs expériences sont de l'ordre de la discontinuité, de la faille, de la rupture. Les personnes en recherche spirituelle n'offrent-elles pas alors un milieu exigeant pour le travail théologique? Le pluralisme religieux ne lui lance-t-il pas un défi? Il ne s'agit plus alors de récupérer et de situer dans une position théologique quelques éléments de cette pluralité religieuse et de ces quêtes spirituelles. Au lieu de se servir de ce pluralisme et de ces quêtes spirituelles pour faire théologie, serait-il imaginable d'aller plus loin et de mettre le travail théologique au service du pluralisme et des quêtes spirituelles? Servir au lieu de se servir! Prendre part théologiquement aux projets humains pluriels et contribuer sainement à la construction identitaire de chacun et de chacune serait un projet théologique ambitieux. Certains s'y sont déjà engagés par d'autres voies. Je voudrais explorer ici ce possible renversement (de servir au lieu de se servir) avec la notion d'expérience.

Cet exposé pourra aussi apparaître comme un regard autocritique sur un travail de recherche en cours; il rend compte de mon souci de travailler avec l'expérience en théologie et, espérons-le, explicite l'originalité de pratiques théologiques passées en mode d'expérience. De telles pratiques collaboreraient à dépasser l'isolationnisme expérientiel dans lequel plusieurs se sentent aujourd'hui enfermés, car au pluralisme et à la quête succèdent trop souvent l'isolationnisme et le désespoir. Présentons tout d'abord le *chantier de la recherche*. Il me faut certainement clarifier ou du moins exposer un certain nombre de difficultés propres à cette recherche. Qu'est-ce que l'expérience en théologie? À quoi renvoie-t-elle et quelles conséquences les univers référentiels ont-ils sur l'activité théologique? Il ne s'agit plus simplement d'évaluer le tournant de l'expérience dans les théologies contemporaines, mais de produire une rationalité théologique signifiante pour aujourd'hui, qui déploie une pratique théologique issue de l'expérience. Cette dernière est une clé extrêmement intéressante pour faire théologie aujourd'hui, à condition de la mettre correctement en jeu, comme l'affirmait déjà Ebeling en

1975<sup>1</sup>. Déployons ensuite *une théologie en mode d'expérience*. Celle-ci pourrait devenir un versant plus pratique de la recherche. Que signifie cette proposition d'une théologie en expérience? Quel rôle la pratique et la formation théologiques peuvent-elles alors avoir dans un univers social, où l'expérience individuelle sert de pivot à la construction identitaire des gens? Esquissons les conséquences positives et négatives de ce passage ou de cette bascule que je voudrais opérer avec mon travail théologique. Nous tenterons enfin avant de conclure d'explicitier cette bascule à l'aide d'un exemple.

### Chantier de la recherche

Mon chantier actuel de recherche veut évaluer les différents recours à l'expérience dans les discours théologiques contemporains. On semble l'utiliser à toutes les sauces, sans percevoir les difficultés aporétiques de la notion et les conséquences néfastes qu'elle peut avoir pour l'activité théologique<sup>2</sup>. Mieux réfléchir l'expérience devrait me permettre de dégager une notion d'expérience opérationnelle pour l'activité théologique aujourd'hui. À moyen terme, je voudrais articuler une théologie issue de l'expérience.

Les explorations bibliographiques ont bien mis en évidence le caractère polymorphe de la notion d'expérience. Cette polymorphie apparaît déjà lorsque l'on veut saisir quelles expériences sont mises en jeu. Des tensions problématiques difficiles à évacuer par les différents auteurs manifestent à la fois le défi et l'urgence de travailler théologiquement la catégorie d'expérience. De quoi s'agit-il donc? D'une expérience directe de Dieu ou d'une expérience médiatisée de foi en Dieu<sup>3</sup>? De ce qui nous

---

1. G. EBELING, «Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache», *Wort und Glaube III*, Tübingen, Mohr, 1975, p. 15.

2. Cf. par ex. O. C. THOMAS, «Theology and Experience», *Harvard Theological Review*, vol. 78, n<sup>os</sup> 1-2, 1985, p. 179-201, qui critique la manière dont certains théologiens font appel à l'expérience de manière floue et confuse.

3. Cf. à propos de cette distinction: L. SCHEFFCZYK, «Die Frage nach der "Erfahrung" als theologischem Verifikationsprinzip», *Dienst der Vermittlung*, W. ERNST éd., Leipzig, St-Benno Verlag, 1977, p. 353-373; H. DÖRING, «Theologie im medium der Erfahrung», *Verantwortung für den Glauben. Beiträge für Fundamentaltheologie und Ökumenik*, H. Wagner et al. éd., Herder, Freiburg, 1992, p. 47-65.



saisit subitement et s'impose à nous ou de ce qui est saisi à travers un apprentissage dans le cadre de l'horizon croyant<sup>4</sup>? D'une expérience subjective et toute intérieure, à la frontière de la pensée et du langage, à la limite hors-langage<sup>5</sup>, ou d'une « expérience avec les expériences<sup>6</sup> », d'une expérience herméneutique, donc interprétée dans un cadre de référence chrétien? D'une expérience non thématique préalable, fondamentale<sup>7</sup>, ou d'une expérience d'ouverture et de déplacement existentiels<sup>8</sup>? Et nous pourrions poursuivre la liste des interrogations, des alternatives et des tensions encore longtemps... Je conçois ici la notion

---

4. Chez Tillich par exemple, la notion d'irruption perdue à côté de la méthode de corrélation dans la *Systematic Theology*. L'irruption renvoie alors à une expérience de saisissement par ce qui nous concerne inconditionnellement. Chez Ebeling, si l'expérience de Dieu est en contradiction avec l'expérience du monde et de l'humain, un *Widerfahrnis*, elle est tout de même en lien avec la vie, l'Écriture et la tradition. G. EBELING, « Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache », *Wort und Glaube III*, Tübingen, Mohr, 1975, p. 3-28; G. EBELING, « Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen », *ZThK*, vol. 75, n° 1, 1978, p. 99-116. Voir aussi le texte au titre évocateur de R. L. KINAST, « Experiencing the Tradition through Theological reflection », *New Theology Review*, vol. 8, n° 1, février 1995, p. 6-17.

5. Voir par exemple la note infrapaginale 15 plus bas.

6. Si Ebeling, Jüngel et Schillebeeckx usent de l'expression « Erfahrung mit der Erfahrung », ils le font avec des nuances qu'il faudra investiguer en d'autres temps et lieu. Voir B. SCHROEDER, « Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik? », *ZThK*, vol. 95, n° 2, 1998, p. 277-294.

7. On pense par exemple ici aux positions de Tillich ou de Rahner ou encore à celle de Pannenberg, qui ne réussissent pas à se détacher d'un horizon épistémologique aujourd'hui critiqué. Le tournant herméneutique demeure en projet dans certains cas, en dépit de ce que l'on en dit et des efforts pour dépasser leurs postulats. Voir par exemple H. DÖRING (note 3); W. STOKER, « The mystical in Religious Experience: Tillich's Transcendental Theology of Experience », *Mystisches Erbe in Tillich's philosophischer Theologie*, G. HUMMEL et D. LAX éd., Münster, LIT, 2001, p. 89-110.

8. Voir par exemple D. MIETH, « Vers une définition du concept d'expérience », *Concilium*, n° 133, 1978, p. 55-71; E. SCHILLEBEECKX, « Erfahrung und Glaube », *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 25, Freiburg, Herder, 1980, p. 73-116.

d'expérience comme une perception interprétée à partir d'un cadre de référence particulier. Elle n'est ni un frisson émotif, ni une simple intellection ; elle est un vécu intégré dans un horizon interprétatif. Elle n'est ni pure subjectivité, ni pure expérimentation objective, mais un va-et-vient entre ce qui est de l'ordre du subjectif et de l'objectif<sup>9</sup>.

Cette notion d'expérience prend tout son sens dans la mesure où on en connaît la portée théologique, tant des points de vue épistémique que méthodologique. Or, il arrive fréquemment qu'elle soit simplement réduite à un effet rhétorique dans les discours théologiques et qu'elle n'ait alors aucun impact réel dans la pratique théologique<sup>10</sup> ; l'emploi de cette notion a un sens, si d'une part on en donne une définition adéquate et si d'autre part on sait comment elle est située dans l'horizon cognitif du théologien ou de la théologienne. Par définition adéquate, j'entends la mise en évidence de la complexité de la notion et de son utilisation conséquente. Trop souvent l'expérience est à ce point déracinée de la vie, de l'histoire et du réel pour être théorisée, qu'elle finit par ne plus rien dire pour le travail théologique. Trop souvent l'expérience est utilisée à de multiples niveaux, de sorte que la notion polyphonique se transforme en cacophonie. Par horizon cognitif, je comprends l'ancrage théologique (le lieu où le théologien ou la théologienne a les pieds, le cœur et la tête), qui conditionne évidemment la définition de l'expérience, les motifs pour lesquelles il y recourt, la ou les expériences privilégiées, la fonction attribuée à l'expérience dans le travail théologique, etc. Si cette mise à terre est fort importante pour le chantier de la recherche, il faut noter qu'elle privilégie des situations particulières, partielles, voire partiales. Trop souvent, on crée des polarisations inutiles et néfastes au recours à l'expérience en théologie<sup>11</sup> ; l'expérience est un

---

9. L'expérience implique un changement ou une transformation, voire une conversion ; elle tient le sujet en ouverture, en déplacement ou en mouvance. Elle implique aussi un rapport à une altérité.

10. Cf. à propos de l'emploi rhétorique, G. P. SCHNER, « The Appeal to experience », *Theological Studies*, n° 53, 1992, p. 40-59.

11. Cf. par exemple J. MACQUARRIE, « God in Experience and Argument », *Experience, reason and God*, E. T. LONG éd., Washington DC, Catholic University of America Press, 1980, p. 33-42. L'opposition construite entre l'expérience et l'argument conduit à qualifier la première d'irrationnelle ; E. SCHILLEBECKX,

élément intrinsèque à la foi chrétienne et au travail théologique et il importe pour moi d'en clarifier systématiquement son statut.

Au fur et à mesure de mon investigation, je découvrais toute une panoplie de stratégies (parfois problématiques) pour recourir à certaines expériences dans l'activité théologique. Et face à la complexité et à la fragmentation de la notion et face à la diversité des recours à la notion, mon premier réflexe fut de trier, de formaliser et de construire des typologies à mon tour, dans l'espérance de toucher du doigt les éléments propices à un travail théologique pertinent et issu de l'expérience ou des expériences d'aujourd'hui. Rapidement, une des hypothèses de la recherche semblait se valider : l'emprunt de l'expérience à d'autres types de savoir que le savoir théologique engendrait des difficultés pour le travail théologique. Il fallait en devenir conscient, afin d'éviter de traîner avec soi les problématiques des autres. En effet, les expériences sont passées au crible d'une lecture orientée, d'un modèle favorisé, voire dogmatisé, d'une grille de lecture particulière tirée non de la théologie, mais des sciences humaines ou de la philosophie. La lecture de l'expérience religieuse diffère si l'horizon transcendantal ou l'horizon herméneutique prédomine<sup>12</sup>, si le sentiment de transcendance (ce que certains psychologues nomment expérience-sommet) ou les expériences quotidiennes de femmes dans les quartiers populaires des mégapoles sud-américaines sont en cause. Et ceci devient problématique non parce que les ancrages sont connus mais parce que la théologie semble mal à l'aise ou incapable de faire théologie. On dirait qu'elle perd son caractère opérationnel propre. Ses efforts d'interdisciplinarité et d'ouverture ne lui font-ils pas perdre sa spécificité ? Que fait le théologien ou la théologienne devant le récit d'une expérience religieuse ? La théologie n'a-t-elle pas la responsabilité de dire la foi pour aujourd'hui ? Ne doit-elle pas être au service de la communauté ou de la personne qui cherche des mots adéquats pour rendre compte de son expérience de Dieu ? Le travail théologique

---

*Interim report on the books Jesus and Christ*, London, SCM Press Ltd., 1980. Le dilemme entre l'expérience et l'Écriture induisant une possible relation exclusive entre les deux termes est pour le théologien néerlandais un faux dilemme.

12. Cf. H. DÖRING, *supra* note infrapaginale 3 ; H. DÖRING, « Disput um die Erfahrbarkeit Gottes », *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, M. KESSLER *et al.* éd., Basel/Tübingen, Francke Verlag, 1992, p. 17-39.

recourt alors à l'expérience pour (1) contrer la généralisation et la théorisation à outrance et (2) réagir aux soifs d'expériences des gens, aux quêtes spirituelles et aux expériences religieuses et spirituelles tout à fait nouvelles. Mais la théologie, en sélectionnant et en formalisant, me semble perdre contact avec les expériences religieuses et les configurations individuelles et plurielles.

Aux efforts de systématisation entrevue et planifiée, je rencontrais les ambiguïtés de l'ancrage, celui de compréhensions particulières et partielles de l'expérience, d'horizons porteurs ou de cadres de référence définis et donc aussi partiels pour systématiser le recours à l'expérience. Tout embrasser dans une telle recherche est impossible, mais je voulais dépasser l'insatisfaction engendrée par l'analyse de plusieurs textes produits par des théologiens et des théologiennes, qui se contentaient d'un point de vue trop unilatéral. Il me fallait mieux circonscrire les horizons, les auteurs particuliers, etc., afin d'éviter le dérapage de la recherche. Il me fallait surtout articuler les caractères spécifiques de la pratique théologique pour dépasser une relation « molle » entre la théologie et l'expérience, qui émousse tant les expériences que le travail théologique proprement dit. J'introduisis alors la notion de théologal comme un critère théologique incontournable du travail théologique<sup>13</sup>. Le théologien ou la théologienne traque le théologal au cœur de toute expérience. Le théologal renvoie à la *res* de la théologie, à cette présence gratuite transformatrice de l'horizon humain, restructurant l'homme et la femme, au souffle de Dieu qui habite toute créature. Les théologiens et théologiennes devraient par tous les moyens mettre le théologal au centre de leurs travaux théologiques. Le perdre de vue, c'est faire autre chose que de la théologie... Un autre critère s'est ensuite ajouté à celui du théologal, celui de bien avoir conscience de son propre horizon, ce que je nommais plus haut, savoir où on a les pieds, le cœur et la tête. Cette

---

13. Chercher à trop définir le théologal, c'est risquer d'éteindre le feu du buisson ardent ou encore la Parole du Seigneur. Je le différencie du théologique, ce dernier se rapportant spontanément au concept et au discours argumentatif, qui peut oublier le souffle, l'histoire et la vie qui la porte, la supporte et la transporte; avec la notion de théologal, je désire plutôt rappeler ces derniers caractères et veux souligner la chose de la théologie, son lien intrinsèque et mystique avec Dieu.

attitude auto-réflexive m'apparaît cruciale, car la théologie actuelle est plus contextuelle et partielle, moins universalisante et englobante qu'auparavant. Traquer le théologal, là où on a les pieds, le cœur et la tête, a certes des conséquences sur la geste théologique.

La première conséquence est que la geste ne peut plus simplement imposer l'expérience chrétienne traditionnelle, comme objet à expérimenter à travers les autres objets du marché religieux contemporain ; cette expérience doit être mise en contexte pour retrouver du mordant aujourd'hui. La seconde conséquence est qu'elle ne peut récupérer, dans un horizon ecclésial traditionnel, les expériences nouvelles subjectives, vécues, éprouvées ; ce qui nouait la foi chrétienne et la société est devenu trop lâche, trop ténu pour développer une telle relecture. La théologie ne peut donc plus se satisfaire de nommer les expériences et de les arrimer à son propre univers religieux ; elle risque trop d'arracher l'expérience de son terreau et d'imposer sa lecture de l'expérience. Ne gagnerait-on pas à s'ouvrir et à accueillir les expériences plurielles du monde<sup>14</sup> ? Mais comment ?

La tendance à favoriser certaines expériences dans les discours théologiques (celles de la transcendance, d'expériences existentielles clés, des expériences quotidiennes à dimension religieuse, bref des expériences qui, une fois éprouvées et intégrées, ont conduit à une prise de conscience, à une réflexion, à une transformation, à une action) peut conduire des personnes à un rapport différent avec le sacré en général (ou à la transcendance) ou encore à leur foi personnelle. Cette façon de voir l'effort théologique consiste à mettre en évidence des expériences assurant sens à son propre système. Inscrit-on l'expérience en théologie comme on installe un pot d'échappement à une vieille bagnole ? Elle continue alors de rouler sans être inquiétée par la « polis ». Plusieurs réflexions en théologie fondamentale illustrent assez clairement comment la théologie situe l'expérience au sein de ses propres discours théo-

---

14. Cf. par exemple R. L. KINAST, « Experiencing the Tradition Through Theological Reflexion », *New Theology Review*, vol. 8, n° 1, 1995, p. 6-17, qui présente la dialectique de certaines réflexions théologiques entre l'expérience et la tradition ; paradoxalement, les courants théologiques présentés développent une posture critique de la tradition et montrent comment elle peut demeurer ouverte à l'expérience contemporaine.

logiques. L'expérience reçoit ainsi une fonction dans le cadre précis de la théologie. Mais cette théologie tient-elle encore compte de ce que les femmes et les hommes vivent en général, religieusement, spirituellement ou dans la foi ? Une théologie déliée de son univers expérientiel n'est-elle pas simplement une idéologie ? Et les efforts de prendre l'expérience comme point de départ dans certaines pratiques théologiques plus situées ne risquent-ils pas, au contraire, de perdre de vue l'expérience théologale, moment particulier du réflexe théologique ? On le voit, nos deux critères de discernement créent une tension difficile à gérer à l'intérieur de la recherche. Je demeure tout de même convaincu de l'importance de la catégorie de l'expérience en théologie, particulièrement en ces temps arides et corrosifs pour l'humain et son humanité. C'est ici qu'il faut aller plus loin...

### **Vers une théologie en expérience**

Le travail théologique sort-il vraiment du rang dans un tel contexte caractérisé par le pluralisme religieux et les quêtes spirituelles ? Est-il suffisamment dérangé par les expériences religieuses et spirituelles pour retrouver sa fonction de service et sa fonction critique au sein d'une société pluraliste éclatée et devenue trop souvent essoufflée, assoiffée, éteinte ? Puis-je m'imaginer inverser pour un instant le mouvement de la recherche, pour vérifier si, au-delà de la formalisation et la systématisation, je ne peux pas laisser glisser la théologie en expérience, un peu comme on met un canot à l'eau pour descendre une rivière ? Le canoteur à genou (!) dans son canot relève le défi de la rivière. La vie de la rivière, c'est-à-dire son débit fluctuant selon les pluies ou les sécheresses, ses rapides, ses remous et ses courants, mais aussi les calmes plats et les bancs de sable ou de pierres, constitue un élément évoluant toujours fascinant pour le canoteur. Et si la théologie se faisait canot en rivière, si elle quittait le sec de la berge pour se mouiller à la vie, au pluralisme religieux et aux quêtes spirituelles contemporaines ?

Ne devrait-on pas partir des expériences racontées d'hommes et de femmes, qui ne témoignent pas simplement d'émotions et des faits objectifs, mais aussi d'interprétations, de liens qu'ils tissent avec une histoire parfois très ancienne ? Ne pourrait-on pas mettre à leur disposition les récits déstabilisants, ouverts et vivifiants du peuple de Dieu et aller voir avec eux si et comment ces expériences racontées aujourd'hui

« rappellent » des récits du peuple de Dieu (conservons le vocabulaire du canoteur) et peuvent s'inscrire à leur suite ? Ne serait-ce pas une part du travail théologique de « tenir ouvert » pour les individus et les communautés des chemins qui leur permettent de se construire comme sujet dans ce monde à l'aide de la Bonne Nouvelle ? Ce travail en est aussi un de relieur, car il met en lien les hommes et les femmes d'aujourd'hui avec plusieurs horizons : premièrement avec l'horizon historique, il peut situer la personne avec une histoire passée et une espérance à venir ; deuxièmement avec l'horizon relationnel, il peut l'ouvrir à d'autres individus qui reconnaissent sa présence, son désir, sa souffrance et sa prière ; et troisièmement avec l'horizon du continent intérieur qui l'habite, qui la fait non seulement vibrer, éprouver, goûter, mais aussi raconter, comprendre, construire du sens et vivre une foi. Le travail théologique en expérience, comme j'aime à le dire, en est un de passeur : de la rive de l'éprouvé à celle de son récit et de son interprétation (le théologien ou la théologienne s'intéresse à ce qui est en langage et ne peut aller sous, en deçà, en arrière des formes langagières<sup>15</sup>), de celle de l'individu à celle du collectif, du communautaire (brisant ainsi la possible fermeture sur soi-même à travers la conversation), de celle du témoignage à celle de son inscription dans une tradition, qui interprète à l'infini le théologal au cœur des expériences humaines (l'expérience est alors possiblement intégrée et reconstruite dans un horizon de sens plus large ; pour la personne croyante, cet horizon est celui de la tradition de foi chrétienne).

Inverser l'expression l'expérience en théologie pour la théologie en expérience n'est pas simplement une toquade. Pour moi, cette possible posture théologique peut avoir au moins trois sens. Le premier sens souligne comment une théologie sensible aux expériences individuelles

---

15. Introduisant un colloque sur la mystique allemande au Kloster Fischingen en 1998, A. M. Hass, reconnaissait le caractère incontournable du mode langagier pour travailler l'expérience mystique : « Die mystische Erfahrung ist selbst dann, wenn die Mystiker die Unsagbarkeit ihrer Erfahrung immer wieder betonen, vermittelbar nur im modus von Sprache, gesprochener, noch lieber geschriebener Sprache. » Alois M. Hass, « Die Verständlichkeit mystischer Erfahrung », *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, W. HAUG et W. SCHNEIDER-LASTIN éd., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, p. 9.

et plurielles ne peut plus simplement filtrer les éléments qui l'intéressent; la théologie en expérience demeure théologie, mais elle prend le risque d'une parole et d'une action en expérience, c'est-à-dire en s'ouvrant continuellement aux expériences qui surviennent, à leur caractère inédit. Pour revenir à l'analogie du canot en rivière, la théologie en expérience ne connaît pas toujours précisément la réaction du canot et les gestes à faire devant chaque nouveau rapide; ces gestes seront ceux de l'apprenti-expert, qui met à la disposition des gens d'aujourd'hui son savoir-faire, son expérience; la théologie abandonne les processus de filtration des expériences; l'eau vive les rend caduque<sup>16</sup>. Le second sens possible de l'expression accentue le déplacement vers le sujet situé. Le théologien ou la théologienne se préoccupe moins des contenus à sauvegarder, à imposer, à monnayer et plus des sujets d'expériences qui ont recours à l'expérience théologique pour interpréter ce qui leur arrive. L'Église n'a plus seulement le statut de gardienne du dépôt de la foi; elle est assemblée interprétante qui relie (ou relit) les nouvelles expériences à un réseau d'expériences favorisant l'ouverture, la croissance humaine et la vérité du sujet rencontrant le théologal à sa manière au cœur de son intimité, de son individualité. L'expérience théologique attise le feu spirituel qui vivifie et conduit des individus à se rassembler pour célébrer la présence du théologal parmi eux. Un dernier sens possible rend compte de l'échec de la croix, d'une discontinuité herméneutique, de l'émergence et de la construction d'un discours proposant une intelligence de l'expérience dans l'horizon de foi. La théologie en expérience est préoccupée par le caractère fracturé des expériences contemporaines, car c'est au cœur de celles-ci que peut se dire l'inimaginable de Dieu. L'expérience religieuse ne se réduit pas à quelque chose de prévisible et de gérable, à une transcendance immanente ou encore à une clôture sur soi-même; en elle se dit du neuf, du gratuit, du transgressif, bref de l'ouvert par Dieu; et cette ouverture postule l'Autre de la relation, une présence théologique.

Il faudrait par conséquent quitter le rivage sécuritaire et descendre à l'eau, afin de faire une théologie en expérience, une théologie avec le médium de l'expérience. Que signifie cette proposition de bascule? Elle

---

16. Nous reviendrons plus loin sur cette question des filtres.



est certainement un chambardement du chantier de recherche par l'insertion d'un axe nouveau donnant ainsi plus de mordant au travail théologique sur l'expérience. Cette bascule serait bénéfique pour rendre compte du travail théologique dans le champ de l'expérience. Elle permettrait peut-être au chantier de recherche de réaliser son objectif, c'est-à-dire de produire une théologie issue de l'expérience.

Que dire à celui ou celle qui objecterait que s'imaginer produire une théologie en expérience n'est qu'un jeu de l'esprit? Mais les théologies contextuelles ne sont-elles pas à leur manière des théologies en expérience? Notre proposition risque peut-être de mieux équilibrer le rapport de la théologie et de l'expérience. Elle se voudrait un possible chemin entre une totale absorption de la théologie par les sciences de l'expérience, ce qui lui fait perdre sa qualité théologique, et un rejet total de l'expérience par la théologie, ce qui lui fait perdre de vue l'horizon dans lequel elle vit. La théologie en expérience indique aux expériences nouvelles un horizon possible d'interprétation, celui de la foi chrétienne; l'expérience pousse la théologie à se déplacer vers les sujets actuels. Il s'agit d'établir un rapport réciproque nouveau, rapport respectant tant la qualité théologique du travail théologique que l'originalité et la pluralité des expériences contemporaines. Il ne faut pas transformer la théologie en une science des horizons passés, en une archivistique, qui userait à son tour de méthodes et de grilles pour filtrer le récupérable des expériences contemporaines.

La question du filtre théologique m'apparaît importante à clarifier dans cette ouverture au pluralisme religieux et aux quêtes spirituelles, car le but premier d'un filtre est de donner un produit épuré de scories, qui pourraient être impropres à la consommation. Mais l'inversion de la perspective pousse notre regard à regarder non le produit purifié, mais ce que les maillages du filtre ont conservé. Les scories ne sont-elles pas précisément les éléments avec lesquels la théologie devrait travailler, si elle veut plonger au cœur des expériences spécifiques contemporaines? La théologie contribue alors à les pousser plus avant, afin de participer à la construction de sujets et de communautés. Cette concentration sur les expériences contemporaines en théologie ne risque-t-elle pas de faire perdre les points de repères traditionnels de la théologie? Au contraire, ne pourrait-on pas dire que les expériences contemporaines invitent au témoignage des expériences d'autrui de la Bible et de la tradition? Ces

expériences ne peuvent-elles pas servir justement l'expérience contemporaine à se poser dans un horizon signifiant, emballant et porteur pour celui ou celle qui expérimente aujourd'hui?

### Application de la bascule proposée

Le titre du petit livre de Louis Roy paru en 2000 (intitulé *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?*<sup>17</sup>) pourrait laisser entendre que l'auteur propose une lecture théologique du sentiment de transcendance. L'auteur prend tout d'abord acte que des gens font des expériences de transcendance uniques et, par un discernement, il veut exploiter leurs possibles liens avec l'expérience mystique. Son premier chapitre débute par trois récits qui illustrent ce sentiment de transcendance; malheureusement, une fois les expériences décortiquées ou reprises au ralenti dans un second chapitre, les récits disparaissent au profit de textes plus classiques possédant une certaine autorité. L'auteur présente par la suite une typologie et différentes critiques philosophiques, théologiques et psychologiques de l'expérience religieuse. Les récits d'expériences sont plus ou moins enfouis sous les textes philosophiques ou littéraires; ils sont perdus et non ressaisis théologiquement. N'ont-ils servi que de prétexte au travail de l'auteur? Un travail théologique avec ces expériences pourrait-il avoir lieu? Reprenons le premier des trois récits du premier chapitre. Nous le choisissons car il apparaît moins religieux que les deux autres (le second et le troisième font explicitement référence à Dieu et interprètent l'expérience dans un cadre de référence croyant), et nous tentons d'appliquer notre proposition d'une théologie en expérience. Ne pourrait-elle pas dégager un horizon et souligner quelques éléments d'un possible travail théologique du récit de transcendance? Voici le texte, qui relate une expérience lors de l'inauguration des Jeux olympiques de Montréal en 1976.

Le printemps de cette année-là avait été marqué par de graves tensions et affrontements au Québec, notamment dans les milieux hospitaliers et le secteur de l'éducation. Des espoirs suscités par la révolution tranquille avaient été trahis et de nombreux citoyens avaient vivement conscience que des intérêts économiques étaient en train de consolider les barrières qui existaient

---

17. Louis Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?*, Paris, Cerf, coll. « Pastorale », 2000.

entre différentes classes sociales. Beaucoup de gens déploraient également les dépenses extravagantes que la construction du stade et d'autres installations olympiques avaient entraînées.

En contraste avec ce climat sociétal de division, on avait présenté les Jeux comme la célébration d'une grande fraternité universelle. On pressentait qu'ils seraient l'expression d'une admiration sans frontière pour l'énergie, la souplesse et la beauté du corps humain. Réunissant les athlètes et les représentants de tant de pays, ils devenaient un puissant symbole d'union, de concorde et de paix. Beaucoup de gens étaient prêts à entrer dans la fête, mais les plus lucides se demandaient si la valeur de la fraternité qu'on allait célébrer était bien réelle.

Pour les dizaines de milliers de spectateurs réunis au stade olympique, comme aussi sans doute pour des centaines de millions de personnes devant leur écran de télévision, l'arrivée de la flamme olympique devait être le point culminant des cérémonies d'ouverture. Ce feu sacré nous venait de loin, de très loin. Physiquement, il avait été allumé à Olympie, dans la Grèce d'aujourd'hui; historiquement, il nous arrivait de la Grèce antique, c'est-à-dire du fond des âges. Une longue chaîne de coureurs, soutenus et accompagnés par un public croissant, s'étaient relayés pour transporter la torche enflammée jusqu'à Montréal. Sous leur pas, l'idéal olympique traversait l'espace et le temps.

Or voici qu'au moment où le dernier de ces coureurs fait son entrée dans le stade, brandissant la flamme olympique, la foule se dresse comme un seul homme et, saisie d'enthousiasme, lance une immense, une irrésistible, une interminable clameur.

Vingt ans après, je revis encore, avec frémissement et les larmes aux yeux, ce moment inoubliable. La séquence se déroule devant moi, comme si c'était hier, et de nouveau je sens vibrer en moi cette poussée d'espoir et de joies partagés. Le coureur est là, il s'avance entouré de la foule et pourtant bien haut le symbole qui nous fascine et nous unit aux nations du monde entier. Pendant quelques instants, notre communion atteint à la perfection. Cette expérience privilégiée reste en moi un sommet<sup>18</sup>.

Il ne s'agit pas d'une expérience de Dieu, mais d'une expérience de transcendance comme l'entend l'auteur. Le sentiment est « intense » (p. 24) et « donne lieu à une découverte, à un *insight* qui arrive comme une réponse à la préoccupation qu'on remarque durant la période qui pré-

---

18. *Ibid.*, p. 17-18.

cède » (p. 25). L'auteur décortique les différents moments (préparation, occasion, sentiment, découverte, interprétation et fruits) de ces expériences de dépassement absolu, qui ouvre la personne à l'infini, à une autre dimension de son existence, et qui porte du fruit dans son existence.

Peut-être devrions-nous laisser cette expérience au simple domaine de la transcendance profane? Un grand rassemblement sportif, un gros concert rock ou une démonstration politique monstre n'engendrent-ils pas parfois cet enthousiasme et cette espérance que le monde est différent que celui perçu par les plates lorgnettes du quotidien? Mais je suis porté à situer cette expérience comme une expérience religieuse, parce que suffisamment d'éléments du récit en témoignent: (1) « Les Jeux comme la célébration d'une grande fraternité universelle, [...] comme l'expression d'une admiration sans frontière pour l'énergie, la souplesse et la beauté du corps humain, [...] comme un puissant symbole d'union, de concorde et de paix, [...] comme fête. » (2) La tradition du feu sacré! (3) « La foule se dresse comme un seul homme et, saisie d'enthousiasme, lance une immense, une irrésistible, une interminable clameur. » (4) « Vingt ans après, je revis encore [...] la séquence [...] et de nouveau je sens vibrer en moi cette poussée d'espoir et de joies partagés. Le jeune coureur [...] s'avance entouré de la foule et portant bien haut le symbole qui nous fascine et nous unit aux nations du monde entier. Pendant quelques instants, notre communion atteint à la perfection. Cette expérience privilégiée reste en moi un sommet. »

Mais y a-t-il des éléments qui pourraient pousser ce récit vers des récits de la tradition de foi chrétienne? Serait-ce « charrié » de faire ou de proposer de possibles liens? Le théologien ou la théologienne traquant le théologal au cœur de l'expérience ne peut-il pas ouvrir cette expérience d'enthousiasme olympique à un récit de la tradition scripturaire ou encore ecclésiale? Ce clin d'œil de fraternité, de concorde et de paix ne pourrait-il pas apparaître comme une parabole du Royaume de Dieu? La situation initiale et ce que l'on savait des olympiques sont dépassés par l'expérience! Mais ce dépassement restructure-t-il l'enthousiaste du stade? Le texte ne le dit pas; il dit que ce moment continue de l'émouvoir... et demeure en lui comme un sommet. Sa communion parfaite lui donne-t-elle le goût du Royaume? La poussée d'espoir et de joies partagés ne donne-t-elle pas la force de changer le monde? Ce

sommet ne rappelle-t-il pas le mont Thabor, celui de la Transfiguration, ou un certain sermon sur la montagne, qui proclame Bienheureux pour Dieu les petits, les pauvres et les marginalisés? Le lien avec la tradition olympique situe dans un horizon sacré ce qui se déroule. L'espace-temps de la tradition rappelée ne peut-il pas jouer en faveur d'une autre mise en tradition? La foule saisie d'enthousiasme ne pourrait-elle pas faire Église?

Avons-nous ici un clin d'œil olympique ouvrant sur une possible dimension théologique? Je ne veux pas exagérer et demeure prudent sur ma proposition théologique en expérience. Et je ne peux évidemment poursuivre *ad nauseam* mes supputations théologiques. Il me faudrait rencontrer le narrateur du récit et tester cette possible interprétation avec lui, voir s'il a lui-même situé cette expérience dans une tradition d'expérience religieuse, valider si la tradition religieuse sert critiquement l'expérience olympique et pousse vers l'expérience théologique... Le récit ne donne pas assez de matériel interprétatif, pour argumenter ou reconstruire solidement mon propos. On dirait qu'il est en attente d'interprétation, d'intégration...

\*  
\*   \*

J'ai voulu préciser mon rapport au pluralisme religieux et aux quêtes spirituelles en présentant le chantier de ma recherche sur l'expérience en théologie. Le bilan des premiers travaux indique qu'il faut aller plus loin que la compilation, la typologisation et la systématisation, si on veut faire une théologie en expérience crédible pour aujourd'hui. J'ai imaginé une possible bascule du travail, qui conduirait alors la théologie à se mouiller à l'expérience de manière radicale. Cette bascule pourrait peut-être transformer la recherche théologique. En reprenant un récit de transcendance, j'ai proposé une lecture théologisante de l'expérience enthousiaste de l'inauguration des Jeux olympiques et ai posé quelques considérations allant dans le sens proposé.

Le spécifiquement théologique dans le traitement de l'expérience ne serait-il pas précisément le travail d'une altérité éprouvée intérieurement ou rencontrée extérieurement? Le travail théologique sur l'expérience décape en tout cas l'individu d'un possible repli sur soi, d'une possible

isolation, d'un possible recroquevillement. L'expérience tient ouvert et dynamise; le travail théologique sur l'expérience peut provoquer une poussée de l'expérience vers des lieux propices de la Tradition ou de la Bible pour bousculer, déranger, rupturer la membrane sécurisée et conduire à une co-naissance, à une re-naissance et à une re-co-naissance du théologal au cœur de la vie.



## *Table des matières*

|                                                                                                                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Présentation                                                                                                                                                                            | 7   |
| <i>Marc Dumas et François Nault</i>                                                                                                                                                     |     |
| 1 <sup>re</sup> PARTIE : DES SPIRITUALITÉS FÉMINISTES                                                                                                                                   |     |
| 1 « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie :<br>à propos du projet <i>Féminismes et inter-spiritualités</i> dans<br>le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 » | 13  |
| <i>Denise Couture</i>                                                                                                                                                                   |     |
| 2 « Les femmes, le théâtre et le sacré : Edwige et les Fées »                                                                                                                           | 35  |
| <i>Monique Dumais</i>                                                                                                                                                                   |     |
| 2 <sup>e</sup> partie : DES SPIRITUALITÉS ENGAGÉES                                                                                                                                      |     |
| 3 « Jalons pour une spiritualité de l'engagement politique<br>chrétien : une théologie et des pratiques »                                                                               | 49  |
| <i>Lise Baroni</i>                                                                                                                                                                      |     |
| 4 « Croissance spirituelle et engagement social :<br>une complémentarité »                                                                                                              | 77  |
| <i>Benoît Bégin</i>                                                                                                                                                                     |     |
| 3 <sup>e</sup> PARTIE : DES SPIRITUALITÉS PLURIELLES                                                                                                                                    |     |
| 5 « Le discours chrétien à l'heure de la mondialisation :<br>urgences d'une recomposition »                                                                                             | 103 |
| <i>Claude Michaud</i>                                                                                                                                                                   |     |
| 6 « Un Dieu érotique ? En revisitant le mythe de Babel »                                                                                                                                | 129 |
| <i>François Nault</i>                                                                                                                                                                   |     |
| 7 « Les secrets de <i>L'Alchimiste</i> : radiographie d'un livre culte »                                                                                                                | 149 |
| <i>Thérèse Nadeau-Lacour</i>                                                                                                                                                            |     |
| 4 <sup>e</sup> PARTIE : DES SPIRITUALITÉS EN QUÊTE DE THÉOLOGIE                                                                                                                         |     |
| 8 « Le cours de la valeur "Dieu"<br>dans la dynamique générationnelle »                                                                                                                 | 169 |
| <i>Jacques Julien</i>                                                                                                                                                                   |     |
| 9 « L'expérience en théologie ou la théologie en expérience »                                                                                                                           | 189 |
| <i>Marc Dumas</i>                                                                                                                                                                       |     |





## 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 laïc : 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<sup>e</sup> 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 MÉNARD 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 MÉNARD 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<sup>e</sup> 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 colloque organisé par la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et le CIEQ (1999)

65. Sous la direction de Michel BEAUDIN, Anne FORTIN et Ramon MARTINEZ DE PISON

*Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires.*  
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1999)

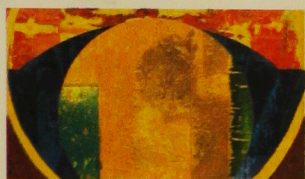
66. Sous la direction de Michel BEAUDIN,

François NAULT et Guy-Robert ST-ARNAUD  
*Figures et quêtes messianiques.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1998)

67. Sous la direction de Marc DUMAS et François NAULT

*Pluralisme religieux et quêtes spirituelles: incidences théologiques.*  
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2000)





# Pluralisme religieux et quêtes spirituelles

*Incidences théologiques*

**E**N OCCIDENT, le marché du religieux et du spirituel est plus florissant que jamais. Le pluralisme religieux est non seulement observable en société, mais il « travaille » aussi la construction identitaire des personnes. Il apparaît normal de faire résonner dans une liturgie chrétienne, à côté de la vieille cloche, le son du tambour amérindien, celui du bol tibétain ou du schofar juif.

Interpellés par cette situation, les théologiens du Canada français ont instauré avec la culture contemporaine un dialogue qui s'avère d'une grande fécondité comme en fait foi le présent ouvrage. Tour à tour, ils sont amenés à analyser les quêtes spirituelles à partir d'une perspective féministe, à explorer quelques liens possibles entre la spiritualité et l'engagement sociopolitique, à revisiter la tradition chrétienne et ses textes fondateurs et à réfléchir au devenir de la pratique théologique.

*Pluralisme religieux et quêtes spirituelles* fait découvrir la théologie sous un jour nouveau. Elle est appelée à s'engager au service de ce que les humains vivent au cœur d'un monde pluriel, au sein de leur quête spirituelle, afin de mettre en lumière le souffle divin qui habite l'humain et ses expériences.

Collection  
Héritage  
et projet

FOI CHRÉTIENNE

ISBN 2-7621-2552-9



29,95 \$ • 27 €