



Église et communauté

Sous la direction de
Monique Dumais
et Jean Richard

Collection
Héritage
et projet

F I D E S

ÉGLISE ET COMMUNAUTÉ

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
MONIQUE DUMAIS ET JEAN RICHARD

Église et communauté

Héritage et projet – 73

F I D E S

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada*

Société canadienne de théologie. Congrès (43^e : 2006 : Québec, Québec)

Église et communauté

(Héritage et projet ; 73. Pratique ecclésiale)

Actes du 43^e Congrès annuel de la Société canadienne de théologie,
tenu du 2 au 4 nov. 2006 à la Fédération des Augustines, Québec, Québec.
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7621-2772-0

1. Communautés chrétiennes - Congrès. 2. Mission de l'Église - Congrès. 3. Église et
le monde - Congrès. I. Dumais, Monique, 1939- . II. Richard, Jean, 1933- . III. Titre.
IV. Collection : Héritage et projet ; 73. V. Collection: Héritage et projet. Pratique
ecclésiale.

BV4405.S62 2006

262'.26

C2007-941880-5

Dépôt légal : 3^e trimestre 2007

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Éditions Fides, 2007

Les Éditions Fides reconnaissent l'aide financière du Gouvernement du Canada par
l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition
(PADIÉ) pour leurs activités d'édition.

Les Éditions Fides remercient de leur soutien financier 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 OCTOBRE 2007

Introduction

La situation actuelle de l'Église rend plus urgente une réflexion approfondie sur la communauté chrétienne. À l'heure où la pénurie des ressources entraîne la fermeture d'églises et force à la restructuration des paroisses, on a l'impression qu'un monde ecclésial s'écroule ; l'espérance se maintient cependant que, du milieu de ces ruines, naîtra un monde nouveau. Quand les assises d'une construction sont aussi profondément ébranlées, on ne peut se contenter de colmater les brèches ; il faut tout repenser à partir des fondements. C'est dire qu'on est alors confronté aux questions fondamentales : Quelle est la mission de l'Église ? Pourquoi encore l'Église dans le monde d'aujourd'hui ?

Il y a plus d'une approche à ces questions. Il nous a semblé que le critère de la « communauté » pouvait être, à ce propos, un point de vue éclairant et fécond. On touche là, sans aucun doute, un élément essentiel de l'Église. On peut bien imaginer une Église sans église, et même une Église sans paroisse, mais on ne peut concevoir une Église sans communauté. Ce n'est pas la structure administrative des entités ecclésiales, mais la vie de la communauté chrétienne qui constitue la base de toute la construction.

D'autre part, la question de la communauté constitue également un élément essentiel de la problématique sociale actuelle. Celle-ci s'exprime dans les termes d'une double tension. C'est la tension entre l'individu et la communauté, pour autant que la modernité a rendu à l'individu son autonomie, affaiblissant par là même le lien communautaire. Mais il y a aussi tension entre la communauté et l'universalité, pour autant que la première comporte un caractère identitaire qui la distingue de l'universalité du genre humain et, plus encore, de l'universalité du marché global, à notre époque de mondialisation. Dans ce nouveau contexte mondial, quel sens peut avoir la communauté ecclésiale ? Dira-t-on que l'Église-communauté doit faire

contrepoids à la conception actuelle de la société comme simple association d'individus? Ou doit-on penser cette Église-communauté comme le lieu où se trouve symbolisée et réalisée fragmentairement la synthèse idéale entre individu et communauté, de même qu'entre communauté et universalité?

Cette double problématique – celle de l'Église comme communauté et celle de l'Église-communauté dans ses rapports avec la société civile – a donné lieu aux deux grandes parties de l'ouvrage. La première est consacrée à la diversité des communautés ecclésiales. Alors que le modèle traditionnel de la paroisse comme entité régionale se trouve de plus en plus remis en question, on devient plus attentif aux diverses formes de communauté chrétienne qui se font jour à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. Cette partie inductive, pastorale, de la recherche suscite déjà plusieurs questions de fond qui seront traitées dans la seconde partie, à la lumière de la sociologie, de la philosophie et de la théologie. Il serait illusoire de vouloir éliminer ces questions théoriques sous prétexte qu'elles nous distraient du souci pastoral, car ce sont elles justement qui incitent les communautés chrétiennes à affronter les questions fondamentales de la société d'aujourd'hui.

Diversité des communautés ecclésiales

Au cœur des restructurations paroissiales

La première expérience relatée est un cas de regroupement de paroisses, un phénomène qui a marqué l'actualité religieuse du Québec au cours des dernières décennies. Gilles Poulin, ayant déjà plus ou moins réussi comme curé un regroupement de la sorte dans la région de Charlevoix, raconte l'expérience plus heureuse qu'il a pu vivre dans la banlieue nord de Québec. On a alors procédé en sens inverse de ce qui se fait habituellement. On a d'abord mis au point un énoncé de mission de l'Église dans le monde, énoncé qui permettrait d'envisager la mise en place d'une structure administrative adéquate. Le projet retenu fut de créer une nouvelle paroisse dont la visée missionnaire serait une présence au monde pour l'annonce de l'Évangile. Au-delà de l'organisation administrative, on a cherché à faire de cette nouvelle paroisse une « communion de communautés ». La désignation de « communauté » fut dès lors étendue à tout regroupement favorisant le bien-être et la défense d'un groupe, qu'il s'agisse d'un groupe de

travailleurs, d'assistés sociaux ou autre. Pour réaliser la paroisse comme « communion de communautés », il fallait donc être en lien avec ces différentes communautés humaines et avoir une action significative auprès d'elles.

En réfléchissant sur cette expérience pastorale, Jacques Racine poursuit la réflexion en soulevant deux questions. Il se demande d'abord si une telle expérience pourrait se réaliser dans les grands centres urbains. On voit la difficulté. Ces milieux sont plus sécularisés ; la séparation entre l'Église et l'État, entre la paroisse et le quartier, s'y trouve plus prononcée, de sorte que la collaboration dans des actions communautaires s'y avère plus difficile. Par ailleurs, les quartiers de la grande ville se cherchent de plus en plus une vie qui les anime ; la paroisse pourrait contribuer à cette animation, grâce aux ressources spirituelles de sa vie communautaire. L'autre question porte précisément sur l'accent communautaire qui a été mis dans la création de la nouvelle paroisse, voulue comme une « communion de communautés ». Cela favorise-t-il la mission de l'Église, ou conduit-il à des replis identitaires ? Le danger du « communautarisme » a pu être évité, il semble bien, en raison de la priorité qui fut donnée au projet pastoral tel qu'exprimé dans l'énoncé de mission. L'inspiration qui a donné naissance à la nouvelle paroisse fut ainsi, comme l'indique le titre, « une ecclésiologie au service du salut ».

Vers une communauté d'individus

Le contraste est grand avec le texte suivant, qui porte sur l'Église protestante francophone de Washington, D.C. Il ne s'agit plus alors d'une Église (d'une paroisse) territoriale mais nationale, pour autant qu'elle se trouve identifiée par la langue de ses membres. Elle rassemble, en effet, une partie des francophones installés dans et autour de la capitale états-unienne. On ne vise plus, dans ce cas, l'animation d'un quartier, mais uniquement le ressourcement chrétien des membres de la petite communauté. L'engagement social sera l'affaire des individus au milieu de leur profession et de leur environnement. Olivier Bauer raconte comment s'est développée la communauté durant les quelques années où il y a exercé la fonction pastorale. On verra là beaucoup d'analogies avec les activités des paroisses catholiques de nos milieux.

Il y a tout de même certaines différences qui sautent aux yeux. Par exemple, cette Église protestante surgit pour ainsi dire directement de

l'Évangile en plein cœur de la cité. Elle n'entretient aucune relation institutionnelle avec quelque hiérarchie ecclésiale que ce soit ; elle demeure tout à fait indépendante, autonome. Il reste qu'elle s'inspire de la tradition protestante, luthérienne-réformée, quant à ses fondements théologiques. Et Bauer tient à relever les principes théologiques qui guident sa pratique pastorale. Un de ces principes protestants qui nous intéressent plus particulièrement ici, c'est la priorité de l'individu par rapport à la communauté. On affirme ainsi la relation personnelle et directe de l'individu avec Dieu, en relativisant la nécessité de la médiation ecclésiale. Cela va bien dans le sens de l'autonomie moderne. Cela explique aussi le fait que « nombre d'individus ne ressentent plus aujourd'hui le besoin de s'affilier à une institution religieuse pour vivre leur foi ». Est-ce à dire que la communauté de foi se trouve exclue par là ? Certainement pas, car le projet pastoral de cette Église de Washington sera précisément de former « une communauté d'individus ».

Pour l'émergence d'une communauté herméneutique

Au chapitre suivant, Claude Rochon raconte l'histoire dramatique de l'Église Universelle de Dieu. Il y a là encore grand contraste par rapport à l'exposé précédent, cette fois à l'intérieur même de la tradition protestante. Alors qu'Olivier Bauer faisait état de la construction d'une communauté protestante libérale, il s'agit maintenant d'une confession protestante évangélique. Et Rochon n'hésite pas à l'appeler « mouvement sectaire », en raison des particularités doctrinales et disciplinaires qui caractérisent la communauté : par exemple, défense de prendre des médicaments, de porter du maquillage, de célébrer Noël et Pâques, etc. Tant qu'a vécu son fondateur, Herbert W. Armstrong, la communauté n'a cessé de croître, comptant jusqu'à 120 000 fidèles au culte hebdomadaire. Mais à partir de la mort d'Armstrong, le nombre des adhérents a chuté rapidement.

C'est que les successeurs du fondateur ont entrepris une réforme assez radicale de l'Église, quant à la doctrine et au mode de vie. On s'aligne sur des croyances plus orthodoxes et la discipline ecclésiale s'adapte aux conditions de la vie moderne. Ces mesures qui veulent favoriser la liberté et l'ouverture au monde provoquent cependant des réactions très négatives. Les membres les plus fervents sont bouleversés dans leurs convictions profondes et plusieurs quittent la communauté.

Claude Rochon, qui a vécu ces événements de l'intérieur de son Église, en fait ici une lecture théologique approfondie. Il en conclut que les réformes étaient en elles-mêmes bien justifiées, mais que les membres de la communauté n'étaient pas, pour la plupart, suffisamment préparés à les recevoir, faute d'une formation adéquate en tant que sujets herméneutiques capables d'interpréter la signification de la structure ecclésiale en fonction de leur relation fondamentale à Dieu.

L'auteur écrit qu'il livre ici le fruit de son expérience et de sa réflexion « en espérant qu'elles pourront s'avérer utiles à d'autres communauté ecclésiales ». Or, en lisant ce texte, on pense spontanément aux conséquences de l'*aggiornamento* de Vatican II pour bien des catholiques d'ici.

Une communauté d'éducation à la foi

Le dynamisme de la foi stimule la créativité et permet l'éclosion de divers types de communauté. Carole Golding raconte une pratique pastorale élaborée suite au Synode des enfants, le Pastoclub Petite Patrie, surgi dans un quartier défavorisé au cœur de Montréal. Des ateliers sont proposés aux jeunes ainsi qu'aux familles dans un contexte de tentative d'implantation de parcours catéchétiques; ainsi, Pastoclub représente une alternative aux parcours traditionnels en favorisant la création d'une petite communauté où les gens se prennent en main pour favoriser, entre autres, l'éducation à la foi de leurs enfants. Les apports positifs du projet n'éliminent pas les défis à relever : la reconnaissance au niveau ecclésial, le recrutement des bénévoles, des solutions à long terme pour le financement, l'émergence de Pastoclubs dans d'autres régions pastorales.

On rappelle ici à l'origine du projet le « rêve » de Chantal Desjardins, une animatrice de pastorale scolaire au niveau du primaire. Il s'agit d'un rêve plutôt que d'un simple projet catéchétique, car l'objectif est beaucoup plus large et fondamental que celui d'une simple instruction religieuse : « Elle aspirait à un lieu où les enfants seraient avant tout heureux, accueillis, où ils pourraient chanter, danser, prier, méditer, expérimenter, s'engager, parler, vivre, être ensemble, mimer, se questionner, découvrir dans le respect de l'autre et de sa diversité. » Ce ne sont pas là des trucs pour faire passer la catéchèse. Il s'agit bien plutôt du présupposé fondamental, du contexte où l'enseignement religieux trouve un sens. Ce présupposé, ce contexte est précisément celui d'une communauté de vie

où l'on puisse faire l'expérience de la joie de vivre, d'où surgira l'idée du salut.

Les familles comme lieux d'ecclésialité

Les familles d'aujourd'hui aux visages extrêmement diversifiés, tant dans leur composition que dans leur dynamique relationnelle, peuvent être des lieux d'expérience ecclésiale. Elaine Champagne s'est intéressée à montrer à travers les témoignages de jeunes et de moins jeunes comment la vie des familles peut se présenter comme « bouillon de culture chrétienne », « laboratoire de foi appliquée » ou encore « immersion évangélique ». Ainsi, il est possible d'affirmer à la suite de *Lumen Gentium* que les familles sont sacrements de la présence de Dieu, instruments de salut et signes de salut.

Cette réflexion sur la famille touche au cœur de notre thématique de la communauté. Car la famille est vraiment le type de la communauté originaire, naturelle. Le contraste est marquant, en effet, entre la communauté (naturelle) et la société (contractuelle). Cette opposition touche directement la famille, qui manifestement ne fonctionne pas selon les critères de la société environnante. On rêve de voir le monde comme une grande famille, mais c'est plutôt le contraire qui risque d'advenir, la famille se faisant absorber par « l'esprit du monde ». L'Église a toujours été près de la famille, la considérant comme sa base naturelle. Par ailleurs, une famille qui se laisse pénétrer par l'esprit de l'Église et de l'évangile est elle-même appelée à s'ouvrir au monde et à s'y engager avec tout son dynamisme communautaire.

Le modèle communautaire des Compagnons de Saint-Laurent

Dans ses recherches sur les Compagnons de Saint-Laurent, une troupe de théâtre fondée par Émile Legault et qui a duré de 1938 à 1952, Anne Morrissette a scruté l'idéal communautaire qui inspirait ses membres, de même que les exigences chrétiennes qui les animaient. Deux éléments ont servi de pierres d'angle, l'anonymat et l'esprit de gratuité, et avec leur disparition la troupe a rapidement fermé ses portes. Les Compagnons reflètent un modèle communautaire caractéristique de la force et de la vitalité du rapport entre l'Église et la société québécoises avant la Révolution tranquille.

De ce fait, l'histoire des Compagnons soulève une double question. La première concerne directement le statut communautaire. L'ambiance communautaire se retrouve sans doute en plusieurs autres lieux, mais tout spécialement dans le monde du théâtre. Parlant d'expérience, Anne Morrissette peut dire que « l'univers de l'art dramatique possède une fibre éminemment collective ». Émile Legault a insisté sur cette dimension, dont il a fait la marque caractéristique de sa troupe. Pour cela, il a préconisé la discipline de l'anonymat. La communauté des Compagnons s'opposait ainsi à l'individualisme régnant dans la société. Comme si les Compagnons n'avaient plus de « nom propre », mais uniquement un « nom de famille ». Mais n'y avait-il pas là danger de dépersonnalisation ?

L'autre question porte sur le caractère fortement religieux de cette communauté des Compagnons et finalement sur ses rapports avec l'Église. Les origines religieuses de l'art dramatique – comme des autres arts d'ailleurs – sont assez évidentes. Émile Legault n'avait donc pas tort de se référer pour cela au Moyen Âge. Mais justement, le jeu dramatique se pratiquait alors sur le parvis de la cathédrale, hors de l'enceinte sacrée de la liturgie. On était là « devant le *fanum* », l'endroit du profane (*pro-fanum*). On peut donc se demander si le père Legault respectait suffisamment ce caractère « pro-fane » de l'art dramatique.

Mais on peut aussi se demander ce qu'il en est de l'anonymat dans une perspective religieuse et ecclésiale. Anne Morrissette rappelle bien pertinemment que l'Église tient compte du nom propre de chacun, qu'elle le consacre même dans la liturgie du baptême. On pourrait alors se référer à la théologie paulinienne des charismes, où le charisme propre de chacun est reconnu, mais en vue du bien commun : « À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien de tous » (1 Co 12, 7). En était-il ainsi dans l'esprit d'Émile Legault ? Reconnaisait-il pleinement le talent particulier, le charisme propre de chacun ?

Droit de parole aux virtuoses de la communauté

Les congrégations religieuses féminines marquent d'une façon originale l'Église comme communauté; elles peuvent être qualifiées de « virtuoses » de la communauté. Monique Dumais a analysé la *Lettre aux évêques du Canada* que la Conférence religieuse canadienne avait adressée aux évêques avant leur visite *ad limina* à Rome, une lettre audacieuse qui manifestait leur grande préoccupation pour la croissance de l'Église. L'étude de Kristoff

Talin sur la vie religieuse et la modernité ainsi que la narration de Joan Chittister, religieuse bénédictine américaine, sur les modifications importantes dans la vie religieuse montrent comment la vie des religieuses manifeste le changement et la communion à l'intérieur de l'Église.

On sait que la *Lettre aux évêques du Canada* n'a pas été très bien reçue par ses destinataires. On le comprend aisément. La *Lettre* déplore, en effet, que l'Église, au lieu de se mettre d'abord en état d'écoute, « accorde souvent la priorité à la réaffirmation des dogmes et de la morale traditionnelle ». La même *Lettre* constate aussi que l'Église québécoise et canadienne affiche des « images et attitudes qui traduisent une régression par rapport aux perspectives évangélisatrices préconisées par le Concile Vatican II », tout spécialement eu égard au rôle des femmes dans l'Église.

De telles affirmations ont dû surprendre plus d'un évêque. Le contraste est grand, en effet, par rapport à la situation qui prévalait il n'y a pas si longtemps, où des communautés de religieuses étaient fondées par des évêques et demeuraient sous leur direction pour être au service des besoins immédiats de l'Église locale. Les communautés religieuses, les communautés de femmes plus particulièrement, semblent bien jouer maintenant un rôle un peu différent au sein de l'Église, un rôle marqué notamment par un aspect critique et prophétique.

La vie consacrée communautaire revisitée

Pour sa part, Pierrette Daviau montre comment depuis environ une dizaine d'années, plusieurs théologiennes et théologiens, particulièrement chez les anglophones, ont présenté de nouveaux paradigmes pour repenser la vie consacrée à la grandeur de la planète. Une spiritualité de la Création ouvre sur l'écologie, l'interdépendance entre les humains et l'univers, d'où émerge une théologie de l'interrelation. Les trois vœux de la vie religieuse trouvent une compréhension élargie, la consécration étant vécue « pour la communion et la construction de la communauté à l'image de l'Essence trinitaire de la divinité et sur le fondement relationnel sur lequel repose la création cosmique ». La communauté s'inscrit ainsi dans un mouvement d'alliance avec la totalité de l'univers.

Tout au long de l'histoire de l'Église, en effet, des communautés religieuses de tout genre furent fondées pour répondre, dans une perspective chrétienne, aux besoins de la situation. « Or, écrit Pierrette Daviau, un des signes très parlants de notre temps est tout ce qui entoure la spiritualité

de la création, l'écologie, l'interdépendance entre les humains et l'univers. » Cela implique un changement de paradigme dans les relations entre les humains et l'univers. Jusqu'à maintenant, préoccupés de notre survie, nous avons lutté pour dominer la nature, acquérant ainsi la conviction de notre supériorité dans l'univers. Aujourd'hui, devant la crise écologique, la même préoccupation de survie nous oriente plutôt en sens contraire : « L'idée que les humains sont les dominateurs du monde [...] est remplacée par le concept plus biblique d'intendance et d'interdépendance. »

En cela encore, pense Daviau, les communautés religieuses devraient servir d'inspiration au sein de l'Église. Elle propose donc, en ce sens d'une théologie écologique de la création, une réinterprétation des vœux de religion, puisque « ce à quoi s'engagent les personnes consacrées, c'est de mettre toutes leurs énergies au service du Tout, donc de la création. »

Communauté ecclésiale et société moderne

Appartenance, association, fraternité

La deuxième partie de l'ouvrage s'ouvre par le grand texte de Georges Leroux, qui expose la problématique contemporaine de la communauté. Le point de départ, la source du problème, c'est l'érosion, dans la société moderne, de toutes les formes du lien communautaire traditionnel, de toutes les communautés naturelles, allant de la communauté familiale jusqu'à la communauté ethnique. La société moderne, civile, a libéré l'individu des contraintes de la communauté organique, et il ne peut être question d'un retour en arrière sur ce point. En ce sens, Leroux peut dire que « la perte de la communauté naturelle est irrémédiable ». On ne saurait donc considérer dans cette direction un apport possible de la religion, comme si la communauté ecclésiale pouvait restaurer les liens d'appartenance naturelle corrodés par les exigences de l'émancipation moderne.

L'individu libéré de la communauté se retrouve cependant dans un état de déréliction au milieu de la cité moderne. C'est le cas tout spécialement des plus démunis. Car l'individualisme moderne peut profiter aux plus forts, à ceux qui dominent le jeu de la concurrence économique. Mais tous les autres sont laissés pour compte, privés du soutien qu'apportaient autrefois les liens de la communauté naturelle. On pouvait bien être pauvre, mais on faisait partie d'un tout qui nous soutenait, on était membre d'une communauté.

Georges Leroux explique par là le retour des communautés dans l'espace public. C'est ce qui l'intéresse ici : les voies nouvelles de la communauté aujourd'hui. Il s'agit plus spécialement de regroupements des personnes fragilisées, qui ont en propre leur commune souffrance. L'auteur mentionne comme exemples les communautés autochtones, les groupes de pères séparés réunis dans l'anxiété de perdre leurs enfants, les victimes d'abus, les minorités sexuelles. Ces regroupements ont aussi comme caractéristique qu'ils se constituent dans l'espace public par la revendication de leurs droits eu égard aux injustices dont ils se sentent victimes. Leroux présente ici une analyse approfondie de ce phénomène de la reconstitution du lien communautaire au sein de nos sociétés libérales. Telle est sans doute sa contribution la plus originale au débat qui oppose aujourd'hui les tenants du communautarisme et ceux du libéralisme politique. Alors que, à la suite de Ferdinand Tönnies, on se contente habituellement de distinguer et d'opposer la communauté (organique) et la société (associative), Leroux propose l'idée d'un entre-deux, celle d'une communauté associative qui tient quelque chose des deux pôles : une caractéristique commune et la revendication politique d'un droit.

Mais ce n'est pas de ce côté encore que Leroux voit poindre la dimension religieuse de la problématique. C'est plutôt en direction d'un troisième type, celui de la communauté universelle fondée sur la fraternité humaine au sens le plus englobant. L'idée d'une telle fraternité cosmopolitique se retrouve et dans la pensée stoïcienne, et dans l'évangile chrétien. Précisément parce qu'ils avaient la conception d'un Dieu Père universel, les stoïciens « avaient très tôt exposé le lieu de l'*oikeiosis*, c'est-à-dire de la communauté humaine universelle, comme lieu fraternel et naturel ». Il en va de même dans l'évangile, comme on voit en Matthieu 12, 50 : « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère. » Tel est le fondement religieux de la communauté humaine universelle. La foi au Dieu Père permet, en effet, de reconnaître un frère ou une sœur en tout être humain.

La pertinence sociale de l'Église

L'étude de Gregory Baum prolonge celle de Georges Leroux en une double direction. Baum fait d'abord état des analyses sociologiques qui ont montré les apories de la modernité ; il présente ensuite les différentes réponses

théologiques qui ont été proposées pour établir la pertinence de l'Église dans cette nouvelle situation sociale.

Le point de départ est toujours la différence, bien établie par Ferdinand Tönnies, entre la société traditionnelle, de type communautaire et organique (*Gemeinschaft*), et la société moderne (*Gesellschaft*) produite par le capitalisme économique et la démocratie politique. Les maux engendrés par cette société sont, d'une part, l'individualisme qui isole les individus et, d'autre part, le relativisme des valeurs, elles-mêmes laissées à l'appréciation de chaque individu.

Bien des théologiens catholiques ont pensé que l'unique remède à ce malaise était un retour à l'Église, qui seule pouvait sauver la société de cette culture individualiste et utilitariste. Dans les termes du sociologue américain Peter Berger, Baum désigne cette réponse conservatrice comme celle du « baldaquin sacré », les croyants se créant ainsi des idéologies pour se persuader que leur monde est stable.

Une autre réponse, bien concrète et historique, est celle des « dénominations » protestantes américaines, ces petites formations ecclésiales que Tocqueville a pu observer aux États-Unis. Il les voit comme des réseaux de petites communautés qui offrent aux gens un sentiment d'appartenance, tout en les enracinant dans une grande tradition et en leur donnant accès à des valeurs profondes. Le sociologue américain contemporain Andrew Greeley y a vu pour sa part des formations de *Gemeinschaft* dans la grande *Gesellschaft* impersonnelle.

Une troisième réponse, qui a manifestement toutes les faveurs de notre auteur, est celle de la théologie de la libération. Ces théologiens, ceux du tiers monde tout spécialement, s'appuient sur les analyses des socialistes qui montrent comment le capitalisme mondial enrichit le centre aux dépens de la périphérie, créant ainsi la pauvreté dans les régions éloignées. Pour compenser ces effets pervers du libéralisme économique, ils mettent donc de l'avant la figure d'une Église prophète et servante, une « Église des pauvres », qui prolonge dans l'histoire la kénose du Christ.

Gregory Baum ne croit pas que la « grande Église » comme telle puisse devenir prophète et servante. Il fait appel encore ici à une explication sociologique. C'est que « toute grande institution est habitée par deux logiques, la "logique de mission" qui la pousse à la réalisation du but pour laquelle elle a été fondée, et la "logique de gérance" qui la pousse à la protection et à la perfection de son appareil institutionnel. La tension entre ces deux logiques empêche une grande organisation comme l'Église catholique de

s'abandonner à sa vocation kénotique. » On pourrait ajouter aussi que la « grande Église », à la différence de la « secte », est ouverte à tous les croyants, indépendamment de leurs options sociopolitiques.

Mais ce qui n'est pas possible pour la « grande Église » peut très bien l'être pour des petits groupes plus homogènes à l'intérieur de l'Église. C'est d'ailleurs ce qui distingue le catholicisme : cette capacité d'admettre en son sein des groupes plus restreints, plus unifiés et dynamiques. Ce fut le cas, tout au cours de l'histoire, des communautés religieuses ; c'est le fait, aujourd'hui encore, de plusieurs mouvements laïcs, qui constituent pour l'Église une inspiration et un espoir de renouveau.

L'Église, communauté politique alternative ?

Le texte de Steve Robitaille entend aussi proposer un modèle ecclésiologique pertinent dans le contexte québécois, mais il le fait dans une direction diamétralement opposée à celle que nous venons de voir, soit en direction de la théologie postlibérale. Celle-ci se trouve dès l'abord très bien définie ; elle est présentée avec une abondante documentation, de sorte que le texte que nous avons sous les yeux constitue une excellente introduction à un mouvement théologique encore peu connu chez nous.

Robitaille rappelle que l'ecclésiologie postlibérale est portée par trois courants théologiques contemporains : l'École de Yale aux États-Unis, la *Radical Orthodoxy* en Angleterre et la théologie anabaptiste. Il fait ensuite ressortir quatre caractéristiques principales de ces théologies : 1) le retour à l'univers biblique, unique critère pour juger le monde ; 2) le refus de reconnaître un fondement commun au monde et à l'Église et, par conséquent, le repli du croyant sur l'unique fondement du christianisme ; 3) la conception de l'Église comme « école de vertu », comme lieu d'apprentissage d'une éthique chrétienne, au-delà de l'individualisme libéral ; 4) et finalement la conception de l'Église comme société alternative, comme lieu de communion entre les humains.

Steve Robitaille conclut son étude en faisant valoir la pertinence, pour la société québécoise, de cette ecclésiologie postlibérale. Il semble cependant que l'auteur aura beaucoup à faire pour convaincre les gens du pays que le mieux qu'ils puissent faire pour le salut du monde soit de retourner dans le giron de l'Église et d'y retrouver leur identité chrétienne. Suffirait-il de vivre en bons chrétiens dans l'enceinte de l'Église pour que tous les problèmes sociaux se résolvent d'eux-mêmes : les disparités sociales

(dénoncées par les théologies de la libération), les discriminations sexistes (dénoncées par les théologies féministes), la crise écologique ; autant de problèmes qui ne sont pas mentionnés ici. Le moins qu'on puisse dire est que le *kairos* de l'écclésiologie postlibérale ne semble pas encore arrivé au Québec. Ce qui explique sans doute qu'aucune autre étude de ce recueil n'aille en ce sens. Cet article, si bien documenté, est d'autant plus précieux, qu'il fait voir une autre solution possible aux rapports conflictuels entre l'Église et la société contemporaine.

À la recherche du don perdu...

Le texte de Guy Jobin s'inscrit toujours dans le contexte de l'opposition moderne entre communauté et société. Plus précisément, il se situe dans le mouvement contemporain qui cherche à dépasser cette opposition en intégrant dans la société moderne les réalités communautaires. Il poursuit donc la réflexion de Georges Leroux sur le retour des communautés au sein de la société civile, mais il le fait avec deux différences marquantes. D'abord, la présente étude se limite au cas des communautés croyantes, se concentrant ainsi sur l'épineux problème des revendications sociales et politiques de ces communautés. Mais surtout, la réflexion de Jobin emprunte ici une autre voie, celle de la théorie sociale du don.

Cette théorie remonte à Marcel Mauss qui, dans ses recherches sur les sociétés archaïques, proposait comme origine du rassemblement social, non pas la coercition venant d'un plus fort, ni même l'intérêt poussant les individus à vivre ensemble pour survivre, mais la dynamique même du don dans les trois moments du « donner, recevoir, rendre ». La pratique du potlatch (don somptueux proposant le défi de faire un don équivalent) était présentée par Mauss comme l'exemple de ce circuit du don dans les civilisations primitives.

On est alors aux antipodes de la théorie moderne du contrat social conclu par des individus autonomes. Et on peut se demander si ces deux théories ne correspondent pas à la distinction entre « communauté » et « société » chez Ferdinand Tönnies. En effet, la communauté originare qu'est la famille se fonde sur le don de la vie des parents aux enfants, de sorte que cette même dynamique du don présidera ensuite aux échanges entre frères et sœurs au sein de la famille. Il ne s'agit pas pour les enfants de remettre aux parents l'équivalent de ce qu'ils ont reçu d'eux ; ils sont

plutôt incités à poursuivre entre eux, dans la famille, la dynamique du don initiée par les parents.

Il en va de même, et plus profondément encore, pour la communauté du salut qu'est l'Église. À ce propos, Guy Jobin écrit en conclusion : « La communauté chrétienne est une communauté formée par et pour le don. [...] En suivant le Christ sur la voie de [la] kénose [...] la communauté est appelée à sortir d'elle-même vers l'autre. » Il évoque alors Ph 2, et l'on aura pu voir dans l'article de Claude Rochon une interprétation semblable de Jn 6 (la communauté du Christ constituée par la réception du don qu'est le pain du ciel), Rochon se référant lui-même dans ce cas à Marcel Mauss et à Jacques T. Godbout.

On serait porté à en conclure immédiatement que la communauté ecclésiale doit s'insérer comme un ferment dans la société civile pour y promouvoir la dynamique communautaire qui est celle du don. Cette perspective n'est pas exclue, mais Jobin poursuit un objectif plus précis et concret. Il entend montrer la place et la fonction de l'institution ecclésiale dans l'espace public conçu comme le lieu du politique, qu'il caractérise ainsi : « Le politique est avant tout le lieu du nouement d'un lien en vue de construire ou de préserver la cité. Dans cette perspective, la présence publique et politique ne ressortit pas d'abord à une logique de la revendication ou du pour-soi ; elle devient plutôt collaboration à la construction d'un monde commun habitable pour tous. » L'espace public se situe donc en amont de la pure rationalité économique tout aussi bien que de la pure rationalité étatique. C'est le lieu de rencontre des différentes visions sociales en vue d'un projet de société toujours en devenir. On reconnaît ici la perspective de l'éthique de la discussion, puisque l'espace public est celui du « processus discursif inhérent à la délibération ». Jobin insiste encore sur les conditions de possibilité d'un tel processus : le civisme d'abord, mais aussi et finalement l'esprit du don. Car, dans l'espace public moderne, le don prend la figure d'un événement langagier, d'un échange de parole.

Dès lors, la conclusion coule de source. Puisque l'Église est elle-même l'effet du don venu d'en haut, sa place est tout indiquée dans l'espace public, non pas comme un groupe de pression réclamant quelque privilège particulier, mais comme partenaire de discussion en vue du bien commun : « Si le don est véritablement au cœur de la communauté, celle-ci ne peut, d'emblée, adopter une posture publique et politique de revendication, à

moins qu'il n'y ait une attaque aux principes mêmes de la vie démocratique ou à la liberté religieuse bien comprise. »

On voit que le problème auquel s'attaque l'auteur est celui de la polémique actuelle entourant les « accommodements raisonnables ». Il a en vue une Église bien instituée qui se lance dans le débat public. Il en serait tout autrement s'il était question de l'« Église des pauvres » revendiquant les droits des plus faibles. La divergence avec les conclusions de Georges Leroux n'est donc qu'apparente, car ce dernier parlait effectivement des groupes fragilisés.

Pour une communauté ecclésiale ouverte sur le monde

L'article précédent invitait l'Église à la discussion dans l'espace public de la société démocratique ; le texte de Fabrice Blée préconise maintenant pour l'Église une attitude de dialogue dans la rencontre des autres religions. On sort ainsi du contexte de la modernité occidentale pour considérer le rapport de la communauté chrétienne, non plus avec une société sécularisée, mais avec d'autres cultures inspirées par d'autres religions.

Au point de départ, l'auteur rappelle ce fait important que, dans l'Église, tous reconnaissent aujourd'hui la nécessité du dialogue interreligieux. Il y a là un progrès important par rapport à une époque qui n'est pas tellement éloignée de nous. Mais il faut noter tout autant la divergence dans la façon de l'entendre. La différence se ramène à la double façon de concevoir l'identité chrétienne dans la rencontre des autres religions. Pour plusieurs, l'identité de l'Église est déjà bien acquise et définie. Pour d'autres au contraire, et c'est la position de Fabrice Blée, cette identité chrétienne est toujours en devenir, en voie de formation, de sorte que l'Église, en s'ouvrant au dialogue interreligieux, s'expose à une profonde transformation intérieure. Tel est le risque du dialogue dont il est fait mention dans le titre de l'article.

La différence entre ces deux visions du dialogue se précise en se concentrant sur la question de l'inculturation. Jusqu'à quel point l'Église accepte-t-elle de s'incarner dans une autre culture ? Quels renoncements cela exige-t-il ? L'auteur soulève la question à propos du fameux discours de Benoît XVI à l'Université de Ratisbonne en septembre 2006. Ce qu'il en retient, c'est « le refus articulé d'une inculturation véritable du christianisme, en présentant la déshellénisation de ce dernier comme une erreur ». L'Église serait donc essentiellement occidentale, la culture gréco-romaine étant constitutive de son identité inaliénable. L'auteur critique cette position

comme un retour en arrière, à la chrétienté médiévale, et comme un refus d'ouverture à un éventuel christianisme mondial.

Il faut bien prendre ici toute la mesure du problème. La culture – en l'occurrence la culture gréco-romaine – n'est pas pour l'Église un simple revêtement extérieur, un simple ornement dont elle pourrait se dépouiller sans peine. Car cette culture est vraiment partie constituante de la figure actuelle que présente l'Église catholique romaine. L'inculturation, l'incarnation dans une autre culture, signifie donc pour elle une transmutation profonde, une véritable kénose. Et l'on retrouve ainsi une idée déjà exprimée dans le texte précédent : le renoncement à soi d'une Église fondée sur la kénose du Christ. Cela ne devrait pas signifier cependant le simple remplacement de la culture occidentale par une autre : comme si la présence et la mission de l'Église en Occident étaient déjà chose du passé et qu'elle était désormais appelée à renaître en d'autres continents. Ce que préconise Fabrice Blée, c'est plutôt un christianisme mondial pluriculturel, impliquant une pluralité de figures ecclésiales : « Avec Vatican II, les instances catholiques officielles reconnaissent haut et fort la nécessité de séparer le message évangélique de la culture occidentale jusque là dominante, de sorte que ce message, sous l'action de l'Esprit et par l'entremise du missionnaire, puisse prendre racine dans d'autres cultures et donner lieu à une Église plurielle. »

L'ekklesia des femmes

L'article suivant revient à la question des rapports de la communauté ecclésiale avec la société moderne démocratique. La pierre d'achoppement consiste alors dans le caractère patriarcal de l'Église. Louise Melançon présente donc le point de vue critique de la théologie féministe en faisant part des recherches de l'exégète Elisabeth Schüssler Fiorenza. Le point de vue de l'exégèse critique est important dans ce contexte. N'avons-nous pas entendu de pieux fondamentalistes affirmer en toute sincérité : « Nous aimerions bien pouvoir soutenir la pleine égalité entre hommes et femmes dans l'Église, mais Dieu en a décidé autrement selon le témoignage biblique ! » Elisabeth Schüssler Fiorenza s'est elle-même appliquée à décortiquer ce témoignage biblique dans toute sa complexité, afin de « retrouver dans cette histoire même, telle qu'elle a été déformée par les hommes, la propre histoire des femmes ».

Le travail s'accomplit en deux temps. Il s'agit d'abord de retracer le caractère particulier du message de Jésus dans les évangiles. À l'opposé

du mouvement pharisaïque qui gravite autour de la sainteté du Temple et de la Torah, l'annonce de Jésus est centrée sur le Royaume de Dieu déjà présent et ouvert aux plus démunis, aux malades et aux infirmes, de même qu'aux pécheurs et aux prostituées. En cela la prédication et l'action de Jésus se situent dans la tradition des prophètes. Mais il assume aussi la tradition de la Sagesse qui, dans sa représentation du divin, a intégré la figure féminine de la Sophia. Finalement, Louise Melançon conclut, à la suite d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, qu'avec Jésus les exclus, les marginaux de la société ont retrouvé une communauté, « ils se sont rassemblés dans la communauté des disciples égaux ».

Ce principe de la communauté des disciples égaux sera cependant dilué au contact du monde gréco-romain – et c'est là le deuxième temps de l'analyse critique. Les femmes continueront de jouer un rôle important, par exemple dans le contexte des Églises domestiques. Mais leur position dans la famille et dans la communauté devra se conformer désormais aux règles et institutions de ce nouveau monde, pour y rendre possible la pénétration de l'évangile. La première lettre de Pierre constitue à ce propos un témoignage éclairant. Les disciples de Jésus doivent, par leur bonne conduite, briller aux yeux des païens : « Ayez une belle conduite parmi les païens, afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, ils soient éclairés par vos bonnes œuvres et glorifient Dieu au jour de sa venue » (1 P 2, 12). Mais pour cela les disciples devront se conformer aux institutions du monde où ils vivent : « Soyez soumis à toute institution humaine, à cause du Seigneur » (1 P 2, 13). Il s'ensuit, pour les domestiques, un devoir d'obéissance : « Serviteurs, soyez soumis avec une profonde crainte à vos maîtres, non seulement aux bons et aux doux, mais aussi aux acariâtres » (1 P 2, 18). Et il en va de même pour les femmes à l'égard de leur mari : « Vous, de même, femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, même si quelques-uns refusent de croire à la Parole, ils soient gagnés, sans parole, par la conduite de leurs femmes, en considérant votre conduite pure, respectueuse » (1 P 3, 1-2). Le même raisonnement ne conduirait-il pas aujourd'hui à recommander l'abandon de toute pratique patriarcale, pour ne pas provoquer le scandale dans un monde démocratique où toute discrimination entre hommes et femmes est considérée comme aliénation et refusée en principe ?

C'est donc sur un nouveau modèle d'Église pour notre monde que va conclure l'article, soit le paradigme de l'« *ekklesia* des femmes ». Schüssler Fiorenza emprunte au monde grec antique ce concept d'*ekklesia*, « qui désignait l'assemblée démocratique des hommes libres de la cité », mais

elle le renverse « pour s'opposer à son caractère de système pyramidal de domination ». Louise Melançon commente ici : « Notre auteure développe un modèle de pleine démocratie qui permet de critiquer et de lutter contre le patriarcat et particulièrement le patriarcat religieux. » Il faut bien comprendre cependant qu'il ne s'agit pas là d'un simple renversement des structures de domination, comme si l'« ekklesia des femmes » devait remplacer désormais l'« ekklesia des hommes ». Elisabeth Schüssler Fiorenza affirme clairement, en effet, que l'ekklēsia des femmes n'exclut pas les hommes. Il faut donc l'entendre au sens où l'on parle couramment de l'« Église des pauvres » comme d'une Église où les pauvres sont accueillis en tant que citoyens de plein droit. Ainsi, l'ekklēsia des femmes est-elle une Église dont les femmes font partie de plein droit, sans aucune discrimination.

Église, communauté et démocratie, d'un point de vue catholique

L'article qu'on vient de voir touchait déjà le principe démocratique en s'attaquant à la structure patriarcale de l'Église comme système de domination sur les femmes. Le texte signé par Jean Richard poursuit dans le même sens en posant la question plus générale de la possibilité d'une conception fondamentalement démocratique de l'Église.

La question est d'autant plus importante qu'elle concerne la société tout autant que l'Église. La démocratie constitue, en effet, la marque caractéristique de la société moderne, ce par quoi elle se distingue de l'ancien régime, d'allure spécifiquement communautaire et patriarcale. Mais si elle a gagné en liberté et en égalité, la modernité en a perdu quant aux forces de cohésion qu'assurait la communauté d'autrefois. Effectivement, comme l'a montré Georges Leroux, la société moderne est en quête de communauté, et de nouvelles communautés se forment constamment en son sein. Si l'on tient au principe de l'Église comme germe de salut dans le monde, la question se pose donc : doit-on la concevoir comme « société alternative », qui ferait valoir pour sa part le principe communautaire ; ou doit-on la penser plutôt comme une amorce, comme une annonce de la synthèse du principe communautaire et du principe démocratique ? Cette deuxième solution se trouve ici adoptée et défendue : l'Église apparaîtra devant le monde comme un contre-témoignage si elle n'est pas en même temps pleinement communautaire et pleinement démocratique.

Pour contrer l'idée d'une Église essentiellement non démocratique de par sa constitution divine elle-même, Jean Richard rappelle d'abord

les conclusions d'Edward Schillebeeckx dans son dernier ouvrage, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. L'auteur y soutient que la structure non démocratique de l'Église n'a rien d'une institution divine spécifiquement révélée, mais qu'elle dépend uniquement de contingences historiques. L'Église constantinienne a tout simplement revêtu la forme hiérarchique de l'État où elle s'insérait, dont elle devenait comme le couronnement religieux.

Richard poursuit alors son étude en direction des fondements bibliques : qu'en est-il du salut dans la Bible ? La notion du salut s'y trouve étroitement liée à celle du rassemblement communautaire. Le peuple est sauvé pour autant qu'il est rassemblé comme le troupeau autour de son pasteur ; il est perdu dans la mesure où il se trouve dispersé. On pourrait donc en parler comme d'un principe communautaire du salut.

Chez saint Paul, ce principe communautaire commence à s'exprimer dans la logique de la pensée organique. Chaque élément de la communauté est alors conçu comme un membre du corps social. À la limite, chaque individu n'a de vie et de sens qu'en fonction de la communauté. Ce contre quoi protestera la modernité en réclamant pour la personne individuelle liberté, autonomie et dignité absolue. Le développement de la pensée organique allait entraîner une déviation plus grave encore. Tant que la fonction de tête du corps est tenue par Dieu lui-même et par le Christ, le principe de la communauté des disciples égaux est sauf. Mais quand cette fonction est conférée au père de famille, au mari, au roi ou au dignitaire ecclésiastique conçu comme représentant du Christ, on sombre en plein régime patriarcal, ce contre quoi réagira encore plus fortement la modernité.

On comprend ainsi la rupture de la société moderne, démocratique, par rapport à la société d'ancien régime, de type communautaire et organique. Et l'on comprend tout aussi bien par là le caractère profondément séculier, non religieux, de cette même société moderne. Car la religion, plus précisément la hiérarchie ecclésiastique, s'est identifiée à la communauté organique d'ancien régime, avec laquelle elle s'est toujours sentie en pleine affinité, en pleine connaturalité. Mais cette séparation de la communauté et de ses liens naturels devait provoquer à la longue un vide spirituel au cœur de la société. Ce vide de sens et de valeurs, ce déficit en liens communautaires profonds est de plus en plus ressenti de nos jours ; ce qui explique non seulement le « retour du religieux » comme on a dit, mais plus généralement encore le retour du principe communautaire sous les formes les plus variées.

Il appert ainsi que la seule solution viable pour la société comme pour l'Église est celle d'une quelconque synthèse entre ces deux aspects, communautaire et démocratique. Jean Richard croit trouver le principe d'une telle synthèse dans la théorie sociale de Paul Tillich, elle-même fondée sur sa théorie philosophico-théologique de la culture. À la base de cette théorie se trouve la polarité fondamentale du *Gehalt* (la substance spirituelle) et de la forme (rationnelle). Ce sont là deux éléments qui ne peuvent être séparés, mais qui sont dans chaque cas plus ou moins accentués, ce qui va donner différents types de culture. Transposés dans l'ordre social, ces deux éléments deviennent, d'une part, le principe communautaire, principe sacré des origines, et, d'autre part, le principe rationnel critique, qui préside au développement de la société moderne démocratique. En termes religieux, bibliques et théologiques, le principe sacré des origines est le « principe sacerdotal » et le principe critique, le « principe prophétique ».

Quant à la structure institutionnelle de l'Église, il s'ensuit la possibilité d'une grande variété de formes, selon que l'accent sera mis davantage sur le pôle sacerdotal ou sur le pôle prophétique. L'Église catholique romaine privilégiant le pôle sacerdotal (la « substance catholique », disait Tillich), il est normal que la structure hiérarchique y soit aussi davantage accentuée. Il ne s'agit nullement de recommander ici une modification radicale de cette structure. Avec Schillebeeckx, Richard plaide cependant pour une « gestion démocratique de l'Église », pour un « gouvernement de l'Église sur un mode administratif démocratique ». Ce vœu n'a rien de frondeur ; il préconise simplement l'application du principe prophétique au gouvernement de l'Église.

Église, communauté et démocratie, d'un point de vue protestant

Pour compléter le tableau, il convenait de donner un aperçu du fonctionnement institutionnel dans les Églises protestantes, ce qu'André Gounelle a généreusement accepté de faire. On pouvait difficilement trouver quelqu'un de plus apte à remplir cette tâche, Gounelle ayant occupé les fonctions de pasteur puis de professeur de théologie protestante, et ayant siégé au synode national et au conseil national de l'Église Réformée de France.

Schillebeeckx soutenait que l'Église catholique romaine avait pris les formes hiérarchiques de la société de son temps. On pourrait dire, de même, que le protestantisme (plus précisément le néo-protestantisme dont il est question ici) a assumé plusieurs caractéristiques de la société

moderne où il a été formé. Ce qui ne signifie d'aucune façon un éloignement de l'évangile, puisque cette société moderne est elle-même d'inspiration chrétienne jusque dans sa sécularité, ce qui vaut tout particulièrement pour les fondements de la démocratie. Plus encore, il y a une analogie assez manifeste entre la naissance de la communauté chrétienne, formée de croyants qui se détachaient de la synagogue, et les débuts de la communauté protestante constituée elle-même de fidèles qui se séparaient de l'Église catholique romaine.

Ainsi, à l'instar de la société démocratique, la communauté protestante est-elle formée par des individus qui personnellement adhèrent au Christ. Le mouvement de la foi va donc de l'individu à la communauté, ce que rappelait déjà Olivier Bauer en se référant à André Gounelle justement. L'Église comme communauté n'en a pas moins d'importance en protestantisme. La protestation prophétique s'oppose plutôt à toute absolutisation de l'Église, à toute assimilation de l'Église au Christ ou au Royaume. Plus précisément, le protestantisme refuse la conception de l'Église comme intermédiaire entre le Christ et le fidèle, au sens obvie (et banal) de l'expression « hors de l'Église point de salut ». De par son fondement même, la communauté protestante s'inscrit donc tout naturellement dans le dynamisme de la société moderne démocratique : « Pour reprendre les catégories de Jean Richard, écrit Gounelle, dans le protestantisme domine [...] une conception de type associatif, qui va de l'individu à la communauté. »

Il s'ensuit, pour les communautés protestantes, un fonctionnement institutionnel largement démocratique. Ainsi, dans les Églises réformées, par exemple l'Église Réformée de France, le gouvernement de la communauté ecclésiale est confié à un système d'assemblées et de conseils. L'assemblée de paroisse désigne son conseil presbytéral qui la dirige et l'anime. Chaque conseil presbytéral envoie ensuite des délégués à un synode régional qui élit aussi un conseil régional. Enfin, chaque synode régional nomme des délégués à un synode national qui élit lui-même son conseil national. Ce régime « presbytérien-synodal » répond bien aux principales exigences de la démocratie moderne, même si Gounelle note à ce propos quelques différences.

La principale de ces différences, qui distingue justement le gouvernement ecclésial de celui d'un simple club social, c'est la reconnaissance par la communauté d'une vocation divine aux différents ministères qui s'exercent en son sein : « On considère que ceux qui siègent dans un conseil

ou un synode exercent un ministère, qu'on rapproche de celui des anciens (*presbuteroi*) dont parle le Nouveau Testament. Ils tiennent donc leur autorité de Dieu qui les appelle à ce ministère et non d'une assemblée qui leur confierait une tâche. » Ce qui se traduit par la règle selon laquelle « les anciens et diacres [sont] nommés par le Consistoire [le conseil presbytéral], et puis présentés au peuple pour être reçus ».

Pour conclure sur une boutade, on pourrait dire qu'en protestantisme, plus on regarde vers le haut de l'échelle administrative, plus apparaît la démocratie, alors qu'en catholicisme celle-ci se manifeste d'autant plus qu'on s'approche de la base, où se trouve le véritable dynamisme de l'Église. C'est ce dont témoigne l'expérience du curé Poulin d'où nous sommes partis. Il n'est pas sans intérêt, par ailleurs, de constater que nous terminons ainsi avec un *da capo*. Ce qui devrait signifier qu'au terme de cet exercice, le clivage entre la pratique et la théorie, entre la pastorale et la théologie, a été dépassé.

* * *

Les textes rassemblés dans cet ouvrage proviennent pour la plupart des travaux de la Société canadienne de théologie lors de son congrès annuel de novembre 2006. Tous ces textes ont été lus par deux évaluateurs et révisés en conséquence. Nous tenons à remercier tout spécialement madame Isabelle Archambault qui a mis en forme le manuscrit et assuré, à chaque étape, la communication avec les auteurs.

Monique Dumais
Jean Richard

I

DIVERSITÉ DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES

*Au cœur des restructurations paroissiales,
une ecclésiologie au service du salut*

*par Gilles Poulin¹
et Jacques Racine²*

Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on s'interroge sur la problématique « Église et communauté » à partir de la paroisse. Les historiens et sociologues ont longuement commenté cette réalité qui a marqué le territoire du Québec et la vie de ses citoyens et citoyennes. Cependant, depuis les années 1960, ils questionnent plutôt sa survivance, alors que le regard des pasteurs et des responsables diocésains s'apparente à celui d'un médecin au chevet d'un malade grièvement atteint.

Rappelons-nous, de façon rapide et non exhaustive, les grandes recherches collectives qui ont traité de la situation de la paroisse au Québec au cours du dernier demi-siècle. On peut évoquer : les diverses grandes missions diocésaines supportées par des études régionales à la fin des années 1950 ; le rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église intitulé *L'Église du Québec : un héritage, un projet* (Commission Dumont), en 1971 ; la démarche du diocèse de Saint-Jean-Longueuil sur les petits groupes et le projet communautaire dans l'Église, en 1980 ; la recherche

-
1. Gilles POULIN est prêtre du diocèse de Québec. Il a été membre de l'Office de pastorale sociale du diocèse et du Conseil d'administration de Radio-Québec, avant d'être curé de différents regroupements de paroisses : Stoneham et Tewkesbury ; La Malbaie, Cap-à-l'Aigle, Pointe-au-Pic et Saint-Irénée ; Sainte-Marie-des-Lacs.
 2. Jacques RACINE est professeur titulaire à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

et les publications *Risquer l'avenir et L'avenir des communautés chrétiennes* de l'AEQ, en 1992 ; le livre *La paroisse en éclats*, fruit du colloque du Groupe de recherche en études pastorales, en 1994 ; et le livre *Paroisses et ministère*, ouvrage collectif sous la direction de Gilles Routhier et Alphonse Borras, en 2001.

Une recension de quelques revues francophones nous apprend que la revue *Communauté chrétienne* qui a fait la promotion du passage, dans le langage ecclésialement correct, du terme « paroisse » à celui de « communauté chrétienne », a publié 75 articles sur la paroisse de 1968 à 1989 ; la revue *Prêtre et pasteur*, 65 entre 1971 et 1995 ; la revue *Pastorale-Québec*, 60 de 1971 à 1996 ; enfin la revue *L'Église canadienne*, 19 articles entre 1969 et 1996³. La date de 1996 n'indique pas la fin de la recherche sur ce thème, mais la fin de l'analyse de ces revues par des chercheurs étudiants travaillant sous la direction de Gilles Routhier.

Sans ignorer ces travaux et ceux de divers théologiens et sociologues québécois, la recherche dont nous rendrons compte se situe de manière plus étroite dans le cadre des réflexions et des orientations qu'ont prises, au cours des dernières années, le diocèse de Poitiers en 1995, le diocèse de Gaspé en 2002 et le diocèse de Québec en 2005. Ces orientations, faut-il le rappeler succinctement, ont été adoptées dans le contexte de restructurations paroissiales dont les motifs ont été souvent liés au manque de prêtres, à la diminution des ressources ainsi qu'à la baisse de la pratique dominicale, et dont les objectifs annoncés étaient de vivifier les communautés et la mission de l'Église.

Était-ce possible de réaliser ces objectifs dans un tel contexte ? Qu'en est-il des résultats après quelques années ? Dans un livre récent, Mgr Albert Rouet, évêque de Poitiers, et divers collaborateurs dressent un bilan de leur expérience commencée il y a dix ans. Il serait intéressant de comparer les résultats auxquels ils arrivent et les réflexions qui en découlent avec des situations similaires chez nous. Mais, à Gaspé ou à Québec, les démarches qui ont été entreprises et qui ont été influencées par l'expérience du diocèse de Poitiers sont trop récentes pour permettre une comparaison de diocèse à diocèse.

Aussi avons-nous choisi d'analyser une expérience plus limitée, mais plus précise, qui couvre une période assez similaire à celle du diocèse de

3. Étude non publiée dirigée par Gilles ROUTHIER qui nous a généreusement permis de profiter de sa large expérience de recherche et d'implication dans ce domaine.

Poitiers et qui s'inscrit, comme celle-ci, dans la suite d'un synode diocésain. Elle s'est déroulée en deux temps successifs, de 1992 à 1999 et de 1999 à aujourd'hui, sur deux territoires distincts : Charlevoix-Est et la banlieue nord de Québec. Ce qui nous a fait relier les deux expériences est le fait qu'elles favorisent une comparaison fort éclairante pour notre propos. Dans le cadre des différentes terminologies utilisées pour parler des restructurations pastorales au cours des dernières années (« organisation », « réorganisation », « réaménagement », « jumelage », « regroupement », « fusion », etc.), au terme de notre étude nous avons choisi de désigner comme « regroupement de paroisses » l'expérience de Charlevoix, et comme « création ou construction de paroisses » l'expérience de la banlieue nord de Québec.

La seconde raison de ce choix, bien pratique celle-là, est le fait qu'une même personne a présidé ces deux démarches comme curé et pasteur, soit Gilles Poulin, co-auteur de cet article à titre d'observateur participant privilégié et d'analyste.

Si notre travail d'observation, de réflexion et de discussion s'est accentué au cours des derniers mois pour préparer cette communication, il s'inscrit dans la suite de nombreuses conversations réalisées presque hebdomadairement depuis une quinzaine d'années.

Dans un premier temps, Gilles Poulin décrira et analysera les deux expériences mentionnées dans leur contexte respectif. Ceci permettra de juger la pertinence des deux appellations « regroupement de paroisses » et « création ou construction de paroisses ». Il s'attardera plus longuement ensuite sur le modèle « création de paroisses », en fixant ses conditions de réalisation et les attitudes pastorales qu'il commande. Jacques Racine prolongera ces réflexions en cherchant à répondre à deux questions : Les expériences du diocèse de Poitiers et de la banlieue nord de Québec sont-elles transposables dans les grands milieux urbains ? Favorisent-elles la mission ou concourent-elles à renforcer des replis identitaires si fréquents dans le contexte contemporain ?

Présentation des deux expériences

Les années 90 ont été prolifiques en termes de réflexion et de mise en situation de l'Église du diocèse de Québec. Au tournant de la décennie, un

comité *ad hoc* a proposé le document *Une nouvelle vision d'Église*⁴, accompagné de 21 fiches d'animation pour fin d'intégration. On assiste alors à un véritable brassage d'idées dans des régions et des paroisses et au renouvellement du regard porté sur la réalité ecclésiale. Peu après, Mgr Maurice Couture, archevêque, a piloté partout dans le diocèse via la vidéo-conférence, des assemblées d'Église qui ont mis en action des centaines et des centaines de paroissiens et paroissiennes consultés sur les réaménagements pastoraux⁵ et l'avenir de leur Église paroissiale, régionale et diocésaine.

Quelques années plus tard s'amorcent les réunions préparatoires au synode de Québec portant sur des sujets plus spécifiques. Parallèlement à cela, Lucien Robitaille, professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, conduit une recherche auprès des fidèles et présente une relecture des réflexions des participants et participantes sur un certain nombre de questions, dans un livre intitulé *La foi des gens d'ici*⁶.

L'ensemble des conclusions de l'assemblée synodale générale se retrouvent dans *La loi synodale du diocèse de Québec*⁷ promulguée en 1995. Cette dernière a été accompagnée de documents pour la mise en place de ce renouveau de l'Église⁸. À partir du regard porté sur le monde, sur les personnes dans leur situation de vie et sur leur recherche d'égalité et de respect, se dessine un nécessaire aménagement de l'Église. Mais, de tous les projets du synode, celui d'une nouvelle évangélisation s'impose de façon prioritaire. Deux lettres pastorales de Mgr Couture posent le défi de « L'évangélisation au cœur du projet pastoral de l'Église⁹ », et en

4. COMITÉ AD HOC, *Une nouvelle vision d'Église*, Document du Diocèse de Québec, 1990.

5. Mgr Maurice COUTURE, *Orientations de l'Église de Québec en matière de réaménagements pastoraux dans les paroisses du diocèse*, Diocèse de Québec, 1992.

6. LUCIEN ROBITAILLE, *La foi des gens d'ici*, Québec, Anne Sigier, 1994.

7. Mgr Maurice COUTURE, *La loi synodale du diocèse de Québec*, Diocèse de Québec, 1995.

8. Mgr Maurice COUTURE, « Suites à donner au synode diocésain », in *Pastorale-Québec*, 103/3, 1996, p. 65.

9. Mgr Maurice COUTURE, « L'évangélisation au cœur du projet pastoral », in *Pastorale-Québec*, 111/11, 1999, p. 3-13.

décrit les jalons principaux, « Pour une véritable action catéchétique : l'Église de Québec se mobilise¹⁰ ».

C'est dans ce contexte ecclésial et particulièrement dans le cadre de la lettre pastorale sur l'évangélisation que s'inscrivent les deux expériences de restructurations pastorales étudiées.

L'expérience de Charlevoix-Est

Un peu de géographie historique

L'avenir de Charlevoix est tombé du ciel sous la forme d'un météorite de deux kilomètres de diamètre qui s'est logé dans la croûte terrestre à six kilomètres de profondeur. Sous la force de l'impact, une partie du plateau fluvial de la rive sud s'est surélevé et est venu s'appuyer sur le fond marin de la rive nord : l'île aux Coudres était née et le paysage de Charlevoix fixé pour son avenir. La faille d'effondrement « ouest » est baignée par la rivière du Gouffre qui se jette dans le fleuve à la hauteur de Baie-Saint-Paul. La partie « est » est sillonnée par la rivière Malbaie qui a été creusée par le passage d'un glacier dont les traces sont observables dans le parc des Hautes-Gorges. Ces deux rivières enserrant un plateau montagneux formé par le reflux de l'impact dont le point central forme le mont des Éboulements. Trois cent cinquante-huit millions d'années plus tard, une population stable de 30 500 habitants peuple l'ensemble du territoire fractionné en 20 municipalités. Celles-ci comprennent de 150 à 7 000 personnes. Le pourtour du cratère ceinture l'ensemble des villages et s'ouvre sur un littoral de 120 km de longueur et de 40 km de profondeur dans sa zone la plus large. L'industrie touristique, le papier, le bois d'œuvre ainsi que l'élevage (porc, poulet, agneau) sont autant de sources d'emploi. La région connaît un fort contingent de travailleurs saisonniers en raison du tourisme.

La zone d'observation se situe dans la partie est de Charlevoix dont la ville et la paroisse de La Malbaie constituent le centre avec une population de 6 000 habitants. Fondée en 1828, la paroisse Saint-Étienne a été amputée d'une partie de son territoire en direction de l'ouest par la formation de la paroisse de Pointe-au-Pic en 1913 (1 100 habitants). En 1950,

10. Mgr Maurice COUTURE, « Pour une véritable action catéchétique : l'Église de Québec se mobilise », in *Pastorale-Québec*, 114/2, 2002, p. 15-18.

à la faveur d'un changement de diocèse, de Chicoutimi à Québec, la paroisse de Cap-à-l'Aigle prend naissance. Le territoire de ces trois paroisses est lié par leur histoire à la ville de La Malbaie, centre des services et d'éducation.

Une quatrième paroisse s'ajoute à cet ensemble à la suite de l'opération jumelage de paroisses dans les années 80. Le manque de prêtres obligeant les évêques à nommer des curés responsables de plus d'une paroisse, Sacré-Cœur de Pointe-au-Pic est jumelée à la paroisse voisine de Saint-Irénée située à 12 kilomètres et sise sur le plateau. Saint-Raphaël de Cap-à-l'Aigle est alors jumelée à Saint-Étienne de La Malbaie.

L'organisation de chaque paroisse demeure complètement indépendante. Chacune a son assemblée de fabrique, son conseil paroissial de pastorale et son comité de liturgie. À mon arrivée en 1992, les deux prêtres curés de deux paroisses jumelées sont aussi nommés, mutuellement, vicaires des autres paroisses.

Au cœur de l'expérience

Les paroisses ont en main le rapport du comité de réflexion de 1990¹¹ et 21 fiches d'animation pour la mise en place de cette nouvelle vision d'Église présentée comme communion de communautés. Elles mettent sur pied les assemblées d'Église qui seront suivies peu après par des ateliers consacrés à la grande consultation pré-synodale qui touchera autant le contenu de la foi que des questions aussi cruciales que la famille, les ruptures conjugales, le sacerdoce des femmes. Pendant ces années, on a l'impression que les quelque 200 paroissiens et paroissiennes des quatre communautés-paroisses vivent un moment d'espérance et de changement.

En 1995, la loi synodale leur renvoie le portrait de leurs aspirations et dévoile un nouveau visage d'Église qui regarde d'abord le monde avec ses difficultés et ses brisures. Avant de se contempler par mode déductif et théologique, cette Église se préoccupe des hommes et des femmes qui l'entourent et auxquels elle doit être présente.

En 1995-1996, stimulés par le synode et sa loi, aidés par des fiches d'animation, nous avons lancé « La Belle Grande Chouennerie¹² ». Une semaine inaugurale permettait de se sensibiliser à l'image d'Église inspirée par les

11. COMITÉ AD HOC, *Une nouvelle vision d'Église*, 1990.

12. « Chouennerie » : terme typique du langage charlevoisien qui signifie parler pour parler ; oser dire sans préjudice ; parler autour d'un sujet jusqu'aux limites de la vérité et parfois basculer dans le rêve et le phantasme.

nombreuses réflexions et idées échangées depuis trois ans. *Expérimentons l'Église qui nous est suggérée par le synode*, suggérait la thématique de la Chouennerie. Une Église qui a un regard neuf sur la réalité humaine, sur l'homme et la femme, sur la famille, sur les jeunes ; une Église présente et solidaire pour faire face aux réalités socio-économiques de la région ; une Église compatissante avec les personnes qui vivent des ruptures et des exclusions.

C'est ainsi que, face aux fermetures d'usines et à la perte d'emplois¹³, ainsi qu'à la nouvelle loi de la sécurité du travail qui affectait les salariés saisonniers, les paroissiens et paroissiennes ont pris le chemin de la manifestation pour réclamer des mesures qui favorisent la création d'emplois. Constatant les besoins immédiats créés par cette crise, l'équipe pastorale a favorisé le rassemblement de tous les organismes d'aide et de secours social en créant le RESO (Regroupement pour une économie solidaire). D'autres actions ont été entreprises : par exemple, l'expérience du *Love Money Backing* pour le Veau de Charlevoix¹⁴ et la création de la Coopérative « Mieux vivre chez soi¹⁵ » qui favorise le maintien à domicile et la lutte contre le travail au noir.

Dans une autre démarche initiée par les conseils de pastorale paroissiale qui avaient décidé de travailler ensemble pour favoriser cette présence de l'Église au monde, quelques petits groupes de chrétiens et chrétiennes se sont intéressés aux jeunes « des poteaux¹⁶ » pour les regrouper, les amener à s'organiser et créer des loisirs à leur goût avec l'aide de la municipalité. Dans cette foulée, il y a eu la création d'une maison des jeunes et d'un groupe de consultation pour aider les professionnels en loisir à organiser des passe-temps adéquats pour ceux-ci.

13. Trois cent cinquante à La Poulette grise, une usine de transformation du poulet, et 400 en forêt dans la coupe du bois.

14. Mode de financement qui relève soit de l'amour des parents qui financent leur enfant, soit de prêts sans intérêt par des paroissiens à un jeune qui démarre son entreprise d'abattage. La première tranche de 1 000 \$ sur les 80 000 \$ du fonds de prêts sans intérêt a été fournie par l'équipe pastorale.

15. Un regroupement de travailleurs autonomes, qui pour la plupart faisaient du travail au noir, a permis à plusieurs de se donner un statut de travailleur, de profiter des bénéfices d'emploi et d'obtenir assez de travail par l'entremise de la coopérative pour occuper un véritable métier.

16. Expression pour décrire l'habitude des jeunes qui n'ont rien à faire sinon se réunir sous des poteaux de réverbères pour « déconner et se faire du fun ».

Ces expériences d'insertion dans les groupes communautaires ont peu à peu habité les liturgies et favorisé une compréhension de la parole de Dieu signifiante pour notre temps.

À partir de la situation d'Église dont nous avons hérité, des brassages d'idées que nous avons partagés en paroisses et en société civile, il nous est apparu possible d'aborder un changement dans nos manières de fonctionner et de réaliser différentes actions dans les divers axes de la pastorale (vie fraternelle, éducation de la foi, célébration, engagement).

À la même période, trois constats s'imposent à l'observation : la perspective du retrait de l'enseignement religieux catholique des écoles publiques à la suite du rapport Proulx¹⁷, la déconfessionnalisation des commissions scolaires et des écoles¹⁸, le peu de connaissance qu'ont de leur religion des croyants et croyantes des communautés chrétiennes. Ces constats font naître un sentiment d'urgence et appellent une action courageuse et prophétique.

Il fallait penser une nouvelle évangélisation et favoriser une vaste mobilisation pour assurer l'avenir de l'Église dans les paroisses et dans toute la région. Il fut alors proposé que l'initiation à la vie chrétienne pour tous les âges et toutes les dimensions de la vie humaine devienne le centre de l'action pastorale. Conséquemment, toutes les ressources disponibles devraient être appliquées en priorité à la réalisation de cet objectif, tant pour les enfants d'âge scolaire que pour les parents, de même que pour les travailleurs et les travailleuses. D'autre part, notre action dans le monde nous avait fait prendre conscience que la société était secouée profondément par le manque de ressources, le chômage, les familles séparées, les excès dans le jeu¹⁹, la drogue et l'alcoolisme. Le fait de lier dans une même démarche les enjeux de l'Église et de la région amenait à conclure que la présence au monde était le premier jalon d'une évangélisation réelle et nouvelle pour le monde²⁰. Elle appelait une démarche concertée des quatre paroisses et une équipe pastorale forte.

17. GROUPE DE TRAVAIL SUR LA PLACE DE LA RELIGION À L'ÉCOLE, *Laïcité et religion. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Québec, Gouvernement du Québec, 1999.

18. Modification des paragraphes 1 à 4 de l'article 93 de la Constitution canadienne, et Loi 118 de l'Assemblée nationale en 2000.

19. Le Casino de Charlevoix a été inauguré en 1990.

20. Mgr Maurice COUTURE, « L'évangélisation au cœur du projet pastoral », *op. cit.*, n^{os} 9-10.

Cependant, les décideurs ont d'abord vu dans ces orientations une remise en question des bâtiments-églises. Le spectre d'une liquidation des petites paroisses au profit d'une paroisse-centre, La Malbaie, la grosse paroisse qui engloterait les petites, a pris de plus en plus d'importance. Bien que les marguilliers aient participé à toutes les rencontres de travail pour réaliser les actions en concertation des quatre paroisses, seuls les conseils paroissiaux de pastorale ont voté pour une unification de la structure et pour un meilleur travail de concertation. Les membres des assemblées de fabrique n'avaient jamais manifesté leur désaccord avant la réunion décisive qui s'est soldée par une fin de non-recevoir : « Ça a bien du bon sens, votre affaire, mais on ne mettra pas la clef dans nos églises pour faire de la pastorale. C'est nous qui décidons et c'est non : on garde le *statu quo* administratif. »

Quelques constats

Lorsqu'on demande aux gens quelle sorte d'Église ils veulent pour notre temps, il y a de fortes chances qu'ils le disent. Ils la veulent présente, active, compatissante pour les personnes et les situations de la vie moderne et solidaire de l'avenir communautaire qui est d'abord celui de la société civile et sociale avec ses enjeux socio-économiques et éducatifs.

Les diverses actions entreprises avec la population ont permis de comprendre la situation et d'adapter certaines des interventions pastorales. Par exemple, on a réalisé une célébration eucharistique régulière plus élaborée le vendredi en soirée pour les travailleurs et travailleuses de fin de semaine qui ont exprimé le désir de se nourrir spirituellement alors qu'ils ne peuvent participer aux célébrations dominicales.

En début d'expérience, le terme « communauté » a été perçu de façon limitative pour désigner la paroisse. L'expérience a conduit à utiliser ce terme pour tout regroupement d'appartenance qui favorise le bien-être et la défense d'un groupe : groupe de travailleurs, regroupement des assistés sociaux, etc. Pour réaliser une communion de « communautés », on a constaté qu'il fallait être en lien avec ces différentes communautés humaines et avoir une action significative auprès d'elles avant de vouloir être signifiant évangéliquement.

Cependant, lorsque est venu le temps de traduire concrètement le projet d'une véritable concertation régionale, de mettre sur pied une unique équipe pastorale et de regrouper les quatre paroisses, l'impasse s'est creusée

au profit du statu quo. Diverses raisons peuvent l'expliquer. Premièrement, il y avait quelque chose d'inconciliable dans les histoires de chacune des paroisses. L'expérience de jumelage n'avait pas été une réussite. Elle ne reposait pas sur une bonne compréhension du territoire et de ses populations. Il devenait difficile de tenter une nouvelle expérience. Deuxièmement, un climat de suspicion régnait face à la possible fusion des paroisses en raison des expériences récentes de fusion des caisses populaires et des municipalités. Les mêmes arguments étaient portés par les opposants. Enfin, l'existence de quatre conseils de fabrique et une longue tradition des marguilliers se considérant d'abord comme les responsables des biens matériels des paroissiens et paroissiennes les ont conduits à bloquer le projet initié. L'unique curé des quatre paroisses devait continuer à fonctionner avec quatre unités distinctes.

L'expérience de la banlieue nord de Québec

La région

La zone d'observation est constituée par la ceinture nord de la communauté urbaine de Québec. Deux des paroisses forment une première ceinture de population incluse dans la ville de Québec en 2003, soit Lac-Saint-Charles qui fait partie de l'arrondissement 7 et Notre-Dame-des-Laurentides, qui avait d'abord été annexée en 1972 à la ville de Charlesbourg et qui fait maintenant partie de l'arrondissement 4 de la grande ville de Québec. Ces deux anciennes villes ont gardé un caractère banlieusard typique.

Une seconde zone d'habitation forme un territoire très vaste et est constituée de trois municipalités regroupées dans la municipalité régionale de comté de la Jacques-Cartier (ville de Lac-Beauport, ville de Lac-Delage, et municipalité de Stoneham-Tewkesbury). Il n'y a pas à proprement parler de centre village dans ces municipalités. La population est parsemée dans l'ensemble du territoire et est regroupée par petits îlots autour d'une centaine de lacs et rivières ainsi qu'au pied des centres de sports (ski, golf, rafting). On y retrouve peu de maisons multifamiliales. Le territoire compte quelques zones de grande pauvreté et tout autant de grande richesse.

La plupart des résidents gagnent leur vie à l'extérieur de la zone. La circulation vers le centre-ville et la colline parlementaire est facilitée par l'auto-route 73 et, plus à l'ouest, par le nouveau boulevard Robert-Bourassa. Même si les centres de loisirs et de sports embauchent un petit pourcentage

de la population active, on peut affirmer qu'il y a peu d'emplois permanents sur place.

Les trois paroisses

Les paroisses impliquées au départ dans l'expérience sont : Notre-Dame-des-Laurentides (6 000 habitants), à laquelle est liée la desserte de Saint-Dunstan du Lac-Beauport (6 000 habitants) ; Sainte-Françoise-Cabrini de Lac-Saint-Charles (8 000 habitants) et Saint-Edmond de Stoneham (5 600 habitants), à laquelle est greffée la desserte de Saint-Jacques de Tewkesbury (600 habitants). Une population mouvante, des migrants de fin de semaine et de vacances saisonnières (été et hiver) ajoutent à la diversité du peuplement (plus ou moins 5 000 personnes) dans des chalets, condos-hôtels et hôtels. C'est une clientèle qui reste fidèle, grâce aux nombreux clubs sportifs attachés aux activités de plein air. Les parcs de la Jacques-Cartier et des Laurentides sont rattachés au territoire paroissial : jusqu'en 1990, la paroisse Saint-Edmond de Stoneham assurait un ministère liturgique hebdomadaire à l'Étape ainsi qu'à la base militaire de Mont-Apica.

L'organisation

En 1999-2000, un Comité de coordination des paroisses du Nord (CCPN) a été constitué pour étudier une approche de réaménagement paroissial pour ces cinq communautés chrétiennes appartenant à trois paroisses en titre qui avaient chacune une assemblée de fabrique.

Ce comité a mis au point un énoncé de mission permettant d'envisager la mise en place d'une structure administrative pouvant permettre à l'Église d'être dans le monde et pour le monde ; de passer de l'attente des gens qui viennent à la paroisse pour demander des services, à la mission d'aller dans le monde et d'y annoncer l'évangile. L'énoncé deviendra après approfondissement et discussion *Rejoindre les gens où ils sont et les aimer à la manière de Jésus*. La structure porteuse envisagée impliquait une fusion de paroisses.

Remise en question de la fusion et approfondissement de la démarche

En août 2001, une nouvelle équipe pastorale, dont trois membres avaient été impliqués auparavant dans des réaménagements paroissiaux de divers types, est arrivée dans cette effervescence. On lui demandait de préparer

un plan pour un projet pastoral alors que les démarches de fusion s'activaient.

Si la fusion semblait ne pas faire de doute au CCPN, il en allait tout autrement pour l'équipe pastorale. Des questionnements jaillissaient des expériences antérieures de ses membres. Elle considérait qu'elle ne pouvait pas préparer un projet pastoral sans consulter un plus vaste éventail de la population, sans avoir mis au clair les désirs mais aussi les frustrations et les peurs que l'on sentait sourdre dans les échanges informels et qui rappelaient à certains membres ce qui avait été vécu ailleurs et qui avait conduit à des échecs.

L'équipe pastorale a donc demandé au CCPN, aux assemblées de fabrique et aux CPP de suspendre le processus de fusion et de retarder les dates de sa réalisation pour pouvoir mener une consultation très large de la population, quitte à remettre en cause le modèle avancé de fusion entre les paroisses impliquées.

Comme dans un accompagnement au mariage, on a questionné certains aspects qui apparaissaient fondamentaux pour former une véritable union responsable. Les questions suivantes étaient posées : Quelles sont les raisons ou les circonstances qui vous amènent à cette union ? Connaissez-vous les défauts et les qualités des autres ? Vous êtes-vous fait part les uns aux autres des raisons qui vous empêcheraient de compléter cette entente ? Avez-vous fait part des réticences et des peurs qui vous habitent face à un tel marché ? Vous êtes-vous fait part les uns aux autres des questionnements que vous portez par rapport aux propriétés (immobilières, pécuniaires) et au pouvoir que vous pouvez exercer sur les décisions qui concernent votre avenir comme communauté particulière ?

Mais la question la plus fondamentale demeurerait celle-ci : avez-vous un projet suffisamment clair, mobilisateur et emballant pour vous regrouper et y investir toutes vos ressources ?

Une approche proactive

Ces diverses questions ont nourri les réflexions du CCPN, des CPP, des marguilliers et de l'équipe de pastorale et les ont conduit à une bonification de l'énoncé de mission pour y ajouter les principaux constats de leurs échanges : « nous sommes fiers d'avoir la foi, nous sommes fiers de nos églises et de nos communautés respectives » ; « nous sommes inquiets de l'avenir de la foi et de sa transmission » ; « nous avons peur de nous faire

désapproprié de nos avoirs financiers et immobiliers et de nous faire mener par les autres » ; « nous ne voulons pas que deux paroisses soient dissoutes au profit d'une autre qui annexerait les territoires » ; « nous voulons bien, après consultation des paroissiens et paroissiennes, créer une nouvelle paroisse dont la mission serait de *Rejoindre les gens où ils sont et dans ce qu'ils vivent et les aimer à la manière de Jésus* ». Le projet retenu est de créer une nouvelle paroisse dont la visée missionnaire serait une présence au monde et une proposition de l'évangile, soit de Jésus-Christ lui-même.

Un dépliant de quatre pages a été rédigé pour présenter aux paroissiens l'ensemble des délibérations et des orientations étudiées à la table du CCPN²¹ en vue de réactions et de corrections de leur part. Ces propositions ont été expédiées à toutes les adresses postales du territoire et les gens étaient avisés qu'elles seraient étudiées à des dates précises dans chaque lieu de célébration et à toutes les célébrations dominicales.

Le texte évangélique porteur de la démarche a été et demeure encore aujourd'hui le texte de la tempête apaisée²². Il permet de poser la question de la survie de l'Église ballottée dans les changements et de prendre conscience de la perte de ses moyens traditionnels d'intervention. Il invite à redécouvrir, avec l'aide de l'Esprit, Jésus présent dans notre monde et à coordonner nos actions pour proposer sa présence au monde.

Largement inspiré par la lettre pastorale de Mgr Maurice Couture sur l'évangélisation, qui affirme : « Si notre Église veut prendre réellement "la route de l'homme" et accompagner nos contemporains dans toutes leurs situations, elle doit pouvoir emprunter tous ces itinéraires et être disposée à faire un bout de chemin avec toutes les catégories de personnes²³ », il nous est apparu plus sage de travailler à la mise en route d'un projet pastoral qui mènerait à la création d'une structure administrative cohérente à notre action plutôt que le contraire. La volonté populaire exprimée lors des différentes rencontres prévues corroborait cette orientation. L'évangélisation appelait à une présence au monde et dans le monde comme premier lieu de l'annonce évangélique. On ne pouvait plus compter

21. *Voici qu'on vous annonce une Bonne Nouvelle*. Document officiel des discussions et propositions du CCPN.

22. Mt 8, 23-27.

23. Mgr Maurice COUTURE, « L'évangélisation au cœur du projet pastoral », *op. cit.*, n° 5, p. 10-11.

sur l'école, ni sur la seule tradition familiale pour cette annonce. Notre regard devait changer et nous devions y mettre les efforts nécessaires. Il nous fallait d'abord mieux comprendre notre milieu et les différentes composantes de nos réalités paroissiales et préciser notre action pastorale dans ses différents axes.

Les impératifs d'organisation administrative et pastorale en fonction de la mission

Le CCPN a reformulé le projet d'organisation administrative en tenant compte de la nécessité pour les diverses collectivités de se reconnaître comme partenaires égalitaires afin de fonder ensemble une nouvelle réalité qui respecterait les communautés locales en établissant des comités locaux. Ces derniers auraient charge de l'entretien des églises, de maintenir une proximité avec les communautés particulières et de réaliser à leur niveau des actions pour favoriser la vie communautaire. La paroisse de Sainte-Marie-des-Lacs²⁴, créée le premier janvier 2003, se préoccuperait de réaliser une présence soutenue à leur vie communautaire en portant l'objectif global de l'évangélisation. Une nouvelle assemblée de fabrique et un nouveau CPP furent mis sur pied en même temps que les comités locaux.

Pour faciliter l'intégration de l'ensemble des flux financiers et vaincre les peurs soulevées dans les rencontres de consultation, une charte de compte a été établie pour garder, à tous les moments des transactions, une traçabilité de tout l'argent en circulation depuis sa source jusqu'à la particularité de tous les déboursés. Pour les dépenses communes (salaires de tous les employés, prêtres, agentes de pastorale, intervenantes, diacres), un pourcentage négocié a été établi pour les répartir équitablement entre les diverses communautés ; les dépenses particulières demeurent imputées à chaque lieu de culte. Ce qui veut dire qu'en tout temps il est possible d'établir un bilan pour chaque lieu de culte ou pour la grande paroisse de Sainte-

24. Le nom de la paroisse est le fruit d'une consultation. Les six cents participants désiraient très majoritairement garder un vocable dédié à Marie, mais ne voulaient pas utiliser celui de Notre-Dame qui renvoyait à une perception de contrôle par l'une des paroisses fondatrices (Notre-Dame-des-Laurentides). D'autre part, trois des cinq municipalités étaient identifiées par le nom d'un lac (Lac Beauport, Lac Saint-Charles, Lac Delage).

Marie-des-Lacs. Ainsi les gens n'ont pas l'impression que leur argent peut servir à payer les dettes des autres.

Pour réviser les grands axes de la pastorale en regard de la mission, il est apparu impératif de pousser encore plus loin la connaissance du milieu. Qui étaient les gens de notre milieu ? Qui rassemblait du monde et pourquoi ? Sommes-nous liés à ces groupes naturellement (par exemple, les Chevaliers de Colomb) ? Comment aller vers les autres groupes qui rassemblent du monde (par exemple, les maisons de jeunes, les cadets, les clubs sportifs, les mouvements de femmes ou familiaux) ?

Parmi les gens qui rassemblent du monde, est-ce que nous connaissons des paroissiens, des paroissiennes engagés dans des activités sociales, civiques, administratives (par exemple, la Caisse populaire, le conseil d'établissement des écoles, les conseils municipaux) ? Avons-nous des liens avec eux ? Comment en créer ? Pouvons-nous établir ou renforcer des contacts pour accompagner ces personnes dans leurs responsabilités respectives, considérant que l'encouragement de l'Église paroissiale et l'éclairage évangélique peuvent faire une différence ?

Cette exploration proactive nous a agréablement surpris. Là où nous pensions rencontrer quelques réticences ou objections, notre intégration a été accueillie très favorablement. « Il y a longtemps qu'on souhaitait que notre paroisse soit avec nous », nous ont exprimé plusieurs hommes et femmes engagés dans des actions communautaires. Cela a conduit à certaines activités communes :

- Deux fois par année depuis le rapport Proulx, nous rassemblons les membres des conseils d'établissement et les directions d'école pour comprendre ensemble les enjeux de la réforme et établir des partenariats pour l'éducation intégrale des jeunes. Les directions demandent que se prolongent après 2008 ces rencontres de concertation.
- Les maisons de jeunes qui manquent d'une façon chronique d'adultes significatifs dans leur conseil d'administration et pour leurs activités d'animation aiment bien voir des paroissiens s'y investir.
- La paroisse rassemble des groupes populaires qui veulent lutter contre la pauvreté dans un forum qui est un lieu de conscientisation-formation en vue d'actions communes. Des bénévoles, interpellés par des leaders paroissiaux, ont démarré la Popote roulante.
- La paroisse soutient les communautés locales qui souhaitent organiser des fêtes lors d'anniversaires de municipalité ou de paroisse, ou simplement offrir

des brunchs populaires qui favorisent la communication entre les gens en dehors des temps de célébrations liturgiques.

- La paroisse accompagne les familles qui désirent qu'il se passe quelque chose dans leur milieu marqué par l'isolement, la pauvreté, la monoparentalité et qui se réunissent pour des fêtes de quartier. Avec l'aide de leaders, elles ont initié des assemblées citoyennes pour revendiquer auprès des élus les interventions nécessaires à une qualité de vie.

Par ces présences actives, la paroisse visible est reconnue comme une des participantes à la vie communautaire. Les gens connaissent les membres de l'équipe pastorale et des comités locaux ; ils leur posent des questions et proposent des défis à l'Église. Ils les invitent dans leurs moments et lieux de rassemblement. Ils se sentent à l'aise avec la paroisse et ses intervenants lorsqu'ils traversent différents passages de la vie et qu'ils souhaitent requérir des services. Pour notre part, nous accueillons alors des gens dont nous connaissons un peu l'histoire en ayant partagé leur vie. Les rapports se font plus chaleureux et plus significatifs autant dans la vie que dans la liturgie.

L'église paroissiale se fait partenaire de l'avenir du monde en réalisant des actions qui améliorent la qualité de vie des personnes et en invitant à l'espérance d'un monde meilleur qui se construit maintenant et ici. On peut choisir certes d'être absent de la transformation qui s'effectue actuellement dans la société québécoise et d'attendre des jours meilleurs pour l'Église. On peut aussi choisir d'être un facteur de changement pour que la société soit meilleure aujourd'hui et demain. C'est plutôt ce dernier choix qui a été fait. La vision chrétienne de la personne et de la famille humaine est la source de notre action pastorale réalisée dans la vie fraternelle et l'éducation à la foi, dans nos célébrations et nos engagements dans notre milieu de vie²⁵.

Quelques constats

Le premier constat qui découle de la relecture de l'expérience est que tout a commencé par le refus d'appliquer un modèle de regroupement avant d'avoir bien connu les paroisses impliquées et leurs réactions face à la fusion proposée. Bien que l'évangélisation ait été adoptée comme priorité,

25. Plan d'action de la paroisse Sainte-Marie-des-Lacs, 2006-2007.

la résonance réelle et les impacts administratifs des orientations choisies par le CCPN n'avaient pas été vérifiés suffisamment auprès des paroissiens et paroissiennes.

C'est pourquoi la nouvelle équipe pastorale a voulu que les paroissiens et paroissiennes sachent comment allait être abordée la priorité de l'évangélisation et comment on allait pallier aux difficultés posées par le regroupement visé. La consultation sur les fiertés locales, sur les peurs, sur les espoirs ont permis de fonder davantage le projet sur *Ce que nous voulons laisser en héritage à ceux qui vont suivre*. Ce qui nous a permis de travailler sur notre patrimoine commun qu'est la foi en Jésus Christ et sur les moyens de la transmettre, dont les églises et les presbytères. C'est ainsi qu'il a été plus facile de disposer par la suite de deux presbytères selon la volonté des paroisses en cause et d'une église cédée à la municipalité. Cette dernière transaction s'est réalisée entre les paroissiens et les citoyens de ce milieu. Une servitude de dix ans au titre de bâtiment dédié au culte catholique est attachée à cette cession.

Le projet pastoral se réalise désormais par une présence au monde et à la vie communautaire civile, par la reconnaissance des acteurs de cette vie communautaire et l'appui aux leaders travaillant à la qualité de la vie scolaire, politique et civile.

Un effort pour rejoindre toutes les catégories d'âges au niveau de l'éducation de la foi s'accroît et s'actualise dans quelques réalisations nouvelles qui appellent à la créativité²⁶.

En liturgie, tout est fait pour refléter la vie du monde, et cela en favorisant le ressourcement des croyants-célébrants pour qu'ils portent l'évangile dans leur vie quotidienne.

En collaboration avec le Centre local de services communautaires (CLSC), le Centre local de développement (CLD), les groupes d'entraide, le Club des aînés et les écoles, nous sommes sur le point de donner naissance à un projet de vigilance pour nous rendre attentifs aux personnes qui ont des besoins et dont personne ou presque ne se préoccupe. Grâce à l'engagement d'une dizaine de groupes, il sera désormais possible de dire que notre milieu de vie se préoccupe de tous et qu'il est à même de répondre

26. Projet pastoral de la paroisse Sainte-Marie-des-Lacs : fiche-éducation. Document de travail.

aux besoins de chacun. Une illusion ? Une utopie ou une espérance porteuse d'évangile ? On verra bien.

C'est ainsi qu'initiée d'abord par la réflexion du CCPN, enrichie de l'opinion des gens et organisée en projet pastoral, la paroisse nouvelle de Sainte-Marie-des-Lacs s'est construite dans une démarche qui visait à aller rejoindre les gens là où ils sont, à habiter la vie communautaire et à relever avec des partenaires les défis sociaux. En s'interrogeant sur l'héritage à laisser, les paroissiens et paroissiennes se sont ouverts à une mission de transformation de leur petit monde et de ses relations à l'universel.

Conditions de réalisation

Les conditions favorables à la réalisation d'un tel projet se formulent en quelques points :

- une équipe pastorale stable (plus ou moins six ans) ;
- une consultation continue de la population et de fréquentes redditions de compte ;
- un projet formulé en langage simple où les gens reconnaissent leurs mots ;
- une adhésion totale au projet formulé de la part des intervenants et intervenantes de tous les niveaux. Ce qui nécessite beaucoup de dialogue et de compromis.

C'est lors des consultations écrites à l'occasion d'envois postaux généraux et des échanges en direct dans les célébrations dominicales que sont recueillies les différentes propositions de projets et l'expression des besoins. Des forums sont aussi créés pour pousser plus loin la compréhension des problèmes et des questions à traiter. On vient d'ouvrir un forum sur la « vigilance » et un autre sur « l'éducation chrétienne pour tous les âges de la vie ».

En guise de conclusion

Au terme de ces cinq dernières années, comme pasteur de la paroisse de Sainte-Marie-des-Lacs, il me semble que trois attitudes s'imposent dans une approche pastorale pour le monde d'aujourd'hui et c'est là-dessus que je voudrais conclure mon retour sur l'expérience vécue.

D'abord, la « reconnaissance » qui renvoie à trois niveaux de compréhension :

- Reconnaître, c'est explorer le terrain, les particularités de la société, les gens qui l'habitent. Quels sont les personnes ou les groupes qui rassemblent du monde ; pourquoi et autour de quoi se rassemblent-ils ?
- Reconnaître, c'est identifier et entrer en contact avec les intervenants qui façonnent la vie communautaire dans laquelle baignent les gens et l'Église ; c'est déceler ceux et celles qui ont des liens plus ou moins discrets avec notre foi chrétienne (anciens scouts, JOC, JEC, marguilliers) et qui portent encore un souci de leurs appartenances.
- Reconnaître, c'est remercier, encourager, supporter toutes les personnes qui prennent en charge la vie communautaire (écoles, caisses populaires, municipalités, maisons de jeunes, etc.).

La « vigilance » est une attitude à développer de façon urgente pour notre monde marqué par l'égoïsme et l'égoïsme. Nous sommes témoins tous les jours de situations où des gens (hommes, femmes, jeunes de tous âges) sont victimes de crimes économiques ou sociaux ; des gens sont laissés pour compte dans l'organisation des services (transport en commun, accès à la nourriture, à un loyer décent, etc.) ; des gens souffrent des conséquences de lois faites pour la moyenne alors que les plus petits sont pénalisés (l'indexation au coût de la vie pour les assistés sociaux n'a pas été donnée pour leur pleine prestation alors que les médecins spécialistes réclament jusqu'à 30 % d'augmentation) ; des gens vivent dans l'isolement le plus complet. La vigilance apparaît une attitude liée étroitement à l'évangile²⁷. C'est elle qui alimente le projet dont nous avons traité précédemment.

Enfin la « facilitance », mot forgé pour désigner une attitude qui se situe entre le faire et le laisser-faire. Nous portons la responsabilité de transformer le monde et l'Église dans le monde. Nous pouvons contribuer par nos compétences à faciliter l'avènement d'un monde meilleur en contribuant concrètement à différents niveaux d'action. Nous permettons ainsi, par notre présence, une première annonce de Jésus Christ à travers les valeurs évangéliques qui guident notre agir. Nous sommes « sel de la terre, lumière du monde²⁸ ».

27. Mt 25, 1-13.

28. Mt 5, 13.

Ainsi, pour les milieux moins favorisés, nous avons à faciliter le rassemblement des personnes désireuses de se réunir pour parler et discuter de leur avenir collectif (organisation d'assemblées citoyennes, de rencontres avec des élus politiques ou des directions d'école) avec le souci de comprendre ensemble les situations et d'y apporter des solutions.

La « facilitance » fait en sorte que l'équipe de pastorale et les membres des comités locaux cherchent aussi à participer activement avec les chrétiens conscientisés aux différents paliers de gouvernance (comité d'établissement, maisons de jeunes, etc.). Beaucoup de postes sont libérés et ne trouvent pas preneurs. Il est possible de s'y engager et d'y apporter du sens, d'y appuyer et encourager ceux et celles qui y sont déjà. Il faut éviter de se comporter comme des exclus, même si le climat laïcisant nous y invite. Plusieurs activités et interventions peuvent jaillir de cette attitude qui fait passer de la compréhension à la prise de conscience et à l'action.

Ces trois attitudes, qui sont un « voir-juger-agir » reformulé, fondent notre action missionnaire. Présente dans le monde, notre Église est signifiante et interpellante. Ce sont des premiers pas pour une annonce plus explicite de Jésus Christ et pour en célébrer la venue maintenant et à jamais.

Réflexions sur ces expériences

L'application du modèle « création » aux grands ensembles urbains

À la suite de l'analyse de cette seconde expérience, revenons aux deux questions que nous indiquions au début : celle de l'application comparée des modèles de Poitiers et de la banlieue nord de Québec aux grands ensembles urbains, et celle de leur rapport à la mission.

La première question n'est pas neuve. Dès 1968, dans son rapport sur le Québec métropolitain, Vianney Delalande interrogeait la pertinence de la réalité paroissiale en milieu de forte urbanité. Une de ses recommandations se lisait ainsi : « Un assouplissement des structures paroissiales est la meilleure chance de vitalité des paroisses. Cet assouplissement peut permettre une germination de petits groupes infraparoissiaux ou supra-paroissiaux (par petits ou grands quartiers géographiques ou par univers sociaux)²⁹. »

29. Vianney DELALANDE, *Québec métropolitain : étude de trois zones pastorales selon la méthode d'observation globale*, Québec, Centre de recherches en sociologie religieuse, U.L., 1968, p. 166.

Mgr Rouet affirme de son côté que son expérience des communautés locales a été initiée en milieu rural, qu'elle gagne les petites villes du diocèse, mais qu'elle demande des adaptations pour pénétrer dans les grandes villes ; il fait écho alors à l'hypothèse d'une communauté de quartier³⁰. Le diocèse de Gaspé ne comprend pas pour sa part de grands centres urbains ; il n'a donc pas à considérer ces adaptations.

Ainsi est-il logique de se demander si le modèle de création de paroisse, tel qu'analysé, peut être valable pour une zone urbaine de la taille du Québec métropolitain ?

Rappelons certains faits

La paroisse Sainte-Marie-des-Lacs est constituée majoritairement de citoyens de la ville de Québec. Elle fait place aussi à des communautés diversifiées qui ont chacune leur petite histoire. Elle rejoint des personnes aux occupations multiples peu marquées par des secteurs industriels ou agricoles spécifiques. Elle établit des relations de divers ordres au niveau local, régional et même international étant donné la qualité de ses équipements sportifs. Elle est une paroisse urbaine de type banlieusard, mais participant à une vie économique, culturelle, sociale d'une agglomération de 500 000 habitants.

Le modèle de création et de construction de paroisse a permis un nouveau regard sur la collectivité dans laquelle elle s'insère. On n'a pas cherché un bricolage de réalités paroissiales appauvries et mises à mal, mais une insertion neuve de l'Église dans un milieu redécouvert. On n'a pas assisté à un transfert d'une réalité rurale dans un milieu urbain, mais à une prise en compte d'une société laïque et moderne ou postmoderne.

Un des éléments particuliers du modèle étudié est le fait que l'on n'y retrouve qu'une assemblée de fabrique, un conseil paroissial de pastorale, un seul secrétariat et un seul feuillet paroissial pour les cinq lieux de culte du territoire. La paroisse soutient aussi une unique équipe pastorale forte et stable comprenant deux prêtres, deux diacres, deux animatrices de pastorale, responsables solidairement de la vitalité des communautés, de la formation chrétienne et de la mission. Aucune de ces personnes n'est attachée plus spécialement à l'une ou l'autre des communautés existantes. Elles

30. Mgr Albert ROUET et al., *Un nouveau visage d'Église. L'expérience des communautés locales à Poitiers*, Paris, Bayard, 2005, p. 59.

favorisent au contraire les communications, d'un lieu à l'autre, d'une communauté à l'autre, d'un organisme ou mouvement à l'autre et aux communautés.

On peut se demander avec raison si la force de l'équipe pastorale nuit à ce qui est recherché dans l'expérience de Poitiers : l'engagement des baptisés. Notre recherche ne nous permet pas de répondre sans réserve à cette question, pas plus qu'à ceux qui pourraient se demander si tout n'est pas affaire de leadership du curé. On sait cependant que la même personne, avec une stratégie autre et dans des circonstances différentes, n'a pu réaliser le projet qu'elle poursuivait dans Charlevoix ; Gilles Poulin aurait pu aussi comparer le projet qu'il pilotait dans les années 1980 à celui des années 2000 sur le même territoire de Stoneham et Tewkesbury, et en montrer les différences. D'autre part, on peut penser qu'une équipe forte et diversifiée, qui connaît de plus en plus les gens et qui a su peu à peu favoriser l'appropriation du projet pastoral par les personnes du milieu, est en bonne position pour interpellier et appeler les croyantes et les croyants à leurs responsabilités par rapport non seulement à l'animation des communautés, mais aussi à la transformation de la société. Pour ma part, je partage le constat qu'un mandat stable et d'une durée assez longue donné à une équipe est bénéfique et quasiment nécessaire en milieu urbain pour favoriser la transformation de ce milieu.

Mettant ces diverses observations en lien avec les conclusions de théologiens ou de sociologues qui ont étudié la question de la paroisse au Québec, j'en arrive à la conclusion que le processus, plus encore que le « modèle » de création ou de construction de paroisse tel que vécu dans l'expérience concrète de la paroisse Sainte-Marie-des-Lacs, est apte à rejoindre les grands milieux urbains dans la mesure où, chaque fois qu'on l'utilise, on est attentif au milieu dans lequel il se vit, aux besoins des personnes qui y habitent et aux désirs d'engagement et de dépassement des croyantes et croyants interpellés par leur foi et la mission de l'Église. Ce modèle est inclusif, tout en reconnaissant que des croyants et des croyantes peuvent trouver ailleurs leur lieu d'appartenance ecclésiale ou d'expérience communautaire.

Formulons une hypothèse

Dans leurs travaux, Gilles Routhier et André Charron, entre autres, sont arrivés à la conclusion qu'il ne fallait qu'une instance ecclésiale par grande

agglomération urbaine³¹. Analysant la situation actuelle des grandes villes à la lumière de l'histoire de la paroisse dans les premiers siècles de l'Église et des études sociologiques contemporaines, ils suggèrent l'expression : « une paroisse, une ville ». Ils rejoignent ainsi, d'une autre façon, la lecture de Delalande qui écrivait : « L'Église catholique dans le Québec métropolitain n'est pas simplement une addition de paroisses, mais une présence d'Église à deux ou trois cents petits quartiers naturels, à une douzaine ou quinzaine de grands quartiers urbanisés, à l'agglomération totale et à de multiples réseaux de relations délocalisés³². »

Pour ma part, tout en étant en accord avec cette vision, je tiendrais compte de la remarque d'Alphonse Borrás, qui affirme qu'il ne faudrait pas que la population d'une paroisse dépasse 50 000 personnes³³; et je verrais bien, dans la région de la capitale nationale, une vaste zone métropolitaine constituée d'une quinzaine de paroisses nouvellement créées ou construites selon la stratégie adoptée à Sainte-Marie-des-Lacs. Le chiffre quinze est évidemment aléatoire et exigerait une étude plus précise du territoire. De même faudrait-il analyser l'opportunité de créer des paroisses à partir des agglomérations urbaines reconnues civilement et des municipalités qui ont été exclues de la fusion municipale.

Application du modèle à la mission

La seconde question peut être formulée de la façon suivante : l'accent mis sur les communautés locales ou les communautés de façon générale, dans l'expression « communion de communautés », conduit-il à des replis identitaires comme le craignent certains, ou garde-t-il une attention à la mission de l'Église ? Si sur la question d'application à la grande ville, c'est le modèle de Poitiers qui est d'abord contestable, il semblerait à première vue, à la suite de la lecture du livre faisant le bilan de l'expérience des communautés locales à Poitiers, que c'est l'expérience de Sainte-Marie-des-Lacs qui est mise à mal dans ce cas. En effet, André Talbot, enseignant en éthique

31. Alphonse BORRAS, « Le remodelage paroissial : un impératif canonique et une nécessité pastorale », in Gilles ROUTHIER et Alphonse BORRAS (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphose du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 181, note 141.

32. Vianney DELALANDE, *Québec métropolitain*, p. 157.

33. Alphonse BORRAS, in G. ROUTHIER et A. BORRAS, *Paroisses et ministère*, p. 181, note 142.

sociale et politique au Centre théologique de Poitiers et co-auteur du livre déjà mentionné, se demande si l'instauration de communautés locales ne viserait qu'à « assurer un service culturel minimal au profit de chrétiens s'identifiant clairement comme tels³⁴ ». En réponse à sa propre question, il affirme que son Église diocésaine s'est engagée, à la même période, à soutenir et promouvoir les mouvements apostoliques : « La dynamique [de ces mouvements], écrit-il, rappelle aux communautés locales qu'elles ne peuvent en rester à la gestion des “besoins religieux” d'une population et encore moins à l'entretien d'un cercle de pratiquants plus ou moins réguliers. [...] Elle va conduire ceux qui assument des responsabilités dans l'animation d'une communauté locale à demeurer attentifs aux conditions de vie de la population et aux questions spécifiques d'un lieu géographique³⁵. » Elle va les mettre en lien avec les réseaux significatifs.

Or, on sait très bien que ces mouvements apostoliques, c'est-à-dire les mouvements d'action catholique et les mouvements professionnels, qui portent le souci de la formation et du soutien de leurs membres dans toutes les dimensions de leur existence, et tout spécialement dans leurs responsabilités sociopolitiques³⁶, sont à peu près absents dans une paroisse comme Sainte-Marie-des-Lacs ou dans la ville de Québec, et, dans le meilleur des cas, ils sont sans liens avec les communautés. Comment peut donc se réaliser la mission de transformation du monde, de service à la communauté humaine ?

La présentation de Gilles Poulin a donné de nombreuses indications quant à la préoccupation de la mission à l'origine du projet de création de la paroisse Sainte-Marie-des-Lacs, des liens de celle-ci avec les organismes sociopolitiques et du service réel des croyants à la communauté humaine. Elle est reliée aux réseaux et non fermée sur elle-même. Les tâches exercées par l'équipe pastorale et désignées par les termes de « reconnaissance », « vigilance » et « facilitance » expriment bien ce souci de présence au monde et de recherche d'humanisation, lié à l'œuvre même du salut et de construction du Royaume. Pour dire les choses autrement, on peut certainement affirmer, à partir de la présentation de l'expérience de la paroisse Sainte-Marie-des-Lacs, que l'Église est présente à son milieu. Elle se reconnaît solidaire de celui-ci et de son histoire diversifiée. Elle en est partie pre-

34. André TALBOT, in Albert ROUET *et al.*, *Un nouveau visage d'Église*, p. 195.

35. *Ibid.*, p. 200.

36. *Ibid.*, p. 198, note 59.

nante. Elle en partage les bons et les mauvais coups. Elle participe aux initiatives prises pour humaniser le milieu et elle en propose elle-même.

La question de la formation et du soutien des militants et professionnels chrétiens demeure cependant une tâche qui, tant dans la banlieue nord de Québec que dans l'ensemble de l'Église québécoise, reste en souffrance. C'est ce qui rend difficile le témoignage de foi qui fait aussi partie de la mission. Je dois admettre cependant que nous n'avons pas réalisé d'observations et d'analyses précises sur cet aspect de la réalité ni sur les programmes de formation chrétienne qui ont été initiés au cours des dernières années dans ce milieu.

Conclusions

Revenons à la problématique de ce collectif, qui a pour thème « Église et communauté », et tirons trois conclusions de notre parcours.

1. La paroisse de Sainte-Marie-des-Lacs se présente officiellement comme une « communion de communautés ». Mais il est bon de noter la compréhension qu'elle a de cette affirmation. Le terme « communauté » renvoie ici à deux réalités. D'une part, on exprime que c'est dans des communautés chrétiennes locales, bien souvent, que les croyants assemblés au nom de leur foi au Dieu trinitaire vivent la fraternité dans une certaine proximité et s'initient à la prière et à la vie communautaire. D'autre part, on reconnaît qu'ils appartiennent aussi à d'autres communautés naturelles, à des communautés ou groupes d'appartenance ou de référence, où ils ont à exprimer leur solidarité et leur recherche d'humanisation avec les hommes et les femmes de bonne volonté et des croyants et croyantes qui ne sont pas rejoints par les communautés chrétiennes locales. La paroisse, dans sa mission, vise la communion en une même fraternité de tous ces regroupements pour le salut de toutes et de tous. Elle cherche aussi à garder contact avec des réseaux locaux, régionaux, nationaux internationaux. On entend ici par « réseaux » des regroupements non territoriaux de personnes qui présentent des traits communs, partagent des intérêts ou poursuivent les mêmes objectifs.
2. Peut-être vaut-il mieux alors emprunter à Jean-Paul II la façon de décrire la paroisse de Sainte-Marie-des-Lacs, comme il l'a fait dans l'exhortation apostolique postsynodale *Christifideles Laici*: « Dernier degré de localisation de l'Église, elle est, en un certain sens, l'Église elle-même

qui vit au milieu des maisons de ses fils et de ses filles³⁷. » Et j'ajouterais, en conformité avec le Concile, qu'elle est, pour une part significative mais non exclusive, sacrement du salut en ce territoire de la banlieue nord de Québec. Je ne veux pas dire par là qu'elle est, à elle seule, l'Église ou qu'elle est signe parfait du salut. Il n'y a jamais rien de gagné : on reste sans cesse des pèlerins et toute expérience demande toujours à être revisitée. Je constate cependant dans son discours et sa pratique qu'elle cherche à favoriser chez toute personne l'accueil du salut offert par le Dieu trinitaire et la rencontre du Christ. Par le soutien qu'elle apporte à l'engagement des croyants et des personnes de bonne volonté dans leur démarche d'humanisation, par l'implication des communautés chrétiennes qu'elle suscite, elle participe à l'ébauche du Royaume annoncée. La compréhension des rapports dynamiques Église-monde-Royaume et salut-humanisation-Jésus Christ qui ressort de ses orientations et de ses pratiques exprime une véritable ecclésiologie au service du salut.

3. Enfin, je dirais que l'expérience de Sainte-Marie-des-Lacs m'apparaît rejoindre en partie les trois notes ou caractéristiques que Raymond Lemieux définit comme « incontournables dans tout effort de recomposition communautaire qui ne soit réductible, ni à une sécularisation, ni à un retour du sacré régalien, ni à une restauration des institutions d'Église traditionnelles³⁸. » Ces trois notes tiennent en trois mots : l'arbitraire, la solidarité, la pluralité. Pour Raymond Lemieux, « l'arbitraire est cette caractéristique de la communauté qui consiste à rester *infondée*, c'est-à-dire à ne pas trouver ses assises dans la nature de ceux qui la composent, mais à les produire (à les construire) dans leur *volonté de vivre-ensemble* ». La solidarité renvoie à ce défi « de cultiver des solidarités entre des entités différentes », « de créer des espaces de coexistence avec d'autres différents », « de la reconnaissance de leur droit de vivre, dans la différence ». « C'est dire alors l'importance de la pluralité à l'intérieur même des communautés qui se constitueraient ainsi. » Pour lui, il n'est pas possible de parler de recomposition communautaire

37. JEAN-PAUL II, *Christifideles Laici*, n° 26.

38. Raymond LEMIEUX, « La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux », in Francine SAILLANT et Éric GAGNON (dir.), *Communautés et sociétés : formes et force du lien social dans la société moderne tardive*, Montréal, Liber, 2005, p. 93-94.

sans évoquer « une production des assises, une culture des solidarités, une création d'espaces³⁹ ». Il rejoint en cela le diagnostic de Fernand Dumont, qui affirmait dans son livre *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, publié en 1964 : « Demain, on n'administrera plus les paroisses, on les construira⁴⁰. »

Si l'expérience que Gilles Poulin nous a présentée ne rejoint qu'en partie le nouveau paradigme suggéré par Raymond Lemieux, c'est d'abord parce que l'institution paroissiale est soumise elle-même à des directives et des normes externes qui limitent sa propre construction et qui visent une uniformité de pratiques. Cette situation rend parfois difficile une démarche qui se construit d'abord dans une consultation et une animation du milieu pour y discerner la présence de l'Esprit.

39. *Ibid.*

40. Fernand DUMONT, *Pour la conversion de la pensée chrétienne. Essai*, Montréal, HMH, 1964, p. 193.

Vers une communauté d'individus
Le cas de l'Église protestante francophone
de Washington, D.C.

par Olivier Bauer¹

Aux paroissiennes et aux paroissiens
de l'Église protestante francophone
de Washington, D.C.

« La théologie s'est toujours interrogée sur son rapport à la pratique. Elle se veut "intelligence de la foi", or celle-ci est acte d'existence et non seulement de connaissance². » Inspiré par cette remarque du théologien catholique français Jacques Audinet, je vais joindre des connaissances théologiques au récit d'une pratique pastorale qui représente une partie de mon existence. Car en septembre 2003, quittant la Suisse et l'Institut romand de pastorale de l'Université de Lausanne, je suis devenu pasteur de l'Église protestante francophone de Washington, D.C. (EPFW). Je le suis resté jusqu'en juillet 2006, date de mon installation au Canada pour occuper un poste de professeur adjoint à la Faculté de théologie et de sciences

-
1. Olivier BAUER est professeur adjoint à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Il dirige le programme des études supérieures de théologie pratique. De 2003 à 2006, il a été pasteur de l'Église protestante francophone de Washington, D.C.
 2. Jacques AUDINET, *Écrits de théologie pratique*, Paris, Cerf, 1995, p. 101.

des religions de l'Université de Montréal. C'est cette expérience pastorale aux États-Unis que je vais rapporter à quelques références théologiques pour affirmer que les Églises ne peuvent être autre chose que des communautés d'individus.

Mais avant de commencer, je tiens à préciser que je ne pense pas un seul instant que l'EPFW soit un modèle à suivre, ni que mon travail ait été exemplaire. Nous, pasteur et communauté, avons connu des difficultés et des échecs dont je ne dirai rien ici. Je tiens toutefois à signaler que, pendant la durée de mon mandat, entre septembre 2003 et juin 2006, la fréquentation du culte de l'EPFW – enfants, adolescents et adultes confondus – a passé de 30,5 personnes à 44,2, soit une augmentation de presque 45 %.

Individus et communauté

Respectons les priorités ! Dans le christianisme – du moins selon la théologie protestante –, l'individu passe toujours avant la communauté. La foi concerne des individus lorsqu'ils s'engagent dans une relation personnelle et directe avec Dieu. Le théologien protestant suisse François Dubois le rappelle sans nuance : « Dans la rencontre décisive de la foi, aucune nécessité d'une médiation ecclésiale³. » Aux grands principes du protestantisme – *sola gratia, sola fide, sola scriptura* –, il en ajoute un quatrième : *solum individuum*. L'individu est absolument seul, « puisqu'il est soustrait à toutes ses insertions communautaires naturelles, qu'il ne peut plus désormais invoquer pour assurer la justice de son rapport personnel à Dieu⁴ ». Le recentrement sur la catégorie de l'individu rend justice à l'Évangile. Mais il a de surcroît l'avantage de se montrer efficace dans le contexte actuel. Car Dubois constate une évidence : « En contexte chrétien, nombre d'individus ne ressentent plus aujourd'hui le besoin de s'affilier à une institution religieuse pour vivre leur foi⁵. » Plutôt que de vouloir les ramener de force dans les Églises ou de les disqualifier comme égoïstes ou relativistes⁶, Dubois propose de les prendre au sérieux : « Leur demande

3. François DUBOIS, *L'Église des individus. Un parcours théologique à travers l'individualisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 247.

4. *Ibid.*, p. 251.

5. *Ibid.*, p. 215.

6. *Ibid.*, p. 215-216 : « Qu'avons-nous à dire en tant que théologiens protestants au sujet de cette nouvelle donne dans les rapports qu'entretiennent l'individu et la communauté ? Allons-nous opposer à cette tendance une théologie autoritaire qui se

religieuse et spirituelle est bien réelle et il s'agit de les aider à se poser la bonne question : qu'implique le fait de choisir de vivre sa foi en individualiste⁷ ? » Dubois résume ici parfaitement la position protestante. Il affirme la légitimité d'une spiritualité individuelle et postule, dans une proposition coordonnée, la nécessité d'une aide extérieure. En reconnaissant cette possibilité, Dubois ouvre un espace pour un tiers, qui peut être une Église. Car s'il n'était pas possible d'accompagner quelqu'un dans sa vie spirituelle, si la relation à Dieu n'était qu'un dialogue entre un « je » et un « tu », les Églises ne pourraient exister. Mais la possibilité d'une aide extérieure leur donne leur raison d'être et pousse des individus à les fréquenter. Reste à préciser qui peut leur apporter l'accompagnement spirituel qu'ils demandent. À la fin de son ouvrage, Dubois privilégie une approche individuelle. Il décrit l'expérience de La Margelle – un lieu d'écoute et d'accompagnement spirituel lié à l'Église réformée évangélique de Neuchâtel en Suisse –, où des pasteurs rencontrent en tête-à-tête les personnes qui s'adressent à eux. Dubois prend soin de préciser qu'il tente ainsi « non pas d'opposer mais d'adjoindre une autre dimension pour définir le *topos* de l'Église⁸ ». Sa manière de privilégier les entretiens pastoraux me semble cependant comporter le risque d'une cléricisation de l'accompagnement spirituel. À La Margelle, un individu ne rencontre pas d'autre chrétien que « son » pasteur. Par refus d'un monopole pastoral, je crois préférable de chercher à former des communautés d'individus, où chacun se voit confier le rôle du tiers qui peut apporter son aide spirituelle⁹. Voyons comment ce principe se traduit dans la pratique de l'EPFW.

contente de transmettre la doctrine unitaire et orthodoxe de l'Église ? Allons-nous reconnaître à la théologie protestante comme seule et unique tâche la défense de la communauté ? Allons-nous partir du principe que cette tendance à l'individualisation des systèmes de croyance ne fait que refléter l'égoïsme et le relativisme ambiants, et qu'il est urgent de réagir ? » À ces questions, Dubois répondra évidemment non.

7. *Ibid.*, p. 216.

8. *Ibid.*, p. 436.

9. Nous retrouvons ici un principe théologique fondamental du protestantisme, celui du sacerdoce universel : tous les baptisés sont prêtres, tous sont appelés à exercer la fonction sacerdotale.

L'Église protestante francophone de Washington, D.C.

Depuis 1927, l'Église protestante francophone de Washington, D.C., rassemble en communauté une petite partie des francophones installés dans et autour de la capitale états-unienne¹⁰. À mon départ, en juillet 2006, 161 foyers – personnes seules ou familles avec enfants – la fréquentaient plus ou moins assidûment. Ils venaient pour un tiers d'Europe (Allemagne, France, Pays-Bas et Suisse), pour un tiers d'Afrique (Burkina Faso, Burundi, Cameroun, Congo, Madagascar, île Maurice, Togo) et pour un faible tiers des Amériques (Brésil, États-Unis, Haïti, Saint-Kitts-et-Nevis). Beaucoup n'étaient que de passage, pour un bref séjour professionnel. Quelques-uns y étaient installés pour longtemps ou pour toujours. Cette simple énumération laisse imaginer la difficulté de former une communauté à partir d'individus si divers. Aux différences culturelles s'ajoutent les inégalités sociales – entre diplomates et immigrants illégaux par exemple –, les distances – certains paroissiens font plus d'une heure de voiture pour se rendre aux activités de l'EPFW –, les emplois du temps surchargés – que ce soient ceux des parents ou ceux des enfants – et les séjours à l'étranger, fréquents et parfois longs, de celles et ceux qui travaillent au Fonds monétaire international ou à la Banque Mondiale. Le contexte fait donc que l'EPFW n'intervient pas dans une communauté déjà formée, mais qu'elle doit la créer à partir d'individus qui ne se rencontrent que rarement ou jamais. Pour y parvenir, l'EPFW a choisi deux stratégies : elle utilise exclusivement la langue française, qui représente le point commun entre toutes celles et tous ceux qui la fréquentent ; elle concentre la plupart de ses activités sur le dimanche – culte, éducation chrétienne pour les enfants, catéchisme des adolescents, repas communautaire, etc. –, puisqu'il est plus facile de rassembler des individus pendant leur jour de congé pour une période plus longue que de fractionner les activités et de les répartir tout au long de la semaine.

Comme exemple de ces deux stratégies, je citerai l'éducation chrétienne des enfants. Entre 2003 et 2006, l'EPFW a confié cette responsabilité à mon épouse Patricia, à la fois formée – elle détient une licence en théologie – et expérimentée – elle a régulièrement travaillé bénévolement et profes-

10. L'EPFW n'est pas la seule communauté chrétienne francophone à Washington. Il existe une paroisse catholique française, Saint-Louis-de-France, plusieurs Églises baptistes haïtiennes, quelques communautés protestantes africaines. De nombreux francophones fréquentent en outre des Églises locales anglophones.

sionnellement dans ce domaine. À notre arrivée, les activités pour les enfants se résumaient à une rencontre d'« école du dimanche » pour les enfants de 6 à 11 ans et une garderie pour les plus petits, toutes deux en français, le dimanche matin pendant le culte, une semaine sur deux. Constatant que les enfants de l'école du dimanche avaient souvent une petite sœur ou un petit frère qui les accompagnait, Patricia a successivement créé un « club biblique » pour les enfants de 3 à 5 ans et un « jardin biblique » pour celles et ceux de 1 à 2 ans. Tout en conservant le rythme « à la quinzaine », elle a complètement rénové les programmes d'éducation chrétienne, en les adaptant aux besoins des familles de l'EPFW. Elle a même imaginé un programme original adapté aux tout petits, dont elle a confié l'animation aux parents¹¹. Le résultat a été éloquent. Les « dimanches de club biblique », la participation au culte a régulièrement augmenté – parfois de plus de 50 %¹² – par rapport aux autres dimanches. La mise en place d'un programme d'éducation chrétienne complet et séduisant s'est révélée un excellent moyen de réunir des individus – enfants et adultes – dans une communauté.

Les Églises n'existent que pour enseigner l'Évangile et administrer les sacrements

Dans une série d'articles parus en 1988, le théologien français André Gounelle expose les fondements de l'ecclésiologie protestante. Il commence par rappeler qu'il n'y a d'Église que lorsqu'une communauté est rassemblée. Les luthériens ont affirmé ce principe dans la *Confession d'Augsbourg*: « Nous enseignons aussi qu'il n'y a qu'une Sainte Église chrétienne et qu'elle subsistera éternellement. Elle est l'Assemblée de tous les croyants parmi lesquels l'Évangile est enseigné en pureté et où les Saints

11. Ce programme, intitulé « Les couleurs de l'alliance », est basé sur les couleurs de l'arc-en-ciel. Il vise à faire « vivre un moment religieux dans une atmosphère culturelle et chaleureuse ». Les enfants sont accueillis dans un univers entièrement décoré de la couleur du jour. Les activités suggérées – peinture au doigt, pâte à modeler, etc. – reprennent cette même couleur. Et une histoire illustrée et toujours répétée vient rappeler, à chaque rencontre, que Dieu est digne de confiance.

12. Les statistiques relatives à la fréquentation du culte figurent en annexe à la fin du chapitre.

Sacrements sont administrés conformément à l'Évangile¹³. » Les réformés français ont utilisé une formulation équivalente mais négative dans la *Confession de La Rochelle* : « Là où la parole de Dieu n'est pas reçue et là où il n'est fait aucun usage des sacrements, on ne peut estimer qu'il y ait Église¹⁴. »

Gounelle juge cette manière de définir l'Église comme étant « très originale et très féconde¹⁵ », puisqu'elle se démarque à la fois de la position catholique qui définit l'Église « à partir et en fonction du ministère épiscopal qu'on estime institué directement par le Christ » et de la position anabaptiste – aujourd'hui on dirait évangélique – qui fait de « la fidélité, la sincérité et la consécration de ses membres » la condition de l'Église¹⁶. Dans la perspective protestante, l'Église est un événement : « Fondamentalement l'Église est cet événement de la Parole de Dieu annoncée à des hommes et écoutée par des hommes. Tout le reste passe au second plan et relève de l'accessoire ou du subordonné¹⁷. » L'existence de l'Église dépend donc de l'annonce de la Parole de Dieu sous les deux formes définies de la prédication et des sacrements. Il ne s'agit plus de se demander « où se trouvent les ministres légitimes » – la question catholique – ni « où se trouvent les authentiques croyants » – la question anabaptiste –, mais : « où et quand l'évangile se prêche-t-il fidèlement¹⁸ ? » Peu importe la qualification

13. Article 7. La *Confession d'Augsbourg* fut rédigée par Philipp MELANCTON en 1530 et devint « confession de foi essentielle du luthéranisme » en 1555. Voir A. BIRMELÉ, « Confession d'Augsbourg » in P. GISEL (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme*, P. GISEL (éd.). Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1995, p. 242-243. J'adresse deux remarques à cette définition : l'existence d'une seule Église chrétienne n'est vraie qu'en tension avec son incarnation dans des Églises multiples, particulières et irréductibles les unes aux autres ; la pureté de l'enseignement de l'Évangile et la conformité de l'administration des Saints Sacrements – uniquement cène et baptême en protestantisme – ne sont pas absolues, mais relatives à des normes théologiques et ecclésiastiques.

14. Article 28. La *Confession de La Rochelle* fut adoptée par le protestantisme français au cours du synode de La Rochelle en 1571 et retenue comme texte fondateur par l'Église réformée de France en 1936. O. de SAINT-AFRIQUE, « Confession de La Rochelle », in *Encyclopédie du protestantisme*, op. cit., p. 244. Je préfère cette formulation parce qu'elle met l'accent sur la réception de la Parole de Dieu plutôt que sur l'enseignement. Je ne suis pas réformé tout à fait par hasard !

15. André GOUNELLE, « Définition de l'Église », in *Études théologiques et religieuses*, 63/1, 1988, p. 68.

16. *Ibid.*, p. 68.

17. *Ibid.*, p. 69.

18. *Ibid.*, p. 70.

des ministres ou la foi des membres, seule compte la Parole de Dieu qui peut se faire entendre partout : « nous ne savons jamais où se trouve l'Église, sauf quand elle se produit en nous¹⁹. »

Gounelle se demande ensuite à quoi sert l'Église. Recourant à une démarche typologique, il décrit les trois réponses de la seconde moitié du xx^e siècle : « 1) L'institution ecclésiastique a pour fonction essentielle de gérer et d'administrer le sacré. 2) [...] Les chrétiens doivent se regrouper et s'organiser [...] pour développer une vie communautaire. 3) [...] L'institution ecclésiastique a pour vocation première d'être un instrument d'action, une cellule militante. » Pour Gounelle, aucune de ces trois positions ne s'accorde avec la définition luthéro-réformée de l'Église. Si l'Église est un événement, elle ne peut être qu'un « moment de la vie chrétienne », le temps de l'écoute de la Parole de Dieu. Et son rôle s'arrête là. Les autres moments de la vie chrétienne – « celui de l'obéissance, celui de l'engagement et celui des réalisations » – se situent « ailleurs que dans l'Église ». Ils relèvent de la foi mais non pas de l'Église ; ils se vivent dans « des mouvements et des œuvres chrétiens », qui ne sont pas l'Église²⁰.

Gounelle précise enfin le rôle du pasteur dans l'Église²¹. Il distingue deux conceptions opposées du ministère. Le catholicisme privilégie la thèse de l'institution : le Christ a choisi les disciples et les apôtres « pour rassembler, instruire, guider, nourrir spirituellement et accroître la foule des croyants²² » et les disciples ont transmis leur responsabilité à ceux qu'ils ont jugés dignes et capables, génération après génération, jusqu'à aujourd'hui. De son côté, la version congrégationaliste du protestantisme²³ privilégie la thèse de la délégation. L'Église confie à certaines personnes les tâches nécessaires au fonctionnement de l'Église : « Les ministres dépendent donc de la communauté qui les nomme, qui détermine leur cahier des charges, qui leur assigne des objectifs, qui les déplace et qui met fin à leurs fonctions

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Dans un deuxième article, André GOUNELLE, « Le ministre et la communauté », in *Études théologiques et religieuses*, 63/2, 1988, p. 243-249.

22. *Ibid.*, p. 243.

23. Une Église est dite « congrégationaliste » lorsque chaque paroisse – ou congrégation – est entièrement indépendante. Elle est dite « presbytéro-synodale » lorsque des paroisses, gérées par un conseil presbytéral, confient certaines compétences à un synode régional ou national qui réunit périodiquement leurs délégués.

selon ce qu'elle juge le meilleur²⁴. » Mais Gounelle n'est satisfait par aucune de ces deux conceptions. Il défend une troisième thèse, qu'il estime plus conforme à la théologie luthéro-réformée, celle de la corrélation. Le pasteur reçoit sa vocation du Christ, mais il est choisi par une communauté pour l'exercer. Il est donc « au service de l'évangile pour la communauté. [...] Le Christ, d'une part, crée et rassemble la communauté des croyants ; d'autre part, il appelle et suscite les ministres²⁵. »

Je reprends maintenant ces trois dimensions de l'ecclésiologie réformée pour comprendre comment elles se traduisent pratiquement dans l'Église protestante francophone de Washington, D.C.

L'EPFW, d'abord, n'existe qu'au moment de ses activités. Elle a réduit au minimum les aspects institutionnels inévitables dans chaque Église. Elle ne possède ainsi ni temple ni salle de paroisse, mais seulement un presbytère où logent le pasteur et sa famille. Son législatif – l'assemblée de paroisse – se réunit une fois par année pour voter le budget, discuter des options stratégiques et élire les douze membres de son exécutif – le conseil presbytéral – qui se réunit chaque mois pour gérer les affaires courantes. L'EPFW est pleinement indépendante sur les plans théologique, institutionnel et financier. Elle ne dépend d'aucune autre Église et ne reçoit aucune subvention, ni d'une Église ni d'un État²⁶.

L'EPFW, ensuite, est une assemblée de croyants qui se réunissent pour écouter la Parole de Dieu sous la forme de la prédication – dans le culte, dans l'éducation chrétienne pour les enfants et les adultes, dans des rencontres individuelles –, de la célébration des sacrements – le baptême et la sainte cène – et des actes pastoraux – la confirmation des adolescents, la bénédiction du mariage et les funérailles. À la différence de ce que suggère Gounelle, l'EPFW intègre dans ses activités un certain temps d'engagement. Convaincue que l'annonce de l'Évangile comprend une dimension sociale, elle appelle régulièrement ses membres à partager ce qu'ils ont, leur temps et leur argent en particulier. Concrètement, elle les mobilise chaque année autour d'un ou deux projets d'entraide : financement d'un

24. André GOUNELLE, « Le ministre et la communauté », *op. cit.*, p. 245.

25. *Ibid.*, p. 247.

26. L'EPFW fait cependant partie de la Commission des Églises Évangéliques d'Expression Française à l'Étranger, un organe de la Fédération protestante de France, qui réunit de manière informelle plus de 30 Églises francophones réparties sur quatre continents, de Djibouti à l'est jusqu'à San Francisco à l'ouest et de Stockholm au nord jusqu'aux Comores au sud.

orphelinat à Madagascar, achat de bibles pour des pasteurs camerounais, soutien aux activités d'ATD-Quart-Monde aux États-Unis, etc. Étant donné la taille de la communauté, les dons restent modestes en valeur absolue, mais ils représentent tout de même près de 5 % du budget total de l'Église. Cela dit, il est évident que les membres de l'EPFW sont appelés à réaliser à l'extérieur de l'Église la majeure partie de leur vocation chrétienne, dans les autres communautés auxquelles ils appartiennent : familiale, scolaire, professionnelle, culturelle, etc.

Reste à traiter la question du rôle du pasteur au sein de la communauté. L'EPFW choisit souverainement son pasteur. Elle est donc tout à la fois l'instance qui reconnaît sa vocation, qui juge ses compétences, celle qui l'engage et qui peut, le cas échéant, mettre fin à son mandat, celle qui lui confie des tâches et qui évalue son travail. Elle correspond donc au deuxième modèle, congrégationaliste. Si une telle ecclésiologie peut mettre le pasteur en position d'infériorité – au lieu d'être le vis-à-vis de la communauté, il lui est subordonné –, elle a, dans l'EPFW, l'effet exactement contraire. Le pasteur se voit accordé beaucoup d'autorité et une large autonomie. L'EPFW, par choix théologique – elle juge que le pasteur est le seul qualifié pour assurer l'animation spirituelle de la communauté – et par commodité – elle le paye pour remplir ces tâches –, lui confie, de fait, la plus grande part du pouvoir temporel et spirituel. Dans le même mouvement, elle tend à se reposer sur lui, en lui attribuant aussi les fonctions de secrétaire, d'archiviste, de chauffeur, de cuisinier, de concierge, etc. Au cours de mon ministère, j'ai cherché à renverser cette tendance, à rendre l'EPFW plus luthéro-réformée. J'ai notamment voulu partager la parole, en encourageant chaque membre de la communauté à assumer, chacun selon ses charismes, sa responsabilité spirituelle.

Pour illustrer cette démarche, je citerai l'exemple d'un culte interactif. Il faut savoir qu'une fois par mois l'Église réformée hongroise occupe la chapelle du *Wesley Theological Seminary*, lieu de culte de l'EPFW. Celle-ci célèbre donc son culte dans une salle de cours. Me voyant mal célébrer un culte traditionnel dans ce lieu particulier, j'ai introduit dès mon arrivée un culte interactif²⁷. Il se déroulait de la manière suivante : après une courte liturgie, la communauté rassemblée écoutait le texte biblique ; je faisais une brève introduction puis donnait la parole aux gens pour qu'ils

27. Je suis conscient du paradoxe : l'introduction d'un culte interactif a relevé d'une décision autoritaire du pasteur et non pas d'un choix de la communauté.

partagent leurs inspirations, leurs réflexions et leurs méditations. La formule a plu. Les paroissiens ont pris la parole que je leur proposais. Petit à petit, ils ont commencé à dialoguer entre eux, voire même à corriger, compléter ou contredire le pasteur. Le culte interactif leur a permis de prendre conscience de leur responsabilité spirituelle. Il a même permis de révéler trois vocations de prédicateurs laïques, que je me suis empressé d'utiliser pour d'autres cultes.

Les Églises visent un public cible et leurs membres s'impliquent à différents degrés

Dans un collectif consacré à la visibilité des Églises, Jean-Paul Flipo, professeur à l'École de management de Lyon, rappelle que les règles de base de la commercialisation d'un produit s'appliquent aussi aux Églises. Il ajoute : « L'une des faiblesses marketing majeures d'une organisation quelle qu'elle soit est l'absence d'un projet clair, mobilisateur et fédérateur²⁸. » Il s'agit donc pour une Église d'être au clair sur la théologie qu'elle veut transmettre et sur le public qu'elle souhaite atteindre. D'une manière un peu provocatrice, Flipo rappelle que « c'est la logique du marché (fluidité et variété des échanges) qui aujourd'hui prévaut dans nos sociétés, non seulement dans la sphère économique, mais aussi dans toutes les activités humaines collectives²⁹ ». Nous le savons, le religieux est lui aussi devenu un marché dans lequel les êtres humains butinent et magasinent au rythme de leurs besoins, de leurs envies, des offres et des promotions. Les conséquences pour les Églises chrétiennes sont importantes, en particulier sur le degré d'implication d'un individu dans une communauté. Reprenant les travaux de Danièle Hervieu-Léger³⁰, Flipo distingue trois grandes tendances, classées par ordre d'implication croissant :

La première tendance concerne la recherche d'une institution capable et légitime pour délivrer des biens symboliques traditionnels (baptêmes, mariages, enterrements, etc.). Il s'agit là de célébrer des rites de passage dans la vie, que les familles estiment suffisamment importants pour justifier une célébration

28. Jean-Paul FLIPO, « L'Église : une organisation comme une autre? », in O. BAUER et F. MOSER (dir.) *L'Église au risque de la visibilité*, Lausanne, Institut romand de pastorale, 2002, p. 131.

29. *Ibid.*, p. 129.

30. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes, ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

religieuse. L'étape suivante dans l'ordre annoncé concerne la recherche d'une forme d'entraînement spirituel qui renvoie à des pratiques non plus ponctuelles mais continues, à des règles de vie, à une éthique, à un fondement religieux. La troisième et dernière tendance est donc la plus impliquante, car elle engage le croyant à se transformer, à accéder à un nouvel état de vie, qui peut aller bien sûr jusqu'à l'engagement total (vie religieuse, ou militante dans la société profane au nom de sa foi)³¹.

Portant un regard marketing sur ces trois tendances, Flipo constate ce qu'il appelle le « paradoxe qualitatif/quantitatif » : « c'est aux degrés les moins impliquants qu'on va trouver le marché le plus substantiel³². » Autrement dit, celles et ceux qui demandent le baptême de leur enfant seront toujours plus nombreux que celles et ceux qui seront prêts à sacrifier leur vie pour leur foi, mais ceux-ci s'impliqueront toujours davantage dans la vie d'une Église que ceux-là.

Comment une Église peut-elle traiter avec ce paradoxe ? Dans des termes théologiques, on dira qu'elle peut être multitudiniste ou confessante³³. Confessante, elle privilégie le qualitatif. Elle rassemble des convaincus à qui elle demande de respecter des exigences strictes quant à la doctrine, à la morale, à l'engagement, aux dons, etc. Et c'est elle qui confère ou retire la qualité de membre. Multitudiniste, elle privilégie le quantitatif³⁴ ; elle s'adresse à un large nombre, sans fixer de conditions – ni doctrinales, ni financières – à la participation à la vie de l'Église ; elle laisse à chacun la responsabilité de s'en dire membre ; elle ne juge jamais équivalente la foi et l'implication dans l'Église ; et précisément parce qu'elle accueille largement, elle a le souci d'accompagner les individus qui la fréquentent dans leur cheminement spirituel et d'augmenter leur niveau d'implication dans la communauté.

L'Église protestante francophone de Washington, est au clair sur le public visé. Elle est un produit de niche qui concerne les francophones

31. Jean-Paul FLIPO, *op.cit.*, p. 131.

32. *Ibid.*

33. Ou être « quelque chose » entre les deux. La dimension confessante n'est pas une valeur absolue, mais relative. On trouve toujours plus confessant que soi !

34. Dans une Église multitudiniste, l'aspect qualitatif ne peut jamais porter sur la foi des individus. Il ne peut concerner que le degré d'implication dans la vie de l'Église. Flipo a tort de n'utiliser le terme « croyant » qu'au troisième niveau, disqualifiant *de facto* les deux premiers niveaux. On retrouve des « croyants » – et des « incroyants » – à chacun des trois niveaux d'implication.

de la capitale des États-Unis et de ses environs. Elle propose des activités spirituelles et des activités culturelles – dont les « Déjeuners du mercredi³⁵ » – ainsi que des activités qui relèvent des deux domaines³⁶. Le projet théologique qui l'inspire est certainement moins explicite, peut-être moins clair. De fait, l'EPFW s'affirme simplement protestante. Ce qui dit déjà beaucoup et prend encore plus de sens dans le contexte du protestantisme états-unien marqué par deux tendances contradictoires : le principe de liberté religieuse se traduit par un morcellement en d'innombrables dénominations et congrégations³⁷, alors que certaines Églises, les *mega churches* en particulier, refusent toute appellation confessionnelle et revendiquent un nom générique comme *Bible Church* ou *Church of God*. En s'affirmant protestante, l'EPFW annonce clairement sa ligne théologique – elle n'est ni catholique ni orthodoxe – tout en indiquant qu'elle pratique une sorte d'œcuménisme intra-protestant.

Enfin, l'Église protestante francophone de Washington compte des membres et des amis, sans qu'il soit toujours possible de distinguer les uns des autres ou de comprendre pourquoi celui-ci est membre et celui-là ami. Leur statut respectif reste délibérément vague³⁸. L'EPFW est donc clairement une Église multitudiniste. Elle accueille donc toutes celles et ceux qui veulent participer à ses activités ; elle accepte celles et ceux qui

35. Fondés par le pasteur Herbert Stein-Schneider, ils rassemblent chaque semaine depuis 1967, au centre de Washington, une trentaine de personnes pour partager une collation et écouter un exposé en français.

36. Activités spirituelles et culturelles ne sont pas si faciles à différencier. Où situer par exemple une conférence sur l'Apocalypse et le « 5^e sceau » d'El Greco, ou encore des repas gastronomiques conçus à partir de textes bibliques ? De plus, la culture colore la spiritualité – le protestantisme francophone n'est pas identique aux protestantismes états-unien – et la spiritualité influence les activités culturelles – celles de l'EPFW ne sont pas les mêmes que celles d'autres organismes qui promeuvent le français à Washington, comme la Maison française ou l'Alliance française.

37. Quand je me présentais comme pasteur de l'Église protestante francophone, on me demandait systématiquement : « Quel protestant ? » J'ai pensé simplifier les choses en répondant : « Les presbytériens ». Mais on m'a alors demandé : « Quels presbytériens ? » Car il existe une *Presbyterian Church (USA)*, une *Presbyterian Church in America*, une *Orthodox Presbyterian Church*, une *Evangelical Presbyterian Church* et d'autres encore...

38. Formellement, l'EPFW dispose d'une liste des membres. Elle est nécessaire pour que le district de Columbia lui accorde le statut privilégié d'organisation sans but lucratif. Dans les faits, la liste est mise à jour annuellement au début de l'assemblée de paroisse. Tous les présents peuvent, s'ils le souhaitent, y ajouter leur nom et devenir ainsi, automatiquement, membres de l'EPFW.

déclarent appartenir aussi à une autre Église ; elle ne demande pas de conversion ; elle ne pratique pas de rebaptême ; elle ne fixe pas de cotisation financière minimale ; bien évidemment, elle ne prévoit ni ne pratique l'excommunication. Concrètement, elle encourage cependant les individus qui la fréquentent à lui communiquer leurs coordonnées, en précisant s'ils s'intéressent plutôt aux activités spirituelles ou culturelles. Elle leur rappelle qu'elle a besoin de leurs dons en argent, en temps, en idées, etc. Mais, j'insiste, elle laisse à chacune et à chacun le soin de définir sa relation avec elle.

L'essentiel n'est pas de croire la Bible mais de vivre avec elle

Pendant mon séjour à Washington, j'ai eu la chance de lire et d'entendre Marcus Borg, un théologien épiscopalien états-unien. Il m'a permis d'exprimer clairement et simplement la théologie en laquelle je crois. Dans un ouvrage récent³⁹, Borg distingue dans le christianisme deux tendances qu'il qualifie respectivement de « *earlier paradigm* » – je propose comme équivalent français « paradigme classique » – et de « *emerging paradigm* » – « paradigme en émergence ». Borg parle de paradigmes, car il ne s'agit pas là de discuter sur des détails théologiques, mais de choisir entre deux manières de regarder l'ensemble du christianisme⁴⁰. Voici deux points sur lesquels les deux paradigmes se différencient :

- Le paradigme classique postule que la Bible a autorité parce qu'elle est une création divine et que les récits bibliques sont littéralement et factuellement vrais⁴¹. De son côté, le paradigme en émergence considère que la Bible est métaphorique parce que son sens est « plus que littéral », qu'elle est un

39. Marcus BORG, *The Heart of Christianity. Rediscovering a Life of Faith. How We Can Be Passionate Believers Today*, San Francisco, Harpers, 2004.

40. *Ibid.*, p. 5 : « The paradigm change is about how the "whole" of Christianity is viewed. The same "phenomenon" are in view (God, the Bible, Jesus, the creeds, faith, and so forth), but they are seen differently. »

41. Le paradigme classique se décline sous deux formes. Pour la forme « dure », chaque mot de la Bible est directement inspiré par Dieu et tous les récits bibliques se sont vraiment passés de la manière dont la Bible les raconte. Pour la forme « douce », ce sont les auteurs bibliques qui sont inspirés et certains récits peuvent être lus métaphoriquement, à l'exemple des six jours de la création qui correspondraient aux époques géologiques.

sacrement, un moyen par lequel parle l'Esprit et que l'interpréter en fonction de son contexte renforce son pouvoir d'illumination.

– Selon le paradigme classique, la raison d'être chrétien, c'est d'aller au paradis et d'éviter l'enfer ; dans ces conditions, il ne serait pas juste que n'importe qui puisse aller au paradis, sans qu'il soit tenu compte de ce qu'il a cru et de comment il a vécu ; un vrai chrétien doit donc non seulement être baptisé, mais il doit confesser que Jésus est le Fils de Dieu, vivre selon les principes moraux de la Bible, se repentir et chercher le pardon de Dieu. Pour le paradigme en émergence, vivre en chrétien, c'est être en relation avec un Dieu qui transforme la vie présente ; c'est vivre cette relation dans le cadre de la tradition chrétienne ; et c'est reconnaître que le christianisme est une des religions les plus solides, mais qu'il n'est qu'une réponse à l'expérience de Dieu.

Le paradigme classique représente la forme la plus familière du christianisme depuis plusieurs centaines d'années ; il en est aussi la forme la plus visible dans les médias, aux États-Unis, du moins. Les fondamentalistes, les évangéliques et les pentecôtistes et certains membres des *mainline denominations*⁴² s'en réclament. Mais il a cessé d'être signifiant pour beaucoup de nos contemporains. Quant au paradigme en émergence, il existe déjà depuis plus de 100 ans. Il est largement admis parmi les théologiens ; depuis 30 ans, il est prépondérant parmi le clergé et les laïcs des Églises historiques.

L'Église protestante francophone de Washington, D.C., se situe dans le paradigme en émergence. Sitôt écrite, cette phrase m'apparaît inexacte. Je devrais écrire que je me situe dans le paradigme en émergence. Mais que le pasteur le revendique ne signifie pas forcément que l'Église s'en réclame. Il est certes probable que l'EPCW – ou le conseil presbytéral – partage, au moins un peu, les options du paradigme en émergence, puisqu'elle m'avait choisi comme pasteur. Mais de là à dire que l'ensemble de la communauté se reconnaît dans cette manière de concevoir la foi chrétienne, il y a un pas que je ne franchirai pas. Surtout quand, comme pour l'EPCW, la communauté rassemble des individus issus de traditions théologiques et d'aires culturelles aussi diverses. Parmi les paroissiens de l'EPCW, certains m'ont semblé proches du paradigme classique, d'autres du paradigme en

42. Aux États-Unis, on appelle *mainline denominations* ou *mainline Churches*, les Églises protestantes les plus anciennes comme la *United Methodist Church*, la *Episcopal Church*, la *Presbyterian Church USA*, la *United Church of Christ*, les *Disciples of Christ*, la *American Baptist*. En français, on utilise l'équivalent « Églises historiques ».

émergence. En fait, à la lumière de mon expérience, le paradigme en émergence m'apparaît plutôt comme un but à atteindre, comme un effort plutôt que comme un fait. Pour paraphraser un slogan célèbre, il est une option préférentielle. J'ai estimé que l'EPCW avait fait ce choix lorsqu'elle m'avait engagé, et j'ai cherché à le traduire dans les activités ecclésiales⁴³. J'en citerai deux exemples, l'un portant plutôt sur la Bible et l'autre sur la vie chrétienne.

En bon protestant, je commence par la Bible. Dans l'EPCW, un mercredi soir sur deux, une étude biblique rassemble une dizaine d'adultes. Au printemps 2005, une participante régulière avait suggéré de lire le livre d'Esther. La proposition ayant rencontré l'assentiment général, je me suis mis à préparer cette étude biblique. J'ai découvert – inculture typiquement protestante – que la version hébraïque du récit se doublait littéralement d'une version grecque deutérocanonique à la fois semblable et différente. J'ai donc fixé un double objectif à notre étude biblique : lire le livre d'Esther et réfléchir à la formation de la Bible. Et tout au long de l'automne 2005, nous avons mené de front les deux exercices. Nous avons lu, en français, la version grecque d'Esther, selon la traduction œcuménique de la Bible. Lorsque les différences avec le texte hébreu semblaient intéressantes, nous comparions les deux versions, en nous demandant pourquoi le rédacteur du texte grec avait souhaité ajouter, retrancher ou corriger cet élément. Au fil de la lecture, j'apportais les informations exégétiques et théologiques qui me semblaient pertinentes. Pour les participants ce fut une véritable découverte. Découverte que la Bible avait une épaisseur historique, que les récits bibliques avaient un ou des rédacteurs, que la manière d'écrire, le choix des mots, l'ordre des phrases avaient leur importance. Se sont-ils pour autant convertis au paradigme en émergence ? Impossible à dire ! Je peux seulement signaler que personne n'a quitté l'étude biblique en cours de route, et que tous les participants sont revenus à l'hiver 2006 pour une démarche identique autour de la lecture de l'évangile de Marc.

La vie chrétienne ensuite. Un matin de novembre 2005, je reçois un téléphone d'une femme qui parle français avec un accent difficile à cerner. Elle se présente et me dit qu'elle aimerait bien venir voir notre Église.

43. Choix pastoralement préférable, puisqu'un tenant du paradigme classique peut appartenir à une Église confessant le paradigme en émergence, alors que l'inverse est beaucoup moins facile.

Je lui donne les renseignements qu'elle souhaite. Mais elle ne participe pas au culte. En janvier 2006, Adèle – prénom d'emprunt – me rappelle. Au téléphone, elle éclate en sanglots, m'explique qu'elle a perdu un proche parent et qu'elle vit très mal ce deuil. Je lui rends visite et je découvre son histoire. Âgée d'une cinquantaine d'années, membre d'une Église américaine, elle n'y trouve plus ce dont elle a besoin pour vivre. Les membres de cette Église – visiblement tenants du paradigme classique – lui expliquent que sa maman est plus heureuse morte que vivante. Un tel discours se révèle incapable de l'aider à surmonter cette crise. Pire, il la détruit littéralement. Nous avons plusieurs longues discussions sur de nombreux sujets : la mort bien sûr, mais aussi la Bible, la création du monde, la santé, Jésus, l'alcool, etc. Je l'écoute beaucoup. À sa demande, j'exprime mes convictions, mais aussi mes doutes et mes ignorances. Adèle paraît surprise. Elle me dit : « Vous êtes un drôle de pasteur ! », ce que je reçois comme un compliment. Dès la deuxième rencontre, je lui suggère de ne pas se contenter des contacts avec moi. Je l'encourage à participer au culte pour rencontrer d'autres membres de la communauté. Elle le fait. Elle vient d'abord en observatrice, puis revient régulièrement, noue des amitiés avec plusieurs paroissiennes, commence à verser une contribution financière régulière, s'implique dans la vie de la communauté. Je ne sais pas si elle a été convertie au paradigme en émergence. Mais je sais qu'elle s'est sentie à l'aise dans une Église dont le pasteur se réclame du paradigme en émergence et que son état s'est visiblement amélioré.

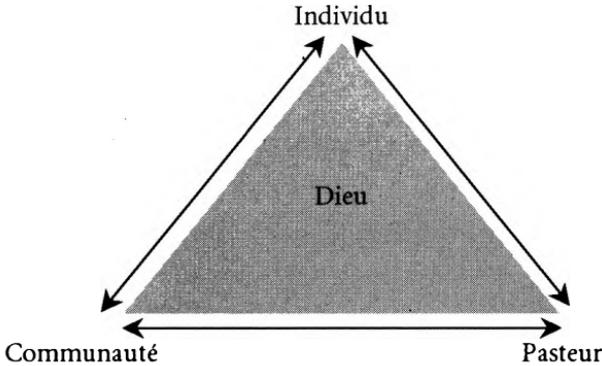
Conclusions

En guise de conclusion, je propose cinq remarques pour expliquer comment je conçois – dans le cadre de l'ecclésiologie protestante et sur la base de mon expérience à Washington – la question de la relation entre individu et communauté.

1. Considérant que l'individu existe indépendamment de la communauté, que le pasteur est à la fois le vis-à-vis de la communauté et celui de l'individu⁴⁴, que des relations réciproques se nouent entre l'individu, la communauté et le pasteur, que Dieu détermine non seulement ce que

44. Il est évident qu'il s'agit là du pasteur dans sa fonction. Le pasteur est en même temps un individu et un membre de la communauté.

sont l'individu, la communauté et le pasteur, mais aussi le type de relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, je peux résumer le cadre théologique qui sous-tend mes réflexions dans le schéma suivant :



2. Inspiré par Georges Brassens (il chantait : « Le pluriel ne vaut rien à l'homme et sitôt qu'on / Est plus de quatre on est une bande de cons. / Bande à part, sacrebleu ! C'est ma règle et j'y tiens. / Parmi les noms d'élus on n'verra pas le mien⁴⁵ ») et sachant, parfois par expérience, que les groupes et les foules – qu'ils rassemblent des manifestants, des supporters ou des fanatiques – procurent un anonymat et provoquent une excitation qui libère parfois les plus bas instincts et rend possible les pires cruautés, je garde une certaine méfiance vis-à-vis de toutes les communautés, y compris religieuses.
3. Cependant, au terme de ma réflexion, je redeviens convaincu de l'utilité des communautés. Même si toute Église possède en elle une force d'inertie – elle ne trouve parfois d'autre justification que sa propre survie et le pasteur n'a d'autre intérêt à la faire vivre que de continuer à percevoir son salaire –, elle reste encore le meilleur moyen de rendre communautaire l'assistance spirituelle et l'annonce de l'Évangile.
4. Mais toutes les communautés ne se valent pas. Par fidélité à l'Évangile, je crois qu'une communauté chrétienne doit être une communauté de l'instant – qui refuse de gérer la totalité de la vie des individus qui la

45. Georges BRASSENS, « Le pluriel », in *Poèmes et chansons*, Paris, Éditions musicales, 1973, p. 296. Pour éviter de susciter des c..., Jésus s'est prudemment arrêté à une communauté de trois ou quatre, lui compris : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mt 18, 20).

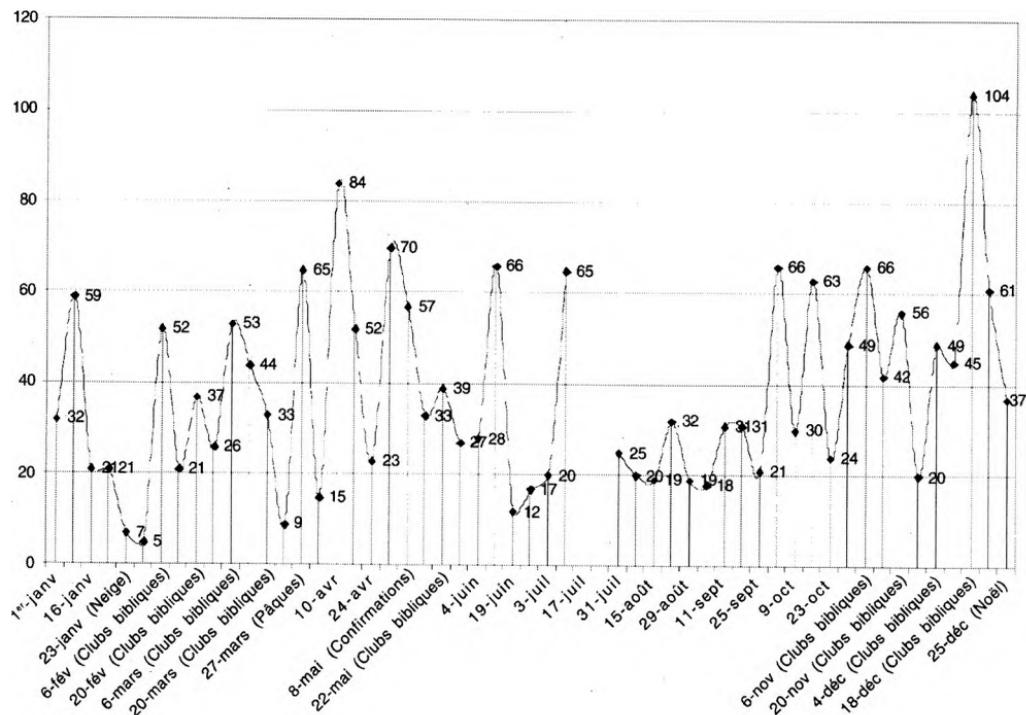
composent –, une communauté de partage – toutes et tous, selon leurs charismes, ont la responsabilité de l'accompagnement spirituel –, une communauté de liberté – c'est à chacune et chacun de choisir s'il veut en faire partie.

5. Quand on parle de communauté, il convient de savoir de quel « nous » il s'agit ! Le français n'est pas très riche en nuances pour qualifier la première personne du pluriel. Ainsi, quand le pasteur dit, au moment de la fraction du pain : « Le pain que nous rompons est la communion au corps de notre Seigneur Jésus Christ », qui est le sujet de la phrase ? Est-ce un nous de majesté qui ne concerne que le seul pasteur ? Un « nous » qui intègre toute la communauté ? Qui s'étend au-delà ? Impossible de le savoir. D'autres langues se montrent plus précises et permettent de clarifier qui est inclus dans une communauté. La langue tahitienne distingue ainsi entre quatre « nous » : duel ou pluriel, exclusif ou inclusif. *Mâua* (duel exclusif) signifie nous deux seulement ; *tâua* (duel inclusif) : nous, toi et moi ; *mâtou* (pluriel exclusif) : nous ensemble, à l'exception des autres ; et enfin *tâtou* (pluriel inclusif) : nous tous⁴⁶. Au moment de la fraction du pain, l'Église protestante *ma'ohi* utilise *tâtou*, le pluriel inclusif : « *Te pâne ta tâtou e ôfene nei, o te amouriraa ia i te tino o to tâtou fatu o Ietu matia, tei horoàhia no tâtou*⁴⁷. » Grammaticalement au moins, elle refuse ainsi d'exclure qui que ce soit de la communauté.

46. ACADÉMIE TAHITIENNE, *Dictionnaire tahitien-français. Fa'atoro Parau Tahiti-Farâni*, Papeete, Fare Vâna'a, 1999, p. 112.

47. Êtarêtia Èvaneria no Polynesia FARANI, *Papa Haamori*, Papeete, 1991, p. 61.

Annexe : Fréquentation du culte de l'Église protestante francophone de Washington, D.C., durant l'année 2005 (enfants, adolescents et adultes confondus). La mention « Clubs bibliques » indique que des activités étaient proposées aux enfants.



Pour l'émergence d'une communauté herméneutique
Le drame spirituel de l'Église Universelle de Dieu

par Claude Rochon¹

L'Église Universelle de Dieu (ÉUD) est une Église de confession protestante évangélique. Fondée aux États-Unis en 1933, elle a débuté comme mouvement sectaire ou, selon l'appellation plus récente, comme nouveau mouvement religieux. Des changements doctrinaux majeurs se sont cependant échelonnés de 1986 à 1995 et l'ÉUD professe maintenant des croyances chrétiennes plus traditionnelles. Bien que ces changements aient contribué à « désectariser » l'Église et qu'ils se soient avérés en fait libérateurs pour ses membres, plus de la moitié d'entre eux ont préféré la quitter.

Membre de la congrégation montréalaise francophone de l'ÉUD depuis 1976, nous avons vécu ces événements et comprenons l'effet bouleversant de voir ses croyances fondamentales s'écrouler une à une dans un laps de temps relativement court. C'est dans ce contexte que nous avons entrepris une analyse praxéologique des effets spirituels de ces changements doctrinaux, afin de dégager des pistes d'intervention pastorale. Nous livrons ici le fruit de notre expérience et de notre réflexion en espérant qu'elles pourront s'avérer utiles à d'autres communautés ecclésiales.

Dans un premier temps, nous présentons quelques repères historiques et théologiques et décrivons les effets des changements doctrinaux sur la communauté. Nous résumons ensuite notre observation du corpus

1. Claude ROCHON est doctorant à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

littéraire, puis nous proposons une interprétation théologique sur les enjeux d'une telle crise dans une communauté. Nous concluons en suggérant quelques pistes pastorales pour favoriser la création d'authentiques communautés chrétiennes.

Repères historiques et discours théologiques de l'Église Universelle de Dieu

Herbert W. Armstrong a fondé l'ÉUD en 1933. Suite à une série de revers financiers, durant la grande dépression des années 1920, il vit une expérience religieuse, commence à étudier la Bible en autodidacte et développe des croyances hétérodoxes au sujet desquelles il commence à prêcher et à publier des articles. Dans les années 1930, il débute une émission radiophonique et fonde la revue *The Plain Truth*, qui deviendra en français « La Pure Vérité ». En 1947, il déplace son ministère en Californie. Au cours des années 1950 et 1960, la croissance s'accélère : les émissions radiophoniques sont diffusées en Angleterre, en Australie, aux Philippines, en Amérique latine et en Afrique, et des congrégations sont établies dans de nombreux pays. La première congrégation québécoise francophone est fondée à Montréal en 1972.

La croissance commence à ralentir dans les années 1970, mais l'Église continue à croître lentement jusqu'au décès de Armstrong en 1986.

À sa mort, la dénomination dénombrait quelque 120 000 personnes aux assistances des services hebdomadaires. Le revenu annuel était alors de 200 millions de dollars. La distribution mensuelle de la *Plain Truth* s'élevait à plusieurs millions et l'émission télévisée était l'une des deux émissions ayant la meilleure cote d'écoute parmi les programmes religieux en Amérique².

Au Québec, il y avait à cette époque environ 1 500 membres dans 12 congrégations, dont neuf francophones.

2. *Transformed by Christ. A Brief History of the Worldwide Church of God*, site Internet de la Worldwide Church of God, en ligne, <<http://www.wcg.org/lit/aboutus/history.htm>>, page consultée le 14 décembre 2006 : « He left a denomination that numbered 120,000 people in attendance every week. Annual income was 200 million dollars. Magazine circulation was in the millions every month, and the television program was one of the top two religious programs in America. »

Bref aperçu des doctrines armstrongiennes

Bien qu'Armstrong se soit réclamé de l'autorité biblique, ses enseignements différaient sensiblement des dogmes chrétiens traditionnels. Les particularités doctrinales du fondateur de l'ÉUD peuvent se résumer comme suit.

La nature de Dieu. Dieu n'est pas une Trinité mais une « Famille » présentement constituée de deux Personnes, le Père et le Fils. L'Esprit Saint n'est pas une Personne, mais une Force impersonnelle. Dieu se reproduit dans l'être humain, les vrais chrétiens étant appelés à devenir membres de cette Famille, à devenir « Dieu comme Dieu est Dieu ».

La nature de l'homme et le salut. L'être humain n'a pas une âme immortelle, mais plutôt un esprit qui le distingue des animaux. L'union de l'esprit humain et de l'Esprit Saint permet à l'être humain d'être « engendré » dans la famille divine. Ceux qui croient en Jésus Christ sont sauvés, mais pour le demeurer, ils doivent aussi Lui obéir.

L'Église. Les vrais chrétiens sont ceux qui non seulement ont accepté Jésus comme sauveur, mais qui observent aussi le Sabbat juif et les lois vétérotestamentaires. Par conséquent, seule l'Église Universelle de Dieu se qualifie, et toutes les autres Églises sont apostates. L'Église est organisée selon le « gouvernement divin », soit de façon strictement hiérarchique.

Le Royaume de Dieu. L'Église n'est le Royaume de Dieu que sous forme embryonnaire. Le Royaume de Dieu est en fait le gouvernement divin qui sera établi sur terre au moment du retour de Jésus Christ. Ce Royaume sera inauguré par un règne de 1 000 ans, un millenium de justice et de paix durant lequel les humains seront forcés (*sic*) d'être heureux.

L'anglo-israélisme. Les pays occidentaux, en particulier les États-Unis et les pays du Commonwealth, sont les descendants génétiques des dix tribus « perdues » d'Israël, auxquels s'appliquent de nombreuses prophéties bibliques. Bien que bénis physiquement à cause de leur origine, ils sont maudits spirituellement à cause de leur refus d'observer les lois vétérotestamentaires et subiront sous peu de grandes tribulations.

Autres doctrines diverses. Selon Armstrong, la Bible défend aux chrétiens de voter, de se remarier après un divorce, de faire appel à la science médicale, de prendre des médicaments, de porter du maquillage, de célébrer Noël, Pâques, voire les anniversaires de naissance. Il enseigne aussi l'observance de certaines autres lois de l'Ancien Testament comme l'abstinence des viandes « impures » répertoriées en Lévitique 11, tels le porc et les fruits de mer.

Les changements doctrinaux et leurs effets

Un an après la mort de Armstrong, les nouveaux dirigeants de l'Église entreprennent une étude intensive des pratiques et doctrines de l'ÉUD. Au cours de la décennie qui suit, tous les enseignements hétérodoxes de Armstrong sont répudiés et l'Église adopte des croyances chrétiennes plus traditionnelles. Toutefois, cette réforme entraîne des conséquences financières, psychologiques et spirituelles importantes. Plusieurs membres, choqués de constater que leur Église s'éloigne de ses particularités doctrinales, l'ont quittée. Aujourd'hui, l'Église dénombre moins de la moitié des membres qu'elle comptait à son apogée. Un grand nombre de pasteurs sont partis ou ont été mis à pied. L'émission télévisée, autrefois l'une des plus regardées en Amérique du Nord, n'existe plus. La distribution de *La Pure Vérité* a chuté de huit millions à moins de 100 000. Au Québec, il reste environ 200 membres francophones répartis dans cinq congrégations.

Bien sûr, tout n'est pas négatif. Plusieurs groupes anti-sectes ont accueilli positivement ces changements. De plus, « plusieurs membres, après avoir lutté pour comprendre les changements doctrinaux, commencèrent à vivre un nouveau sentiment de paix et de joie à travers le renouvellement de la foi en Jésus-Christ³ ».

Malgré ces points positifs, force est de constater les effets traumatisants chez les membres et les ex-membres. Alors que les changements doctrinaux se voulaient libérateurs et nécessaires, la majorité des membres ont préféré quitter l'Église. Malgré cela, il semble que beaucoup d'entre eux ne soient pas parvenus à une résolution psychologique ou théologique des événements qu'ils ont vécus. Leur départ, loin d'avoir été libérateur, n'a pas atténué leur amertume ou, dans certains cas, leur détresse émotionnelle et spirituelle.

Quant aux membres qui sont demeurés dans l'Église, la plupart ont éprouvé cette détresse et certains en souffrent encore. On note aussi une relative apathie, une démobilisation des activités de la communauté qui

3. *Transformed by Christ. A Brief History of the Worldwide Church of God*, site Internet de la Worldwide Church of God, en ligne, <<http://www.wcg.org/lit/aboutus/history.htm>>, page consultée le 14 décembre 2006 : « Many members, after struggling to understand the doctrinal change, began to experience a new sense of peace and joy through a renewed faith in Jesus Christ. » Une traduction française existait sur le site Internet de la congrégation montréalaise francophone, <www.eudmtl.org>, au moins jusqu'au 29 octobre 2006.

contraste avec le niveau d'enthousiasme et d'engagement qui régnait avant les changements. De plus, bien que l'Église encourage les congrégations locales à évoluer vers un mode de fonctionnement communautaire, on observe une résistance, autant de la part des membres que du leadership local, à adopter une approche non hiérarchique.

De ce bref survol, on peut retenir certains éléments importants. On remarque tout d'abord l'ampleur de ce mouvement hétérodoxe, non seulement sur le plan numérique, mais aussi sur le plan géographique et financier. On ne parle pas ici d'un petit groupe sectaire local, mais d'une Église d'envergure internationale disposant de moyens financiers importants et surtout, relativement influente du point de vue médiatique. D'autre part, notons le caractère résolument original de ses croyances, lesquelles entraînent en conflit avec les croyances traditionnelles catholiques des membres québécois. En dernier lieu, signalons la rupture brutale subie par les membres quant à leur vision du monde : non seulement ce bouleversement de leurs modèles de représentation théologiques se produit dans un laps de temps relativement court, mais il est initié par ceux-là même qui les avaient « sauvés » du christianisme traditionnel.

Observation du corpus littéraire

Afin de mieux comprendre les événements et leurs effets, trois types de discours ont été considérés : la perspective officielle de l'Église, celle de certains qui ont choisi de se séparer et, enfin, celle d'observateurs externes.

Perspective des dirigeants de l'Église

Les dirigeants de l'Église croient que deux facteurs ont facilité la mise en œuvre des changements : leur respect pour l'autorité des Écritures et la structure hiérarchique de l'organisation. Toutefois, soulignent-ils, c'est Dieu *lui-même* qui a effectué ces changements. Le problème, c'est que plus de la moitié des membres ne les ont pas acceptés et que plusieurs autres ne les ont pas intégrés⁴. Au-delà de cette explication théologique fondamentale, certaines explications plus concrètes sont tout de même proposées. Selon eux, la transition fut pénible et difficile du fait que l'identité

4. Joseph TKACH, *Transformed by Truth*, Sisters (Oreg.), Multnomah Press, 1997, p. 13.

même de l'Église devait changer. En effet, toute organisation a des valeurs fondamentales (*core values*) qui définissent son identité. Ainsi :

La gestion efficace du changement exige une communication claire à tous les partis (1) que les valeurs fondamentales ne sont pas changées et (2) que la façon dont les changements sont effectués sont conformes et promeuvent ces valeurs fondamentales. Dans l'ÉUD, cependant, nous nous sommes trouvés dans la situation impossible de devoir modifier les valeurs fondamentales. Les changements que nous avons été forcés de faire ont anéanti le sens de l'identité même de notre Église et de ses membres. [...] Avec le démantèlement et la destruction de ses valeurs fondamentales, l'ÉUD a perdu sa vision et mission⁵.

Avant les changements, les valeurs fondamentales de l'ÉUD incluaient ses particularités doctrinales, identitaires et missionnaires. Ainsi, l'exode et le désengagement se sont produits du fait que les membres perdaient leurs signes distinctifs : abandon de l'anglo-israélisme, accent mis sur le « Jésus des protestants », rejet de notre avenir en tant que Dieu(x), accption de la Trinité. L'identité collective de la communauté était ainsi remise en question, ce que beaucoup n'ont pu accepter. Les dirigeants ont dû surmonter plusieurs obstacles dans la gestion du changement : la confusion au sujet de l'autorité apostolique, la quasi-impossibilité de modifier les valeurs fondamentales de l'organisation, le manque de soutien des pasteurs locaux, la rapidité avec laquelle les changements ont été effectués. Aujourd'hui, l'Église a une vague compréhension de sa mission, mais pas de vision claire. Par ailleurs, les dirigeants notent que la guérison ne sera pas instantanée, qu'elle prendra du temps. Toutefois, un certain théocentrisme demeure : il semble que ces interventions curatives seront surtout de nature divine.

5. M. FEAZELL, *The Liberation of the Worldwide Church of God*, Grand Rapids (Mich.), Zondervan, 2001, p. 110 : « Effective management of change, then, requires clear communication to all stakeholders (1) that the core values are not being changed and (2) how the changes being made are consistent with and furthering the core values. In the WCG, however, we found ourselves in the no win situation of having to change the core values. The changes we were forced to make devastated the very sense of identity of our church and its members. [...] With the dismantling and destruction of its core values, the WCG lost its vision and mission. »

Perspectives divergentes

Les groupes dissidents. Plusieurs groupes dissidents se sont formés suite à ces changements. Ces groupes ont foncièrement conservé les doctrines armstrongiennes. Pour eux, la problématique se résume à l'apostasie de l'ÉUD, de ses dirigeants et de ceux qui ont choisi d'y rester.

Les transfuges et les exilés. Bien qu'ils aient accepté les changements doctrinaux, plusieurs ont tout de même quitté l'ÉUD. Certains se sont joints à d'autres Églises chrétiennes (les transfuges). D'autres trouvent difficile de se joindre à une organisation religieuse quelconque (les exilés). Pour ces deux groupes, Dieu n'est plus un juge sévère, mais un Dieu bon et compatissant. L'Église apparaît cependant comme un lieu menaçant : on désire appartenir à un groupe où tous pensent de la même façon, mais on hésite à se joindre à une organisation religieuse⁶. Afin de retrouver leur identité, ces personnes ont réussi à prendre la décision de quitter l'Église. Toutefois, à cause des traumatismes qu'ils ont subis, leur estime de soi est encore faible et on note chez eux beaucoup de dépendance envers Dieu.

Les agnostiques. Suite à leur expérience dans l'ÉUD, certains sont devenus déistes ou agnostiques. Les membres de cette catégorie trouvent difficile de se définir autrement qu'en opposition avec l'ÉUD et, de façon générale, avec le christianisme. L'être humain est valorisé (le travail des médecins, la valeur du cerveau humain, etc.). Pourtant, de leur propre aveu, certains de ces ex-membres dépensent beaucoup de temps, d'argent et d'énergie à maintenir des sites Internet sur l'ÉUD. Ainsi, l'être humain continue de se définir largement « contre » (et donc, en fonction de) Dieu et l'Église. Par ailleurs, et de façon ironique, alors que, sous Armstrong, l'être humain avait disparu devant un Dieu quasi moniste, c'est maintenant Dieu lui-même qui disparaît.

Les groupes de soutien. Suite aux changements doctrinaux, plusieurs groupes de soutien pour ex-membres ont vu le jour. Certains sont sympathiques aux changements, alors que d'autres prétendent que ceux-ci n'ont pas vraiment résolu les problèmes fondamentaux d'abus spirituels au sein de l'ÉUD. Selon D. Covington, par exemple, un système hiérarchique et des règles légalistes constituent les deux piliers de l'abus spirituel et ces deux

6. Thomas LAPACKA, *Out of the Shadows : Finding God's Truth in a World of Deception*, St. Louis (Miss.), Concordia Publishing House, 2001, p. 304.

éléments demeurent présents au sein de l'ÉUD malgré les changements doctrinaux⁷.

Apport d'observateurs externes

Les observateurs externes sont principalement des organisations anti-sectes. Certaines n'acceptent pas les changements comme légitimes, mais les estiment superficiels. D'autres, plus sympathiques, les accueillent avec plaisir. Par exemple, pour L. Nichols et G. Mather, les événements et les objectifs conflictuels de certains acteurs de ce drame ont précipité les choses, ce qui a mené à une scission. Les membres qui sont partis sont ceux qui, selon les auteurs, n'ont pu accepter la doctrine de la grâce⁸.

Observations personnelles

Ayant vécu ces événements, nous pouvons confirmer les observations précédentes tirées du corpus littéraire, bien que ce soit à des niveaux différents. Les questions soulevées par les auteurs étaient parfois plus prononcées au Québec, parfois moins. D'autre part, deux éléments que nous avons pu observer en milieu québécois n'ont pas été mentionnés par les différents auteurs :

- La question de la Trinité semble demeurer problématique. Même s'ils continuent d'assister au culte hebdomadaire, plusieurs membres québécois n'acceptent pas encore cette doctrine. Ainsi, contrairement à ce que pensent certains observateurs, le changement sur la nature de Dieu a eu et continue d'avoir un effet important sur les membres.
- Certains auteurs soulignent le fait que les dirigeants répugnent à évoluer vers un mode de fonctionnement moins hiérarchique et plus communautaire, ce que nous observons également. Toutefois, selon notre expérience, c'est aussi le cas de la majorité des membres québécois, qui semblent préférer fonctionner dans un mode hiérarchique. Ainsi, les activités de style plus communautaire, comme les petits groupes d'étude biblique et la prière en

7. David COVINGTON, *WCG Still Committing Spiritual Abuse*, en ligne : <<http://www.wcg.wg.ndirect.co.uk/prophesy/WCGabuse.htm>>, page consultée le 21 juillet 2003.

8. Larry NICHOLS et George MATHER, *Discovering the Plain Truth : How the Worldwide Church of God Encountered the Gospel of Grace*, Downer Groves (Ill.), InterVarsity Press, 1998.

commun, soulèvent peu d'intérêt. De plus, les structures en place et l'opposition interne (résistance aux changements doctrinaux) et externe (prosélytisme des groupes dissidents) favorisent aussi le maintien d'une approche hiérarchique.

En fin de compte, on observe plusieurs visions différentes de la problématique, les deux plus fréquentes étant l'incapacité des membres à accepter ce que Dieu a fait et la gestion de ces changements. Par ailleurs, on peut se demander comment on aurait pu gérer ce que Dieu a fait !

Les images de Dieu, de l'Église et de l'humain

Pour mieux rendre compte de ces discours et en cerner la problématique, nous avons choisi de creuser particulièrement les images de Dieu, de l'Église et de l'humain qui s'en dégagent. Chacune de ces images est analysée en trois temps, soit avant, pendant et après les changements. L'observation du corpus littéraire permet donc de cerner ces images.

L'image de Dieu

Avant les changements doctrinaux, l'image divine était celle d'un Dieu vétérotestamentaire, une Famille qui se reproduisait de façon générique par l'être humain (ce qui, d'ailleurs, ressemble davantage à un clonage qu'à une reproduction sexuée). Ce Père demandait une obéissance parfaite, voire une conformité totale.

Lorsqu'on a tenté de changer cette image de Dieu, les membres ont éprouvé de la difficulté à le concevoir comme un être trinitaire, une communauté de personnes qui désire notre amour au lieu d'exiger notre obéissance générique.

L'image de Dieu est maintenant plus orthodoxe, il est bon et compatissant, mais il laisse encore peu de place à l'humain ; il communique via le leadership et, dans certains cas, semble encore demander obéissance dans les moindres détails.

L'image de l'Église

Avant les changements doctrinaux, l'ÉUD était la seule vraie Église constituée des seuls élus de Dieu. Son gouvernement hiérarchique s'étendait à tous les niveaux de l'organisation, et les Églises locales étaient dévalorisées.

Cette structure constituait un appareil de contrôle déshumanisant qui s'étendait à tous les aspects de la vie privée et communautaire.

Lorsqu'on a tenté de changer cette image, cela a provoqué une crise d'identité collective chez les membres : « En quoi sommes-nous différents ? » Au niveau organisationnel, la démocratisation a été pénible, les protagonistes semblant toujours enfermés dans les anciens schèmes de référence.

Aujourd'hui, l'ÉUD reconnaît qu'elle ne constitue qu'une partie du corps de Christ. Au niveau organisationnel, on accorde plus d'importance aux membres individuels, mais le mode de fonctionnement demeure très hiérarchisé, ce que même les membres semblent désirer.

L'image de l'humain

Avant les changements doctrinaux, la destinée de l'être humain était de devenir « Dieu comme Dieu est Dieu ». D'une part, donc, dans l'eschatologie armstrongienne, l'humain allait disparaître. D'autre part, même dans ce monde ici-bas, il risquait de disparaître aux yeux des membres, car les lois et les principes s'avéraient plus importants que lui. Il n'existait que comme un rouage dans l'« œuvre » d'Armstrong, totalement dépendant de Dieu et de l'Église. Somme toute, dans ce monde symbolique, il n'y a pas vraiment d'humain. Au mieux, il est réduit à l'opérationnalisation ; au pire, il est occulté, complètement aspiré par la machine armstrongienne.

Les changements doctrinaux ont provoqué une crise d'identité : « Si nous n'allons plus devenir Dieu, alors qu'allons-nous devenir ? » En théorie, ces changements devaient faire réapparaître l'humain. La relation avec Dieu, jadis basée sur l'obéissance, allait maintenant se fonder sur l'amour et transformer l'esclave obéissant en fils bien-aimé. Mais en réalité, qui était là pour accueillir cette bonne nouvelle ? L'humain avait été occulté ; y avait-il jamais vraiment eu une relation ?

C'est peut-être pourquoi, aujourd'hui encore, l'être humain a de la difficulté à émerger. On tente de retrouver son identité, mais le processus est pénible, l'estime de soi faible, l'être humain sans réelle autonomie et totalement dépendant de Dieu. Même les agnostiques ont de la difficulté à se définir autrement qu'en fonction de Dieu et de l'Église.

Problématique

Suite à ces considérations, on peut établir la problématique suivante. Les changements doctrinaux ont nécessité un changement des images de Dieu, de l'Église et de l'être humain. Toutefois, on n'a pas pris en compte les effets anthropologiques de la modification des contenus doctrinaux, en particulier sur ces images. En effet, les images proposées par les nouvelles doctrines présumaient l'existence d'un sujet. Cependant, les images portées par les anciennes doctrines avaient totalement occulté l'être humain comme sujet. Pour les membres, cette occultation posait un double problème : d'une part, ils ne pouvaient se reconnaître comme sujets sans accueillir le nouveau contenu doctrinal ; mais, d'autre part, ils ne pouvaient accueillir le nouveau contenu doctrinal parce qu'ils ne se reconnaissaient pas comme sujets. Ils n'ont donc pas pu effectuer la transition au niveau des modèles de représentation doctrinal, structurel et relationnel.

Interprétation théologique

Nous proposons maintenant une interprétation théologique sur les enjeux d'une telle crise dans une communauté : comment la nouvelle image de Dieu peut-elle être proposée sans être imposée, et comment la communauté peut-elle arriver à s'entendre pour l'interpréter ? Notre réflexion se fonde principalement sur un passage de l'évangile selon Jean (6, 60-71).

L'évangéliste présente un groupe de personnes confronté à un changement proposé de l'image de Dieu. Au début du sixième chapitre, on retrouve le récit de la multiplication des pains, puis celui de la marche sur les eaux. Suit la prédication de Jésus à Capharnaüm, où il déclare être le Pain venu du ciel : celui qui mange son corps et boit son sang aura la vie éternelle. Au verset 60, la foule proteste : « Cette parole est dure. Qui peut l'accepter ? » Mais Jésus répond : « C'est donc pour vous une cause de scandale ? [...] C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. Mais il en est parmi vous qui ne croient pas. » Et il conclut : « Personne ne peut venir à moi si cela ne lui est accordé par le Père. » Plusieurs cessent alors de le suivre⁹.

9. Tous les versets bibliques sont tirés de la Traduction œcuménique de la Bible (TOB, 1972).

Une interprétation primaire

Une première lecture dépeint Jésus comme ne faisant aucun compromis avec l'image de Dieu qu'il présente, quitte à perdre des disciples. Ceux qui disent croire en Lui doivent accepter ses paroles de façon inconditionnelle. Certains qui ne croient pas partent, d'autres qui croient demeurent ; toutefois, même parmi ceux qui restent, certains ne croient pas. Certains acceptent éventuellement la nouvelle image, même si elle apparaît troublante au départ, alors que d'autres conservent leurs modèles de représentation antérieurs.

Une telle lecture concorde avec la perspective officielle de l'ÉUD. Dieu a « révélé » les changements doctrinaux, mais malheureusement, certains n'ont pas voulu suivre. Selon l'exemple de Jésus, l'ÉUD ne peut faire de compromis et maintenir l'ancienne image de Dieu simplement pour garder des membres.

Toutefois, en examinant ce passage plus attentivement, on découvre que ceux qui croient le font parce que le Père leur a donné de venir à Jésus : l'acceptation du nouveau modèle de représentation semble donc dépendante de l'action du Père et, en particulier, de ce qu'il donne. Pour aller au-delà d'une lecture superficielle, il nous faut approfondir la notion de don.

La nécessité et la capacité d'interpréter

Mais tout d'abord, notons ce que Jésus propose à ses auditeurs : de manger son corps ! Une lecture primaire appelle une réaction normale : « Cette parole est dure ! » Non seulement cette proposition anthropophagique répugne, mais elle est illogique. Il y a donc nécessité de la transposer à un autre niveau. Jésus invite ainsi ses auditeurs à devenir herméneutes. Toutefois, ceci requiert un sujet qui se reconnaît comme sujet, et qui se reconnaît aussi la prérogative d'interpréter. Visiblement, une partie de l'auditoire de Jésus refuse son invitation, soit parce qu'on ne reconnaît pas la nécessité d'interpréter, soit parce qu'on ne se reconnaît pas la capacité d'interpréter.

Notons ensuite que la compréhension de cette parole est liée à la capacité de croire (6, 64) et que cette capacité est *donnée* par le Père (6, 65). Il y a donc lieu, comme nous l'avons dit, de s'interroger sur la nature du don.

La notion de don

Tout d'abord, un don est gratuit et ne s'impose pas. Le Père donne, il ne peut imposer ce don. Pour être réalisé, un don doit donc être accepté, reçu et intégré. Et ceci nécessite un sujet. Le sociologue et disciple de Marcel Mauss, Jacques T. Godbout, définit le don comme « toute prestation de bien ou de service effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes¹⁰ ». Dans cette perspective, le don établit une relation entre celui qui donne et celui qui reçoit.

Notons également l'absence de garantie de retour : le Père donnant ne peut imposer. Non seulement il n'y a pas de garantie de retour, il n'y a pas non plus de garantie que le don sera accepté (ce qui est aussi une forme de retour). Ainsi, le don du Père nécessite doublement un sujet : pour recevoir, car ce don n'est pas imposé, et pour entrer en relation avec le Père.

La communauté, l'interprétation et le don

Une perspective historico-critique peut nous éclairer davantage. L'auteur écrit pour sa communauté du 1^{er} siècle, et à partir de celle-ci. Contrairement aux synoptiques, c'est ici que Jean situe la référence eucharistique (Jn 6) et non pas lors de la Dernière Cène (Jn 13). Manifestement, la communauté de Jean s'est entendue pour définir son identité en fonction de ce Pain du Ciel qui donne la vie. Cette intégration du message de Jésus ouvre donc une voie d'identité pour la communauté.

Godbout ajoute que « le don seul est susceptible de surmonter pratiquement – et non seulement dans l'imaginaire et dans l'idéologie – l'opposition entre l'individu et le collectif, en posant les personnes comme membres d'un ensemble concret plus vaste¹¹ ». Dans le cas du Père, est-ce possible que son don établisse une relation non seulement entre Dieu et l'individu qui reçoit, mais entre les croyants eux-mêmes, et aussi entre Dieu et la communauté ? Ainsi, le don du Père crée la communauté, puisque les croyants doivent s'entendre pour définir leur identité en fonction de ce don qu'ils ont accepté et reçu, soit la capacité d'interpréter.

10. Jacques T. GODBOUT (en collaboration avec Alain CAILLÉ), *L'esprit du don*, Montréal, Boréal, 1995, p. 32.

11. *Ibid.*

Une deuxième interprétation

Cette lecture plus approfondie de Jean 6 permet de dégager quelques pistes d'interprétation. Dans ce passage, Jésus se propose comme Pain de vie venu du ciel. En ce sens, les membres de l'ÉUD sont confrontés au même choix que les auditeurs de Jésus : délaissier l'image hiérarchique du Dieu vétérotestamentaire pour accepter celle du Père qui envoie Jésus comme Pain de vie.

Toutefois, pour devenir voie d'identité, la communauté elle-même doit s'entendre pour l'accepter. Cette nouvelle image ne doit pas être perçue comme un diktat des dirigeants de l'ÉUD. Le Père n'impose pas, il donne. Mais ce don doit être accepté. Cela implique non seulement la nécessité, mais aussi la capacité de devenir herméneutes : il doit y avoir un sujet qui se reconnaît comme sujet et qui se reconnaît aussi la prérogative d'interpréter. Vraisemblablement, beaucoup de membres de l'ÉUD refusent les changements libérateurs parce que, ne se reconnaissant pas comme sujets, ils n'ont pas la capacité d'interpréter.

Cette capacité est un don du Père qui ne s'impose pas magiquement, mais qui doit être accepté, reçu, intégré. De plus, non seulement ce don établit une relation entre le Père et l'individu, mais ouvre une voie d'identité pour la communauté¹². En fait, ce don crée la communauté ; l'imposer lui enlève la qualité de don et rend la communauté impossible.

Théologiquement, on pourrait résumer le drame de l'ÉUD comme suit : *parce qu'il n'y a pas de sujet, il n'y a pas d'herméneutique possible ; parce qu'il n'y a pas d'herméneutique, il n'y a pas de communauté*. On demeure prisonnier d'une vision du monde hiérarchique qui empêche la communauté potentielle d'accepter le don du Père et de se définir une identité (elle doit venir « d'en haut »). Ce n'est qu'en acceptant le don du Père et en devenant herméneutes que les membres de la communauté peuvent arriver à s'entendre pour accepter et intégrer la nouvelle image de Dieu, devenant de ce fait une communauté herméneutique.

12. D'autre part, la communauté elle-même devient voie d'identité pour le sujet. Comme le souligne Jean-Paul AUDET, la communauté chrétienne, c'est « là où on porte un nom » (*Le projet évangélique de Jésus*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 153-154).

Pistes d'intervention

Suite à cette discussion, nous proposons cinq éléments essentiels pour une intervention cohérente auprès des acteurs du drame de l'ÉUD.

1. *La nécessité d'interpréter*

Nous avons vu que Jésus invite ses disciples à l'interpréter, et que c'est dans le geste d'interprétation que le Père révèle. La première clé consiste donc à reconnaître la possibilité, voire la nécessité de devenir herméneute et à réfléchir de façon critique sur ses croyances¹³.

2. *L'émergence du sujet*

Cette première clé nécessite cependant un sujet qui se reconnaisse comme tel, c'est-à-dire capable de comprendre par lui-même et non pas voué à se soumettre aveuglément. Toute intervention pertinente se doit donc de reconnaître les dimensions anthropologiques de la relation avec Dieu et l'Église. Les membres et ex-membres doivent se redécouvrir comme sujets et se réapproprier leur identité.

3. *La capacité d'interpréter*

Cette réappropriation requiert une modification de l'image de Dieu. Mais cette nouvelle image ne doit pas être imposée, sinon on régresse à l'ancienne image de Dieu qui occulte le sujet. La troisième clé nous ramène donc à l'herméneutique : se reconnaître comme sujet pouvant non seulement accueillir un contenu doctrinal mais possédant aussi la capacité et le droit de l'interpréter.

4. *La relation comme voie de guérison*

Comment faire réapparaître ce sujet qui se reconnaît la capacité d'interpréter ? Il faudrait pouvoir amener les membres et les ex-membres à voir que Dieu désire entrer en relation authentique avec eux, ce qui nécessite deux êtres distincts : Dieu et chacun d'eux. Pour un véritable dialogue

13. James FOWLER, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper, 1985, p. 179.

spirituel, il faut Dieu *et* l'humain. La psychologie humaniste peut ici nous orienter dans une direction féconde.

C'est la relation elle-même qui guérit. Paradoxalement, c'est la relation qui permet à l'individualité d'émerger, qui engendre l'acceptation de soi nécessaire pour découvrir ou, encore mieux, retrouver le potentiel créateur. Ce n'est qu'en acceptant d'être soi-même dans une relation, en acceptant sa propre différence et en la faisant accepter par l'autre que l'on peut découvrir la créativité et la force nécessaire pour changer¹⁴.

Nous suggérons que ceci s'applique aussi à la relation entre l'humain et l'Autre : « la compréhension cognitive du passé [...] ne suffit pas à apporter une transformation¹⁵. » Expliquer les changements doctrinaux s'avère louable et nécessaire, mais une telle démarche ne trouve tout son sens que si elle débouche sur une transformation des personnes. Une véritable transformation réclame le passage du mode cognitif au mode relationnel¹⁶.

Un modèle : le lavement des pieds

C'est aussi l'exemple que nous donne Jésus dans l'épisode du lavement des pieds. Comme nous l'avons mentionné, l'évangéliste n'évoque pas les symboles du pain et du vin dans sa version de la Dernière Cène. Il complète cependant le témoignage synoptique par le récit du lavement des pieds (Jn 13, 1-9). Ce récit permet d'établir un parallèle intéressant. Au cours d'un repas, « Jésus se lève de table, dépose son vêtement et prend un linge dont il se ceint. Il verse ensuite de l'eau dans un bassin et commence à laver les pieds des disciples avec le linge dont il s'était ceint. » Alors qu'en Jean 6, Pierre avait accepté de « manger le corps » de Jésus, il refuse ici que ce dernier lui lave les pieds : « Toi Seigneur, me laver les pieds ! » C'est pour lui une autre parole « dure », voire intolérable. Pierre ne peut accepter que Jésus s'humilie et s'abaisse à ce point.

14. Robert KRAMER, « Carl Rogers rencontre Otto Rank : la découverte d'être en relation », in Thierry PAUCHANT (dir.), *La quête du sens. Gérer nos organisations pour la santé des personnes, de nos sociétés et de la nature*, Montréal, Québec/Amérique, 1996, p. 195.

15. *Ibid.*, p. 196.

16. Dans ses *Confessions*, saint AUGUSTIN cherche lui aussi la guérison de son âme souffrante, et il la trouve en se convertissant à une personne et non à une doctrine. Le passage de la tête au cœur établit une relation avec Dieu.

Notons par ailleurs que Jésus ne demande pas l'avis des disciples : il semble, jusqu'à un certain point, imposer ce don. Toutefois, il permet à Pierre de refuser. Il lui présente ensuite un argument cognitif : « Tu comprendras. » Et il essuie un deuxième refus : « Me laver les pieds à moi ! Jamais ! » Ce n'est qu'au moment où Jésus porte la question au niveau relationnel que Pierre accepte son offre : « Si je ne te lave pas, tu n'auras pas de part avec moi. »

Ainsi, le récit du lavement des pieds nous fournit un modèle : imposer les changements doctrinaux, même dans un esprit d'amour et d'humilité, provoque un refus ; les explications cognitives aussi. Seule l'approche relationnelle réussit.

5. *La communauté herméneutique*

L'historienne Anne Kempa nous avertit cependant du danger de limiter cette relation à l'Autre¹⁷. Examinant comment des officiers et juristes protestants d'Aix-en-Provence au xvi^e siècle ont vécu la déculturation socioprofessionnelle lorsque ces fonctions officielles furent réservées aux catholiques, elle identifie trois postures différentes en réponse à ce conflit identitaire : a) maintien intégral de l'identité confessionnelle protestante au prix d'une exclusion de leur profession ; b) abandon officiel du protestantisme et adhésion complète aux marqueurs d'identité catholique ; et c) adhésion apparente aux marqueurs d'identité catholique sans abandon officiel du protestantisme. Au sujet de ce troisième groupe, elle émet l'hypothèse suivante : lors des guerres de religion en France, le calvinisme, en préconisant un rapport à Dieu individuel plutôt que communautaire, aurait favorisé le repli de l'identité religieuse dans le domaine de la conscience individuelle¹⁸. Ainsi, plusieurs protestants n'auraient eu aucun problème à se « convertir » au catholicisme puisque leur relation à Dieu demeurait dans le domaine privé.

Cette hypothèse intéressante semble pertinente pour le cas de l'ÉUD : un des changements doctrinaux consistait à mettre l'emphasis sur le rapport

17. Anne KEMPA, « Être protestant et officier et/ou juriste à Aix-en-Provence pendant les guerres de religion », in Michel AUDISIO (dir.), *Religion et identité*, Colloque d'Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998, p. 96.

18. *Ibid.*, p. 96 : « Ce processus permettant de préserver l'identité sociale de ceux de ses adeptes qui refusèrent de mettre cette dernière en péril. Ce choix a peut-être induit à moyen terme l'échec du groupe par l'absence de diffusion d'un modèle identitaire. »

personnel à Dieu, en contraste avec l'importance d'appartenir à une communauté particulière. Ce développement a ouvert un espace pour favoriser l'émergence du sujet, ce qui est heureux. Par contre, cette nouvelle compréhension a pu légitimer le départ de plusieurs : puisqu'on leur disait que leur identité n'était plus dans l'ÉUD, mais « en Jésus Christ », il était conséquent de conclure qu'on pouvait vivre sa foi tout seul chez soi, « seul avec Dieu ». En rétrospective, il aurait été sage de jumeler cette emphase sur l'importance d'une relation personnelle avec Dieu avec l'importance, tout aussi grande, d'un engagement communautaire.

En effet, notre analyse de Jean 6 indique que c'est le « don du Père » qui crée la communauté, puisque les croyants doivent s'entendre pour définir leur identité en fonction de ce don qu'ils ont accepté et reçu, soit la capacité d'interpréter. La cinquième clé consiste donc à accepter ce don en devenant non seulement des herméneutes, mais une *communauté* herméneutique.

Prospective

Quelle vision globale de l'Église est inscrite dans ces pistes d'intervention ? Quelle vision de l'Église et de la société suggèrent-elles ? De façon plus spécifique, comment délier l'opposition communauté/universalité et gérer la tension entre individualité et communauté ?

Nos pistes d'intervention suggèrent qu'en définitive ce n'est ni aux théologiens ni aux dirigeants de la communauté de répondre à ces questions. Bien sûr, grâce à leurs charismes particuliers, ils peuvent contribuer à éclairer la problématique et proposer des pistes de solution adaptées à leurs communautés respectives¹⁹. Mais en fin de compte il appartient à chaque communauté de prendre ces décisions *ensemble*, selon la compréhension d'elle-même qu'elle possède ou qu'elle développe. Ce qui signifie, par exemple, que certaines communautés seront davantage repliées sur elles-mêmes alors que d'autres seront plus universalisantes, au point peut-être de disparaître. L'histoire montre qu'au cours des siècles, ce genre de tensions a été géré de façons très différentes par diverses com-

19. De façon parallèle, il y a peut-être lieu pour les théologiens de se pencher non tant sur le contenu doctrinal et ses effets sur la communauté, mais surtout sur le *processus* par lequel ces contenus sont élaborés et adoptés ou non par la communauté.

munautés et que des modèles fort distincts se sont avérés tout aussi féconds les uns que les autres.

La question qui se pose alors est la suivante : qui décide ? les théologiens ? les dirigeants institutionnels ? À la lumière des événements que nous avons décrits et de l'interprétation théologique que nous en avons faite, nous croyons que le rôle de ces instances consiste en fait à favoriser l'émergence du légitime décideur, c'est-à-dire la communauté herméneutique.

Pastoclub : une communauté d'éducation à la foi

par Carole Golding¹

Dans le cadre de ce collectif sur « Église et communauté », où l'idée de communauté se réfère à la problématique de la société contemporaine, où la communauté devient alors une cellule de cette société, une cellule constituée d'individus, jeunes et moins jeunes, qui vivent un certain contexte social et culturel, je présente ce projet d'éducation à la foi des enfants, le Pastoclub. Je me limiterai ici à la description d'une expérience sur le terrain.

Il s'agit d'un projet local niché au cœur du diocèse de Montréal, où une communauté se prend en main, ose aller vers des avenues différentes dans l'accomplissement de sa mission d'éducation à la foi des jeunes et de leur famille. Ce projet porte une idéologie missionnaire au sens où il va vers les jeunes familles, dans leur milieu, leur contexte de vie, et chemine avec elles à la découverte de la vie selon Jésus Christ. Holistique avant tout, complètement centré sur l'enfant dans son entièreté, le Pastoclub offre aux jeunes une alternative eu égard à l'éveil de la foi dans le contexte actuel québécois d'implantation de parcours catéchétiques. Le projet diocésain du diocèse de Montréal, « Proposer aujourd'hui Jésus Christ », nous rappelle la grande mission de l'Église (« Allez, de toutes les nations faites des disciples », Mt 28,19) en tenant compte des changements actuels :

1. Carole GOLDING est agente de pastorale et répondante au service à l'enfance pour l'éducation à la foi des 0-12 ans dans le diocèse de Montréal. Elle est également étudiante à la maîtrise en théologie pratique à la Faculté de théologie et de science des religions à l'Université de Montréal.

Un virage catéchétique s'impose pour que l'annonce de l'Évangile, ici et maintenant, trouve écho dans l'expérience des gens, nourrisse leur quête de sens et les guide vers une rencontre vivifiante, celle du Christ, voie de liberté et de responsabilité. Cette mise en chantier concerne tous les chrétiens, de tout âge, ceux qui sont appelés à le devenir et même ceux, de plus en plus nombreux, qui ne se sentent pas interpellés².

Dans la foulée de ces orientations, le Pastoclub est un projet qui s'adresse à tous les jeunes (ainsi qu'à leur famille) de notre secteur, sans égard à leur pratique ou appartenance religieuse, leur race, leur statut social ou économique.

Nous croyons ainsi vivre une expérience de cheminement ancrée dans le réel, ancrée dans l'expérience humaine, les cultures, sous le mode de la visitation, en offrant une chance à l'Évangile de s'inculturer et d'accueillir, comme un don, diverses expressions originales de la foi grâce à l'émergence de l'Esprit. Nous catéchisons tout en étant nous-mêmes catéchisés par ces jeunes et leur famille.

Le Pastoclub est un organisme sans but lucratif fondé en l'an 2000, qui offre un lieu communautaire favorisant par une approche globale l'éveil et l'initiation chrétienne des enfants en interaction avec leur famille. Issu de la réflexion d'un service de pastorale à l'enfance, il se veut une alternative offerte aux jeunes familles d'aujourd'hui en ce qui a trait à l'éducation à la foi des enfants et des communautés chrétiennes actuelles. Conscients du contexte ecclésial, social et économique actuel du Québec, les membres du service de pastorale à l'enfance ont identifié certains besoins chez les jeunes familles en matière de sentiment d'appartenance, de vivre ensemble, d'engagement social et de spiritualité naissante à nourrir. La fondatrice du projet, Chantal Desjardins, auparavant animatrice de pastorale scolaire au niveau primaire, portait un rêve. Elle aspirait à un lieu où les enfants seraient avant tout heureux, accueillis et pourraient chanter, danser, prier, méditer, expérimenter, s'engager, parler, vivre, être ensemble, mimer, se questionner, découvrir dans le respect de l'autre et de sa diversité. Déçue et même indignée du peu d'importance que notre société actuelle, et principalement le monde scolaire, semble accorder aux besoins spirituels des

2. ÉGLISE CATHOLIQUE DE MONTRÉAL, *Proposer aujourd'hui Jésus Christ. Une voie de liberté et de responsabilité*, Projet diocésain d'éducation à la foi à tous les âges de la vie, 2003, p. 5.

enfants, elle se lança dans une grande aventure accompagnée des membres du service de pastorale à l'enfance : ce fut le lancement du Pastoclub.

Le Pastoclub se veut avant tout un milieu de vie pour les jeunes où ils ont la possibilité de vivre différentes expériences par le biais d'ateliers après les heures de classe, ateliers leur permettant de faire un petit bout de chemin dans la découverte du rêve de Dieu, de la vie de Jésus et de la vie selon l'esprit de Jésus. Ce milieu de vie accorde une place importante à la parole : la parole avec un grand P, la parole des témoins signifiants ainsi que la parole des enfants souvent privés de leur droit d'expression.

Ce projet dessert la population du secteur pastoral de la Petite Patrie et invite par le fait même à une nouvelle forme de travail sectoriel dans un milieu où les collaborations étaient jusqu'alors inexistantes.

Mon propos est de décrire ici cette grande aventure de Chantal qui est devenue la mienne avec les années. En effet, en tant que répondante au Service à l'enfance pour l'éducation à la foi, je porte les mêmes préoccupations qu'elle en ce qui a trait à l'éveil spirituel des enfants et de leur famille tout en ayant à cœur leur bien-être. Après quelques années d'existence du Pastoclub Petite Patrie, nous avons lancé le Pastoclub Rosemont. Cette initiative, possible grâce à la mise en place d'une fondation pour le bien-être physique, psychologique et spirituel des enfants et de leurs familles (Fée Berchmans), permet de développer de nouvelles collaborations tout en apportant un renfort aux troupes essouffées du Pastoclub Petite Patrie.

En guise d'introduction, je présenterai le portrait de la famille dans ce milieu défavorisé en m'attardant brièvement sur le contexte d'éducation à la foi des enfants dans notre secteur. Par la suite, je décrirai le projet en deux phases distinctes : le premier Pastoclub en première phase, et la greffe d'un second en deuxième phase. Certains témoignages de jeunes qui fréquentent le projet et de parents bénévoles impliqués directement dans le fonctionnement nous permettront de mieux saisir les principales réalisations de cette grande aventure ainsi que les défis importants relevés par notre projet. Finalement, en guise de conclusion, quelques réflexions nous permettront de prendre conscience que le Pastoclub constitue une autre manière de faire Église aujourd'hui.

La famille dans la Petite Patrie

Notre projet est localisé dans l'arrondissement Petite Patrie de la ville de Montréal. Ce dernier est d'une superficie de 14,4 km² et a une population

de 131 318 habitants. Désormais célèbre, ce quartier a hébergé l'auteur prolifique québécois Claude Jasmin pendant son enfance. Cette période de sa vie a d'ailleurs été le sujet d'un de ses récits, *La Petite Patrie*, paru en 1972 (rééditions en 1979, 1981 et 1982). Parsemé de souvenirs religieux, son livre décrit la vie d'un enfant de huit ans dans ce quartier alors immergé dans une culture chrétienne :

Les cloches de l'Église Sainte-Cécile sonnent encore une fois. Un enfant de plus. Un de plus, un autre comme celui du baptême d'avant, comme celui du prochain baptême. L'oncle Gustave me tient solidement, en parrain fier et consciencieux. La rue De Castelnau est bien déserte à cette heure du matin, matin tranquille de novembre 1930, matin frais de novembre... Noël dans ce temps-là était surtout une fête religieuse. Nous recevions le petit Jésus. Plus jeunes, on croyait vraiment que Jésus venait au monde, vraiment, chaque 25 décembre, dans une crèche à Bethléem...

Afin de mieux saisir la réalité quotidienne de la vie dans la Petite Patrie, observons quelques données démographiques du milieu³. Le quartier de la Petite Patrie est principalement résidentiel. Sa population totale était estimée à 47 834 à la fin de l'année 2001 ; une baisse de 2 000 personnes pour la dernière décennie. Les familles avec enfants sont moins nombreuses en l'an 2000 (35,2 % de la population) qu'elles ne l'étaient en 1990 (39,8 %). Leur portrait est loin de l'image traditionnelle de la famille biparentale puisque 43,6 % des familles de la Petite Patrie avec enfants sont monoparentales. Pour l'ensemble du secteur, 36,7 % des familles vivent sous le seuil de faible revenu et ce pourcentage s'élève à 51,4 % chez les familles monoparentales. Le tiers de la population totale vit une situation financière difficile. Et cela augmente à plus de la moitié chez les familles monoparentales.

Le milieu est multiethnique quoique le français demeure la langue principale parlée au foyer pour 88 % des familles. Le pluralisme est aussi religieux dans le quartier, qui compte dix dénominations religieuses parmi ses habitants. La religion catholique romaine occupe le premier rang avec 72,8 % de sa population en 2001.

La diversité dans la Petite Patrie se situe aussi du côté de ses occupants. En effet, elle compte un taux de déménagement de plus de 50 % au cours

3. Données disponibles sur le site de la DIRECTION DE LA SANTÉ PUBLIQUE DE MONTREAL, « CLSC La Petite Patrie », novembre 2005, en ligne <<http://www.santepub-mtl.qc.ca/Portrait/Clsc/patrie/patrie.html>>, page consultée le 15 janvier 2007.

des cinq dernières années. Liées à ces complications financières, se retrouvent certaines caractéristiques socio-sanitaires des jeunes dans le milieu. Les centres jeunesse déclarent, pour 1000 jeunes de 0 à 17 ans, des taux de 27 cas de victimisation et de 16 cas d'externalisation. Le taux de délinquance juvénile se situe à 61 cas pour 1000 chez les 12-17 ans. Les grossesses à l'adolescence frôlent les 30 cas pour 1000. Malheureusement, 31,6 % des jeunes ne fréquentent pas l'école.

La famille de la Petite Patrie face à l'Église

La famille de la Petite Patrie se déclare majoritairement d'appartenance catholique. Ce pourcentage élevé de 72,8 % contraste avec le taux relativement bas (5 %) de pratique religieuse catholique traditionnelle. Fait bien connu, les pratiquants demeurent généralement les personnes âgées qui ont vécu un contexte de chrétienté où la pratique traditionnelle allait de soi. Aujourd'hui, les gens se déclarent encore d'appartenance catholique, mais ils se sont éloignés de la pratique, que nos parents et grands-parents acceptaient comme une partie de leur quotidien. Malgré cet abandon de la pratique, un bon nombre de parents demandent que leurs enfants reçoivent les sacrements d'initiation. Les demandes pour ces rites, grands marqueurs de passages, d'événements de la vie, demeurent populaires. Certains parents recherchent aussi une éducation à la foi pour leurs enfants.

Le contexte d'éducation à la foi pour les enfants a bien changé depuis quelques années. Auparavant, le milieu scolaire s'occupait de ces choses pour les parents. Ce qui allait de soi vient de prendre une tout autre forme. Ce qui était quasiment un réflexe dans le monde scolaire, devient une proposition en paroisse. Les parents ne peuvent plus se fier à l'école pour cette portion de l'éducation des enfants. Une démarche devra dorénavant être entreprise par le parent qui désire que son ou ses enfants vivent les rites de la foi catholique.

Les effets des changements en éducation à la foi des enfants

Il va sans dire que tous ces changements, en relativement peu de temps, ont pu apporter une certaine confusion chez les parents. Ceux-ci, accoutumés à l'ancien régime où le monde scolaire s'occupait de ces choses, ont vu graduellement leurs habitudes se modifier. Ce qu'ils prenaient

pour acquis – à titre d'exemple, la préparation relativement rapide aux sacrements – devenait soudainement, à leurs yeux, une histoire de parcours de plus ou moins longue durée. Une grande partie d'entre eux ne connaît pas les différences fondamentales entre l'enseignement religieux, la pastorale et la catéchèse. Ajoutons à tout cela les parcours catéchétiques, et ils se retrouvent tout à fait démunis. La grande majorité d'entre eux s'est doucement éloignée du portrait ecclésial, renonçant pour une raison ou une autre à la pratique dominicale. Nous sommes ici naturellement confrontés au problème de l'offre et de la demande en ce qui a trait à la formation religieuse des enfants : les parents demandent que leurs enfants reçoivent les sacrements qu'ils ont eux-mêmes reçus dans leur enfance, et nos équipes paroissiales leur offrent de s'impliquer à long terme pour l'éducation à la foi de leurs enfants. Ceci n'étant pas l'objectif de notre propos, nous ne nous attarderons pas sur le sujet mais nous devons tout de même le mentionner, puisque cela fait partie intégrante du contexte actuel québécois d'éducation à la foi des enfants.

Toutes les modifications dans ce domaine ont aussi eu des répercussions sur le personnel pastoral (permanent et bénévole) concerné. Leurs manières de faire, tout à fait acceptables il y a quelques années, étaient soudainement devenues désuètes. Pourtant, nombre de personnes bénévoles avaient déjà offert des années de bons services à leur communauté chrétienne. Une certaine déstabilisation est devenue apparente : la crainte de la nouveauté, la peur de ne pas être à la hauteur, le manque de formation et aussi, à l'occasion, le refus de modifier ces habitudes de travail ont quelque peu perturbé nos équipes locales. De plus, tous ces changements arrivent au moment où notre Église tente de mettre en place ses réaménagements pastoraux afin de consolider ses forces et de remédier au manque actuel et futur de prêtres, au vieillissement et à l'essoufflement de ses membres, ainsi qu'à son manque de ressources matérielles et financières.

La naissance du Pastoclub Petite Patrie

Suite à ce bref portrait de la famille dans le quartier Petite Patrie et du contexte de l'éducation à la foi, je poursuivrai en décrivant la naissance du Pastoclub Petite Patrie. Tel que mentionné en introduction, cet organisme a vu le jour grâce au rêve d'une personne, Chantal Desjardins. Son rêve de pouvoir offrir un milieu de vie chrétien aux jeunes du quartier était pour-

tant bien simple. La mise en place fut moins évidente. Elle a rencontré quelques obstacles, mais elle a aussi eu la chance de recevoir certains appuis importants pour le projet.

Tout d'abord, le projet était, à l'époque, innovateur. Nous étions à l'époque où l'animation pastorale cédait la place à un service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire. Ce nouveau service tentait de prendre forme dans un milieu qui, suite à la loi 118, avait un objectif avoué de « faire moins de place à la religion à l'école ». L'école avait perdu son statut confessionnel. L'enseignement religieux scolaire se détériorait graduellement dans le milieu. La case horaire normalement réservée à cette matière devenait une période de temps utilisée à toutes les sauces. Le diocèse de Montréal travaillait afin de mettre en place des balises pour l'éducation à la foi des enfants dans les communautés chrétiennes. L'implantation des parcours catéchétiques allait tranquillement voir le jour. Ces démarches catéchétiques offraient aux jeunes de participer à des rencontres de catéchèse aux deux semaines et, le plus souvent, dans des locaux paroissiaux qui servaient aussi à d'autres groupes de catéchèse ainsi qu'à d'autres fins. Aucun projet ne visait le même objectif que celui de Chantal : offrir un milieu de vie chrétienne aux enfants leur permettant de vivre des expériences de vie, des expériences de foi visant une découverte, un éveil de leur spiritualité. Cet espace serait leur espace, un endroit qui permettrait de développer graduellement un sentiment d'appartenance, un endroit qui leur serait propre, leur refuge dans notre monde souvent si difficile pour les jeunes. Ces ateliers, après les heures de classe, permettraient aux enfants de fréquenter régulièrement des témoins chrétiens signifiants. L'originalité du projet se situait dans l'approche holistique, centrée sur l'enfant. Les ateliers du Pastoclub seraient choisis par les enfants. À chaque session, ils seraient en mesure de choisir entre différentes activités selon leurs intérêts personnels. Au menu, des ateliers pour les enfants qui aiment le chant, le mime, le théâtre, pour les manuels qui aiment bricoler, des ateliers de jeu pour ceux qui préfèrent jouer. Bref, des ateliers selon leurs attentes, leur plaisir. Par cette approche centrée sur l'enfant, le Pastoclub espère rejoindre un plus grand nombre d'enfants et leur faire découvrir leur vie spirituelle par l'entremise d'activités déjà appréciées par eux.

Un projet d'une telle envergure annonçait dès le départ plusieurs besoins : besoin d'un espace pour les jeunes qui leur serait propre, besoins matériels et financiers, besoin de personnel et de bénévoles, et besoin de reconnaissance locale et ecclésiale, pour ne nommer que ceux-là. Pourtant,

l'ampleur de la tâche n'a pas ralenti les efforts du groupe qui entourait et entoure encore Chantal. Armée de ses convictions les plus profondes, Chantal a attaqué la tâche ardue et a trouvé un nid pour le Pastoclub Petite Patrie, soit un des locaux de la paroisse Saint-Édouard. Plusieurs démarches ont permis de rassembler les sommes nécessaires au lancement du projet. C'est ainsi que le Pastoclub Petite Patrie vit le jour en 2000.

Depuis ce moment, de nombreuses familles, défavorisées financièrement pour la plupart, fréquentent le Pastoclub. L'équipe a été en mesure de témoigner d'un véritable travail de tissage de liens entre les intervenants, les jeunes et les familles. Un véritable milieu de vie a pris racine dans les petits locaux modestes du Pastoclub; chacun s'y sent chez soi et accueille son prochain comme il se sent accueilli. L'éveil spirituel des enfants qui cheminent depuis déjà quelque temps au Pastoclub est remarquable; nous assistons à une véritable « naissance » de chrétiens, conscients d'un volet spirituel à leur vie, impliqués dans leur milieu, forts de leurs rencontres de témoins chrétiens signifiants. La fidélité de certains qui fréquentent ce lieu depuis son inauguration est sans doute le meilleur signe de son succès auprès des jeunes.

De nouveaux défis voient le jour

Malgré la joie des intervenants du Pastoclub en constatant le cheminement fait par et avec les jeunes du milieu, les rencontres évaluatives des intervenants ont permis de dégager certains problèmes liés au projet.

En effet, en ces temps de réaménagements pastoraux, le secteur Petite Patrie éprouve certaines difficultés face au travail en équipe. Chacun travaille dans son coin, ou, oserais-je dire, à l'ombre de son clocher et ne contribue pas à certaines collaborations proposées qui pourraient pourtant être bénéfiques pour tous les joueurs concernés. Le Pastoclub est un projet de secteur qui désire offrir ses services aux jeunes d'un quartier afin de leur apporter un sentiment d'appartenance, tout en impliquant des jeunes de plus d'une paroisse.

De là provient la première difficulté pour les intervenants du Pastoclub. Mise à part l'acceptation initiale du projet et le prêt du local de la part de la fabrique Saint-Édouard, aucun support moral ou financier n'est apporté au projet par les paroisses du secteur. Paradoxalement, ce sont les jeunes de ces paroisses qui fréquentent le Pastoclub. Les pasteurs de ces communautés ne fréquentent pas non plus ce lieu. Les jeunes aimeraient

bien apprendre à connaître ces prêtres, mais leur absence empêche ces rencontres. Il me semble que, par le simple fait de rencontrer, dans leur quotidien, au cœur de leurs réalités, les jeunes du Pastoclub, les prêtres du milieu vivraient un bain de réalité qui leur permettrait de mieux vivre leur mission d'évangélisation.

De plus, la transition des cours de catéchèse aux parcours catéchétiques n'est pas simple à faire. Les intervenants doivent entreprendre un nouveau chemin, adopter une nouvelle pédagogie afin de mieux rencontrer les défis en éducation à la foi auprès des jeunes. Vivre des activités avec les jeunes au Pastoclub permettrait aux divers intervenants du milieu de mieux apprivoiser ce virage majeur, pourtant vital pour l'avenir de l'éducation à la foi des jeunes de tous âges.

Deuxièmement, le projet Pastoclub implique des frais financiers importants pour tout groupe prêt à s'embarquer dans cette aventure. Les frais sont importants puisque chaque groupe qui désire tenter la grande aventure du Pastoclub doit dénicher des fonds pour un local, l'aménagement de ce local et le matériel nécessaire pour les activités, sans oublier la question délicate des salaires. Certaines paroisses vivent des difficultés financières importantes et ne sont pas en mesure de contribuer à de tels projets. La triste réalité est bien simple : nos édifices de culte sont énormes et apportent des frais astronomiques aux fabriques des paroisses. Quand allons-nous prendre conscience que ces dépenses de milliers de dollars (pensons ici seulement au chauffage de ces bâtiments pour un nombre minime d'individus qui fréquentent encore les lieux) pourrait ne pas être le meilleur investissement pour le futur ? Un tel projet demande donc des démarches et des activités de levée de fonds.

Il y a une certaine facilité pour obtenir des fonds en vue d'un nouveau projet innovateur. Le problème se situe principalement du côté de la récurrence. Je m'explique. Certaines communautés religieuses ainsi que certains groupes communautaires ont gentiment accepté de contribuer au début du projet, mais leurs propres fonds ont des limites et nous ne sommes pas le seul groupe à avoir des besoins financiers. Le volet des activités de levée de fonds demande beaucoup d'énergie, du personnel et du temps. Ce sont là des denrées rares dans l'horaire souvent déjà surchargé du personnel pastoral. Ces deux volets problématiques liés aux fonds nécessaires pour le fonctionnement d'un Pastoclub constituent des obstacles majeurs pour les équipes des paroisses ou des secteurs pastoraux qui envisageraient un tel projet pour leur communauté. Il s'agirait ici, selon nous,

de l'une des principales raisons qui ont empêché l'implantation d'autres Pastoclub dans divers milieux du diocèse. L'exportation devient un élément nécessaire à la survie du Pastoclub. Toute entité pastorale, tout nouveau projet pastoral devrait être en mesure de démontrer sa croissance avec le temps, croissance entraînée par le succès des interventions auprès des jeunes qui suscitent constamment une nouvelle demande pour ces services appréciés.

Troisièmement, dans notre contexte actuel d'implantation de parcours catéchétiques au niveau du diocèse de Montréal, le Pastoclub Petite Patrie tente de se tracer une place et une reconnaissance officielle parmi d'autres efforts catéchétiques. La reconnaissance ecclésiale n'est pas simple à obtenir, pas plus d'ailleurs que la reconnaissance au cœur du monde communautaire qui peut l'entrevoir comme une « affaire d'Église ». Malgré ses six années d'existence, le Pastoclub est encore vu comme un « projet pilote » par le diocèse de Montréal. Certains y voient une activité pastorale pas comme les autres, mais n'y voient pas d'avenir prometteur. D'autres sont emballés par le projet, mais ont certaines réticences face au travail demandé par les intervenants, comparativement aux parcours catéchétiques proposés par le diocèse. Ce manque de reconnaissance nuit à la publicisation du projet, au recrutement des jeunes et de leur famille ainsi qu'au recrutement des bénévoles. Dans un contexte migrateur, où les balises reconnues ne sont plus ce qu'elles étaient, le projet devient une goutte d'eau dans un océan, goutte d'eau difficile à identifier, à reconnaître et à apprécier.

La fondatrice du Pastoclub Petite Patrie, bien qu'elle soit assistée par quelques parents et bénévoles, porte tout de même une charge très lourde. Une bonne équipe est nécessaire pour entourer tout groupe qui démarre un projet. Le recrutement de bénévoles n'est pas aussi simple qu'il pouvait l'être il y a quelques années. Les bénévoles se font de plus en plus rares, ils vivent eux aussi au rythme accéléré de notre société de consommation et ont de moins en moins de temps à offrir.

Une collaboration inspirée : Fée Berchmans

En même temps, un groupe de personnes impliquées à la paroisse Saint-Jean-Berchmans était concerné par l'appauvrissement marqué du milieu depuis les dernières années et décidait de s'investir dans un nouveau projet. Il a mis en place Fée Berchmans (Familles, Entraide, Enfants), qui a pour objectif principal de collaborer au bien-être physique, psychologique

et spirituel des jeunes et de leur famille. L'agente de pastorale de Saint-Jean-Berchmans, qui est aussi la répondante au Service à l'enfance pour l'éducation à la foi, fait partie de ce groupe.

Celle-ci a informé les membres de Fée Berchmans de la situation délicate du Pastoclub Petite Patrie et a invité l'équipe à se pencher sur la question. Forte de ses réalisations (activités pour les enfants, activités pour les familles, camp de jour, aide aux devoirs, dépannage alimentaire ou vestimentaire), Fée Berchmans décide alors de se lancer dans la grande aventure du Pastoclub. Cette entreprise comblerait la portion spirituelle de sa mission première pour le bien-être des enfants. Une nouvelle collaboration venait de naître. Un travail d'équipe valorisant qui permettait de partager temps, idée, efforts, ressources matérielles, financières et humaines. Le Pastoclub Rosemont vit le jour le 15 août 2006.

L'implantation d'un second Pastoclub apporte déjà de nombreux fruits au projet : un renforcement évident du tissu communautaire au cœur de la Petite Patrie, un sentiment d'appartenance qui se développe chez les jeunes et leur famille, un partage des tâches permettant aux coordonnatrices de meilleures conditions de travail et des économies importantes du côté des ressources humaines et matérielles. Cette initiative semble apporter un souffle nouveau au Pastoclub. Malgré ces apports positifs, les défis à relever demeurent nombreux : publiciser le projet afin de susciter l'émergence d'autres Pastoclub dans diverses régions pastorales, poursuivre les efforts dans le but de renforcer la reconnaissance du projet chez les pasteurs locaux ainsi qu'au niveau diocésain, imaginer de nouvelles manières de rejoindre les jeunes en dépit d'une situation délicate au niveau scolaire, qui va jusqu'à une absence complète de collaboration dans certaines écoles, persister dans nos efforts de recrutement de bénévoles, trouver des solutions à long terme pour le financement du projet tout en poursuivant nos efforts d'information auprès des parents qui persistent à rechercher des solutions simples et courtes pour l'obtention des sacrements d'initiation pour leurs enfants.

La question de la reconnaissance

Le défi majeur à relever selon moi se situe du côté de la reconnaissance. Celle-ci prend plus d'une forme : reconnaissance locale de la qualité du projet par les intervenants pastoraux et reconnaissance aussi par le diocèse qui a tendance à considérer le projet comme étant « alternatif » au sens péjo-

ratif du terme. Malgré le succès déjà présent du Pastoclub, il nous faut dire et redire ses bienfaits. C'est à ce grand défi que je vais maintenant m'attarder.

Au niveau local des intervenants, tel que je l'ai expliqué brièvement, la collaboration n'est pas facile. Les curés du secteur ont approuvé le lancement du Pastoclub mais leurs efforts se sont arrêtés là, exception faite des deux curés qui hébergent les Pastoclub gratuitement. Tant et aussi longtemps que le Pastoclub fonctionne en ne les dérangeant pas dans leur quotidien, ils n'interviennent pas.

Pourtant, il s'agit ici du premier véritable travail de collaboration entre différents intervenants (permanents pastoraux et bénévoles) au niveau du secteur. Cette complicité pourrait, si elle était nourrie, donner naissance à d'autres collaborations intéressantes du même type.

Plus largement, les gens impliqués en pastorale sont informés du projet. Officiellement, le diocèse de Montréal reconnaît le projet en tant que parcours catéchétique. Mais cette reconnaissance demeure timide. Le Pastoclub est vu comme un projet local, ou il est encore perçu comme un projet pilote et ce, après six ans d'expérience valide sur le terrain. Par ailleurs, la reconnaissance en tant que parcours catéchétique peut aussi minimiser le Pastoclub.

En effet, le but ultime de notre projet commun est d'offrir un milieu de vie aux jeunes et à leur famille. Nous sommes ici dans un autre registre que celui des simples rencontres aux deux semaines pour assurer une certaine éducation à la foi des enfants. Ces efforts pourtant appréciables des parcours catéchétiques ne sont que des réaménagements de nos habitudes d'éducation à la foi, d'une certaine transformation de la préparation immédiate aux sacrements en une démarche à plus ou moins long terme visant le même résultat. Un vaste chantier de renouvellement de la catéchèse proposée aux jeunes est en marche.

Et si un renouvellement n'était pas la solution ? Et si un renouvellement n'était en fait qu'un déplacement ou un rallongement de ce qui existe déjà et ne rejoint plus nos familles dans leur réalité quotidienne ?

La solution se trouve possiblement dans l'implantation de milieux accueillants et attentifs aux réalités contemporaines des familles, des milieux qui accueillent les personnes pour ce qu'elles sont. Le Pastoclub se veut un tel milieu. Les intervenants reconnaissent que les jeunes vivent dans la culture québécoise actuelle qui n'exclut pas de soi la religion, mais qui modifie de manière importante le rapport et la relation de la personne

au religieux et aux Églises. Cette culture est médiatique : l'abondance et la variété des moyens de communication facilitent l'accès à l'information ; elle est marquée par le pluralisme où une multitude de valeurs et de croyances se côtoient. C'est une culture du sujet où il n'est pas rare que les valeurs individuelles priment celles de la communauté ou du milieu. Elle est démocratique et valorise la participation et le débat. Elle se méfie des systèmes religieux et des dogmes imposés.

Cette culture offre une nouvelle manière pour le sujet de se rapporter aux aspects spirituels ou religieux de sa vie pour les vivre autrement.

L'approche du Pastoclub comporte une sensibilité particulière face aux réalités culturelles du milieu. Une des réalités importantes des familles québécoises est l'ensemble des pirouettes nécessaires pour conjuguer le travail, la tenue du foyer, les responsabilités parentales souvent portées par un seul parent et les exigences de la réussite scolaire des enfants. Un milieu attentif à la vitesse de croisière de la vie de ces jeunes familles permet de leur offrir des moments où il fait bon s'arrêter, respirer, méditer. Ces pauses du brouhaha quotidien redonnent du sens à l'ordinaire, alimentent l'essentiel, soudent des relations entre les gens avant qu'elles ne soient à nouveau dispersées dans le courant du quotidien.

Nos tâches d'éducation à la foi et de développement des communautés nous invitent à aller à la rencontre du réel, de l'expérience humaine locale avec sa culture, sur le mode de la proposition. Cette démarche devrait permettre à l'Évangile de s'inculturer dans le milieu. Cette rencontre heureuse est en mesure de s'accomplir lorsque nous pouvons mettre de côté nos exigences, nos attentes et nos dogmes imposants pour apprendre à connaître les individus que nous fréquentons. Inutile de gaspiller des efforts, pourtant bien intentionnés, à transformer ces personnes afin de faire d'elles de « vrais bons catholiques » avec un arsenal de pratiques qui ne leur collent pas à la peau. On le sait, en général la population québécoise s'est éloignée de la pratique religieuse conventionnelle. Combien de fois avons-nous rencontré des gens qui affirment croire en Dieu, mais qui « pratiquent à leur façon ». Tout en tenant à les accepter tels qu'ils sont, nos efforts tendent encore à augmenter le taux de fréquentation des célébrations dominicales.

Ignorons-nous que notre langage liturgique ne passe plus avec ces jeunes parents ? Ignorons-nous leur méfiance face à toute forme de contrôle de ce qu'ils perçoivent comme l'Église-institution ? Ignorons-nous que la vie est souvent tout simplement essoufflante et que nos horaires sys-

tématiques représentent une tâche à ajouter à des agendas déjà débordés pour nombre de ces familles ?

Optons plutôt pour la création de petits milieux accueillants, rassembleurs, où, dans le respect de chacun, des individus vivront une expérience communautaire de partage, de solidarité, de prière.

De tels milieux acceptent les gens dans leur réalité, ce qui inclut leur mode de fréquentation. En d'autres termes, reconnaissons les efforts locaux qui offrent une manière « autre » de faire Église. Une manière différente de faire, une manière en dehors des sentiers connus, une manière audacieuse de faire qui place l'individu, qu'il soit enfant ou adulte, au centre de ses préoccupations, où chacun y trouve sa place. Pourquoi pas une manière de faire Église « à la Pastoclub » ? Ou à la manière de tout autre petit groupe qui se prend en main, qui va vers des avenues différentes, qui ose rencontrer les gens sur le terrain et leur propose tout de même la Bonne Nouvelle.

Nous serions alors face à une Église nouvelle, un peu plus conforme à l'Église naissante au lendemain de la Résurrection, caractérisée par l'unité et la communion des croyants dans l'écoute de la parole de Dieu et la prière, la fraction du pain au nom de Jésus et le partage des biens.

En résumé, nous optons pour une reconnaissance officielle diocésaine du Pastoclub en tant que cellule d'Église nouvelle, missionnaire et accueillante pour tous.

Il va sans dire que cette reconnaissance officielle faciliterait l'implantation d'autres Pastoclub sur le territoire du diocèse. Paradoxalement, l'émergence de nouveaux Pastoclub aiderait l'obtention d'une telle reconnaissance. C'est à ce niveau que nous croyons que le Pastoclub et notre Église locale devraient constituer un partenariat qui pourrait porter de nombreux fruits.

La question du recrutement et du financement

Le second grand défi serait en matière de recrutement : celui des jeunes et de leur famille ainsi que celui des bénévoles. Avec le portrait changeant de la relation Église-école, il nous faut inventer de nouvelles manières de rejoindre les jeunes et leur famille. En effet, ces dernières années, l'école a été un partenaire important pour publiciser le projet. La méthode s'avérait efficace et gratuite. De nos jours, les écoles sont plus réticentes, pour ne pas dire opposées à distribuer nos publicités. Les journaux locaux sont une alternative intéressante, mais ne suffisent pas pour joindre un grand

bassin de jeunes familles. La distribution et l'annonce de l'information lors des célébrations ecclésiales informent les personnes présentes, mais ne rejoignent pas nécessairement notre public cible.

Il nous faut nous tourner vers le monde communautaire et le monde sportif, fréquenter les lieux que fréquentent les jeunes familles. Cette tâche est ardue, demandant beaucoup de temps et d'énergie. Des collaborations intéressantes s'installent tranquillement. À titre d'exemple, une complicité a été mise en place avec le CLSC local qui reconnaît maintenant le Pastoclub en tant que ressource pour les jeunes familles et nous envoie des gens.

Le recrutement de bénévoles est aussi une tâche continue à long terme. Les gens s'impliquent moins facilement qu'auparavant. Une certaine sélection des bénévoles doit aussi être considérée étant donné la clientèle vulnérable que représentent les jeunes enfants. Plusieurs organismes communautaires recrutent et sélectionnent des bénévoles pour différentes activités, mais ils n'offrent pas leurs services aux organismes affichant une affiliation religieuse. Nous devons devenir plus inventifs afin de réduire les efforts pour recruter les bénévoles nécessaires.

Finalement, le défi du financement demeure important, principalement en ce qui a trait à la récurrence des fonds et au financement à long terme. L'implantation d'un second Pastoclub a déjà permis de réduire certains des coûts en matière de salaires, puisqu'une des animatrices travaille aux deux Pastoclub. Le travail d'équipe entre les deux groupes permet de faciliter la tâche de trouver des fonds, mais elle est tout de même imposante. Une solution financière à long terme demeure l'un des objectifs principaux des coordonnatrices en place. Pour ce faire, un groupe a été mis sur pied pour poursuivre les efforts financiers du projet.

Pastoclub : une autre manière de faire Église

Malgré ces nombreux défis à relever, nous osons espérer que le Pastoclub introduira graduellement une autre manière de faire Église en partenariat avec les jeunes familles. Une des grandes forces du projet est la collaboration et l'implication des familles. En effet, celles-ci sont invitées à participer activement aux activités proposées à leurs jeunes. Cette invitation évite de laisser les parents sur le banc, si je puis me permettre l'expression. Les liens se tissent, les collaborations s'améliorent, le sentiment d'appartenance se développe et la Bonne Nouvelle est entendue par un plus grand

nombre de personnes qui deviennent graduellement aptes à la répandre. N'est-ce pas là la mission centrale de l'Église? Osons espérer que se poursuivra la croissance de cette nouvelle petite cellule d'Église, de cette nouvelle manière de faire Église, qui rejoint les gens sur le terrain, dans leur quotidien, et les accepte inconditionnellement à la suite de Jésus Christ.

Les familles comme lieux d'ecclésialité

par Elaine Champagne¹

La famille demeure
l'expression première de la communauté,
tant pour nous que pour la société².

Dans une chronique Internet parue il y a quelques mois, un couple de chrétiens engagés, parents de quatre enfants, qualifiait la vie de famille de « bouillon de culture chrétienne », de « laboratoire de foi appliquée » ou encore d'« immersion évangélique³ ». Ce vocabulaire évoque un contexte d'incarnation et de développement de la foi ou plus spécifiquement de formation, d'éducation de la foi. Mais est-ce là le seul rôle « chrétien » de la famille ? La famille chrétienne se conçoit-elle simplement comme un milieu nécessaire en vue de former à la vie « humaine » dans ce qu'elle a de plus fondamental et de préparer à la vie ecclésiale ? L'essence de la famille se

-
1. Elaine CHAMPAGNE est professeure à l'Institut de pastorale du Collège universitaire dominicain. Ses recherches portent en particulier sur la spiritualité des enfants.
 2. Jeff ASTLEY, « The Role of the Family in the Formation and Criticism of Faith », in S. BARTON (dir.), *The Family in Theological Perspective*, Édimbourg, T&T Clark, 1996, p. 200 : « The family remains our first and society's primary expression of community. »
 3. Céline de GRANDPRÉ et Benoît DESROCHES, « Famille pascale », in Y. BÉRIault o.p., *Les Dominicains du Canada. Spiritualité 2000*, en ligne, <<http://www.spiritualite2000.com/page.php?idpage=251>> (consulté le 29 novembre 2006).

limite-t-elle à se déployer comme instrument en vue d'une fin ou bien constitue-t-elle une fin suffisante ? Quelle serait véritablement la finalité de la famille ? À quelles conditions peut-elle remplir cette fin ? La question posée ici serait celle d'une théologie de la famille⁴.

Le document conciliaire *Lumen Gentium* parle de la famille comme de l'Église domestique⁵. La famille peut-elle être considérée, à l'instar de l'Église, comme instrument de salut *et* comme signe de salut ? L'Église est parfois comparée à une grande famille – une affirmation que questionnent certains auteurs. Réciproquement, les familles peuvent-elles véritablement être considérées comme lieux d'ecclésialité ?

La question est vaste et complexe. Je voudrais l'aborder ici en intégrant à la fois des éléments expérientiels, philosophiques et théologiques. L'attention sera d'abord portée non pas au concept de famille en général, mais bien à son déploiement concret dans l'expérience partagée d'hommes et de femmes, d'adultes et d'enfants. Ce sera au sens très large que je parlerai de familles⁶. Les relations familiales incluent, bien sûr, les relations entre adultes et pas seulement les relations conjugales, si l'on tient compte par exemple des familles où se trouve un grand-parent ou un autre membre de la famille élargie. Cependant une famille ne saurait exister sans relations filiales. Je me limiterai ici aux familles pour lesquelles les enfants n'ont pas encore atteint l'âge de la majorité – ne sont pas encore adultes. Je tenterai de justifier ce choix un peu plus loin dans le texte. Les familles, donc, se tissent de relations adultes-enfants et enfants-adultes. Ces relations sont habituellement de type parental, bien qu'elles ne soient pas toujours constituées par les parents biologiques. Plusieurs familles sont également le lieu de relations de type fraternel entre enfants qui ne partagent pas nécessairement les mêmes parents biologiques.

Dans un premier temps, j'aborderai la question des relations familiales d'un point de vue plus phénoménologique. Dans un deuxième temps, la réflexion mettra en corrélation les enjeux de la vie familiale et ceux de la vie

4. Comme le souligne Angelini dans son article sur la famille, rares sont les espaces de dialogue et de réflexion qui cherchent à déployer une théologie de la famille. Giuseppe ANGELINI, « La famille affective. Difficultés systémiques du rapport familial dans les sociétés complexes », in *Lumen Vitae*, 60/4, 2005, p. 409-422.

5. *Lumen Gentium*, n°11.

6. La famille nucléaire et son idéal romantique ne sauraient à eux seuls rendre compte de la diversité des formes familiales actuelles ni de la complexité des relations qui s'y déploient.

d'Église, en même temps que leurs possibles interpellations réciproques. J'aborderai finalement quelques défis majeurs portés par les familles contemporaines et j'esquisserai leur portée théologique.

Familles

Lieux originaires

Dans le cadre d'interviews que j'ai pu avoir avec des groupes d'enfants issus de familles chrétiennes et à qui j'avais demandé de me dire ce qu'est un enfant, Alexandre, huit ans, raconte : « Un enfant, c'est quelqu'un qui vient de son papa et de sa maman. » Dans un autre groupe, Élisabeth, neuf ans, explique : « Un enfant, c'est quelque chose qui est né d'une autre personne, qui est fait pour grandir et puis après qui peut aider des gens. » Jade, neuf ans, renchérit : « C'est une personne... comment dire... qui est née par... qui est née par deux personnes qui t'ont créé. C'est comme quelqu'un qui t'a donné la vie... Hmm... Puis, tsé, c'est pas une race bizarre, c'est Dieu qui t'a créé. Puis, c'est ça là ! »

Les familles sont le lieu du commencement, le lieu d'origine, l'espace de fondation de l'identité des enfants, même si le contexte concret ne leur permet pas toujours de vivre avec leurs deux parents biologiques. Les enfants, parce qu'ils sont appelés à grandir, parce qu'ils sont dépendants d'adultes bienveillants pour leur survie et leur développement, se nourrissent de cette relation filiale qui les constitue comme enfants et qui les construit comme personnes. Les familles, grâce aux membres qui les forment, sont cet espace concret et imparfait où l'enfant qui naît et qui grandit est reçu à la vie. L'enfant est reçu par ses parents et se reçoit de ses parents. D'un point de vue ontologique, Siewerth relève cette dimension inéluctable à la base de toute existence, même la plus blessée : « L'enfant ne se vit que dans l'acte d'être porté et élevé⁷. » Autrement, la vie même ne peut se concevoir, ne peut s'accueillir.

7. GUSTAV SIEWERTH, *Aux sources de l'amour. Métaphysique de l'enfance*, trad. Thierry AVALLÉ, Paris, Parole et Silence (coll. « Essais de l'école cathédrale »), 2001, p. 105.

Espaces historiques

Si les parents donnent la vie aux enfants, pas seulement au moment de leur naissance, mais aussi dans le quotidien des soins qu'ils leur prodiguent, ce sont les enfants qui créent la nouvelle famille, en instaurant ces relations filiales et parentales. C'est bien parce qu'il y a des enfants que les parents sont parents. Les enfants ne savent pas toujours cela, bien qu'ils pressentent dans leur origine qu'ils ont quelque chose à voir avec l'« être-ensemble » de leurs parents.

Par la filiation, les familles sont donc aussi des entités qui se déploient dans le temps. Chaque famille possède son histoire. Elle remonte de filiation en filiation, de génération en génération. À plus petite échelle, cette histoire tisse dans le temps la trame qui lie ses membres à travers les événements quotidiens. Il n'y a pas de familles instantanées. Il y a le récit des événements et des interactions qu'ont partagés ses membres dans le temps. Les enfants aiment bien que leurs parents leur racontent les circonstances qui ont précédé leur naissance, de même que leur arrivée dans la famille. Comme communautés, les familles sont appelées à faire sens de leur être ensemble dans les récits qu'elles se transmettent au fil des ans.

À l'instar d'autres philosophes, Hauerwas faisait remarquer, il y a déjà quelques années, comment notre société nord-américaine avait perdu de vue l'importance du récit dans la constitution de notre identité. Selon lui, la famille telle que défendue dans certaines politiques états-uniennes « serait la famille instantanée, une famille sans passé ni avenir et, par conséquent, une famille qui n'a aucun intérêt moral à préserver notre histoire ou à chercher un avenir meilleur⁸ ». Il précise :

Malheureusement, nous avons tendance aujourd'hui à comprendre d'abord de tels récits comme des divertissements (ce qu'ils sont certainement), plutôt que de les voir comme l'affirmation morale de ce que signifie faire partie d'une famille. En d'autres mots, d'un point de vue moral, la famille joue un rôle crucial pour notre existence comme seule possibilité de nous relier au temps. Sans la famille et les liens intergénérationnels qu'elle comporte,

8. Stanley HAUERWAS, *A community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame (2nd.), University of Notre Dame Press, 1981, p. 165 : « The family defended in the report is the instant family, the family with no past or future, and thus with no moral stake in preserving our past or seeking a better future. »

nous n'avons aucune manière de savoir ce que signifie vivre comme des êtres historiques⁹.

L'être individuel et collectif ne se construit que dans cette constante référence au temps, où le présent est issu du passé et porteur d'avenir. Les jeunes enfants, dans leur manière d'expérimenter le temps, le rappellent constamment. L'être a besoin d'une histoire pour se déployer.

Les enfants de 3 à 6 ans [...] habitent leur sensation du présent, dans l'ici et maintenant de leur existence. Cependant, ce présent n'a rien d'une expérience statique. Il porte la vitalité du mouvement de leur devenir. Il se meut constamment vers l'avant, vers le neuf, l'avenir anticipé dès à présent. [...] Le temps de l'enfant est marqué d'événements qui constituent son histoire. Les événements permettent à l'enfant de se situer, de se reconnaître en mouvance dans le temps¹⁰.

Comme s'il appartenait parfois aux enfants de nous rappeler l'essentiel.

L'affectif au quotidien

Or la vie quotidienne des familles se colore justement de mille gestes, mille paroles où s'entremêlent la joie et la déception, la peine et le pardon, le rire et les pleurs. Au sein des familles, se côtoient au quotidien liberté et autorité, justice et inégalité, vérité et chantage, force et vulnérabilité, respect et abus de pouvoir, tendresse et colère, sécurité et inquiétude, solidarité et jalousie, souffrance, maladie, deuil, espérance et persévérance, brisure et continuité. Les relations familiales constituent un terreau, un concentré d'expériences humaines tissées de vie reçue et de don de soi, mais aussi de blessures et de combats. Qu'y a-t-il de l'existence que nous ne vivions d'abord dans la famille ?

9. *Ibid.*, p. 165 : « Unfortunately, we have tended today to understand such storytelling primarily as entertainment (which it surely is), rather than seeing it as a moral affirmation of what it means to be part of a family. In other words, the family is morally crucial for our existence as the only means we have to bind time. Without the family, and the intergenerational ties involved, we have no way to know what it means to be historical beings. »

10. Elaine CHAMPAGNE, *Reconnaître la spiritualité des tout-petits*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2005, p. 163.

Lieux d'expériences ecclésiales ?

Les caractéristiques qui viennent d'être relevées au sujet de la famille se retrouvent également dans la compréhension d'elle-même que proposent l'Église et sa tradition.

Lieu originnaire

Ainsi, l'Église serait un lieu originnaire. Celle que les premiers chrétiens reconnaissent dans l'expression biblique de la Jérusalem céleste, est mère. « La Jérusalem d'en haut est libre, et c'est elle notre mère », rappelle l'épître aux Galates¹¹. Le psaume 87, selon la version de la Septante, jouit très tôt d'une certaine popularité dans la tradition chrétienne. Il rappelle encore ce thème maternel :

Mais on appelle Sion : « Ma mère ! »
 Car en elle, tout homme est né.
 C'est lui, le Très-Haut, qui la maintient.
 Au registre des peuples, le Seigneur écrit :
 « Chacun est né là-bas. »
 Tous ensemble ils dansent, et ils chantent :
 « En toi, toutes nos sources¹² ! »

Michaud commente :

Les croyants constituent la Jérusalem céleste, c'est-à-dire l'Église de Dieu. La cité à venir est déjà présente dans la communauté terrestre. C'est en ce sens qu'à la suite de saint Augustin, Vatican II, dans *Lumen Gentium* (n° 2) fait allusion au Psaume 87¹³.

L'Église, comme peuple de Dieu, est le lieu de la reconnaissance de notre filiation divine. Elle confesse explicitement notre origine humaine comme intimement liée au mystère de Dieu, en particulier par notre création à l'image de Dieu et par l'incarnation du Fils. Ainsi est mis en valeur la réalité que nous ne sommes pas notre propre origine : nous ne nous créons pas nous-mêmes. Nous nous recevons de Dieu. L'Église, le peuple des

11. Ga 4, 26, selon la TOB.

12. Ps 87, 5-7, selon une traduction de la Septante tirée de G. RAVASI, dans Robert MICHAUD, *Les psaumes*, Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, 1993, p. 555.

13. Robert MICHAUD, *op. cit.*, p. 556.

croissants, serait l'espace de cette mise au monde incessante. L'Église serait de manière symbolique ce qu'est la famille de manière « ontologique ».

L'Église dans le temps

Inutile d'insister sur l'importance du temps dans une Église qui professe Dieu présent dans l'histoire humaine. Le Dieu des chrétiens, le Dieu du temps et de l'histoire, est le Dieu qui fait alliance et constamment renouvelle cette alliance dans le temps. C'est donc dire toute la valeur de l'histoire. C'est là que Dieu se dit, se révèle. Le temps se comprend non seulement de la réalité théophanique des événements des histoires individuelles et collectives, mais aussi dans sa dimension d'alliance avec Dieu, comme le souligne Nadeau-Lacour :

Le principe temporalisant ouvrirait dans les cœurs l'espace où l'alliance peut être reçue ou vécue, accomplie. C'est dans ce sens qu'on peut parler de temps de l'alliance. Personnellement (la conscience du chrétien) et collectivement (la conscience communautaire), les consciences qui structurent leur être-au-monde, aux autres ou à Dieu selon cette temporalité deviennent aptes à lire le quotidien comme occasion de réaliser cette alliance et apprécient leur vie personnelle et communautaire selon l'avancée de cette réalisation¹⁴.

Les sacrements sont mémorial, souvenir et actualisation de cette présence de Dieu en Christ par l'Esprit. Le temps dans la vie de l'Église est un temps d'anamnèse.

Quand les familles reconnaissent la présence de Dieu dans le récit de leur histoire, Dieu est à nouveau présent dans les relations qui tissent leur devenir. « Que deux ou trois soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux¹⁵. » Les familles, et en particulier les enfants en constant développement, rappellent sans cesse aux leurs que leur but n'est pas atteint, que le temps les garde tournés vers l'avant. La marche de l'Église en devenir se vit au présent dans la reconnaissance et dans l'anticipation de la venue du Royaume, dans un « déjà-là » concomitant au « pas-encore ».

14. Thérèse NADEAU-LACOUR, *Le temps de l'expérience chrétienne. Perspectives spirituelles et éthiques*, Montréal, Médiaspaul, 2002, p. 321.

15. Mt 18, 20, selon la Bible de Jérusalem.

Dimension affective ?

Or, la venue du Royaume appelle une reconsidération éthique des relations interpersonnelles. Elle n'est pas simple attente passive. Elle s'expérimente et se déploie dans le quotidien de nos rencontres et de nos interactions personnelles et collectives et des choix qui les orientent. C'est dans le prochain que Dieu se rend présent ; c'est là que Dieu se fait proche. Ainsi, l'évangéliste Matthieu, lorsqu'il fait référence à l'avènement du Royaume, en appelle aux « petits ». L'avènement du Royaume et l'attention aux petits vont de pair. La réponse à Jean Baptiste va en ce sens :

Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres¹⁶.

Dans plusieurs textes, le Christ s'identifie aux petits : « Quiconque recevra un petit enfant comme celui-là, en mon nom, c'est moi-même qu'il reçoit¹⁷. » De même dans la parabole du Jugement dernier :

Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu ; malade, et vous m'avez visité ; en prison, et vous êtes venus à moi. [...] En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait¹⁸ !

Or ces petits sont qualifiés de frères par Jésus. Selon cette perspective, c'est dans un esprit de famille (spirituelle) que sont à comprendre les relations entre chrétiens.

Comme il parlait encore aux foules, voici que sa mère et ses frères se tenaient dehors, cherchant à lui parler. Quelqu'un lui dit : « Voici que ta mère et tes frères se tiennent dehors : ils cherchent à te parler. » À celui qui venait de lui parler, Jésus répondit : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » Montrant de la main ses disciples, il dit : « Voici ma mère et mes frères ; quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère »¹⁹.

Comme nous sommes membres les uns des autres, nous sommes frères et sœurs les uns pour les autres. Il est important de se rappeler ici la portée

16. Mt 11, 4-5, selon la Bible de Jérusalem.

17. Mt 18, 5, selon la Bible chrétienne.

18. Mt 25, 35-36.40, selon la TOB.

19. Mt 12, 46-50 et par., selon la TOB.

symbolique de ces textes. Si bien qu'il ne faut pas confondre projet (ou visée) et description du réel, avec tout ce que cela comporte d'épaisseur en humanité. La solidarité fraternelle appartient, elle aussi, à ce réel en devenir, à ce déjà-là qui n'est pas-encore. Selby le fait remarquer avec justesse :

La référence aux Écritures [...] nous éclaire sur la provenance d'un type de langage que l'Église en est venue à utiliser, pour le meilleur et pour le pire, lorsqu'elle parle d'elle-même. [...] Ce langage ne prend pas sa source dans une recherche de mise en valeur de l'intimité, de la gaieté ou de la loyauté mais plutôt dans une offre de transformation de la loyauté et de l'intimité naturelles en un mode de vie plus intentionnellement inclusif²⁰.

Plusieurs questions sont soulevées ici. D'une part, Smith, cité par Selby, dénonce fortement le raccourci qui fait croire que le terme « famille » véhicule nécessairement avec lui l'image de l'amour inconditionnel de Dieu que nous souhaitons développer en Église. Il faut se rappeler que c'est notre relation à Dieu qui est appelée à éclairer nos relations interpersonnelles et non le contraire. Selby reprend :

Le message de Ep 3, 15 n'est pas que notre expérience de la vie de famille nous permet de mieux comprendre notre relation à Dieu. Il est plutôt que notre appartenance à une famille doit trouver son sens et sa forme de ce qui émerge de notre relation avec Dieu²¹.

D'autre part, Smith se demande comment cette association symbolique entre l'Église et la famille peut éviter d'entretenir les problématiques liées aux questions de pouvoir et d'autorité au sein de l'Église. Il fait remarquer :

Le pouvoir psychologique et affectif des parents sur leurs enfants s'étend à toutes les dimensions de leur vie ; cette expérience de l'enfance ouvre la porte au prolongement psychologique et affectif du pouvoir du clergé sur

20. Peter SELBY, « Is the church a family », in S. BARTON (dir.), *The Family in Theological Perspective*, Édimbourg, T & T Clark, 1996, p. 165 : « The reference back to the scriptures [...] does of course illuminate the source of a certain kind of language that the church has come to use, and perhaps to misuse, about itself. [...] It does not originate in a desire to commend intimacy, jollity or loyalty, but to offer a transformation of the loyalties and intimacies people naturally have, if they do, into a pattern of living that is intentionally inclusive. »

21. *Ibid.*, p. 165 : « For the message of Ep 3,15 is not that by reference to our experience of life in families we are able to understand our relationship with God. It is that our membership of family has to take its meaning and shape from what has emerged about our relationship with God. »

les laïques. Une conséquence plus grave encore est que cette analogie entre communauté chrétienne et famille fait obstacle à une confrontation mature de ces questions de pouvoir et d'autorité²².

Si les questions liées au pouvoir et à l'autorité s'articulent différemment selon qu'il s'agit de l'Église catholique ou d'Églises sœurs, il semble que les enjeux restent les mêmes. Or ces questions ne sont pas sans poser de sérieux défis aux familles elles-mêmes.

Enjeux des familles

En réalité, si les familles actuelles sont en crise, ce n'est pas seulement dans leur identité. C'est aussi, peut-être surtout, dans leur fonction et dans leur fonctionnement.

Familles affectives et Églises domestiques

Les familles sont devenues le lieu par excellence pour vivre, en privé, la sphère émotive.

Dans le passé, les familles étaient nombreuses, élargies et patriarcales, mais elles ont été remplacées par la famille nucléaire. Cette famille, que la spécialisation grandissante des fonctions sociales et économiques a rendu plus petite et plus démocratique, a perdu les fonctions économiques, protectrices et éducatives de sa raison d'être traditionnelle – elle se spécialise maintenant dans les émotions²³.

Si les relations interpersonnelles constituent la trame principale du quotidien de la famille, elles en deviennent également l'un des principaux enjeux. Jade, neuf ans, raconte : « C'est sûr [les enfants,] ça leur apporte

22. *Ibid.*, p. 157 : « The power of parents over children extends itself into every aspect of their lives [...], as psychological and emotional power; and it is this experience of childhood which also allows for the psychological and emotional extension of the power of the clergy over the laity. More serious is the fact that this analogy between congregation and family also has the effect of preventing such issues of power and authority being confronted in a mature way. »

23. Stanley HAUERWAS, *op. cit.*, p. 159 : « In the past the family was large, extended, and patriarchal, but this has been replaced by the nuclear family. This smaller and more democratic family, as a result of growing specialization of social and economic functions, has lost the economic, protective, and educational functions of the traditional purpose – namely, it now specializes in emotions. »

du bonheur [aux parents]. Parce que des fois on fait des dessins et puis seulement un dessin, ça leur donne la joie ou... Comme moi, je joue au soccer, puis mon père, bien, ça lui donne le goût encore de jouer au soccer. Il jouait quand il était petit puis il aime ça encore maintenant. Des fois c'est dur de nous endurer, mais des fois c'est vraiment le fun ! » Si les enfants apportent du bonheur dans leur famille, ce bonheur n'est pas sans heurts, ils le savent bien. Mais quel poids pour eux s'ils perçoivent que la famille tient à leur capacité d'y apporter du bonheur ?

Les enfants interviewés justifient la valeur de leur présence au sein de leur famille à partir des émotions positives qu'ils suscitent chez leurs parents. Mais lorsque les familles se portent moins bien et traversent des tensions ou des difficultés, qu'elles soient internes ou externes, lorsque les relations entre adultes, entre enfants ou entre adultes et enfants deviennent moins idylliques, le refuge familial apparaît alors bien fragile.

Ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que les valeurs modernes et post-modernes ont eu tendance à proposer une focalisation de l'idéal familial comme milieu préservant un certain bien-être affectif, une sorte de havre de paix protégé des trépidations de la vie citadine, de la compétition et de la pression de la productivité. La famille serait ce lieu privilégié permettant d'être soi-même, en privé, dans une harmonie toute paradisiaque.

Le piège de cet idéal de fusion guette les familles, tout comme celui de la satisfaction personnelle dans le narcissisme ou dans l'expérimentalisme²⁴. Sinon, ce sont les sentiments d'incompétence et d'échec qui guettent les parents, ou encore le sentiment de culpabilité qui menace les enfants. L'enjeu est de taille.

Par ailleurs, le quotidien, dans le poids de sa durée, confronte à l'inévitable limite. La réalité ne semble pas à la hauteur de l'idéal que les parents portent pour leur famille. Des parents me font part à l'occasion de leur désarroi devant leur impuissance à trouver une manière de réagir « en bons parents » face aux multiples besoins de leurs enfants. « Parfois, je me dis que si les voisins voyaient ce qui se passe chez moi, ils feraient tout de suite venir la DPJ²⁵ ! », me confient plusieurs mères. Paradoxalement, ce qui menace les familles risque peut-être de les sauver. Reconnaître la limite, l'impuissance ou la faute permet parfois d'accéder à la vérité des individus qui forment la famille.

24. Giuseppe ANGELINI, *op. cit.*, p. 419.

25. La Direction de la protection de la Jeunesse.

En effet, la richesse des familles ne réside pas dans cet idéal qu'elles portent, mais bien dans la réalité de leur expérience, de leur démarche. Les familles sont imparfaites. Elles vivent pleinement dans la dynamique du déjà-là et du pas-encore. Et c'est justement dans cette dynamique de l'appel constant à la conversion que s'apprennent et s'exercent la sollicitude et le pardon auxquels les chrétiens sont conviés. Dans son chapitre sur le sens (chrétien) d'une vie de famille ordinaire et imparfaite, Caffrey Bourg précise : « Il devrait être clair à présent que les manquements, les limites, l'erreur et le péché sont inhérents aux églises domestiques *ad extra* et *ad intra*²⁶. » Non seulement elles sont inhérentes, mais en elles aussi Dieu se rend présent. Les familles chrétiennes seraient lieux d'ecclésialité parce qu'en elle, le salut se joue.

Ces quelques remarques suffisent peut-être pour rappeler qu'il n'est pas suffisant pour la grande communauté des croyants de viser un « bien-être commun » pour faire Église. L'Église aussi serait appelée à se vivre et se reconnaître, dans l'épaisseur de son humanité, au quotidien de ses relations, comme imparfaite. Les limites, l'erreur et le péché lui sont aussi inhérents. Caffrey Bourg en souligne toute l'importance : « Nous savons tous que nous vivons dans des familles imparfaites ; pourtant, là où la vérité devrait être le plus valorisée, c'est-à-dire en Église, nous ne pouvons partager notre imperfection²⁷. »

Pour que les familles puissent se déployer comme véritables espaces d'intimité, il importe que chaque membre puisse accueillir l'autre en sa vulnérabilité comme en sa force, dans la vérité. Pour cela, au moins deux critères sont nécessaires. Le premier critère serait d'accepter que la vie familiale ne puisse répondre à elle seule à tous les besoins et combler entièrement la vie de ses membres. Les familles sont appelées à se vivre comme des systèmes ouverts : ouverts sur d'autres familles, ouverts sur le milieu, ouverts sur le monde. C'est l'interpellation évangélique qui se reconnaît ici.

26. Florence CAFREY BOURG, *Where Two or Three Are Gathered. Christian Families as Domestic Churches*, Notre Dame (2nd.), University of Notre Dame Press, 2004, p. 67 : « It should be clear by now that deficiency, limitation, error, and sin are inherent in domestic churches *ad extra* and *ad intra*. »

27. *Ibid.*, p. 61 : « We all know that we live in imperfect families, yet we cannot share our imperfection in the place where truth is supposed to be most valued : the church. »

Il en a déjà été question. Il est également possible d'évoquer ici la dimension d'« hospitalité » à laquelle Jean Chrysostome fait référence au sujet des familles²⁸.

Un deuxième critère serait celui de la reconnaissance de la différence.

Droits égaux et différences

Parmi les valeurs portées par le libéralisme, celle de l'égalité de droits entre individus occupe une place prépondérante. Les humains, quels qu'ils soient, sont égaux en dignité. En ce sens, la reconnaissance du droit de l'enfant compte parmi les acquis importants de ces dernières décennies. La charte des droits de l'enfant de 1989 explicite une représentation de l'enfant déjà présente dans notre société québécoise, et qui n'est pas sans avoir influencé en profondeur les relations parents-enfants. Renaut précise :

La représentation de l'enfant comme sujet de droits, que les Modernes ont peu à peu édifiée, obtient donc dans la Convention de 1989 une explicitation dont on ne saurait aisément récuser la teneur : sujet de créances particulières, l'enfant l'est en raison de sa spécificité et de sa fragilité, c'est-à-dire en raison de sa différence ; mais il est aussi sujet de droits-libertés, en raison de son identité d'homme²⁹.

C'est la reconnaissance de l'enfant comme sujet qui mène à l'affirmation de ses besoins de soins et de protection, et donc de sa différence par rapport aux adultes. Le problème se pose cependant à savoir comment réconcilier droits-créances et droits-libertés lorsque, par exemple, la protection demande une action qui pourrait sembler brimer la liberté de l'enfant. Dans un tel contexte, comment comprendre, comment situer l'autorité des parents ? D'une part, il serait néfaste de refuser aux enfants une inégalité de fait qui assure jusqu'à leur survie. L'autorité des parents est nécessaire jusque dans la structuration de l'enfant dans son devenir. D'autre part cette inégalité a pour origine et pour fin le principe d'égalité, ce qui apparaît contradictoire. Au nom de cette liberté d'expression, les parents trouvent souvent difficile d'ajuster leur autorité de manière à encadrer l'enfant pour

28. À ce sujet, voir par exemple Vigen GUROIAN, « The Ecclesial Family: John Chrysostom on Parenthood and Children », in M. BUNGE (dir.), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 2001, p. 61-77.

29. Alain RENAUT, *La libération des enfants. Contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Paris, Hachette Littératures (coll. « Pluriel »), 2002, p. 419.

favoriser son apprentissage de la socialisation et en même temps, à laisser libre court à son expression.

Pour répondre à cette problématique, Moreau propose de distinguer famille et société :

Il faut alors penser ensemble, et comme hétérogènes, famille et société démocratique : la première étant marquée par l'inégalité et la dépendance, la seconde par l'égalité et l'indépendance, et de telle sorte qu'il revienne bien à la famille, à partir de l'inégalité et de la dépendance, de préparer progressivement à l'égalité et à l'indépendance³⁰.

Si cette proposition peut paraître intéressante, elle ne me semble pas aborder la question plus vaste de la vulnérabilité chez les adultes, à différents âges de la vie. Le contexte économique, la santé, les événements de la vie, le grand âge peuvent susciter aussi chez les adultes des situations ou des périodes de dépendance et d'inégalité dont nul n'est à l'abri. La perspective envisagée tient-elle suffisamment compte de la réalité ?

Un autre facteur avancé par Renaut met en relief la complexité de la question de l'égalité lorsqu'elle se limite à une visée de justice. Il ne suffit pas d'accorder à l'enfant ce à quoi il a droit pour répondre à ce dont il a humainement besoin. Ou bien faudrait-il mettre dans le droit la sollicitude, la gratuité d'un sourire, l'attention affectueuse ?

Nous avons d'abord affirmé l'égalité de dignité entre les personnes, adultes ou enfants. Reconnaître l'autre dans sa différence inéluctable, non pas pour l'exclure mais bien pour entrer en relation avec lui, c'est aussi affirmer sa dignité la plus profonde. Par différence, je fais référence non seulement à cette part de l'autre qui ne me ressemble pas, mais aussi à cette part à laquelle je n'ai pas accès parce qu'elle est ce qui rend l'autre « autre ». La différence serait cette part que je ne peux posséder. Elle est ce qui fonde chaque personne dans son unicité. D'une certaine manière, elle est la limite du pouvoir sur l'autre. Ainsi, non seulement les enfants sont différents des parents, mais les enfants le sont entre eux tout comme les adultes le sont entre eux. Comme par un revirement, cette différence serait ce que toute personne porte en propre et qui nous rend égaux.

Déjà, le judaïsme et le christianisme affirmaient la dignité de la personne humaine sur la base du récit de la création à l'image de Dieu. Chaque personne, dans sa dignité, est liée au mystère de Dieu, jamais « possédé ». C'est

30. Paul MOREAU, *La famille enjeu citoyen*, Paris, Cerf (coll. « Recherches morales »), 2002, p. 190.

encore Jean Chrysostome qui souligne que « les parents sont appelés à révéler l'image de Dieu dans leurs enfants³¹ ». Il serait possible d'ajouter aujourd'hui qu'à leur manière les enfants aussi contribuent au dévoilement de l'image de Dieu en leurs parents consentants.

Ensemble, les adultes et les enfants chrétiens d'une même famille sont appelés à interroger l'autorité – comprise dans le sens de ce qui précède – de l'histoire et de la tradition chrétiennes dans un contexte de dialogue et de recherche commune du Dieu qui se révèle en eux et par eux, de même que dans la plus large communauté des croyants.

Conclusion

À la fin de ce trop bref parcours, il est possible de réaffirmer que la vie des familles peut être « bouillon de culture chrétienne », « laboratoire de foi appliquée » ou encore « immersion évangélique ». Lorsque les familles comportent des membres chrétiens, elles seraient encore plus, mais selon une perspective qui loin de les idéaliser ferait découvrir, en l'épaisseur de leur incarnation, la présence de Dieu. Sacrements de la présence de Dieu à l'instar de l'Église³², les familles sont bel et bien instruments de salut et signes de salut.

Bien sûr, il y a dans ces affirmations une part de déjà-là en même temps qu'une part de pas-encore. Il a été question de quelques enjeux fondamentaux auxquels les familles doivent faire face dans le contexte de notre société occidentale actuelle pour pouvoir se déployer comme familles vivantes. Mais il apparaît que ces enjeux ne sont pas uniquement le propre des familles. Ils sont le lot de toute la communauté humaine occidentale. Ils sont aussi parties prenantes du « faire Église », avec toute l'épaisseur d'humanité que cela peut comporter. Peut-être que, comme Église, nous aurions finalement beaucoup à apprendre d'un authentique dialogue avec les familles.

31. Vigen GURIOIAN, *op. cit.*, p. 66 : « Parents are to reveal the image of God in their children. »

32. *Lumen Gentium*, n° 1.

*Le modèle communautaire
des Compagnons de Saint-Laurent*

par Anne Morrissette¹

Dans ce collectif sur « Église et communauté », il me semble tout particulièrement pertinent de rappeler le modèle communautaire des Compagnons de Saint-Laurent, en raison justement de sa situation frontière entre la culture (théâtrale) et la religion (ecclésiale). Histoire révolue pour certains, histoire inconnue pour d'autres, cette troupe de théâtre ayant volé la vedette au Québec de 1938 à 1952, conserve le mérite d'un projet communautaire très audacieux pour l'époque. Sa force de frappe, l'anonymat, moyen par excellence de conserver unis les membres de la troupe à l'image des pierres d'une même cathédrale, me fascine particulièrement. Je suis consciente, par ailleurs, qu'en abordant le sujet des Compagnons et de son fondateur Émile Legault, je touche à une fibre sensible de notre histoire québécoise.

L'intérêt du théâtre en lien avec la théologie m'attire depuis longtemps, ayant moi-même formé une troupe de théâtre amateur dans les années 1990, où j'ai constaté les liens profonds tissés par le biais de l'art de la scène. Le théâtre comme lieu de socialisation a été redécouvert avec le renouveau théâtral. Selon le professeur d'art dramatique Alain Hériel, le

1. ANNE MORRISSETTE vient de terminer son mémoire de maîtrise intitulé « Avènement symbolique du sujet croyant par la parole, une lecture de Jonas ». Elle est membre du groupe de recherche du GÉRET (Groupe d'étude et de recherche en esthétique et en théologie) de l'Université Laval, et elle s'intéresse particulièrement aux liens entre la théologie, le théâtre et la psychanalyse.

théâtre apparaît comme lieu de socialisation sans contredit, permettant le développement de la connaissance de soi et de l'autre, il demeure un « indéniable outil de développement de l'individu² ». Les Compagnons se présentent, pour leur part, à la jonction de deux univers distincts où la régulation sociale se réalise dans un premier temps par le religieux et ensuite par le civil. Le combat de cette troupe de théâtre amateur dans l'univers culturel de l'époque vise alors la menace de l'engloutissement par la culture anglo-saxonne, la connaissance de la culture artistique réservée à l'élite bourgeoise, la perte du sens spirituel de l'homme par un matérialisme envahissant. Cette lutte menée sur bien des fronts s'apparente à celle du mouvement personaliste de l'Action catholique dont Legault s'est inspiré en grande partie pour sa troupe. L'approfondissement de leur geste artistique chrétienne me semble, à plusieurs égards, intéressant et pertinent. La question que je souhaite plus particulièrement développer concerne l'option d'anonymat des Compagnons, afin de jeter un certain éclairage sur des formes communautaires encore très actuelles. Il convient dans un premier temps de présenter le projet communautaire des Compagnons de Saint-Laurent, je réfléchirai ensuite sur la vision ecclésiale qui s'en dégage, et je pousserai enfin plus loin cette analyse en considérant des parallèles possibles avec des expériences communautaires contemporaines.

Vision communautaire des Compagnons

Cette troupe en effervescence dans les années 1940, Émile Legault cherche de diverses manières à l'encadrer, à en perfectionner l'aspect communautaire. Dans sa biographie, Anne Caron³ souligne que, pour des raisons de rentabilité, Legault souhaite que les Compagnons deviennent communauté. Des éléments fondamentaux visent délibérément l'unification du groupe, tels que l'idéal de vie, les projets communautaires de toutes sortes – et surtout le choix de l'anonymat –, ainsi que certains éléments favorisant la cohésion mais de manière plus officieuse.

2. Alain HÉRIEL, *Techniques théâtrales pour la formation d'adultes*, Paris, Retz, 1999, p. 6.

3. Anne CARON, *Le père Émile Legault et le théâtre au Québec*, Montréal, Fides, 1978.

Idéal de vie

Nous l'avons vu, Émile Legault rêve grand. Son rêve, il le rappelle aussi bien dans ses écrits que dans la vie. Désireux de « monnayer » ce qu'il a connu en France comme renouveau théâtral au Cartel, il oppose dans son discours la modernité au Moyen Âge. Il voit dans ce dernier l'âge d'or du théâtre. Il lui emprunte la figure du noble artisan constructeur de cathédrales et l'applique à sa troupe, bâtisseur selon lui d'un monde nouveau⁴. Aussi, chaque comédien prend à cœur de se consacrer à la libération du théâtre et à sa propre libération comme acteur. Legault voit dans l'art dramatique un lieu protégé qui lui a permis dès l'enfance d'éviter les influences néfastes du monde extérieur⁵. Le *Règlement des Compagnons* ainsi que *Les Cahiers des Compagnons* sont des sources précieuses permettant d'évaluer l'idéal des membres de ce groupe.

Le Règlement

Le *Règlement des Compagnons*, sorte de charte rédigée par Legault au retour de France en 1938, directement inspiré des Compagnons de Notre-Dame de Paris fondé par Henri Ghéon, manifeste l'exigence chrétienne du groupe. En voici un extrait qui met en relief l'aspect communautaire des Compagnons :

Le groupe des Compagnons de Saint-Laurent est fondé en esprit de foi, pour la louange de Dieu et l'exaltation des Saints par le moyen de la louange sur le théâtre. Il ne présentera que des pièces chrétiennes ayant un caractère d'art pour donner devant le peuple fidèle d'abord à Montréal, puis selon les demandes et les possibilités en province et à l'étranger avec toute la perfection désirable. Le groupe se recrute exclusivement parmi les acteurs non professionnels. Leur concours sera gratuit. Le groupe pourra faire appel à tous les comédiens professionnels mais dont la foi et la pratique catholique seront sûres. Bien qu'ils ne prononcent pas de vœux explicites, les Compagnons s'engagent néanmoins à consacrer leurs efforts communs comme témoignage

4. Émile LEGAULT, « Perspective sur les Compagnons », in *Les Cahiers des Compagnons*, Montréal, janvier 1946, p. 11 : « Les Compagnons tâchent aussi à se forger des âmes d'artisans. [...] [Comme] les bons ouvriers du Moyen-Âge, lesquels n'ont pas laissé leurs noms, peut-être, mais les dentelles aériennes et les élans de la pierre, ouvrée en belle et haute conscience ».

5. Yves JUBINVILLE, « La traversée du désert. Lecture discursive des *Cahiers des Compagnons* (1944-1947) », *L'Annuaire théâtral*, n° 23, 1998, Crelia/Sqet, p. 90-102.

de vie proprement chrétienne. Spécialement l'humilité qui seule pourra les préserver de l'orgueil que favorise le théâtre. Dieu tient à être servi devant un public parfois à demi profane et que la défection partielle ou totale d'un seul risquerait de compromettre cette cause et même de ruiner l'effort commun. [...] Nous nous efforcerons de plus en plus d'établir dans notre groupe l'esprit d'abnégation et d'émulation dont nous voulons qu'il se pénètre. Afin de nous maintenir sur ce plan, une Messe de communion réunira fraternellement de temps à autre les Compagnons de Saint-Laurent. De plus, avant et après chaque répétition, ils réciteront en commun un Pater et un Ave⁶.

À lire ces lignes, on réalise combien la dimension religieuse demeure présente, référent principal de la troupe. Dans la vie de tous les jours comme dans la visée de fond, Dieu est conçu comme celui qu'on doit servir. Il est peu probable que les membres connaissent alors ce texte en détail, mais tous en savent la teneur. Les Compagnons résument en effet leurs engagements par *esprit d'abnégation et anonymat*. Cette ambiance religieuse, sous son aspect d'obligation, finira pourtant par miner le moral de plusieurs⁷.

Les Cahiers

Les aspirations communautaires du groupe ne se retrouvent pas uniquement dans la Charte. En tant que premier feuillet théâtral au Québec, *Les Cahiers des Compagnons* présentent à la fois les rêves du groupe, les nouvelles des dernières productions, des articles de sympathisants français et, bien sûr, des réflexions du père Legault. *Les Cahiers des Compagnons* manifestent une tendance idéaliste qui, selon Yves Jubinville, appartient

6. Daniel PROULX, « Legault, Émile, 1906-1983 ». Extraits de l'émission *100 Québécois qui ont fait le XX^e siècle. Les idéalistes*, réalisation Jean Roy ; scénario de Daniel PROULX, Montréal, Euréka ! Productions, Télé-Québec, 2003, env. 51 min.

7. Jean-Louis ROUX confie dans une entrevue : « [...] une chose qui a fini par me devenir absolument insupportable : il faisait ce qu'il appelait une "récollection". Il commençait toujours de la même façon : "Les gars, vous n'y êtes plus. Vous n'avez plus l'esprit". Et alors, là bon, on devait, on parlait de l'esprit des Compagnons et d'abnégation... [...] Cet environnement religieux m'était devenu absolument insupportable. Ça a joué pour beaucoup dans ma décision de quitter les Compagnons en 1942 » (*Les Compagnons de Saint-Laurent*, Enregistrement, Radio-Canada, ONF, Nicole LAMOTTE, Aimée DANIS producteurs, Jean-Claude LABRECQUE réalisateur, 1996, Verseau International Inc., env. 52 minutes).

au même courant qui choisit d'exprimer l'angoisse existentielle qui découle de ces bouleversements en se réfugiant dans une sorte de métaphysique historique. D'aucuns parlent dans ces conditions, d'une mystique religieuse, déployée dans des termes exaltant le dénuement, l'intériorité et l'esprit d'ascèse, avec un vocabulaire qui accuse nettement ses fondements scolastiques. Ils parlent d'un espace de retraite, protégé du monde, laboratoire où l'on fabrique, à même l'amitié et la cordialité qui unissent les consciences, une espèce nouvelle d'humanité⁸.

En dotant les Compagnons d'un organe littéraire à partir de 1944, Émile Legault souhaite réaliser la cohésion dans un contexte où l'esprit de groupe s'effrite de plus en plus⁹.

Réalisations communautaires

L'idéal de vie communautaire retranscrit sur papier est loin de demeurer lettre morte chez les Compagnons. Des réalisations audacieuses tout au long de leur parcours, aussi bien dans les coulisses que sur scène, dans leur vie privée qu'en public, expriment combien la visée communautaire demeure pour eux toujours présente.

Mise en œuvre des pièces de théâtre

Comme le souligne Hélène Jasmin, « [certaines] caractéristiques des Compagnons sont indispensables à la survie de la troupe. On met d'abord l'accent sur la primauté de l'équipe. Pas de comédiens juxtaposés, mais une famille. Le père Legault croit que seuls l'amitié et un idéal commun réussiront à établir une troupe véritable au service du théâtre¹⁰. » Cet esprit d'équipe devient même, pour l'animateur du groupe, le signe principal de la qualité d'une pièce. Ainsi écrit-il dans *Les Cahiers des Compagnons* :

J'ai un truc qui me permet de jauger pour ainsi dire de façon exacte la qualité dramatique d'une œuvre représentée. C'est l'atmosphère des coulisses pendant les représentations. [...] Quand il n'y a pas, pour parler simplement, beaucoup de fête et de chansons dans les coulisses, et de taquineries et de

8. Yves JUBINVILLE, *op.cit.*, p. 95.

9. *Ibid.*, p. 98.

10. Hélène JASMIN-BELISLE, *Le père Émile Legault et ses Compagnons de Saint-Laurent. Une petite histoire*, Montréal, Leméac, 1986, p. 58.

mots d'esprit, on peut dire qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans la constitution même de l'œuvre¹¹.

Tous leurs temps libres se passent à répéter ou à confectionner décors et costumes. Pour Émile Legault, l'autarcie d'une troupe est indispensable¹². Il s'agit quelques fois de s'occuper plus que de faire corps ensemble. Comme membre d'une communauté religieuse en effet, Legault considère l'oisiveté comme particulièrement dangereuse. Cette recherche manque souvent de profondeur et se traduit dans la production théâtrale, comme le remarque Jean-Paul Fugère : « Fallait continuellement animer la foule. C'était un seul type de théâtre. Il voulait que les gens aiment le théâtre beaucoup plus que de faire vivre une expérience théâtrale. Legault voulait toujours que les gens aiment le théâtre¹³. » En dépit de cela, les Compagnons deviennent rapidement un carrefour artistique, lieu extrêmement riche, foisonnant de créativité où bon nombre de jeunes artistes talentueux mettent à contribution leur art¹⁴. Par exemple, Pellan exécute pour *La Nuit des rois* décors, costumes et maquillage. Même si l'animateur du groupe conserve une réserve devant tant de nouveautés, il écrit dans le bulletin : « Rendons hommage tout de suite à l'extraordinaire fécondité et à la fantaisie débridée de Pellan. Il est l'un de nos meilleurs peintres, sinon le plus grand, et nous étions en quelque manière flattés de pouvoir compter sur sa collaboration¹⁵. » Cette explosion de vie attire les jeunes : « Ça se faisait comme ça entre camarades, on discutait, on bavardait... c'était la vie rêvée pour un adolescent de 15-16 ans¹⁶. » Françoise Faucher, pour sa part, se souvient : « Ce qui nous avait intéressés beaucoup, Jean et moi, c'est qu'il y avait là une vie extrêmement active du point de vue théâtre¹⁷. »

La maison de Vaudreuil

Cet esprit communautaire, le père Legault souhaite le perfectionner davantage en fondant une maison à Vaudreuil, grand domaine à la campagne, en 1946. Semblable à ce que Stanislavski a réalisé avec ses propres

11. Émile LEGAULT, *Les Cahiers des Compagnons*, vol. 1 et 2, 1944-1947, p. 31.

12. Anne CARON, *op. cit.*, p. 34.

13. FUGÈRE, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

14. Anne CARON, *op. cit.*, p. 78.

15. Émile LEGAULT, *op. cit.*, p. 153.

16. Gabriel GASCON, extrait de l'émission *Les idéalistes*, Télé-Québec, 2003.

17. Françoise FAUCHER, extrait de l'émission *Les idéalistes*, Télé-Québec, 2003.

Compagnons¹⁸, l'intérêt pour ce projet est d'abord unanime. On passe des soirées mémorables à chanter autour du foyer, avec Félix Leclerc qui présente ses dernières chansons, avec Legault qui joue sans cesse des tours, ou encore on répète la prochaine pièce, on se repose ou on fait du sport... À la longue cependant, l'éloignement campagnard pèse sur plusieurs. Comme l'explique Félix Leclerc, « Le père Legault avait trouvé un endroit dans les Chenaux. Ça a duré un an. Ça a été un peu difficile, les chemins en hiver. Y en a que le silence rendait fou¹⁹. » Legault reconnaît que la plupart dépriment : « Dès octobre j'étais convaincu que notre affaire était une complète utopie de jeunes qui voulaient atteindre une espèce d'euphorie alors qu'il y a le quotidien aussi²⁰. »

Tournées en province

À la même époque, les Compagnons ratissent la province de tournées théâtrales. Ces expéditions en Abitibi, en Gaspésie, en passant par Québec, parfois en sortant du côté de Boston ou de l'Ontario, tissent des liens très solides dans l'équipe : « Je me plais maintenant à penser que ça pouvait équivaloir à la roulotte de Molière avec sa troupe de l'époque, avec sa bande de romanichels ! Nous avons le loisir de faire ce qui nous plaisait, faire des pièces de théâtre, [et de] jouer dans l'enthousiasme... une véritable vie de famille²¹ ! » Au sein de ces multiples rencontres où les jeunes logent chez l'habitant et voyagent de longs jours en chantant dans l'énorme voiture, Hélène Loisel avoue avoir ressenti des instants uniques de bonheur²². Les Compagnons se voient comme une « grande famille », où la camaraderie, la vie en commun et l'entraide s'expérimentent continuellement et forgent des liens. En ce sens, la troupe apparaît comme un refuge devant un monde dominé de plus en plus par l'anglais. Dans les formulations, en général, quelque chose évoquant la stabilité en opposition avec le chaos. Concernant cet aspect de son discours, Émile Legault voit dans la

18. Anne CARON, *op. cit.*, p. 60.

19. Félix LECLERC, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

20. Émile LEGAULT, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

21. Guy PROVOST, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

22. Hélène LOISELLE, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

communion ou la vie communautaire et dans l'œuvre théâtrale même, un *état* de communion, un *point J* à atteindre et dont on doit ne plus démordre une fois qu'il est atteint. Vision statique, donc, de la communauté, qui permet le repos de l'âme...

Anonymat

Enfin, l'élément communautaire clé selon Émile Legault : l'*anonymat*. Comme je l'ai déjà mentionné dans l'idéal de vie, les Compagnons tâchent de se forger des âmes d'artisans, comme les bons ouvriers du Moyen Âge²³. Ce choix paraît étrange aujourd'hui. Il vise à encourager l'esprit d'amitié et d'authenticité où l'ambition personnelle ne prévaut jamais. Ce système permet une grande cohésion du jeu de la troupe. Peut-être offre-t-il au public « des spectacles dénués de nuances mais enlevés avec prestesse²⁴ ». Lorsque le groupe s'effrite, son premier responsable demeure certain que la cause vient du délaissement de l'anonymat²⁵. Ici, le père Legault dépasse la vision de cathédrale ; il s'agit pratiquement d'une vision fusionnelle de l'Église : « J'avais abandonné l'anonymat [qui n'y est plus], ça joint à ma lassitude, ce qui fait que quelque chose s'est cassé. Quelque chose se détériorait dans l'esprit d'équipe. Il y avait maintenant des noms. Il me semblait que ça nuisait à cette espèce de cohésion sentimentale et affective connue jusque-là²⁶. »

Divers aspects d'unification moins officiels

Voici explorés rapidement les aspects plus officiels du projet communautaire des Compagnons, que l'on retrouve dans le discours et dans une partie de la pratique du groupe. Cependant, certaines des forces qui l'unissaient sont à chercher ailleurs. Ce que le fondateur Émile Legault ne dit pas souvent, c'est qu'il aime le jeu pour lui-même : « C'était évident, il aimait la vie mondaine. C'est un homme très charmant, très séducteur. Il était exceptionnel. Les femmes étaient folles de lui, adoraient le père Legault. Il ne

23. Émile LEGAULT, *Les cahiers des Compagnons*, p. 11 ; voir note 4 du présent chapitre.

24. Anne CARON, *op. cit.*, p. 60.

25. Émile LEGAULT, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

26. *Ibid.*

tarissait pas d'histoires sur lui et sur les autres²⁷. » Donc, il aime plaire. Il plaît aux femmes, les femmes dans une certaine mesure lui plaisent aussi... Il aime plaire au public, il a du plaisir à jouer des tours autant que la comédie, à être avec les jeunes et à réaliser ses rêves. Voilà à mon avis, le stimulus qui soude la troupe et lui permet de perdurer si longtemps : une communauté où le plaisir habite un grand espace. Une importante part d'imaginaire et, avec elle, de leurre certainement. Mais aussi bonheur simple d'être ensemble sans autre véritable but que de s'amuser, rejoignant l'art dramatique. Cela se ressent de l'extérieur et attire. Il y a là, je crois une piste intéressante, même si elle n'a pas été formulée clairement par les Compagnons : l'aspect ludique du théâtre.

Un second aspect unificateur des Compagnons est celui de l'*ajustement*. En parallèle à la recherche de stabilité dans la troupe et malgré la personnalité du fondateur qui le rend « jaloux de son ascendant moral²⁸ », un effort d'ajustement se vit les uns par rapport aux autres. Plusieurs signes en témoignent : Legault renonce en 1948 à l'anonymat et commence à rémunérer les membres, des articles dans *Les Cahiers des Compagnons* rendent compte de diverses manières d'entrevoir le projet, on fait appel à des personnes qui semblent plus compétentes en matière de mise en scène, etc. Cet effort d'ajustement et de discussion inspiré de l'Action catholique n'est pas ce qui prime, mais cela demeure toujours présent, au point de mettre en péril la vision communautaire première : l'érection d'un monument stable, à l'abri des intempéries, sans inquiétude des conséquences directes des actes individuels. Un autre modèle communautaire se dessine : une *danse*, où les deux partenaires, attentifs au mouvement de l'autre, tendent à une seule chose, s'ajuster dans un mouvement sans cesse renouvelé.

Ces éléments unificateurs de la troupe qui viennent d'être présentés sont diversifiés et n'influencent pas le groupe au même titre, avec la même intensité. Ce qui ressort sans contredit et qui demeure le nerf de toute l'entreprise reste le *principe d'anonymat*. C'est donc cela qui sera développé au point suivant.

27. Gabriel GASCON, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

28. Jean-Louis ROUX, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

Analyse du principe d'anonymat dans l'« ecclésiologie » des Compagnons

Peut-on parler d'ecclésiologie, de vision renouvelée de l'Église chez les Compagnons ? Le terme peut sembler audacieux, mais derrière leur approche communautaire, une évidente recherche de perfection chrétienne et de l'*être ensemble* pour Dieu se dessine. Le principe d'anonymat auquel le père des Compagnons attribue des pouvoirs presque magiques se comprend dans une logique statique du monde, où l'être ensemble est perçu comme un élément de stabilité, comme d'ailleurs le théâtre lui-même : « Le metteur en scène est celui qui exerce son autorité sur la troupe certes, mais son rôle d'arbitre comprend également l'élaboration du sens de l'œuvre scénique. Or, selon la vision familiale chrétienne de Legault, le sens de l'œuvre n'est pas à construire ; il est *déjà là*, donné dans un texte qu'il suffit de faire entendre et voir au spectateur pour qu'il s'en imprègne²⁹. »

Il y aurait beaucoup à dire sur le concept d'anonymat appliqué pour un groupe en vue de l'unité. Cette option se retrouve encore aujourd'hui dans plusieurs mouvements ou communautés issus du christianisme. Il traduit donc une vision ecclésiale encore bien présente pour nos contemporains. Ce concept qui s'applique de manières très diverses, me semble particulièrement efficace dans les groupes des Alcooliques anonymes³⁰, ainsi qu'aux rassemblements cousins s'épanouissant grâce à la même inspiration. L'anonymat permet dans ce cas l'unité par l'aspect fragile de l'être, assurant la protection du groupe qui s'engage à ne pas dévoiler le nom des membres et à les protéger ainsi des regards extérieurs souvent réprobateurs. Dans cette dynamique, l'anonymat se porte au service de l'humanité, en vue du respect des droits de la personne. Chez les Compagnons de Saint-Laurent, l'anonymat sert une *cause* et protège, selon le fondateur, du redoutable « orgueil que favorise le théâtre³¹ ».

Comment, dans cette seconde perspective, retrouver la parole baptismale fondatrice du christianisme, où le nom propre est célébré comme

29. Yves JUBINVILLE, *op. cit.*, p. 101.

30. Éric Pilote a présenté ce concept lors du 43^e Congrès annuel de la Société canadienne de théologie, tenu du 2 au 4 novembre 2006 à la Fédération des Augustines, Québec, Québec.

31. « Règlement des Compagnons », extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

« point de départ de l'aventure ecclésiale³² » ? Cette question m'apparaît primordiale aujourd'hui. L'anonymat tel qu'utilisé comme facteur de cohésion chez les Compagnons se retrouve dans bon nombre de communautés et de groupes chrétiens encore aujourd'hui. L'urgence du salut semble dans ces cas motiver les adeptes à faire le sacrifice de leur identité personnelle pour l'expansion du message à livrer, prix à payer pour le salut de la multitude. Dans toutes ses applications, l'utilisation du principe d'anonymat me semble révélatrice d'une politique d'urgence. Poussé à l'extrême, le choix de l'anonymat enlève tous les mérites et succès aux membres, attribués exclusivement au groupe lui-même et/ou à son fondateur. L'anonymat épargne du même coup à chacun des membres le poids de toute responsabilité. Tels de petits enfants, les erreurs comme les bons coups ne reviennent en propre à personne, ou plutôt à la communauté alors personnalisée. C'est d'ailleurs cet élément que Jean Gascon reprochera aux Compagnons³³.

Ce choix de l'anonymat cadre bien avec la vision euphorique de la communauté qui habite Legault, où *l'être ensemble* amène l'état fusionnel qui pour un temps rassure les membres, les reconforte. Mais l'anonymat peut conduire à la dépersonnalisation, comme l'expose le psychiatre Jean-Yves Roy au sujet des dépendances dogmatiques agissant comme de véritables sédatifs dans certains groupes :

On ne saurait nier que les fraternités [...] qui interviennent dans le traitement et la réhabilitation des gens atteints d'une addiction présentent une dimension dogmatique importante. [...] or l'efficacité remarquable de ces fraternités soulève un point important : ne reposerait-elle pas sur un lien essentiel entre une dépendance dogmatique et une dépendance toxique ? Une telle question est d'autant plus justifiée que les intervenants expérimentés associent l'efficacité de ces fraternités au degré d'implication du sujet au sein du groupe. Au moment où, pour une raison ou pour une autre, le sujet quitte la secte ou le groupe dogmatique, il présente dans bon nombre de cas une famille de symptômes qu'on associe habituellement au tableau clinique du sevrage. Je ne parle pas ici des symptômes dépressifs qui peuvent se manifester dans une telle circonstance comme dans toute occasion de rupture, de deuil ou de perte. Je parle de phénomènes plus spécifiques, tels que

32. Voir la SACRÉE CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Paris, Desclée/Mame, 1996, p. 153-154.

33. « Il faut être capable de dire : "Ce soir, M. Séguin était mauvais ou, ce soir, M. Séguin était exceptionnel" » (extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996).

la dépersonnalisation et les anxiétés, que l'on observe d'habitude dans le sevrage de certaines substances, en particulier les benzodiazépines, une famille de puissants tranquillisants. La dépersonnalisation est un état passager de dissociation au cours duquel la personne ne reconnaît plus son propre corps. Ce genre de phénomène n'est pas rare à l'adolescence, au moment où le corps se transforme et où la jeune personne ne sait pas très bien comment l'habiter. La dépersonnalisation se traduit alors par des impressions étranges, comme d'avoir les bras trop longs ou de ne plus se reconnaître dans le miroir. La personne qui en souffre a l'impression d'être ailleurs, étrangère à elle-même comme en rupture avec son habitat biologique³⁴.

Le choix de l'anonymat peut encourager la dépersonnalisation. L'anonymat produit un puissant effet, tel celui d'une armée rangée en bataille. Il impressionne à coup sûr par l'impact qu'il produit, qui semble rendre ce corps indestructible. Cependant on peut se demander s'il s'agit bien du projet d'Église, de l'être *ensemble* qu'il est juste et bon de poursuivre... Pour bon nombre de contemporains, cela semble pourtant être le cas. Les blessures que laisse l'option d'anonymat en tant que sacrifice du nom propre au profit du groupe et de la cause qu'il poursuit, demandent parfois des années de convalescence, ou même, la personne demeurera brisée pour la vie, atteinte au cœur de son identité.

Pistes possibles pour un idéal communautaire

Le monde du théâtre peut-il nous servir de modèle communautaire? Nous l'avons mentionné, l'univers de l'art dramatique possède une fibre éminemment collective, « pour ne pas dire communautaire³⁵ ». Pour éclore sainement, le modèle communautaire qui est le sien doit prendre source dans ce qui apparaît comme son *fondement*. Je crois que le théâtre est avant tout un lieu d'ajustement et de déplacement, lieu de plénitude dans l'insatisfaction continuelle. Lieu où le plaisir de jouer devient en quelque sorte ascétisme et unit à un niveau bien plus profond que ne le ferait tout idéal extérieur à la dynamique qui lui est propre. En cela, il possède une similitude avec l'Église.

Comment expliquer alors la fin abrupte des Compagnons au moment où l'équipe accède au titre de théâtre professionnel et où, enfin,

34. Jean-Yves ROY, *Le syndrome du berger. Essai sur les dogmatismes contemporains*, Montréal, Boréal, 1998, p. 274.

35. Bernard REYMOND, *Théâtre et christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 77.

ils atteignent les objectifs qui leur sont chers ? Cela ressemble au constat de Gaétane Guillemette dans son schéma sur la vie et la structure communautaire en général (emprunté en grande partie à Hurst³⁶), où un groupe, au moment même de son apogée, manifeste des signes de décadence.

Gaétane Guillemette rappelle dans sa thèse que

La crise, présente au cœur de ce phénomène, possède la capacité de libérer « des forces de mort et des forces de régénération » pouvant orienter le processus vers une issue progressive ou régressive. En ce sens, cette courbe n'exclut pas la possibilité d'une rupture définitive. Lorsqu'une institution n'arrive pas à prendre le tournant de la boucle ascendante du renouvellement, elle suit alors la trajectoire de la décadence jusqu'à son extinction³⁷.

Tout comme les Compagnons de Saint-Laurent, le groupe de théâtre amateur que j'accompagnais s'est dissous au sommet de son expansion, avec la rapidité d'un précipité chimique. Des tensions internes le minaient probablement plus que je ne le croyais. Des visions divergentes de la vie communautaire ont aussi déchiré le groupe et ses dirigeants. Cela m'a donné à réfléchir...

Tout n'est pas à rejeter dans l'expérience communautaire des Compagnons, et j'insiste encore pour dire que bien des éléments unificateurs ont joué en leur faveur, hormis l'anonymat. La volonté de ne pas mettre à l'avant-plan l'élitisme ou la compétition grâce au principe d'anonymat était en soi un objectif louable, mais la fin justifie-t-elle les moyens ? L'expérience communautaire des Compagnons traduit dans ce sens la crainte du geste personnel. Dans le domaine du théâtre au Québec, la disparition des Compagnons de Saint-Laurent coïncide avec la naissance du Théâtre du Nouveau Monde, fondé par des anciens des Compagnons, qui, selon Françoise Faucher, « étaient beaucoup plus exigeants que Legault, [cela avait une tout] autre allure. On s'est rendu compte que des grands professionnels s'attaquaient au théâtre³⁸. » Quelques centaines d'acteurs ont poursuivi leur projet artistique et ont été formés chez les Compagnons.

36. Voir la figure illustrant l'écycle organisationnel de Hurst à la fin de ce chapitre.

37. Gaétane GUILLEMETTE, « Un tournant à risque. Le difficile passage de la décomposition à la recomposition de la congrégation des sœurs de Notre-Dame du Perpétuel secours », thèse de doctorat, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, 2003, p. 16. L'auteure cite ici Edgar MORIN, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984, p. 148.

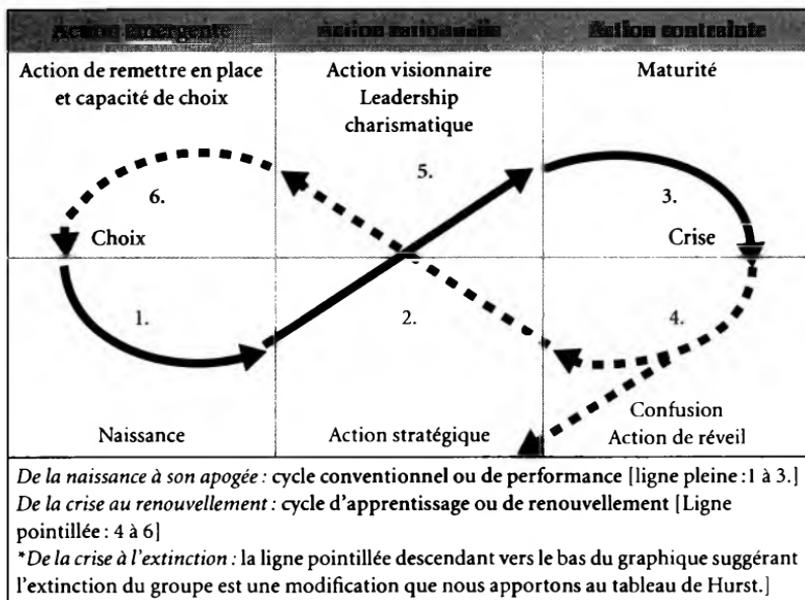
38. Françoise FAUCHER, extrait des *Compagnons de Saint-Laurent*, Émission Radio-Canada, 1996.

Il y a donc une forme d'engendrement qui s'est réalisée, dans le désir de distanciation des anciens Compagnons.

L'idéal de communauté chrétienne envisagé par les Compagnons de Saint-Laurent et leur fondateur, bien qu'il n'ait pas été repris explicitement par d'autres groupes, exerce encore aujourd'hui une attraction considérable. Une vision communautaire statique et fusionnelle, rêvant de repos et de sérénité grâce au nivellement et à l'anonymat, apparaît encore aujourd'hui fort séduisante. Mais l'expérience de ce groupe peut aussi servir de leçon et nous permettre de mieux cerner l'idéal communautaire recherché : ce que nous ne voulons pas reproduire traduit à la négative ce que nous voulons... Une Église tenant compte du nom propre de chacun, se refusant le nivellement et le faux miroitement de grandeur que produit l'anonymat... Une Église en perpétuel ajustement, telle une danse, où la jouissance de la communion se trouve à même l'inconfort de l'être-ensemble... Même si cela n'apparaît pas à première vue très glorieux et triomphant, cet horizon ecclésial ne serait-il pas davantage lié à la dynamique trinitaire qui se trouve à la source du mystère de communion chrétienne ?

En guise de conclusion, je reviens sur l'image d'ajustement exigé par le théâtre, telle une danse. L'instabilité apparente de la danse cache peut-être une vision apaisante de l'Église, où le résultat apparent vient simplement des efforts renouvelés d'ajustement, du pas de l'un vers l'autre, gracieux ou maladroit, d'une humble victoire de rencontre au cœur de la différence... L'Église ne gagnerait-elle pas, en tout cas, à approfondir les caractéristiques communautaires du théâtre pour s'autoriser davantage plaisir et mouvement au nom même de sa structure profonde et, donc, du bonheur de ses membres ?

Figure 1
Écocycle organisationnel (Hurst, 1995:103)



Droit de parole aux virtuoses de la communauté

par Monique Dumais¹

Nous souhaitons que les structures de notre Église favorisent plutôt la communion que le pouvoir².

Nous souhaitons que s'établissent un dialogue plus large et un véritable partenariat entre les communautés chrétiennes et les organismes et groupes sociaux qui luttent pour la promotion humaine et qui s'engagent auprès de l'humanité blessée³.

Les congrégations religieuses occupent une place primordiale dans l'espace Église et communauté. Elles privilégient par leur façon de vivre un mode permanent de partage, de mise en commun. De fait, elles tentent de témoigner de la vie du Christ qui les anime en profondeur et leur permet de maintenir toujours actif le projet chrétien. Ainsi, la présente étude cherche à

-
1. Monique DUMAIS, ursuline, professeure retraitée de l'Université du Québec à Rimouski, est engagée depuis plus de 30 ans dans la recherche sur le rapport des femmes avec la religion et l'Église catholique ainsi que sur l'éthique dans les discours féministes.
 2. CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Visite ad limina : appel à l'ouverture et à la création d'espaces de dialogue. Message à nos évêques*, 2006, p. 21. Document disponible en format électronique sur le site de la CRC : <<http://www.crc-canada.org/main.cfm?nID=283&nssid=5¤t=5&nsid=540>>.
 3. *Ibid.*, p. 22.

montrer quelques aspects de cette vie communautaire en lien avec la grande communauté qu'est l'Église.

Mon point de départ est la lettre que la Conférence religieuse canadienne⁴ adressait aux évêques à l'occasion de leur visite *ad limina*, lettre envoyée en décembre 2005 et rendue publique au début de mars 2006. Cette lettre a suscité plusieurs réactions⁵. Pourtant, pour les religieuses et religieux, il s'agissait d'un partage de réflexions et d'expériences pour une plus grande croissance de l'Église.

Nous voulons partager nos inquiétudes, notre questionnement, nos souffrances, de même que ceux que portent les frères et sœurs que nous rencontrons. Nous le faisons dans la foi, au nom de notre conviction en une Église-communion, Peuple de Dieu, fidèle à Jésus et à son Église⁶.

Par les cinq points étudiés qui sont traités sous trois angles (« nous reconnaissons », « nous regrettons », « nous souhaitons »), les religieuses et religieux fournissent des éléments de considération, de critique et des lignes de désir.

J'ai donc scruté ce document et j'ai découvert deux dynamismes qui m'apparaissent typiques de l'évolution actuelle des communautés religieuses, ceux des changements et de la communion. L'utilisation du mot « virtuose »⁷ provient du livre de Kristoff Talin qui voit les religieuses et les religieux comme des personnes totalement engagées dans l'art de la vie religieuse, cherchant à en faire saisir avec intensité toute la beauté. Chercheur titulaire au CNRS (Centre national de la recherche scientifique), chercheur invité au département de science politique de l'Université de Montréal, Kristoff Talin se demande si les religieuses et religieux dans le monde occidental survivront à la modernité. À cet égard, une religieuse

4. La Conférence religieuse canadienne (CRC) regroupe 213 congrégations religieuses féminines et masculines du Canada. Alain Ambeault, c.s.v., qui signe cette lettre, est actuellement président de la CRC.

5. Voir les articles parus dans le quotidien *Le Devoir*, la revue *Relations*, et les réactions dans les congrégations religieuses. Mentionnons plus particulièrement : Guy PAIEMENT, « Du moraliste à la sage-femme », in *Le Devoir*, 13 mars 2006, p. A7 ; un collectif de 42 laïcs issus de huit diocèses, « Nos évêques ont peur devant Rome », in *Le Soleil*, 14 juin 2006, p. 25.

6. CRC, *Visite ad limina*, p. 1.

7. L'expression viendrait de Schleiermacher, qui avait qualifié les pasteurs de « virtuoses de la religion », dans la première édition de ses *Discours sur la religion*.

contemporaine, Joan Chittister⁸, bénédictine américaine d'Erie, livre ses propres préoccupations. À celles-ci j'ajouterai les miennes. Comme vous le voyez, je donnerai une place importante aux religieuses, elles qui détiennent une « part démographique prépondérante » dans le monde religieux, « qui plus est, la part démographique prépondérante des femmes confère à cette organisation un caractère original dans l'Église⁹ », tel que le souligne Kristoff Talin.

Parole sur les changements

Avec le concile Vatican II, il est reconnu que l'Église catholique est entrée dans une phase importante de changements. L'Église multiséculaire a été appelée à réviser ses bases et à se laisser interpeller par la culture moderne, scientifique et technologique.

Dans leur lettre aux évêques, les religieuses et religieux soumettent leur « point de vue qui, sans équivoque, en appelle à une prise de conscience toujours plus grande des enjeux de sa croissance¹⁰ », en parlant de l'Église. Toutefois, les religieuses et religieux reconnaissent « les efforts consentis par l'Église pour relever le défi de la nouvelle évangélisation et de l'éducation à la foi chrétienne¹¹ ». Ils soulignent « l'engagement de religieux, de religieuses et de laïcs formés pour assurer l'accompagnement de personnes en situations particulières : divorces, suicides, itinérances, toxicomanies, maladies terminales (soins palliatifs), personnes en recherche de sens¹² ».

Cependant, la lettre des religieuses et religieux déplore dans l'Église catholique,

[e]n matière d'éthique et de bioéthique, la présentation d'un idéal qui laisse peu de place au cheminement, à la progression et la défense de principes qui, dans leur radicalité, ne rejoignent pas l'expérience humaine (divorce, contraception, protection contre le Sida, allègement des souffrances en fin de vie)¹³.

8. JOAN CHITTISTER, *Nos plus belles années. L'avenir de la vie religieuse [The Way We Were. A Story of Conversion and Renewal]*, Ottawa, Novalis, 2006.

9. KRISTOFF TALIN, *Survivre à la modernité? Religieuses et religieux dans le monde occidental*, Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 20.

10. CRC, *Visite ad limina*, p. 1.

11. *Ibid.*, p. 4.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 5.

De même, cette lettre trouve que l'Église ne se met pas suffisamment en état d'écoute et qu'elle « accorde souvent la priorité à la réaffirmation des dogmes et de la morale traditionnelle¹⁴ ». Elle constate que notre Église québécoise et canadienne affiche des « images et attitudes qui traduisent une régression par rapport aux perspectives évangélistes préconisées par le Concile Vatican II¹⁵ ». Elle ne manque pas de signaler leur peu d'audace et d'initiatives par rapport au rôle des femmes dans l'Église – leur « manque de cohérence sur le rôle des femmes dans l'Église¹⁶ » –, alors que l'épiscopat canadien avait déjà marqué dans les années 1970 quelques longueurs d'avance dans ce dossier¹⁷. Elle souhaite « une pastorale de proximité avec les marginaux, les distants, les “re-commençants”, les personnes homosexuelles¹⁸ ».

Les congrégations religieuses s'y connaissent en matière de changement. Avec le concile Vatican II, elles se sont lancées dans un important *aggiornamento*, encore plus visible dans les communautés féminines avec la modification des costumes qui a conduit tout simplement à l'adoption du costume civil. De nouvelles façons de vivre la communauté en petits groupes ont été également acceptées. Des orientations vers un plus grand engagement pour la justice sociale ont pris forme dans les communautés avec l'approfondissement du charisme de leur fondateur ou fondatrice. Je donne un exemple qui m'est tout proche. Les Ursulines de l'Union canadienne ont pris, lors du chapitre général de 1995, l'option suivante :

Pour entrer davantage dans le souffle de la Nouvelle Évangélisation, selon nos possibilités et en favorisant la créativité :

- nous insérer dans les différents milieux de vie (groupes de partage, cellules de vie, communautés de base, etc.) pour promouvoir l'éducation de la foi et l'engagement social ;
- intensifier notre collaboration avec d'autres personnes dans des projets nouveaux ou déjà existants ;
- donner priorité à la famille ;
- former des agents multiplicateurs ; utiliser les mass médias ;

14. *Ibid.*, p. 6.

15. *Ibid.*, p. 7.

16. *Ibid.*

17. Déclarations des évêques canadiens en 1971 et 1975 sur les ministères accessibles aux femmes.

18. CRC, *Visite ad limina*, p. 8.

- renouveler notre option et intensifier notre engagement à l'égard des personnes démunies selon les orientations des chapitres précédents¹⁹.

Pour sa part, Joan Chittister établit le déroulement des nombreux changements qui sont survenus dans sa propre communauté, les Sœurs bénédictines d'Erie dans l'État de Pennsylvanie, des sœurs semi-contemplatives engagées dans l'enseignement :

Les textes du concile Vatican II appelaient toute l'Église à être Église autrement, à la fois plus fidèle à l'Évangile et plus signifiante pour le monde. Les documents conciliaires étaient donc à la fois un phare et un objectif sur lequel la vie religieuse contemporaine allait devoir mettre le cap pour que ses programmes de renouveau provoquent plus que de simples retouches cosmétiques, à une époque et dans une Église qui avaient besoin de changement²⁰.

D'entrée de jeu, parler du changement dans la vie religieuse consacrée, c'est accepter de « briser un mythe », celui de la « bonne sœur » soumise aux décisions de sa supérieure, selon Kristoff Talin²¹. De très belle façon, Joan Chittister s'attaque au « mythe de l'immuabilité » et ose l'affronter.

Découvrir que les accessoires de la vie religieuse – le style de vie, l'habit, les coutumes – n'étaient que les reliquats des siècles passés et non des absolus de caractère sacré allait confronter notre monde à la question de savoir si la vie religieuse avait encore sa place au xx^e siècle²².

C'est ainsi qu'allait prendre place une *révolution silencieuse*²³, mais drôlement désinstallante et interpellante à l'interne et à l'externe des communautés religieuses. « Quatre tendances lourdes pesaient sur l'Occident de l'après-guerre : la prolifération des armes nucléaires, l'expansion de la mondialisation, le pluralisme religieux et le féminisme²⁴. » On peut dire que les communautés religieuses, les congrégations féminines en particulier, ont été attentives aux signes des temps et se sont lancées dans les adaptations nécessaires pour le monde d'aujourd'hui. Des comportements, des règlements, des rituels étaient devenus désuets et ne pouvaient plus animer la vie contemporaine. L'Esprit soufflant toujours allait donner de

19. Pierrette CHASSÉ, o.s.u., et Monique DUMAIS, o.s.u., *Au vent du large. Les Ursulines de Rimouski 1970-2005*, Québec, Anne Sigier, 2005, p. 33.

20. Joan CHITTISTER, *op. cit.*, p. 79.

21. Kristoff TALIN, *op. cit.*, p. 6.

22. Joan CHITTISTER, *op. cit.*, p. 53.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

l'audace pour faire les changements primordiaux et exiger que toute l'institution ecclésiale se transforme elle aussi en profondeur.

Parole sur la communion

La communion représente à coup sûr l'aspect fondamental recherché par toute entité, institutionnelle ou privée, qui se désigne comme communauté. On peut trouver différentes formes de mise en relation des personnes entre elles. J'essaierai de faire voir quel type de communion en Église la lettre réclame.

La lettre exprime le désir que « tous les membres du Peuple de Dieu forment un peuple de pèlerins²⁵ », où seront reconnues « la primauté de la personne » et la liberté des consciences²⁶. La deuxième partie de la lettre est axée sur la vie communautaire en Église. Elle marque bien les enjeux de la restructuration des paroisses, notamment celui de la collaboration entre prêtres et laïcs, dont particulièrement les femmes engagées en grand nombre « dans la pastorale, la catéchèse, l'administration²⁷ ». Différentes formes d'expression de la coresponsabilité devront surgir. Cependant la lettre regrette « l'absence des jeunes, des jeunes couples et d'un nombre grandissant de femmes dans la vie de l'Église²⁸ ».

La même lettre souligne que, malheureusement, « l'accent est mis sur la seule structure hiérarchique de l'Église, au détriment de l'exercice du sacerdoce baptismal des fidèles²⁹ », ce qui entraîne un « certain abus de pouvoir de pasteurs de communautés conduisant à limiter les responsabilités pastorales accessibles aux laïcs, particulièrement aux femmes³⁰ ». Une véritable collégialité de l'Église est réclamée, avec plus d'ouverture et de dialogue, entre autres sur les ministères ordonnés³¹ et sur la participation des femmes dans le processus de prise de décision³².

Dans la quatrième partie sur les « solidarités ecclésiales », les religieuses et religieux considèrent que des solidarités sont développées pour les causes

25. CRC, *Visite ad limina*, p. 9.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 10.

28. *Ibid.*, p. 11.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 12.

31. *Ibid.*, p. 13.

32. *Ibid.*, p. 16.

humanitaires en vue d'une plus grande justice sociale. Ils signalent de nouveau « le manque d'égalité dans notre Église entre les hommes et les femmes, entre les ministres ordonnés, les religieux, les religieuses et les laïcs³³ ».

Concernant le prophétisme de l'Église, la lettre indique « que les congrégations religieuses ont une portée prophétique plus visible quand elles s'engagent auprès des faibles et des laissés-pour-compte, des exclus, des personnes démunies ou exploitées³⁴ ». Elle reconnaît avec force « que l'Esprit Saint agit dans l'option préférentielle pour les pauvres, l'œcuménisme, le féminisme, les mouvements pour la paix, la non-violence³⁵ ».

Une solidarité importante, développée au cours des années récentes, est celle de l'engagement des religieuses dans la lutte des femmes pour la conquête de leur identité et de leurs droits. Joan Chittister insiste sur ce fait nouveau dans les congrégations féminines. Au Québec, l'ARPF (Association des religieuses pour la promotion des femmes) marque aussi l'importance du féminisme sur le vécu et l'action des femmes.

La seule chose que les religieuses n'ont pas entrepris au nom de la femme dans le passé, c'est de s'engager à la manière de ces féministes religieuses qui assument aujourd'hui la lutte des femmes à tous les niveaux, y compris au sein de l'Église. Davantage attentives à la conscience féminine et non plus seulement aux femmes elles-mêmes, davantage sensibilisées à l'oppression systématique dont les femmes font l'objet, les féministes religieuses se sont aujourd'hui donné pour objectif de transformer les structures de la société³⁶.

Du côté de l'ARPF, la Lettre du 19 septembre 2006 de l'équipe de coordination nationale signale l'accent mis sur la solidarité :

Parmi les valeurs promues par la Charte mondiale des femmes pour l'humanité, nous avons choisi de mettre l'accent cette année sur la « solidarité » avec les femmes d'ici et d'ailleurs. Nous aurons de multiples occasions de prendre la parole, de signer des pétitions, de marcher, d'inscrire nos actions dans la poursuite des revendications québécoises de la Marche mondiale des femmes.

33. *Ibid.*, p. 20.

34. *Ibid.*, p. 23.

35. *Ibid.*, p. 24.

36. JOAN CHITTISTER, *Le feu sous les cendres*. [*The Fire in These Ashes*, 1996], Montréal, Bellarmin, 1998, p. 40-41.

Cet engagement pour la cause des femmes ne fait pas l'unanimité chez les religieuses. Il a même, selon Joan Chittister, « suscité des tensions au sein des communautés, notamment entre les religieuses qui considèrent que de telles questions représentent un danger pour la foi, et celles qui croient au contraire qu'il n'en est rien³⁷ ».

Virtuoses de la communauté, les religieuses et les religieux travaillent ardemment à la justice sociale en établissant des liens de solidarité. Les écrits sur les communautés religieuses démontrent abondamment leurs préoccupations pour toutes les personnes démunies³⁸. À cet effet, la lettre des religieuses et religieux rappelle que, « [p]our parvenir à une Église de communion, les religieuses et religieux préconisent une Église de l'écoute, du respect, du dialogue, de l'humble recherche de la vérité³⁹ ». Les religieuses et religieux disposent d'une longue expérience dans le domaine. Et ce n'est pas sans raison que Kristoff Talin affirme que « l'histoire montre que les virtuoses du religieux ont joué un rôle dans le tissage du lien social⁴⁰ ».

Conclusion

Joan Chittister a utilisé la métaphore du feu couvant sous les cendres pour montrer ce que les virtuoses du religieux peuvent garder pour le monde. S'inspirant d'un mot de la langue gaélique, *grieshog*, désignant « un processus qui consiste à enfouir sous les cendres les charbons encore chauds de manière à garder le feu vivant en prévision du matin glacial⁴¹ », elle montre comment les religieuses et religieux peuvent préserver la chaleur pour éviter un refroidissement complet de notre monde et, conséquemment, la nécessité de tout recommencer à neuf.

Gaspiller du temps et de l'énergie à languir après le retour d'un passé mythique alors que le présent nous entraîne dangereusement dans sa tourmente, se laisser balloter parmi les débris du rationalisme social et ceux du dogmatisme ecclésiastique, cela ne peut que retarder, je crois, notre cheminement spirituel dans le monde postmoderne⁴².

37. *Ibid.*, p. 42.

38. Voir Pierrette CHASSÉ et Monique DUMAIS, *op. cit.*

39. CRC, *Visite ad limina*, p. 25.

40. Kristoff TALIN, *op. cit.*, p. 179.

41. Joan CHITTISTER, *Le feu sous les cendres*, p. 83.

42. *Ibid.*, p. 13.

Les congrégations religieuses se sont amplement investies dans des efforts de renouveau, de refondation même à partir du charisme de leur fondatrice ou fondateur. Elles n'ont pas eu peur d'affronter l'urgence des changements et de se laisser interpeller par le monde contemporain. Kristoff Talin remarque à cet effet :

D'une part, les instituts religieux n'ont pas connu plus de problèmes d'adaptation que d'autres organisations, tels certains partis politiques. En cela, ils ne nous paraissent pas plus décalés ou exposés au risque de disparaître faute de modernité que des organisations séculières. C'est en fait, tout le système des organisations de masse fortement structurantes qui est remis en cause. D'autre part, il est toujours compliqué de s'engager sur des voies complètement novatrices et il est souvent tentant de faire du neuf avec du vieux. C'est un peu ce qu'ont fait nombre d'instituts religieux en développant la politique d'enfouissement, la stratégie du « levain dans la pâte ». L'échec partiel de cette stratégie engendre des réajustements et les virtuoses du religieux vont chercher, à partir des années 1990, non plus à s'adapter au monde moderne mais à le reconquérir⁴³.

La parole des congrégations religieuses peut s'affirmer dans le monde d'aujourd'hui avec vigueur et une portée prophétique. Les valeurs sur lesquelles elles misent, justice sociale, dignité humaine, solidarité, espérance, sont des notes fortes dans la symphonie mondiale, il faut oser les faire entendre. Joan Chittister le proclame de la façon suivante :

Non pas que la vie religieuse ait nécessairement à être plus « religieuse » que n'importe quel autre mode de vie. Il s'agit seulement pour elle de se concentrer, d'abord et avant tout, sur sa résolution et son engagement à faire de la spiritualité quelque chose d'évident et à rendre manifeste pour les autres la portée spirituelle de ses activités⁴⁴.

43. Kristoff TALIN, *op. cit.*, p. 259-260.

44. Joan CHITTISTER, *Le feu sous les cendres*, p. 62.

Un vivre-ensemble à la grandeur de la planète
La vie consacrée communautaire revisitée

par Pierrette Daviau¹

« Nous sommes en relation avec l'univers dans son entier,
puisque nous sommes un microcosme de macrocosme
et que cette relation nous enivre. » (Thomas d'Aquin)

Il y avait longtemps que la théologie de la vie religieuse n'avait été questionnée et resituée dans une vision plus élargie. Depuis environ une dizaine d'années, plusieurs théologiennes et théologiens (particulièrement des anglophones²) présentent de nouveaux paradigmes pour repenser la vie consacrée. Parmi ceux-là, celui de la vie communautaire attire notre attention, car il semble colorer également la théologie et la spiritualité des vœux. Notre propos n'est pas d'idéaliser la vie communautaire dans une

1. Pierrette Daviau, Fille de la Sagesse, est professeure titulaire à la Faculté des sciences humaines de l'Université Saint-Paul à Ottawa. Elle a fondé et dirige le Centre Femmes et traditions chrétiennes de la même Université. Depuis 1997, elle assure la direction de la revue bilingue *Counseling et spiritualité*, qui fait suite à *Sciences pastorales*. Elle a publié entre autres (en collaboration) *Voix de femmes, voies de passages, Variations autour de la pensée féministe d'Ivone Gebara*, *Parler de Marie d'hier à aujourd'hui*, ainsi que de nombreux articles et chapitres de livres sur la spiritualité, la place des femmes dans l'Église, la sémiotique du texte religieux et l'analyse de genre. Elle anime de nombreux congrès et chapitres des communautés religieuses au Canada et en Europe.

organisation vieillissante, mais d'évoquer la nouveauté à laquelle elle nous interpelle comme religieuses et religieux et comme chrétiennes et chrétiens désireux d'être « attentifs et sensibles aux signes des temps », ainsi que le recommandait déjà Vatican II dans *Gaudium et Spes*.

Or, un des signes très parlants de notre temps est tout ce qui entoure la spiritualité de la création, l'écologie, l'interdépendance entre les humains et l'univers. Thomas Berry, dans son livre *The Great Work : Our Way into the Future*³, insiste pour montrer que nous sommes en relation avec l'univers, que celui-ci est une unité, une communauté d'êtres en interaction, liés de façon inséparable dans l'espace et le temps. Pour lui, la terre est une communauté autonome qui se crée, se nourrit, se soigne et s'éduque par elle-même, car elle est une communion de sujets dont l'humain est une composante. Ainsi, chaque être est profondément lié à l'existence et à l'activité de chaque autre être de la planète. À la lumière de ces constatations, partagées par Matthew Fox⁴ entre autres, nous pouvons nous interroger sur la mission de notre temps comme personnes individuelles et comme congrégations religieuses. N'y aurait-il pas là invitation à réinventer notre espèce humaine en la réintégrant à la vaste communauté des systèmes de vie ? Ne serait-ce pas un appel à revisiter la vie religieuse communautaire en l'élargissant à sa dimension cosmique ? Et si c'était là une vision et une mission prophétiques qui incombent à la vie consacrée d'aujourd'hui pour demain ? C'est ce dont nous aimerions discuter dans ce chapitre.

Une nouvelle cosmologie

L'interdépendance est le mode d'être de notre univers. Les scientifiques nous disent que toute la création – passée, présente et future – émane de

-
2. Nous pensons entre autres à Barbara FIAND, *Refocusing the Vision : Religious Life into the Future*, New York, Crossroad, 2001 ; à Sandra SCHNEIDERS, *Finding the Treasure*, New York, Paulist Press, 2000, et *Selling All*, New York, Paulist Press, 2001 ; à Diarmuid O'MURCHU, *Consecrated Religious Life : The Changing Paradigms*, New York, Orbis Books, 2006 ; à Gerald A. ARBUCKLE, *Refounding the Church : Dissent for Leadership*, Londres, Chapman, 1993 ; à Joan CHITTISTER, *The Fire in These Ashes*, Kansas City, Sheed & Ward, 1995 ; à Elaine M. PREVALLET, *In the Service of Life*, St. Louis, Loretto Earth, 2000.
 3. Thomas BERRY, *The Great Work : Our Way into the Future*, New York, Bell Tower, 1999.
 4. Matthew FOX, *Creativity : Where the Divine and the Human Meet*, New York, Teacher Putnam, 2002.

la boule de feu cosmique d'il y a un peu plus de treize milliards et demi d'années. Riche des découvertes scientifiques les plus récentes qui, à l'instar des grandes sagesse spirituelles, découvrent l'interdépendance de toute chose, « l'espèce humaine a aussi la possibilité de donner naissance à une civilisation que Thomas Berry qualifie d'écozoïque, une civilisation basée sur une co-création consciente en harmonie avec la Terre et l'Univers⁵ ». La nouvelle histoire de l'Univers se révèle à nous juste à temps pour nous permettre de sauver notre Terre d'une destruction ultime et insensée.

Un des bienfaits de notre temps est que nous comprenons mieux la relation réciproque entre notre manière de penser Dieu et celle de voir les humains et la création. Notre définition de nous-mêmes influence le choix de nos images de Dieu ; la façon dont nous percevons notre relation à Dieu et à toute la création conditionne nos attitudes envers nous-mêmes, les autres et l'univers. Le *Catéchisme de l'Église catholique* le reconnaît :

L'interdépendance des créatures est voulue par Dieu. Le soleil et la lune, le cèdre et la petite fleur, l'aigle et le moineau : le spectacle de leurs innombrables diversités et inégalités signifie qu'aucune des créatures ne se suffit à elle-même. Elles n'existent qu'en dépendance les unes des autres, pour se compléter mutuellement, au service les unes des autres⁶.

Les récits bibliques de création ayant mis l'accent sur la domination des humains sur tous les autres êtres vivants auraient-ils influencé notre manque de respect envers notre planète ? Puisque Dieu a créé de rien, nous avons gardé l'image d'un Dieu transcendant, oubliant peut-être que cette création se continue et se renouvelle constamment. Or Dieu n'est-il pas toujours à l'œuvre, créant et recréant, faisant toute chose nouvelle (Is 43, 19) ? Dans cette perspective, il nous incombe de voir les humains et les autres êtres vivants dans leur intégrité, les considérant comme des créatures en relation de compagnonnage avec nous.

La théologie de l'interrelation nous enseigne que chaque partie de la création dépend des autres pour son plein fonctionnement et pour l'harmonie de l'ensemble. Quand je regarde la nature, je regarde une part de

5. Cité dans Marie-Andrée MICHAUD, *Le feu sacré de la Création*, Montréal, Fides, 2006, p. 38-39.

6. CECC, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris/Ottawa, Centurion/CECC, 1998, n° 340.

moi-même dans l'univers. La nature est notre propre continuité cosmique, l'extension propre de l'identité de l'humanité. La contaminer, c'est nous défigurer nous-mêmes. Répandre des substances toxiques dans l'air, l'eau, la terre, c'est se contaminer soi-même et en contaminer d'autres. L'interdépendance est l'un des chemins qui mènent à la compassion, car lorsqu'un membre du corps souffre, tous les membres souffrent avec lui. De la même façon, chacun souffre quand la terre, l'air, la forêt, l'eau sont mal utilisés et contaminés par notre égoïsme.

Cette conception cosmologique récente nous invite également à considérer la Trinité comme l'intercommunication divine en vue de redécouvrir que notre identité est essentiellement relationnelle, communionnelle, à l'image du Créateur. Les personnes de la Trinité, selon l'enseignement reçu, sont distinctes tout en existant l'une en l'autre : « Mon père et moi nous sommes un » ; « Que tous soient un en nous comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient un en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 21). L'image de Dieu dans les êtres humains se manifeste par la communion entre eux, par leur capacité de se connecter avec le reste de la création, par leur sociabilité, leur générativité et leur créativité. Si toute la réalité, incluant la réalité humaine, est imprégnée de l'énergie vitale qui circule en tout être vivant, alors plus nous entrons en communion avec toute la création, plus nous actualisons l'image de Dieu : don de soi, mutualité, totale réciprocité. Si notre plus profonde identité réside dans la communion, il importe de faire tomber les murs entre nous, de niveler les divisions, de favoriser les liens entre nous, de même qu'entre nous et les êtres vivants, puisque chacun de nous est interdépendant, chaque être nourrissant l'autre ou étant nourri par lui.

Nous l'entendons de plus en plus et les recherches nous le prouvent : prendre soin de l'environnement est un appel à respecter toute la création. Il est essentiel de garantir que les activités humaines, en transformant la terre, ne détruisent pas l'équilibre dynamique qui existe entre toutes les choses vivantes – la terre, l'air et l'eau – pour leur propre existence. Ce thème de l'environnement est devenu un axe de réflexion sociale, économique et politique que nous ne pouvons plus ignorer comme personnes consacrées. Le risque de changements climatiques et l'augmentation des cataclysmes naturels questionnent le faste actuel de la société moderne. Voulons-nous continuer à demeurer indifférents devant le fossé croissant qui sépare les riches des pauvres, devant la consommation excessive des

ressources de la planète et de la disparition des espèces⁷ ? Comme religieuses et religieux, notre appel à vivre la communion doit dépasser le simple fait de vivre en groupe, il est un appel à vivre en interdépendance avec toute la création.

Présence cosmique de Dieu

« L'Esprit du Seigneur a rempli l'Univers » (Sg 1, 17). Ce texte parle de la présence cosmique de Dieu infiltrant toute la création, où l'Esprit est continuellement à l'œuvre travaillant à l'unité, à la cohésion, et non à la destruction et à la division. L'attrait fondamental de notre cœur n'est-il pas la communion envers nous-mêmes, avec les autres, et avec tout l'Univers pour être en communion vraie avec Dieu ? Et « l'Esprit contient toutes choses », les grandes comme les petites, le macrocosme comme le microcosme, car « la Sagesse s'étend avec force d'une extrémité du monde à l'autre et gouverne l'univers avec bonté » (Sg 8, 1). Dans le livre des Proverbes, la Sagesse est présente à la création du monde, « comme maître d'œuvre, jouant en sa présence en tout temps, jouant dans son univers terrestre, trouvant ses délices parmi les enfants des humains » (Pr 8, 30-31).

Ces textes des livres sapientiaux parlent de notre manière d'entrer en relation avec Dieu, avec les autres, mais aussi avec tout notre environnement. Cet élargissement de notre compréhension de la communauté change non seulement notre perception des relations entre nous, mais aussi nos attitudes envers les personnes et envers toute la création. Les créatures sont toutes interconnectées : il y a un constant donner-recevoir, de la dépendance, de l'interdépendance, de nombreux échanges et beaucoup de réciprocité. Il est évident que, depuis des milliers d'années, les humains ont pensé qu'ils étaient supérieurs, dominateurs et les seuls importants dans l'univers. Ce qui nous a souvent conduits à nier notre relation et notre interconnexion avec les autres espèces, les considérant comme inférieures, inutiles ou uniquement à notre service, sous notre contrôle. Aurions-nous peur d'affirmer haut et fort notre interdépendance, notre besoin des autres, notre besoin de toutes les autres espèces ?

L'idée que les humains sont les dominateurs du monde, comme cela nous est présenté dans la Genèse, est remplacée par un concept plus

7. Cardinal François-Xavier NGUYEN VAN THUAN, *J'ai suivi Jésus... un évêque témoigne*, Paris, Médiaspaul, 1997, p. 47.

biblique d'intendance et d'interdépendance, par celui d'écologie en profondeur qui souligne que la planète est un organisme où les humains sont une partie de la nature, qu'ils n'en sont pas séparés. Le souci d'être vraiment global doit inclure la Terre elle-même et toutes les espèces qui la partagent. Il ne s'agit pas d'une espèce opposée à toutes les autres, mais de toutes les espèces préoccupées de toutes les autres. Les peuples autochtones pourraient nous réapprendre cette relation à la terre.

En ces jours où la Planète nous démontre ses blessures, son réchauffement, ses secousses telluriques, nous avons le devoir de la sauvegarder, de la protéger, de nous unir à elle pour le bien commun de notre humanité et de notre univers. Et cette responsabilité, si elle incombe à tous les humains, ne devrait-elle pas s'inscrire en priorité chez les personnes consacrées qui ont opté pour être présence prophétique dans le monde ?

La vie religieuse saura-t-elle aujourd'hui être suffisamment dérangeante pour répondre à l'appel d'un monde qui a tellement besoin de sa présence [...]. L'objectif de la vie religieuse n'est pas la survie mais la prophétie. Son rôle consiste à attirer l'attention sur les Bonnes Nouvelles de notre temps, et non pas à préserver un passé depuis longtemps révolu et qui n'a plus rien à voir avec le défi que présentent les nouveaux enjeux. Le rôle de la vie religieuse est de faire du présent quelque chose de sacré⁸.

Les trois aspects couverts par les vœux de religion (pauvreté, obéissance et chasteté) peuvent être envisagés comme étroitement liés au processus cosmique de la vie. L'instinct de survie des humains s'exprime souvent dans les besoins de possession, de contrôle et de sexualité. Il est donc essentiel de repenser notre compréhension des vœux dans le nouveau contexte radical de la « postmodernité ». Ce à quoi s'engagent les personnes consacrées, c'est de mettre toutes leurs énergies vitales au service du Tout, donc de la création. Le vœu de pauvreté qui libère des possessions matérielles peut s'élargir à une plus grande conscience et compréhension de notre interdépendance en reconnaissant que la création est gouvernée par la loi de la réciprocité : la communauté des biens est une loi cosmique et cette communauté des biens est plus profonde que nous ne pourrions l'imaginer. Cela implique de passer de la renonciation aux biens terrestres à leur accueil et à leur sauvegarde. Le vœu d'obéissance (*ob-audire*) invite à une écoute

8. Joan CHITTISTER, *Le feu sous les cendres. Une spiritualité pour la vie religieuse contemporaine*, traduit de l'anglais par Martin GAGNON, Montréal, Bellarmin, 1998, p. 64-65.

attentive et active de la communauté élargie, le Cosmos, pour vivre en harmonie avec le Tout. O'Murchu suggère d'appeler ce vœu, vœu de la collaboration mutuelle⁹, un appel à une nouvelle qualité de participation globale, la capacité d'entrer en relation. Ainsi, la co-autorité et la co-obéissance remplacent la soumission aux supérieurs inspirée pour cet auteur du modèle patriarcal. Le célibat consacré est le cœur, le vœu constitutif de la vie religieuse communautaire. Il est un engagement à s'aimer les uns les autres, le vœu des relations, conviant la personne à s'engager plus pleinement dans le paysage global culturel. Il requiert d'entrer chaleureusement et affectueusement en relation d'amour et de justice avec tous les humains et avec toutes les créatures qui peuplent notre univers comme avec la Terre elle-même.

Consécration, communion et mission

Entre hier et demain, la vie religieuse cherche sa route. Elle n'est pas ce qu'elle a été, pas plus que ce qu'elle sera. La question n'est pas tant de s'adapter à un monde qui change que de traduire au milieu de ces changements, ce qu'elle a de spécifique : le message dont elle vit, l'identité qu'elle en reçoit, les fonctions qui la constituent. Le document *Vita Consecrata* de Jean-Paul II invite les membres des congrégations religieuses à continuer la réflexion en vue d'une profonde compréhension du merveilleux don de la vie consacrée dans ses trois dimensions de « consécration, de communion et de mission¹⁰ ». Bien que ce document, selon certaines personnes, appartienne à un paradigme de mainmise par l'Église sur la vie consacrée, il invite cependant à des ouvertures pour explorer le futur qui peuvent être fructueuses pour la vie communautaire. Le dernier document du Vatican sur la vie religieuse, *Repartic du Christ*, ouvre également des portes pour un renouvellement de la vie consacrée. On y reconnaît que les femmes et les hommes consacrés partagent une commune vocation à la sainteté et à l'apostolat avec les autres membres de la communauté des croyants : « En étant signes de cette vocation universelle, ils manifestent la mission

9. Cf. Diarmuid O'MURCHU, *op. cit.*, chapitre 8.

10. JEAN-PAUL II, *La vie consacrée : exhortation apostolique post-synodale Vita Consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde, Montréal, Médiaspaul, 1996, n° 13.

spécifique de la vie consacrée¹¹. » Ces messages des autorités romaines reconnaissent véritablement les religieuses et les religieux comme membres à part entière du peuple de Dieu et non comme des « mis à part », des gens qui doivent rejeter le monde, en être séparés. Ils invitent à envisager un horizon inclusif et non une forme d'exclusivité.

Cette reconnaissance « laïque » des personnes consacrées souligne que la consécration est pour la communion et la construction de la communauté à l'image de l'essence trinitaire de la divinité, et sur le fondement relationnel sur lequel repose la création cosmique. Ces principes invitent à développer une communauté de conscience – dans chaque sphère de la vie animale, végétale, humaine –, ce qui peut impliquer une critique des religions elles-mêmes et des organisations religieuses comme l'Église¹² en vue d'une meilleure présence évangélique. Bien sûr, les membres des communautés religieuses désirent rester en communion avec l'Église, à condition que celle-ci réponde au défi d'une véritable communauté selon l'Évangile.

Les religieuses et les religieux s'engagent, par leur consécration, à mettre toutes leurs énergies au service du Tout et à vivre l'Évangile d'une façon radicale. La vie consacrée, malgré le vieillissement de sa population, connaît un regain d'énergie et ose s'engager sur la pente des grandes questions de son époque pour la première fois depuis des décennies. La vie consacrée s'inscrit dans le dynamisme vécu par le Christ pour remettre toutes choses en ordre (Co 1, 15-20) et rendre à l'humanité son identité de fils et de filles. Elle est l'expression parfaite et fragile à la fois de la réponse de l'être humain à Dieu. Elle ne ferme pas l'individu sur lui-même, sur son salut et sa perfection personnelle, mais cherche à l'ouvrir à des dimensions universelles. Elle est une réponse à la Sagesse créatrice qui invite à entrer dans la beauté et l'harmonie de son amour (Sg 1, 7).

Une vie communautaire en mouvement

Pour plusieurs personnes encore, la vie communautaire des religieuses et religieux évoque la stabilité, la conformité, le statique : toutes les per-

11. CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *Repartir du Christ, un engagement renouvelé de la vie consacrée au troisième millénaire*, Montréal, Médiaspaul, 2002, n° 8.

12. C'est ce qu'ont fait les supérieures et supérieurs majeurs du Canada dans le *Message à nos évêques en vue de leur visite ad limina*, paru en 2006.

sonnes font tout ensemble et de la même manière – par exemple, prière, repas, travaux. Cependant, depuis Vatican II, la vie communautaire a beaucoup changé ; des regroupements à taille humaine ont vu le jour, des communautés se sont impliquées dans des milieux d'insertion avec des plus démunis, les personnes ont développé davantage d'autonomie et l'obéissance soumise à l'autorité a fait place au discernement communautaire. La vie commune, qui mettait surtout l'accent sur les structures et un certain conformisme, s'est transformée dans plusieurs congrégations : des réseaux, des interrelations, des associations, des communautés d'intention, des liens avec les laïcs ont vu le jour et continuent de nourrir les membres vivant en groupe ou individuellement. Si les communautés locales ou les communautés d'intention sont toujours aussi importantes, la vision de leur être-ensemble continue d'évoluer.

Aujourd'hui, observe Gerald Arbuckle, il existe une certaine confusion parmi les congrégations religieuses quant au sens de la communauté. Tant que ce malaise perdure, le processus de refondation et le défi d'une restauration prophétique de l'Église sont compromis. Dans un contexte global de la vie religieuse, la communauté a plusieurs connotations : « Certains considèrent la communauté comme *un lieu*, d'autres un *ensemble de relations* ; certains identifient la communauté avec la *qualité des relations*. D'autres préfèrent unir dans leur définition *lieu et qualité de relations*¹³. »

Si auparavant, la communauté assurait des infrastructures d'ordre, d'organisation et d'harmonie en vue de bien servir Dieu et l'Église d'une manière efficace dans les œuvres de la congrégation, depuis les années 1970, les divers ministères ont changé et de nouvelles raisons d'être ensemble pour la mission sont apparues. Le nouveau paradigme de la mission se caractérise par la priorité accordée à la collaboration et à la solidarité plutôt qu'à la séparation du monde. Et les nouveaux ministères doivent en tenir compte en déployant une plus grande créativité. La communauté existe donc pour la mission, pour discerner ensemble les appels de Dieu dans un contexte local et global, pour identifier ce qui fait obstacle à la croissance et à l'annonce de la Bonne Nouvelle et pour explorer les options apostoliques et libératrices à entreprendre. S'engager dans ce chemin exige maturité et sagesse, un climat de confiance dans un esprit de mutualité

13. Gerald A. ARBUCKLE, *Refonder l'Église. Dissentiment et leadership*, traduit de l'anglais par Albert BEAUDRY, Montréal, Bellarmin, 2000, p. 228.

et de coresponsabilité, une capacité de lire les signes des temps de manière créative et courageuse¹⁴.

Il semble maintenant impératif d'explorer d'autres formes de communauté si nous voulons continuer d'avoir une vision et peut-être une action prophétiques comme personnes consacrées. Nous assistons à « l'émergence d'une conception plus ouverte de la communauté, et d'une communauté d'égaux. Ceci est évident dans le développement de plusieurs sortes de communautés. L'importance de la vie communautaire ne peut pas être ignorée¹⁵. » Puisque Dieu est essentiellement relation et amour, un aspect fondamental de toutes les formes de vie consiste essentiellement dans les relations, le dialogue, l'interconnexion et l'interdépendance. Nous ne pouvons donc servir ce Dieu sans entrer en relation avec les autres, en aimant comme il nous aime (Jn 15, 9-17). Dans notre monde éclaté, les mots « communion » et « solidarité » résonnent davantage que les mots « unanimité » et même « unité ».

Une vision d'appartenance élargie

Les récentes réflexions sur la vie religieuse et sur la vie communautaire invitent les personnes consacrées à une perception plus inclusive et moins étriquée de la vie communautaire. Cette vision, davantage planétaire, incite à se reconnaître comme membres d'une communauté élargie, d'une communauté écologique, connectée à l'ensemble des êtres vivants. La culture actuelle, particulièrement dans la société occidentale, insiste sur une vision individualiste du monde et des personnes. D'autre part, les scientifiques tendent à démontrer l'interdépendance de tous les êtres vivants : tout est interrelié, rien ni personne n'existe sans l'ensemble de la création. L'univers entier est structuré et organisé de manière à ce que tous ses éléments (minéral, végétal, animal, humain) existent en interdépendance les uns avec les autres. Tout est interconnecté. Comme religieuses et religieux, nous n'avons pas tellement intégré ce sens de notre dépendance et de notre relation fondamentale avec le reste de la création. Si chaque personne est une

14. On peut lire à ce sujet, Diarmuid O'MURCHU, *Consecrated Religious Life. The Changing Paradigms*, New York, Orbis Book, 2006, p. 182-191

15. Catherine M. HARMER, *La vie religieuse au XXI^e siècle. En marche vers Canaan aujourd'hui*, traduit de l'anglais par Ghislaine ROQUET, Montréal, Bellarmin, 1997, p. 44.

constituante de l'univers, son horizon doit s'élargir pour embrasser l'ensemble de la création et se sentir partie intégrante de cette création.

« Dans les évangiles, on désigne l'Église primitive par le mot *ecclesia*, qui signifie la "communauté de ceux qui sont appelés au dehors". Partout dans le monde un important changement de paradigme concerne la communauté, sa valeur et sa nécessité¹⁶. » La communauté aspire et encadre la vie de ses membres. Elle dessine autour d'eux l'espace propre de l'Église. C'est le lieu d'une communion qui rassemble celles et ceux qui ont reçu l'Esprit. Mais la communion qui rassemble peut aussi enfermer. La communauté risque alors de devenir un lieu clos qui n'a plus grand-chose à voir avec son projet spirituel initial. La communauté est appelée à se déployer plutôt qu'à se replier, à s'étendre plutôt qu'à se ramasser, à remplir des fonctions dans des conditions qui correspondent à l'identité qui est la sienne¹⁷. La communauté relationnelle porte sur le témoignage des relations de qualité qui devraient caractériser un groupe de personnes consacrées vivant ensemble selon les valeurs évangéliques. L'insistance première sur la communion, et non sur l'attachement à un lieu ou à un groupe, facilite la mobilité, invite à aller plus loin.

La communion libératrice ne veut plus seulement dire siéger à côté de ceux avec qui je suis d'accord, mais au contraire s'asseoir, et aussi rester assis, à côté de ceux avec qui je ne suis pas d'accord. Alors on ne se réunit plus pour se conforter mutuellement en répétant sur autrui sempiternellement les mêmes anecdotes, bons mots et jugements ; au contraire, on crée alors une communion ouverte, une communion hospitalière et l'on apporte des marques d'amitié dans les recoins les moins plaisants de notre société¹⁸.

Nous pensons qu'une spiritualité de la création peut aujourd'hui stimuler et renouveler la vie religieuse si celle-ci doit pouvoir répondre à une multitude de gens dont l'espérance se meurt dans les ténèbres et agonise au milieu des cendres. Pour y entrer, il est essentiel de s'ouvrir à de multiples façons de vivre la vie consacrée et communautaire. Il faut sans cesse risquer les commencements, les recommencements. Il n'y a aucun modèle

16. *Ibid.*, p. 73.

17. Cf. Gérard DELTEIL et Paul KELLER, *L'Église disséminée. Itinérance et enracinement*, Ottawa/Bruxelles/Paris, Novalis/Lumen Vitae/Labor et Fides (coll. « Théologies pratiques »), 1995, p. 94-95.

18. Jürgen MOLTSMANN, *Un nouveau style de vie. Renouveau de la communauté*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 27.

durable: l'a-venir est, par définition, sans exemple. Il n'est cependant pas sans promesse. L'Évangile est toujours à réinterpréter, l'Église et le monde toujours à réformer. C'est à l'aventure des départs qu'il faut s'attendre et se préparer¹⁹. Avec Catherine Harmer, nous affirmons que

chacun est unique, mais qu'une interdépendance fondamentale caractérise la condition humaine et, de façon évidente, maintenant de façon cosmique. Non seulement les humains dépendent-ils les uns des autres, mais toutes les composantes du cosmos dépendent les unes des autres. Le mouvement écologique nous a rendus conscients de cette interdépendance, en sorte que la communauté à considérer maintenant n'est pas seulement la communauté des humains, mais celle de la Terre et celle de tout le cosmos. Ce changement de paradigme a déjà des conséquences radicales pour la vie religieuse dans l'avenir et va continuer à en avoir²⁰.

Cette inclusivité dans le concept de communauté est marquée par une ouverture à toutes les formes de relations humaines, un appel à une transformation globale et personnelle, un nouveau sens de l'œcuménisme et un engagement à la formation et au développement des relations à tous les niveaux de vie. C'est de cette gratuité que les communautés doivent donner des signes, ceux d'une existence non pas repliée, mais accueillante, d'une parole non pas magistrale mais fertilisante, d'une visibilité non pas exemplaire mais signifiante, parce qu'ouvertes aux autres et disponibles pour une plénitude encore inconcevable. Or, vivre à contre-courant de la société de consommation est fort exigeant ; cela demande la solidarité avec le peuple, avec la nature et avec toute la planète. Il s'agit d'inventer des approches novatrices, de répondre de multiples façons à cet appel de vivre « autrement » la communauté.

Il est essentiel que les religieuses et les religieux de l'avenir s'intéressent au globalisme écologique de la planète Terre. Certaines des destructions prédites ne sont pas inévitables, cependant d'autres peuvent être irréversibles. Le changement est encore possible dans bien des domaines, et assez de changement dans la façon dont nous vivons dans notre monde et utilisons ses ressources peut signifier un monde plus sain et plus sûr pour tous les peuples. Penser globalement, c'est prendre en compte la réalité

19. Gérard DELTEIL et Paul KELLER, *op. cit.*, p. 321.

20. Catherine HARMER, *op. cit.*, p. 73-74.

de la planète elle-même et les ressources que nous partageons avec beaucoup d'autres espèces²¹.

Mais ces changements ne peuvent se faire que si nous sommes profondément convaincus de notre être-en-relation avec toute la création et que, non contents d'affirmer notre liaison avec elle, nous passons aux actes : en vivant réellement avec plus de simplicité, en consommant moins, en nous engageant communautairement dans ce mouvement d'alliance avec la totalité de notre Univers. Ce pacte avec tous les vivants exprime un sens authentique de la communauté, une preuve que nous sommes ensemble avec Dieu et avec tous les autres êtres de sa création dans une marche vers un Monde nouveau et une Terre nouvelle (Ap 21, 1). Cette décision individuelle et communautaire exige une conversion au quotidien, un choix de vie renouvelé et surtout beaucoup de courage pour s'engager dans cette voie et militer dans nos milieux pour être de plus en plus nombreuses et nombreux à relever ce défi d'interdépendance. Si, comme personnes consacrées, nous osons nous engager réellement dans ces grandes questions de notre temps, nous pourrions affirmer que nous répondons à notre vocation prophétique dans l'Église et dans le monde :

Une écologie sacramentelle soutient que tout le cosmos nous révèle Dieu à la manière d'un sacrement [...] Car si la diversité biologique de la nature est détruite, notre sens de la grandeur de Dieu sera diminué en même temps. [...] Par conséquent, la nature n'est pas une chose dont nous devons nous séparer afin de parvenir à l'achèvement final de l'humanité, mais plutôt une réalité à laquelle nous sommes reliés pour toujours, et dont nous attendons que la nouvelle création, selon l'inspiration de Paul (Rm 8, 19-21), se produira avec le renouvellement de nos propres vies. Quand le cosmos est vu comme une promesse, la nature peut compter sur notre respect et nos efforts de conservation sans qu'il soit nécessaire de nous prosterner devant elle²².

Conclusion

Cette vision renouvelée de la vie religieuse communautaire nous met en présence d'un authentique et profond sens de la communauté, de l'*ecclesia*, elle procure le sentiment d'être ensemble avec Dieu, ensemble les uns

21. *Ibid.*, p. 155.

22. John F. HAUGHT, « Three Views of Ecological Theology », dans *Pax Christi*, vol. XIX, 1994, cité par Catherine HARMER, *op. cit.*, p. 157-158.

avec les autres, participant à une marche de grande importance, avec tous ceux et celles qui désirent, non seulement sauver la planète, mais vivre en communion avec l'Univers. Cela demande d'affronter courageusement l'inconnu et de s'unir pour relever de nouveaux défis : « Tous les êtres humains sont interdépendants. Ils partagent le devoir et la volonté de vivre ensemble, de construire une société généreuse, juste et égalitaire, basée sur les droits humains, exempte d'oppression, de discriminations, d'exclusions, d'intolérance et de violences²³. »

Comme le signale O'Murchu, la communauté existe en vue de discerner l'appel de Dieu autant dans le contexte local que dans le contexte global, pour identifier ce qui empêche la croissance et l'annonce du nouveau Règne de Dieu et pour explorer une pratique qui conduit à une action libératrice²⁴. En ce début du XXI^e siècle, il nous faut penser la communauté globalement, la penser à la grandeur du cosmos, la penser et l'actualiser aussi grandement que Dieu la voit. Pour y parvenir, il nous faut un esprit ouvert, un cœur grand et un regard profondément contemplatif de la réalité de Dieu en notre monde, de la place publique, une relecture actualisée de l'Écriture, principalement des textes sapientiaux. Nous cramponner au passé ne nous y ramènera pas, mais ne fera qu'entraver l'avenir. Laissons-nous enthousiasmer par ces nouveaux défis, par un radicalisme qui réponde au prophétisme de l'Évangile pour aujourd'hui.

23. *Charte mondiale des femmes pour l'humanité.*

24. Cf. Diarmuid O'MURCHU, *op. cit.*, p. 187.

II

COMMUNAUTÉ ECCLÉSIALE ET SOCIÉTÉ MODERNE

Appartenance, association, fraternité
Les voies de la communauté aujourd'hui

par Georges Leroux¹

Rien ne semble plus urgent aujourd'hui que de repenser la communauté. L'érosion de toutes les formes du lien communautaire traditionnel, et leur recomposition dans des espaces sociaux, nous mettent en face d'une évolution que nous interprétons comme le résultat de la modernité. Nous avons sans doute raison de voir dans l'avènement de l'État moderne, et de toutes les rationalités qui en découlent, le facteur principal de déstructuration qui affecte les formes contemporaines de l'appartenance. Déjà au XIX^e siècle, les philosophes avaient proposé une explication téléologique de cette évolution que nous pourrions résumer de la manière suivante : l'évolution vers la rationalisation du lien social serait naturelle et irréversible. Toute la pensée héritée de Max Weber et de la théorie critique a repris ce leitmotiv hégélien de l'érosion du lien de l'être-commun, de l'être-ensemble, qui a trouvé dans l'essai classique de Ferdinand Tönnies son expression achevée : les sociétés anciennes connaissaient une forme de lien organique (*Gemeinschaft*), qui a cédé lentement mais irrésistiblement à l'envahissement de formes socialisées selon des modèles de rationalité administrative (*Gesellschaft*)².

-
1. Georges LEROUX est professeur au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal.
 2. Voir l'essai de Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société*, trad. fr. de Jean LEIF, Paris, Éditions Retz et CEPL, 1977.

Au moment de nous interroger sur la signification et le destin de la communauté aujourd'hui, trois questions s'imposent à nous et constituent notre horizon de pensée. Même si ces questions entretiennent les unes avec les autres des liens très complexes, on peut chercher à les discuter en les distinguant. La première concerne la réflexion contemporaine sur l'appartenance et l'identité : la modernité, en provoquant la dissolution continue des liens organiques, a creusé au cœur même du tissu social, un abîme qu'elle n'a cessé ensuite de chercher à combler. Appartenir, ce serait d'abord pouvoir dépasser les limites de l'individualité en reconnaissant une modalité de l'existence humaine qui répondrait à la question du vivre-ensemble et qui se porterait au-delà de la nécessité et des besoins. Si l'appartenance est privée du lien organique de la communauté, par exemple de l'autochtonie ou de la famille, comment est-il possible de la refonder ? Devenue plurielle, l'identité ne trouve plus dans une communauté la substance qui en faisait dans les sociétés traditionnelles le fondement originare de l'appartenance.

Cette première question prend acte de l'achèvement en cours de la rationalisation du lien social dans son processus d'érosion : elle adresse à l'individu dénudé la question de son existence comme *socius*, comme *prochain* pour quelqu'un. Elle tient compte de toutes les apories de l'individualisme, décrites et théorisées dans la sociologie de la post-modernité. Les philosophes qui discutent actuellement cette question, comme Axel Honneth ou Michael Theunissen, insistent sur la nécessité d'une recomposition de l'être de l'autre, pour parvenir à un processus de compréhension renouvelée de l'altérité. Leur réflexion sur la reconnaissance, comme celle de Charles Taylor, prend acte des apories de l'identité et cherche une réconciliation. Si l'autre doit faire partie de l'être-ensemble, ce ne peut être seulement comme partie de la communauté du même : son altérité exige une reconfiguration qui l'intègre, en tant qu'autre, dans une nouvelle totalité.

La seconde question peut être placée sous le thème du nouveau *socius*, engagé dans les nouvelles communautés associatives. La nouveauté du lien est d'abord celle de son institution moderne : c'est dans le présent de l'histoire que l'association se refonde sur la base d'un motif propre et qu'elle présente l'appropriation de ce qui l'unit comme responsabilité de ceux qui s'unissent : si rien en effet n'est donné en « propre », c'est-à-dire comme propriété inaliénable pour la communauté qui disparaît, car son fondement originare se décompose, la nécessité de nouvelles appropriations communautaires apparaît comme le devoir le plus insistant pour tous ceux qui cherchent une recomposition. Pour l'individu dénudé, la ruine

de l'appartenance conduit à la recherche d'une nouvelle propriété de ce qui lui appartient, de ce qui le constitue comme propre et il ne pourra la trouver qu'en compagnie de nouveaux *socii*. La formation du mouvement communautaire, et la structuration de tous les engagements auxquels il donne lieu, constituent de tels processus d'appropriation, qui se développent ensuite dans la revendication de droits.

Parce qu'ils échappent à l'État et souvent se dressent contre lui pour combler le vide laissé par l'érosion de structures anciennes, perçues comme plus naturelles, comme la famille ou la paroisse, ces processus favorisent un être-ensemble fondé sur une appropriation commune. Que cette appropriation s'arrime socialement à la revendication de droits n'est que la conséquence de l'érosion, les droits étant dans la modernité la réponse à la vulnérabilité des démunis et des minoritaires. Dans la revendication se forme par ailleurs, chaque jour davantage, un lieu, un espace qui demande un accès au politique. Le processus de l'appropriation conduit dans toutes ces formes nouvelles à des structures dont le lien est d'abord celui de l'association : c'est en effet en s'associant selon une finalité déterminée que les nouveaux *socii* peuvent donner à leur appropriation une portée et une signification. Que l'association en tant qu'elle forme la communauté d'appropriation, dans sa revendication de droits, possède le pouvoir d'un renouveau politique, c'est ce à quoi conduit toute considération du déclin de l'appartenance au profit de l'appropriation.

La troisième et dernière question est celle de la fraternité. Prenant acte de la critique de Jacques Derrida, dans ses *Politiques de l'amitié*, critique adressée à toute pensée de la communauté qui se fonderait sur une fraternité naturelle – et même en son absence sur le mythe nostalgique d'une telle unité archaïque ou transcendantale –, il devient urgent de penser l'avènement d'une communauté autre, celle qui s'institue au-delà du politique, dans l'humanité commune devant la mort. Quelle promesse peut être adressée à cette humanité/monde, engagée dans la violence et au sein de laquelle chaque être humain est appelé à reconnaître une appartenance et une association supérieures, transcendantes ? Est-il légitime de l'évoquer encore sans retomber dans les apories du mythe archaïque d'une fraternité naturelle ? Mais c'est justement parce que cette communauté espérée ne saurait être naturelle qu'elle échappe à son mythe philosophique, comme celui qui hante toute la pensée de l'espérance de Kant à Ernst Bloch, et qu'elle peut se dégager de la nature. À ces communautés d'appartenance et de droits en voie de recomposition, on ne peut que juxtaposer la forme la

plus englobante de toutes, la *communauté humaine*, qui est le référent cosmopolitique de toutes les personnes qui participent de l'identité humaine et qui en partagent le destin d'arrachement à la souffrance et de confrontation avec la mort. La fraternité cosmopolitique qui traverse les cultures et les identités est-elle déjà marquée par une forme religieuse du lien devant le destin ? À cette question, il existe plusieurs réponses, nous pourrions en esquisser quelques-unes.

Ces trois questions nous renvoient à trois formes de communautés – naturelle/organique, sociopolitique et cosmopolitique –, très différentes, autant par leur modèle que par leur destin historique : les premières correspondent au modèle naturel du groupe humain, fondé sur le type de la tribu et de la famille ; leur naturalité est devenue elle-même entièrement problématique, dans la mesure où leur rapport à leur histoire se trouve toujours déjà engagé dans une fiction archaïque de l'identité. Non que ces identités aient été toujours imaginaires ou fondées sur des mythes d'autochtonie fabriqués dans l'après-coup, mais plus simplement en raison du fait que plus l'identité se fractionne, plus le mythe compensateur vient lutter contre l'érosion. Mais ce processus connaît des limites et le mythe fondateur perd sa puissance. La description qu'en donne Ferdinand Tönnies rend compte de tout ce qui les sépare de la rationalité des groupes sociaux modernes, mais n'explique pas l'effort de recomposition dont nous sommes témoins aujourd'hui.

Les secondes sont surtout formées de minorités et de groupes fragilisés dans l'expérience moderne, elles produisent des formes de socialité dont le lien communautaire porte la revendication de droit et assure l'identité. Précaires, vulnérables, historiquement blessées comme les communautés autochtones, elles sont souvent auto-constituées à partir des blessures historiques et des menaces qui pèsent sur elles. On y retrouve autant les groupes de pères séparés, réunis dans leur anxiété de perdre leurs enfants, que les victimes d'abus ou les minorités sexuelles. Le rapport de ces communautés à la revendication des droits, essentiel pour leur auto-constitution, modifie la définition sociale de l'appartenance dans un sens qui ne relève plus de la nature ou de l'autochtonie. Pleinement dégagées de l'appartenance naturelle, elles s'adressent aux communautés traditionnelles comme à des figures d'oppression qu'elles prétendent remplacer dans une proposition associative de liberté.

Enfin, la troisième est l'œcumène habitée et cosmopolitique, dans son destin de paix perpétuelle et de bonheur : le concept de l'humanité par

lequel nous pouvons chercher à la comprendre est aujourd'hui en voie de recomposition politique, mais surtout morale. La conscience contemporaine de la souffrance de tous, multipliée par les communications, est entrée dans une spirale de croissance planétaire qui place l'humanité devant la faiblesse de la nature : l'*oikos* de tous est menacé, et le destin de paix se détache désormais sur un horizon de péril et de détresse que la nature ne saurait relever.

Ces trois questions relèvent à la fois de l'éthique et du politique, mais elles possèdent toutes trois une interprétation religieuse et théologique que je me contenterai d'esquisser : la question du *socius*, présentée comme question de l'autre et du prochain, ne peut sans doute se soutenir seulement d'une approche philosophique de l'altérité ou de la reconnaissance. Même dans le passage d'une appartenance naturelle à une communauté de droits, le *socius* cherche dans le prochain son fondement. L'autre ne peut être reconnu comme autre dans sa dignité que sur le fonds d'une altérité absolue, qui découle de sa singularité, mais il doit être redécouvert dans une proximité morale qui transcende le lien naturel autant que sa proximité d'associé ; la question de l'appropriation reconduit à celle du fondement de la dignité. Parce qu'elle n'est pas seulement une question de droits, la formation des communautés nouvelles engage donc la question d'une dignité ultime. Pensée comme fraternité, cette dignité relève le *socius* de son aporie sociale historique : pourquoi aimer l'autre comme soi-même, si même l'identité se fragilise et doit être soutenue par le droit ? La plus difficile, au regard même des idéaux de la morale, la question de la fraternité demeure indissociable de la réflexion religieuse sur les frères et les sœurs, en particulier dans le contexte d'une théologie de la communauté.

L'horizon dernier de la finitude impose au concept de l'humanité une communauté devant cette finitude, devant la mortalité, et dans cette communauté, telle qu'elle fut pensée par saint Paul et reprise par saint Augustin, les rapports des vivants et des morts laissent entrevoir un dépassement de la communauté historique dans une communauté qui est à la fois transhistorique et surnaturelle. Nous sommes alors reconduits à la nécessité de penser des fondements, des assises fondamentales qui relèvent d'un au-delà de la rationalité philosophique : ces fondements sont-ils indispensables à toute pensée de la communauté ? À cette question se trouve suspendue non seulement la conception de la dignité humaine, en tant

qu'elle est tributaire d'une communauté de reconnaissance, mais aussi celle des fondements des droits³.

Appartenance : l'érosion de la communauté naturelle

L'érosion des terrains, des domaines, est le processus qui ravage les limites, qui ronge les fondements, qui détruit les agrégats. S'agissant des liens qui unissent, en les tissant dans les anciennes alliances, les membres des communautés naturelles, il désigne la lente déstructuration qui atteint leur densité et les prive de signification. C'est le commun de la communauté naturelle qui se voit attaqué par le règne de l'organisation et des systèmes qui se mettent en place avec la modernité. Toute la théorie critique a voulu décrire ce processus d'abord comme aliénation, dans la mesure où elle y percevait surtout la rupture dans la reconnaissance. Hors de la communauté, l'individu n'est plus reconnu, et qu'advient-il de lui si la communauté elle-même ne peut plus le reconnaître ?

Mais de quelle communauté parlons-nous ? Ce mot, *communauté*, était déjà chez Platon et Aristote : c'est le terme qui rassemble ceux qui ont quelque chose en commun, le *koinon*, le commun qui lie ensemble la *koinonia*, et c'est donc un terme beaucoup plus général et ouvert que le terme moderne de *société*, qui suppose élaboré un concept de *socius*, c'est-à-dire de prochain solidaire. Ni Platon ni Aristote n'avaient cependant de concept pour la société autre que celui de cette *koinonia*, et pour eux elle regroupait à la fois les liens naturels et ceux qui dérivait des obligations créées par les lois. C'est ce concept très englobant qui sera traduit par la *communitas* latine et qui va imprégner toute la philosophie politique occidentale jusqu'à Hegel. Dans sa tension avec le concept de la cité, on peut trouver le motif de décrire la communauté comme une structure pré-politique, et c'est bien ainsi que la philosophie politique grecque l'a compris⁴. La *polis* prend en charge dans le lien civique tous les aspects

3. Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

4. Il y aurait beaucoup à dire ici sur ce que le concept latin de la *communitas* vient ajouter, en l'interprétant, au concept grec de la *koinonia*, et notamment sur la portée de ce *munus*, de ce don qui institue la communauté. Voir les remarques d'Émile BENVENISTE sur le don et l'hospitalité, dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, vol. I, p. 96 ; le commun résulte du partage des

d'identité de la *koinonia* et c'est ce processus que Platon a décrit dans les premiers livres de sa *République*⁵.

Nous ne pouvons éviter de reporter la forme de toutes ces communautés, archaïques et anciennes, sur une représentation idéal-typique de la communauté, celle dont la société rationalisée et organisationnelle que nous connaissons nous fait regretter la perte : la communauté organique du lien à une identité, la communauté naturelle des groupes anciens, que déjà Hegel avait contrastée avec la société moderne naissante. Comparant en effet la société grecque, unie dans le rituel dionysiaque du théâtre, avec la société chrétienne, conçue sur le modèle du corps mystique, Hegel avait proposé que ni l'une ni l'autre ne pouvait servir à reconfigurer la société qui allait naître de l'État moderne⁶. Pourquoi ? Parce que la communauté représente un lien d'une autre nature que celui qui nous caractérise en tant que citoyens d'un État, et qui était déjà pour les Grecs une cité, une *polis* : la communauté n'est jamais l'État, en tant que forme moderne de l'appartenance, elle est au contraire le modèle dont l'érosion provoque la recomposition d'appartenances nouvelles.

La reconnaissance spécifie la communauté naturelle, elle garantit son identité et sa solidarité. Quand nous parlons aujourd'hui de communauté, nous nous tournons spontanément vers les formes émergentes de l'appartenance et, même si nous hésitons entre les formes les plus particulières et locales – par exemple une communauté de croyants, une communauté autochtone, une communauté d'immigrants, la communauté homosexuelle – et les formes plus développées, comme de grandes associations, nous savons que toutes ces communautés représentent des substituts de la communauté perdue. Elles en reproduisent la matrice organique, mais parce qu'elles déplacent le principe de la reconnaissance du tout vers la partie, elles ne peuvent prétendre les remplacer. En même temps, elles mettent

munia, des dons et bienfaits, ce qui fait de la communauté d'abord un lien de réciprocité.

5. Avec les remarques très éclairantes de Christian MEIER, *La naissance du politique*, Paris, Gallimard (coll. « Essais »), 1995, p. 196 s.
6. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. de André KAAN, Paris, Gallimard, 1940. C'est dans la deuxième partie de cet ouvrage que Hegel établit le schéma tripartite de la famille, de la société civile et de l'État, qui reprend la distinction des trois formes de reconnaissance élaborée dans un écrit de jeunesse : le droit, l'amour et la reconnaissance politique (*Système de la vie éthique*, trad. fr. de Jacques TAMINIAUX, Paris, Payot (coll. « Critique de la politique »), 1976).

à nu la disparition de toute organicité essentielle, fondamentale au registre même de l'appartenance. Ce qu'elles veulent remplacer, elles ne peuvent simplement le reproduire, car le fondement naturel de l'appartenance fait désormais défaut, dans sa naturalité même qui serait comme sa garantie éternelle, anhistorique. Même dans des formes en apparence les plus naturelles, comme l'autochtonie fondée sur le lien du sang ou sur le territoire, la communauté doit se recomposer comme appartenance délibérée, selon un protocole de reconnaissance et de droits. La question de la reconstitution des droits est l'achèvement du processus d'érosion du lien naturel, puisqu'il s'agit d'un processus qui va au-delà de l'appartenance et de l'altérité pure, et que je désigne comme appropriation dans l'association, création du commun dans le propre au sein de la société.

Faire partie, participer, ce lexique de l'inclusion est aujourd'hui surtout repensé dans une structure de reconnaissance. Appartenir à une communauté aujourd'hui, c'est en effet ultimement choisir pour une appartenance, la construire comme forme de l'identité, la poser dans un rapport repensé à l'altérité. Choisir l'autre, c'est à la fois le déterminer comme même et comme autre. Avant même de pénétrer la sphère du droit, et des revendications qui lui sont associées, il est question d'accepter une identité qui nous inclut. Le penseur qui a aujourd'hui le mieux discuté cet enjeu est incontestablement Axel Honneth⁷, un disciple de Jürgen Habermas, et c'est à compter de sa pensée de la reconnaissance que je voudrais présenter mon approche de l'appartenance : est-ce qu'appartenir, c'est d'abord reconnaître et être reconnu ?

Prenant la relève du modèle élaboré par Ferdinand Tönnies, Honneth retrouve dans toute la tradition allemande un romantisme souvent tacite, associé à une nostalgie de la disparition des communautés moralement unifiées. Citant par exemple Walter Benjamin, il insiste sur le sentiment d'angoisse en face de la solitude de l'individu, abandonné à l'existence de masse. À ce sentiment, nous le savons, la pensée de Martin Heidegger a fourni l'expression la plus radicale dans *Être et temps*, en particulier dans

7. Voir surtout *La lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. de Pierre RUSCH, Paris, Éditions du Cerf (coll. « Passages »), 2000, avec les remarques de Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 297 s., et plus récemment un choix de textes, publié sous le titre *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006.

le concept de cet abandon, de cette déréliction de l'existence nue⁸. En évoquant la déréliction, la détresse de l'abandon dans l'existence inauthentique, dans l'anonymat du « on », Heidegger faisait écho aux conséquences de la modernité en Europe, et notamment à la menace planétaire de la technique comme dissolution de l'organicité. Honneth appartient à une génération de penseurs européens qui a pris conscience des dérives potentielles de toute représentation communautaire du lien social : la communauté du peuple, que nous retrouvons dans les écrits des années 1940 de Heidegger, n'est que l'exemple le plus dangereux d'une pensée de la communauté proposée comme modèle politique. Ce modèle possède en effet d'abord une puissance d'exclusion, il exclut l'autre, et il a été entièrement repris dans la théorie de l'ennemi que Carl Schmitt a développée à partir de la pensée de Hobbes : la communauté, archaïque et idéal-typique, c'est d'abord celle de l'ennemi commun. Telle est en effet la communauté naturelle, celle des amis dans l'identité organique, idéalement des frères, et capables de nommer l'autre comme ennemi avec hostilité.

Pourquoi un concept si riche et si déterminé à exprimer l'unité et l'inclusion en est-il venu à se poser comme puissance d'exclure l'autre ? Selon Honneth, qui reprend sur ce point une thèse de Tönnies, cela est attribuable à l'avènement du droit naturel, en particulier chez Hobbes et Spinoza. Plus le droit naturel va progresser en effet, moins la communauté sera susceptible d'en assumer les exigences de formalité et de normativité, moins elle sera capable d'assumer l'autonomie du pouvoir d'État. À son tour, le philosophe italien Roberto Esposito a analysé cette évolution, dont il place, comme Honneth, le centre de gravité chez Hobbes⁹ : en mettant à nu le lien social comme lien de sécurité devant la menace de l'autre, la pensée moderne déplace la souveraineté de la communauté vers l'État. La seule communauté qui reste, c'est le fait que les humains peuvent tous être tués par un autre, et cette communauté est un danger perpétuel de mort : elle ne protège rien, au contraire elle est une menace. C'est donc chez Hobbes que nous trouvons le tournant décisif qui ruine définitivement la positivité de la communauté et qui assure le transfert du commun

8. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. fr. de Emmanuel MARTINEAU, Paris, Éditions Authentica, 1985 ; voir surtout le chapitre IV : « L'être-au-monde comme être-avec et être-soi-même. Le "on" », p. 100-110.

9. Roberto ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, trad. fr. de Nadine LE LIRZIN, précédé de *Conloquium*, par Jean-Luc NANCY, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

vers l'État : seul l'État peut assurer la sécurité, seul il peut se prétendre dépositaire de l'identité des individus. Du groupe protégeant la fragilité de tous, la communauté devient à l'époque moderne le théâtre dramatique de la violence et la scène de l'insécurité.

Selon cette perspective, la doctrine de la reconnaissance devient donc dans la modernité entièrement captive d'une doctrine du contrat. Reconnaître l'autre, ce n'est plus chercher ce qui est commun, en particulier ce qui serait une unité morale ou le fondement anhistorique d'une identité ; c'est d'abord faire alliance pour donner à l'État un pouvoir garant de la sécurité de tous. Honneth appelle métapolitiques les traits communs qui rassemblent les citoyens unis par le contrat social dans la pensée moderne et il identifie chez Rousseau une métapolitique du lien social constitué comme religion civile. Chez Fichte, ce lien métapolitique est celui de la nation, du sentiment national, promis à une théorisation très importante au XIX^e siècle chez Herder et d'autres. Pour Honneth, comme pour la tradition qui dérive de Tönnies, cette distinction est essentielle et elle demeure pertinente aujourd'hui : elle permet de distinguer deux catégories de reconnaissance et d'appartenance. D'une part, la reconnaissance pré-rationnelle, ou pré-moderne, qui est donc à proprement parler métapolitique : c'est le lien naturel et moral qui unit les personnes dans la reconnaissance d'usages ou de sentiments communs ; d'autre part, le lien du droit, qui, lui, est pleinement politique et qui crée l'État légitime. La première reconnaissance fait une large place à l'histoire, la seconde est transhistorique et constitutionnelle.

Héritier de la théorie critique, Honneth connaît bien le tour particulier que Hegel a fait subir à cette distinction moderne : à la distinction bipolaire de l'État et de la communauté, découlant de la pensée de Hobbes et de Locke, c'est en effet lui qui a ajouté une sphère intermédiaire. Il pose une société contractuelle, qu'il retient de Locke, mais il en sépare un État supérieur, posé dramatiquement comme forme absolue et distincte à son tour de la société des mœurs et des habitudes. Cette théorie est sans doute une des grandes conquêtes de la philosophie moderne, en ce qu'elle donne à la doctrine du lien social une configuration quasi définitive s'achevant dans l'État. L'unité de la communauté demeure le fondement de tout lien et Hegel a l'immense mérite de ne pas la rejeter et de lui assigner au contraire comme énergie spécifique l'amour réciproque ; la société civile est le lieu intermédiaire de la reconnaissance contractuelle, elle ne repose sur aucun amour et l'État impose au lien social une forme

de transcendance qui lui confère la souveraineté absolue. L'interprétation contemporaine de la pensée politique de Hegel a tendance à valoriser chez lui ce maintien de la communauté, non pas comme résidu romantique, mais au contraire comme dynamique fondamentale, héritée des convictions chrétiennes de sa jeunesse¹⁰.

C'est à cette jonction que nous retrouvons les développements post-hégéliens de la doctrine de la reconnaissance, et en particulier la théorie de la communauté élaborée par Ferdinand Tönnies. Parce qu'elle a permis un retour important sur la conception hégélienne, dont elle importe un concept organique, cette théorie mérite qu'on s'y arrête un bref instant. L'œuvre est divisée en trois livres et c'est dans le premier, consacré aux concepts principaux, que nous trouvons l'analyse comparative de la communauté et de la société. Tönnies écrit : « D'après la théorie de la société, celle-ci est un groupe d'hommes qui, vivant et demeurant, comme dans la communauté, d'une manière pacifique les uns à côté des autres, ne sont pas liés organiquement, mais sont organiquement séparés ; tandis que, dans la communauté, ils restent liés malgré toute séparation, ils sont, dans la société, séparés malgré toute liaison¹¹. » La communauté repose sur une structure de reconnaissance quasi instinctive, et d'abord morale : elle dépend en effet d'un consentement, d'une approbation. Appartenir à une communauté, c'est partager un système de valeurs, qui peut se compléter d'une appartenance familiale ou territoriale ; appartenir à une société, c'est au contraire aller à la rencontre des autres en respectant les contrats qui définissent les obligations et les devoirs. Le critère de la distinction est donc double et dans les deux cas profondément hégélien : d'une part, il s'agit d'un lien naturel reposant sur une histoire partagée, des attitudes communes ; et d'autre part, ce lien suppose une reconnaissance antérieure à la constitution de l'identité. On ne peut, dans cette conception hégélienne, devenir membre d'une communauté, on y appartient par ce qui nous constitue, socialement et historiquement. On ne peut pas s'en extraire non plus, même si on doit subir la sanction du rejet.

10. Sur ce volet de la philosophie politique de Hegel, voir d'abord les études réunies par Robert R. WILLIAMS, *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*, Albany (N. Y.), SUNY Press, 2001 ; avec les commentaires importants de Charles TAYLOR dans *Hegel et la société moderne*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et Éditions du Cerf, 1998, p. 84-95.

11. Ferdinand TÖNNIES, *op. cit.*, p. 82.

Cette dimension est sans doute celle qui, dans la conception contemporaine, retrouvée par Honneth, se modifiera le plus : car pour les théoriciens actuels, toute appartenance peut être conquise ou reconquise selon la structure ou le processus de reconnaissance mis en œuvre pour aller à la rencontre de l'autre, de tout autre. La communauté fermée et instinctive pensée par Hegel, et reprise par Tönnies, est donc bouleversée par un travail d'ouverture et d'accueil qui modifie, très substantiellement, son identité historique et ses critères d'inclusion. L'autre devient celui qui est reconnu, et non plus celui qui est donné comme même/autre dans la nature du lien, comme on en entend l'écho dans l'expression ordinaire « nous autres », c'est-à-dire, nous comme semblables et autres que tous les autres.

Ferdinand Tönnies avait fondé cette pensée de la communauté sur une doctrine forte de la volonté, qu'il sera utile de rappeler ici : à la communauté du lien correspond une volonté organique, qui détermine la nature essentielle du lien qui unit le commun. Il a donné en effet à cette distinction un fondement moral qui fait appel à la différence de deux volontés : la première est instinctive et spontanée, la seconde est rationnelle et réfléchie. Métaphorisée dans le lien vital de l'organisme cellulaire, cette conception associe au lien identitaire tout ce qui est tributaire de l'instinct, de l'habitude et de la mémoire, notamment en ce qui concerne les symboles, les rites et les traditions religieuses et morales. La société est au contraire caractérisée par le calcul et l'abstraction, qui commandent un rapport social conduisant à l'exploitation et à la domination. La polarité explique ultimement l'opposition structurante du droit naturel et du droit positif contractuel, qui marque le fondement de la distinction.

L'histoire du concept de communauté et son aboutissement dans la pensée post-hégélienne est donc l'histoire de la communauté dont le romantisme déplore l'érosion. Elle a marqué les structures sociales du passé, avec toutes les conséquences que nous connaissons : abus de l'autorité masculine, rôles machiques, violences territoriales, exclusions de l'autre, fictions identitaires. Tous les aspects idéalisés de la communauté ancienne se trouvent donc renversés dans la modernité, plus exactement retournés vers leur négativité. Les anciennes sécurités deviennent des menaces, les amitiés du sang se transforment en hostilités justifiant le pouvoir de l'État. La théorie critique de la communauté, comme celle que nous retrouvons chez Honneth, montre cependant un potentiel de restauration : elle insiste en effet sur les aspects positifs de l'hégélianisme, en particulier la force profonde du lien identitaire et la profondeur de la compréhension. Tönnies

lui-même concevait la compréhension réciproque des membres de la communauté comme sa volonté propre : « La compréhension représente la force et la sympathie sociales particulières qui associent les hommes en tant que membres d'un tout¹². » Max Weber et d'autres à sa suite ont montré comment la communauté naturelle protégeait ses membres de toute forme d'individualisme, car elle ne connaissait pas dans sa forme pure le concept même de l'individu-sujet. Celui-ci est une création moderne, le produit de la revendication libérale de l'autonomie et, en un sens, il s'est construit contre la communauté dont il représente la libération.

On peut faire sur cette doctrine de l'appartenance quelques remarques. D'abord, notons que, malgré la cohésion idéalisée du lien naturel, personne ne voudrait retourner à la communauté originaire traditionnelle, en raison de son déficit démocratique, de sa structure dogmatique et autoritaire. La liberté conquise par le libéralisme politique, malgré le prix à payer pour l'individualisme qui en découle, apparaît comme un acquis définitif de la modernité. L'exemple actuel des tensions qui travaillent l'Islam nous le montre clairement, dans la mesure où ces tensions s'exercent sur le terrain d'une communauté qui lutte pour maintenir ses formes archaïques. Le fondamentalisme musulman n'est en effet rien d'autre qu'un repli sur les formes anciennes de la vie communautaire islamique, et une crainte devant les exigences que la modernité démocratique va adresser à l'individu. Le pouvoir sur les femmes en Islam, par exemple, va de pair avec la protection des femmes. La liberté des femmes que nous connaissons va de pair avec leur autonomie et leur insécurité. Le sujet de droit dans nos sociétés est l'individu et sa promotion égalitaire est un fait qui identifie notre modernité. C'est à compter de cette position que nous sommes en mesure d'évaluer les replis fondamentalistes de toute nature que nous constatons dans des sociétés de transition. Mais c'est également à compter de cette position que nous pouvons mesurer les conséquences morales et politiques de l'individualisme libéral.

Si nous adressons, à ce point de notre parcours, notre première question à la tradition qui semble le mieux en mesure d'y répondre, la tradition critique, quelle réponse sommes-nous en droit d'espérer ? Prenant acte en effet de l'érosion de la communauté organique ou naturelle, que pouvons-nous attendre d'un concept de communauté pour repenser l'appartenance et affronter le déracinement, la détresse de l'individu coupé de tout lien

12. *Ibid.*, p. 61.

de reconnaissance et ultimement d'amour social ? Est-il légitime de chercher à retenir quelque chose de l'appartenance communautaire, dans le sens même de sa naturalité organique, de sa solidarité morale, de sa considération de la dignité ? Si on se maintient seulement sur le registre de la société rationnelle et administrée, reconnaître l'autre, tout autre en tant que tout autre, pour reprendre ici l'expression de Jacques Derrida, est-ce encore possible ? Les rapports institués par le droit peuvent-ils soutenir de manière assez forte la reconnaissance pour endiguer l'érosion sociale et la déstructuration ?

Il serait sans doute utile, à ce stade de notre réflexion, de chercher à mesurer ce qui de la théorie critique de la reconnaissance, telle qu'elle se développe dans la pensée de Axel Honneth, peut nous permettre de comprendre le repli communautarien, en tant que forme alternative de la société politique. Aujourd'hui très forte dans la philosophie politique anglo-saxonne, cette doctrine représente en effet un héritage à la fois inattendu et légitime du concept de communauté analysé par Tönnies. Alors que l'Europe, bouleversée par un usage fasciste et antidémocratique du concept de communauté, fut amenée à y renoncer depuis la Seconde Guerre mondiale, et cela jusqu'à sa reprise récente dans la doctrine de la reconnaissance chez Honneth, les penseurs américains ont depuis longtemps accepté de relayer aux « communautés » le soin de la particularité. Le communautarisme politique constitue en effet la doctrine de ce privilège de la particularité, dans son rapport à l'universel politique de l'État démocratique¹³. Une discussion juste du communautarisme exigerait une critique du repli communautaire sur des formes d'identité naturelle, par exemple l'appartenance à un groupe ethnique ou la consécration fondamentaliste de la tradition ; une telle critique nous confronterait avec la notion politique d'une société faite de communautés, dont la formulation citée souvent par Honneth est celle d'une communauté des communautés. Les apories du communautarisme politique n'invalident aucunement le concept même de la communauté ; elles ne font que donner plus d'urgence à la question de la reconnaissance de l'autre dans un contexte d'érosion.

13. Par exemple, Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. fr. de Denis-Armand CANAL, Paris, Aubier, 1994.

Association et appropriation : les communautés de droit

De la communauté naturelle, il faut en venir maintenant à la communauté sociale, dont la configuration contemporaine nous fait passer de l'appartenance à l'association volontaire, dont le trait fondamental est l'appropriation. Nous ne pouvons que noter à cet égard la formidable évolution des communautés fragmentées qui recomposent le tissu social d'une manière non individualiste. Pas seulement les mouvements communautaires, qui ont un rôle important dans la restauration de l'appartenance, mais aussi et peut-être surtout l'émergence de toutes les formes de communauté qui se restructurent pour affronter la misère de la société libérale. Toute la société se trouve en effet désormais confrontée aux impasses de l'individualisme et ces enjeux sont depuis longtemps l'objet de la sociologie critique. Aussi bien dans le cadre d'une critique de la domination, telle qu'on la trouve dans l'école de Francfort, que dans les analyses plus descriptives de la société de masse, en particulier de la discrimination et de l'injustice à l'endroit d'individus particuliers démunis et fragilisés par leur isolement. La considération des blessures morales et de l'exigence de reconnaissance se trouve au fondement de cette critique, qui s'adresse à la diversité des communautés particulières. Le principe d'appropriation peut différer, la question de l'injustice et de la blessure est cependant toujours la même, soit parce que les personnes sont l'objet de préjugés, qui entraînent pour eux un ensemble de préjudices (les homosexuels), soit parce qu'elles sont l'objet d'une infériorité atavique (les femmes), soit parce que leur histoire personnelle les a menées à des situations de pauvreté et d'abandon qui les rendent vulnérables (autochtones et minorités victimisées), soit encore parce que leurs talents naturels sont grevés de handicaps de toute nature.

Ce phénomène est massif et il est à la fois moral et politique : la revendication communautaire n'est pas seulement une revendication de groupes liés par une marginalité ou un statut minoritaire sur le plan moral, c'est-à-dire sur le plan de ce que la communauté peut apporter pour satisfaire un besoin, réparer une blessure et protéger de l'injustice ; elle est aussi le fait de groupes sociaux qui structurent leur position en fonction d'une nouvelle appartenance. Celle-ci se trouve en effet redéfinie en vue d'une identité, qui se trouverait autrement occultée, méprisée dans la sphère même du politique, comme on le voit dans le regard posé sur le monde autochtone. Toute la philosophie sociale et politique de la reconnaissance s'adresse aux enjeux

éthiques de cette identité, en phase de recomposition communautaire. La société du mépris, décrite par Axel Honneth, est d'abord une société qui rend indigne par défaut de reconnaissance et de respect. L'appartenance naturelle étant érodée par la modernité, l'exigence de solidarité et de mutualité provoque, souvent dans des situations de marginalité et d'hostilité, un retour à la communauté ; sa nécessité devient d'autant plus pressante qu'elle apparaît comme le seul moyen de sauver la dignité de ceux qui, se percevant comme différents, se réclament de cette différence pour accéder à la justice.

Charles Taylor en a fait un nouvel idéal de justice pour les sociétés pluralistes¹⁴. Dans la pensée communautarienne qui s'arrime à la position d'un tel idéal de reconnaissance, il faut d'abord noter la prémisse morale qui est une prémisse de transformation : de la même manière que la communauté organique traditionnelle assurait à ses membres l'accès à la moralité de leur expérience en leur garantissant une identité dense et une appartenance, la communauté sociale se recompose pour donner à ceux qui s'y intègrent les mêmes moyens d'accéder à la moralité de leur expérience. C'est le sens le plus profond du retour à la communauté dans le mouvement que nous appelons, souvent sans y réfléchir, communautaire. Les communautés de toute sorte qui émergent dans la société libérale sont à la fois une richesse pour elle et une exigence qui peut menacer : elle n'en avait pas prévu l'importance, car elle n'avait prévu que des individus et elle se trouve confrontée à une revendication de justice et de reconnaissance qui échappe à sa propre justice d'État. Cette tension explique que le communautarisme, à la fois moral et politique, constitue de fait un contrepoids considérable à l'individualisme libéral.

Toutes ces communautés ne se réclament pas pour autant d'un concept univoque du lien qui les unit : parfois présenté comme un lien positif, fondé sur la reconnaissance mutuelle, il apparaît aussi souvent comme un lien défensif, voire négatif, une alliance protectrice contre l'injustice. C'est la raison pour laquelle le communautarisme moral et politique ne peut se dispenser d'un engagement dans son rapport à l'État, seul susceptible de lui donner une positivité. Le besoin d'assistance, par exemple, ne détermine pas une communauté de la même manière que le besoin de réparation. Au sein de la société qui accueille les communautés et qui doit entendre la revendication de leur différence, nous sommes donc placés

14. Charles TAYLOR, « Politique de la reconnaissance », *op. cit.*, p. 58.

devant un lien qui n'a plus rien de commun avec le lien organique de l'appartenance. La reconnaissance y prend les formes nouvelles de l'appropriation, c'est-à-dire la revendication du propre adressée à la société comme source de normes et fondement du lien social. Placés devant une situation toujours particulière d'injustice, les groupes sont amenés à considérer comme leur caractéristique propre ce qui désormais fait l'objet de leur réclamation : chaque membre est invité à se reconnaître dans ce propre et à soutenir la revendication qui fonde l'association.

Pour être entendue, la demande adressée par les communautés à la société doit accepter de conserver un rapport politique à l'État : une communauté auto-constituée qui renoncerait à son statut politique ne cesserait pas pour autant d'exister, mais elle s'isolerait et perdrait le pouvoir de définir son expérience propre. Sa moralité ne tirerait plus sa légitimité de sa demande à l'État. C'est le cas par exemple des sectes ou des sous-cultures d'isolement, qui ne trouvent pas leur définition dans une revendication, mais au contraire dans un repli sur une identité fermée. La question qui surgit est donc la suivante : dans son rapport à l'État, comment la communauté détermine-t-elle le fondement de sa revendication, si elle doit d'abord faire appel à sa particularité ? Quels principes universels sont capables de faire justice à cette réclamation, tout en reconnaissant le droit de la particularité à être reconnue ? Nous retrouvons ici les apories de la théorie de la reconnaissance, mais promues cette fois au statut de forme sociale nouvelle au sein du politique.

Attardons-nous un instant sur la manière dont la réclamation communautaire parvient à se faire entendre au sein de la société. Bien loin des palabres et de la conversation amicale des communautés traditionnelles, dont le langage et les rites constituaient les liens organiques, nous sommes d'abord des récepteurs d'images et de messages. La communication ne fait pas communauté, même si on parle de plus en plus de réseaux communautaires et de communautés virtuelles, mais elle fournit aux communautés un outil de remplacement, en même temps qu'elle met en relief le rôle nouveau de la parole dans une société qui la marginalise. L'importance de ces représentations dans notre auto-définition est chaque jour plus grande pour les individus, mais ces représentations ne compensent pas la perte de la communauté de parole. Les images de la misère et de la souffrance, souvent violentes, véhiculent la réclamation des groupes, elles nous atteignent comme individus et ces images sont constructives de nos existences fragmentées et en phase d'érosion.

Comment recevons-nous, par exemple, la suite ininterrompue de messages concernant les menaces qui pèsent sur l'État de droit dans les communautés autochtones ? Nous ne les percevons pas d'abord en fonction du droit individuel ou du rôle de l'État, nous les percevons comme un problème « communautaire ». Nos opinions peuvent varier sur ce qui devrait soutenir ou limiter le pouvoir de ces communautés et nous pouvons être tentés de penser que c'est l'identité communautaire elle-même qui constitue pour elles le déficit moral et politique le plus manifeste. Nous pensons spontanément que l'individu libéral devrait avoir la force d'affronter ses misères, quelles qu'elles soient. Nous savons par contre qu'une solution purement libérale, c'est-à-dire individualiste, à ces problèmes conduirait à la catastrophe et que seule une solution communautaire est pensable.

Cet exemple nous met en présence de l'irréductibilité de la communauté, en tant que catégorie constitutive dans notre perception des problèmes sociaux et politiques : nous voyons d'abord les problèmes de ceux qui sont liés entre eux par un lien politique, même dans une société pour laquelle nous avons renoncé à une définition communautaire au profit d'une détermination purement politique, avant de voir les problèmes des individus isolés. Ceux-ci n'interviennent dans l'espace public que s'ils ont trouvé une expression qui les associe, qui les lie dans un groupe, et cette association ne trouve son langage que si elle peut se fonder sur une appropriation. Telle est la logique qui institue les communautés en tant que formes susceptibles de renouveler le lien social dans un contexte d'érosion. C'est à cette jonction que nous rencontrons la question du propre comme fondement de la nouvelle socialité associative. Si l'individu dépossédé ne peut se replier sur une communauté pour s'appuyer sur ce qui lui est propre, il demeurera invinciblement seul. Les individus n'accèdent à la revendication de justice que s'ils se lient aux autres dans l'expression de la détresse propre, fondée sur une identité, et ils n'interviennent dans l'espace public que s'ils ont trouvé une expression qui les associe, qui les lie dans un groupe.

Mais que signifie alors la communauté, sinon un lieu particulier où le lien social et politique des individus appelle une approche spécifique, particulière. Une telle appropriation implique donc une redéfinition des appartenances et une réflexion spécifique sur les droits des communautés. La philosophie politique libérale a jusqu'ici montré peu d'intérêt pour une approche particulière de ces questions, surtout s'il s'agit de porter la communauté sur le plan politique. Les gouvernements libéraux consi-

dèrent les communautés comme des remèdes ponctuels, destinés à guérir des maux sociaux et sont peu enclins à leur laisser jouer un rôle politique qui reconnaîtrait leur identité. L'État, dit autrement, se pense comme le dépassement de l'organisation communautaire, il n'a aucune propension à la stimuler, même s'il reconnaît par ailleurs, dans la foulée de la doctrine hégélienne, toute l'importance de la société civile. Si les communautés peuvent remplacer l'État dans son rôle provident, alors la philosophie libérale sera tentée de les encourager à le faire ; mais de là à leur donner une fonction politique, susceptible de briser l'individualisme, il y a un écart rarement franchi.

Cela vaut de tous les problèmes que nous rencontrons comme individus quand il s'agit de la communauté des autres : notre individualisme se marque d'abord par le fait qu'il réagit aux problèmes des autres comme problèmes de communauté. Nous redevenons alors citoyens libéraux, nous pensons que les membres des communautés devraient faire comme tout le monde (les minorités devraient accepter sur tous les plans la règle de la majorité) ; mais s'il s'agit d'une communauté à laquelle nous appartenons, notre individualisme laisse la place à un réflexe communautaire, nous pensons que notre groupe mérite attention et que sa cause soit entendue. Pourquoi ? Parce que ce réflexe est construit par une réaction de défense dans une situation de vulnérabilité.

Une analyse fine et rigoureuse des communautés nouvelles, attentive à ce qui les distingue des communautés traditionnelles, montrerait qu'elles ont peu en commun : les communautés anciennes reposent sur une affirmation claire de l'identité, un *nous autres*, et donc sur une identité pleinement partagée, posée comme rempart de défense et soutien de l'expérience morale. Mais là où les communautés anciennes étaient en position d'affirmation fondée sur une origine et une identité indiscutables, même si celles-ci ne sont pas historiquement accessibles – par exemple, le peuple juif et l'Alliance –, dans le cas des communautés nouvelles, le lien communautaire est un lien d'affirmation fondé sur un critère visible : en général une injustice, une discrimination, une vulnérabilité spécifique, et dans tous les cas une marginalité qui représente une nécessité sociale actuelle. La communauté d'appropriation se constitue donc d'abord dans le présent de la réclamation ; le propre qu'elle institue comme son identité ne peut se constituer seulement d'une histoire. Dit autrement, l'individualisme moral et politique qui afflige la démocratie libérale trouve toujours sa limite dans les situations communautaires de ceux qui acceptent d'y investir leur

identité. Quand le lien communautaire se recompose, l'individualisme stimulé par la modernité semble placé en position de refluer. Pourquoi ? Nous essaierons de le préciser.

Le concept classique de l'individualisme, autant moral que politique, est un stéréotype qui cache une question fondamentale : il décrit une pathologie particulière de nos démocraties, personne n'en doute, mais il est en partie compensé ou résorbé par l'émergence de nouvelles communautés dont nous ne mesurons pas encore les effets, en particulier la force morale et politique¹⁵. Pour aller au-delà, il faut tenter de l'appréhender sur le terrain d'émergence des communautés en tant que réseaux d'appartenances nouvelles qui enrichissent la démocratie, tout en contribuant à en préciser le concept. L'émergence des communautés est une forme de réponse à l'individualisme et cette réponse, il faut le répéter, est autant morale que politique : elle veut corriger l'injustice et elle veut enrichir la vie collective, mais autrement que dans le modèle libéral traditionnel. La communauté est morale, dans la mesure où elle rend le citoyen plus vertueux, en le rendant attentif aux autres auxquels il est lié par un lien propre, et cela elle peut le faire au sein de la démocratie. Mais elle est aussi politique, dans la mesure où elle fait intervenir dans l'espace public de nouvelles voix, qui font entendre des réclamations inaudibles autrement et qui peuvent infléchir l'universalité des lois. Elle peut donc corriger l'individualisme libéral et on peut montrer, à la suite de beaucoup de travaux récents, que les communautés nouvelles ont un rôle indispensable et que ce rôle les justifie de réclamer le soutien de l'État dans le processus même de la réappropriation. Dès qu'elles se constituent en associations, elles deviennent porteuses de droit et en tant que telles produisent une compensation de l'érosion moderne.

Quand le sociologue américain David Riesman publia la grande étude dans laquelle il dénonçait l'individualisme contemporain, *La foule solitaire*, il envisageait d'abord la fragmentation des villes, la misère des individus isolés, coupés des anciens liens organiques des grandes familles, des paroisses, des villages¹⁶. Son approche était une critique des maux de la

15. Voir, sous la dir. de Francine SAILLANT, Michèle CLÉMENT et Charles GAUCHER, *Identités, vulnérabilités, communautés*, Québec, Éditions Nota bene, 2004, avec notamment l'essai de Stéphane VIBERT, « La genèse de l'idée de "communauté" comme transcription collective de l'individualisme moderne », p. 43-60.

16. David RIESMAN, *La foule solitaire. Anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964.

vie urbaine et sa description demeure indépassable. Si ceux qui ont de la chance peuvent survivre en comptant sur des liens recomposés dans le travail et dans la famille, que vaut cependant, demandait-il, une société, un État, qui abandonne à la solitude ses membres les plus démunis ? L'individualisme dénoncé par Riesman est d'abord un individualisme moral : la logique du désir favorise les forts et les chanceux, elle rend misérables tous les autres. À aucun moment, et ce fait caractérise toute une époque de la sociologie critique, il n'envisage la possibilité de structures de restauration, ou de compensation morale, qui pourraient être de nature politique et impliquer une forme de reconnaissance. Dit autrement, il ne voit qu'une déchirure tragique entre des destins individuels, en proie aux dérives de l'économie, et un État qui cherche à soutenir, dans une fonction de providence, les plus démunis sur une base individuelle. L'idée de critiquer un individualisme politique, aussi bien qu'un individualisme moral, n'a pas encore pris forme dans la pensée de l'après-guerre, qui faisait encore confiance pleinement aux vertus du libéralisme.

Or, c'est cette critique qui semble indispensable au moment de comprendre les situations nouvelles qui nous apparaissent avec le retrait de l'État providence : si l'individu se retrouve de plus en plus isolé, c'est aussi parce qu'il a été paradoxalement de plus en plus promu, exalté, comme la seule valeur possible, restante, de la modernité. Chaque individu doit voir à ses intérêts, rechercher sa prospérité et son succès, et la protection qui est accordée à ses entreprises se fonde sur une philosophie qui a été le principal moteur de la construction moderne en Europe et aux États-Unis. Création de la modernité, l'individu occupe le centre du monde, d'où il peut affronter tout l'univers ; sa souveraineté morale, exacerbée par tous les cultes du désir d'être soi, est considérée comme la conquête la plus importante. Il suffit d'observer par contraste comment un concept comme celui de masse, et même de foule, a reflué dans le discours public, tellement il paraît faire injure à l'individu contemporain affublé de toutes les qualités, et de toutes les vertus. Parler de la masse, en effet, c'est désigner un groupe informe d'individus plus ou moins semblables les uns aux autres, prisonniers de leur similitude autant que de leur solitude, incapables d'originalité dans le développement de leur style de vie et ultimement privés d'éthique personnelle.

La masse est un concept qui appartient à la philosophie politique de la désaliénation, à la sociologie de la solitude, à la critique des phénomènes inconscients de la publicité. La masse, pour le dire simplement, contredit

dans son concept la notion même de l'individu libéral, elle lui fait injure. Celui-ci est créateur, entreprenant, singulier, énergique, triomphant. Elle contredit également le concept de communauté, car le lien qui unit la masse n'a rien de substantiel. La masse est comme la fourmilière : il ne nous viendrait pas à l'esprit de décrire les fourmis comme une communauté et c'est la critique des modèles socio-biologiques qui peut nous le faire comprendre. Les communautés sont des faits de culture, pleinement moraux ; ce ne sont pas des organismes naturels. Cette observation peut nous aider à comprendre comment la réémergence des communautés, comme noyaux de la société civile, annonce un dépassement de l'individu et de la masse.

Cet individu triomphant est-il le même que celui qui produit l'individualisme ? On ne peut pas en douter : l'individualisme est un réflexe naturel du désir de conquête et de réussite, il conduit à l'opportunisme et au cynisme. Mais comment le libéralisme, une philosophie moderne fondée sur la liberté, peut-il garder les yeux fermés sur ce déficit moral, sinon parce que la valorisation libérale de son initiative occulte au point de départ les lacunes essentielles, qui constituent son versant négatif, à savoir le déficit de solidarité et la fragmentation de l'identité ?

Pour le comprendre, nous pouvons revenir à la pensée d'Axel Honneth, notamment sur sa redéfinition du concept de communauté. Il note en effet que la recomposition communautaire donne sa pleine valeur à un concept moral de la communauté, c'est-à-dire au partage de valeurs communes sous-jacentes à l'adhésion à des normes ou à des principes moraux. Fidèle à la pensée de Hegel sur ce point, Honneth soutient l'importance de cette communauté, même s'il la suspend à la question de sa nature : est-elle une nécessité transcendante, demande-t-il, ou une possibilité historiquement contingente ? Ce concept moral est cependant indissociable de ses réalisations sociales : la formation de communautés particulières, réunies autour de revendications du « propre » intervient dans la sphère sociale et publique comme phénomène porteur de justice. Sa positivité est donc d'abord tributaire d'une demande de droits, d'une appropriation, et non seulement d'un partage moral de convictions. Les associations sont des communautés fondées sur cette appropriation et même si elles rendent disponible un nouveau sentiment d'appartenance, elles sont entièrement différentes des communautés naturelles.

Dans les sociétés modernes héritières de Hobbes et de Locke, personne n'aurait admis que la construction politique d'une société doive passer par la considération de groupes intermédiaires, intrinsèquement privés

d'identité politique. Les associations de toute sorte existaient déjà, de l'Antiquité à la Renaissance, par exemple les thiasés, les béguinages et les sociétés philanthropiques, mais leur nature était précisément de fonctionner seules et sans aucun soutien public : elles compensaient les lacunes de l'État, mais sans s'adresser à lui. Or, que constatons-nous aujourd'hui ? Il serait impossible de comprendre quoi que ce soit à la dynamique politique de nos sociétés – pour ne rien dire de sa dynamique morale en termes de valeurs et de promotion d'idéaux de justice –, si l'existence des communautés n'était pas considérée et promue comme support essentiel des individus dans leur rapport à l'État. Cela va de la communauté ethnique à la communauté européenne : tous les regroupements communautaires sont en phase d'intégration politique.

Ce ne sont pas seulement les organisations et associations de la société civile qui peuvent infléchir la formulation des politiques sociales : ces associations sont formées d'individus dépositaires de droits identiques à ceux de tous les autres, mais il faut compter aussi avec les communautés en tant que dépositaires de droits spécifiques. C'est le cas de toutes les identités menacées ou en situation de discrimination. Les communautés sont des lieux où des savoirs sociaux, en particulier concernant la hiérarchie, l'adhésion et la discussion, sont plus élaborés et plus critiqués qu'ailleurs dans la société. En ce sens, ce sont des lieux de dévoilement de la discrimination et de l'inégalité, et on peut donc en attendre une compréhension approfondie de ce que signifie appartenir, être soi, adhérer librement, bref une répétition du contrat social vécue personnellement. On peut aussi en attendre l'antidote nécessaire à l'individualisme contemporain, autant politique que moral.

Cela ne veut pas dire que toute la vie collective, rendue si difficile par la complexité de l'administration publique, soit prise en charge par l'investissement communautaire. On pourrait se demander, par exemple, si ce sont seulement ceux qui en ont besoin qui adhèrent aux communautés en en adoptant l'identité ? Cette approche laisserait à ceux qui n'éprouvent pas ce besoin une identité exclusivement individuelle comme citoyen. On parle ici non seulement de la communauté comme facteur d'intégration et de résistance à la discrimination, mais de la communauté comme facteur de structuration individuelle et d'identité contre le désenchantement, le cynisme et ultimement contre la folie. Le processus de constitution de la vie communautaire, la fabrication des identités, la structure morale et politique des revendications propres, dans la détermination du juste et

de l'équitable, tout cela a fortement stimulé la pensée communautarienne. L'argument ultime en est simple : l'individu dérive dans l'individualisme s'il ne possède pas de lieu d'appartenance qui l'assure de son identité et lui fournit une insertion structurante, capable de justice. Il n'est donc aucunement étonnant que tant de communautés surgissent, se structurent et posent leurs revendications comme des droits. Ceux-ci sont pris en charge par la philosophie politique d'orientation communautarienne, qui cherche ensuite à voir comment ils peuvent conduire à des politiques sociales : ces communautés sont en passe de devenir la seule réponse disponible aux apories de l'individualisme et à l'érosion de la communauté organique. Cette érosion a évidemment atteint un point limite que nous ne savons plus nommer : la description critique de la souffrance sociale ne peut faire l'économie du discours des communautés elles-mêmes, désormais placées en première ligne de compréhension du lien social.

La communauté nous apparaît donc, au terme de ce deuxième segment de notre réflexion, comme une réponse à l'individualisme dans un contexte de recomposition sociale et politique. Elle s'adresse en ce sens, de manière immédiate et publique, à l'individualisme en tant que forme d'immoralité spécifique, paradoxalement promue par le libéralisme. L'individu triomphant doit traverser une crise pour que son individualisme soit déstabilisé.

Dans les sociétés traditionnelles organiques, reprises dans le modèle de Tönnies, il ne venait à l'esprit de personne de considérer l'individualisme autrement que comme une forme de déprivation, un échec de la communauté elle-même, et donc en même temps comme une obligation de soin et de soutien. Celui qui ne pense qu'à lui est un égoïste, il finira bien par être puni. C'est la raison pour laquelle toute l'histoire de la morale chrétienne, qui prend le relais du monde grec, valorise la charité envers le prochain : c'est sur ce plan que l'individualisme doit et peut être traité et guéri, c'est-à-dire sur le plan de la vertu. L'idée que l'individu puisse être promu dans son entreprise, même dans les cas où elle se pose explicitement dans une position d'exploitation et de profit, est une idée inconnue de l'Antiquité et du christianisme médiéval. De même, l'idée que les aspirations de l'individu puissent contribuer à le détruire était aussi une idée alors inconnue : la société et la justice allaient se charger de corriger l'égoïste. Aujourd'hui, cette situation s'est inversée : l'individu est promu dans son désir, il est formidablement excité tous les jours vers la performance et la prospérité, et personne ne peut compter sur la société pour lui insuffler un idéal de

mesure ou le secourir s'il souffre de la compétition qui l'isole. La conséquence est que la société doit prendre en charge sa dépression, qui est inévitable. Cette dépression, toujours plus narcissique à proportion de l'idéalité des images et de leur solitude privée d'interaction, est accrue par le caractère spectaculaire de la vie sociale, par sa virtualité croissante qui alimente le sentiment d'impuissance et d'incompréhension, au point où le rapport que chacun entretient avec lui-même au cœur même de la concurrence, dans la précarité, devient de plus en plus un rapport inauthentique.

C'est sur ce terrain que naissent les communautés et que fait retour, selon les mots de Max Weber repris par Marcel Gauchet, la question du désenchantement : l'érosion de la communauté se manifeste, en effet, comme perte du monde en tant que milieu sacré, et naît alors une forme de nostalgie dont on observe aujourd'hui autant les formes dégénérées que les formes authentiques. Parmi les formes dégénérées, on peut ranger les regroupements d'individus désireux de recréer l'ancien lien organique sur n'importe quelle base – une croyance, une secte –, pourvu que le lien puisse réenchanter le lien social, sans tenir compte de leur finalité morale. Parmi les formes authentiques, on peut décrire toutes les formes du même investissement, sur des bases nouvelles, capables de transformer le déficit de l'organique en le faisant évoluer vers un nouveau lien social et politique vertueux. C'est à comprendre ce modèle que toute la pensée critique se consacre aujourd'hui.

La fraternité : une communauté transcendante

Si l'évolution que nous avons décrite est juste, si la perte de la communauté naturelle est irrémédiable et si la société civile est devenue le lieu de la recomposition sociale, notre réflexion peut-elle s'enrichir d'un recours à la fraternité ? Peut-on mieux soutenir l'avènement d'une communauté humaine de justice, en faisant valoir un lien qui transcende la revendication du propre au sein de communautés particulières ? Et ultimement, si un tel lien peut exister, et qu'il ne soit pas qu'un appel à une vertu cosmopolitique abstraite, ce lien est-il nécessairement religieux ?

La signification du retour à la communauté, pour tous ces groupes fragilisés et désireux de ne pas céder au cynisme devant l'injustice et le projet inégalitaire qui découle de la rationalité moderne, demeure sans doute incomplète, voire inachevable, tant qu'elle demeure captive d'une interprétation par la position du propre et du droit. Nous constatons que

les communautés qui nous intéressent sont d'abord des lieux de revendications de droits, et nous ne pouvons qu'observer que ces revendications sont assujetties à la particularité. Tönnies pensait que la société, même dans sa forme la plus rationalisée, devrait retourner à une forme de communauté, à une sorte de socialisme communautaire. Sa perspective n'était pas seulement nationale, mais universelle. Son époque, rappelons-le, était celle des grandes utopies du socialisme européen. Des auteurs plus récents ont soutenu que la communauté redevient une utopie de la modernité, au moment même où l'individualisme prend son essor : la communauté représente alors, comme dans les phalanstères imaginés par les utopistes du XIX^e siècle, le lieu rêvé du lien moral, pour lier la société civile et l'État. Loin d'être seulement un vestige du romantisme, la communauté porte donc une forme qui serait celle du sujet collectif de la modernité. Mais comment ce sujet collectif peut-il maintenir ce rêve d'accéder à l'universel si l'universel lui-même n'est pas porté par une communauté politique ? C'est cette question qui provoque le retour cosmopolitique de la communauté universelle, comme forme transcendante de l'humanité engagée dans une utopie de la fraternité. Nous la trouvons dans le discours révolutionnaire, et nous la retrouvons dans le socialisme ouvrier.

L'idéal révolutionnaire de la fraternité est héritier d'une longue tradition qui plonge dans la nuit des temps. Si la fraternité fait retour dans le socialisme, c'est surtout en raison d'un horizon d'universalité qui permet de redéfinir le lien politique comme dignité qui transcende la citoyenneté et qui associe tous les êtres humains comme frères et sœurs. L'expression la plus forte de cet idéal remonte aux traditions religieuses de l'Antiquité et à leur reprise théologique dans le christianisme¹⁷. Je propose d'en retenir deux points essentiels : d'une part, la fraternité cosmopolitique, qui nous a été léguée par la pensée stoïcienne à travers saint Augustin, et d'autre part la fraternité évangélique.

Tout recours à la fraternité pour penser, même historiquement, le destin de la communauté se voit contraint de la retrouver comme famille, et c'est précisément cette organicité du lien familial qui est entrée en déshérence. Comment restituer une parenté transcendante de l'humanité sans réactiver la fraternité autochtone ? Dans sa critique de l'identité des « frères », Jacques Derrida exprime un refus radical de tout lien naturel réinvesti pour repenser la communauté en deçà de sa recomposi-

17. Voir le recueil *Cosmopolitisme et Antiquité*, Montréal et Paris, L'Harmattan, 2000.

tion politique moderne¹⁸. Il est suivi en cela par plusieurs penseurs, comme Jean-Luc Nancy et Roberto Esposito¹⁹, qui ne croient pas possible de réengager le concept de communauté dans sa matrice originelle, même fictive, pas plus qu'ils n'envisagent un dépassement du lien politique. Je voudrais suggérer ici que la fraternité peut constituer, en dépit de ces fortes objections, une réponse aux apories de la communauté politique. Je le ferai en me référant d'une part à saint Augustin, et d'autre part à l'Évangile.

Le cosmopolitisme élève la construction de la communauté aux dimensions de l'œcumène universel : porté par les penseurs stoïciens, et cela dès la première époque de l'hellénisme, cet idéal a été transmis à Philon d'Alexandrie et à plusieurs milieux grecs dans le monde romain. Parce que les stoïciens avaient la conception d'un dieu universel père, qu'ils identifiaient aussi bien à Zeus qu'au Logos de la philosophie, ils avaient très tôt exposé le lien de l'*oikeiosis*, c'est-à-dire de la communauté humaine habitée universelle, comme lien fraternel et naturel. Dans sa *République*, un texte malheureusement perdu, Zénon de Citium aurait soutenu que le cadre civique de la *polis* devait être dépassé par un ordre universel, tout homme étant le prochain de tous les autres²⁰. L'unité du père se révélait garante de l'unité des frères, réunis dans la famille humaine, mais aussi et surtout dans l'unité de la nature. Profondément inspirés par la nécessité de rassembler dans une conception unifiée les sociétés éclatées de l'hellénisme et de l'Empire romain ensuite, les penseurs stoïciens furent eux-mêmes à la base du cosmopolitisme hellénistique.

La communauté universelle est-elle encore une communauté? Les stoïciens prenaient à la lettre le concept de cosmopolitisme qu'ils mettaient de l'avant pour affronter la violence impériale, et la fraternité était donc pour eux un concept déjà politique. Même s'ils ne réussirent pas à influencer l'évolution impériale de l'hellénisme, leur influence théologique atteint

18. Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1987. Voir par exemple, au sujet du *Ménexène* de Platon et les liens entre l'autochtonie et la fiction de la fraternité, p. 114 s.

19. Roberto ESPOSITO, dans son livre cité plus haut, se réfère explicitement à la réflexion de Jean-Luc NANCY ; voir surtout *La communauté désœuvrée*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Christian Bourgois, 1990, et *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

20. PLUTARQUE, *La fortune d'Alexandre*, 329a-b = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 262 ; avec les remarques de Malcolm SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, with a new foreword by Martha Nussbaum and a new epilogue by the author, Chicago, Chicago University Press, 1999.

tous les milieux romains qui étaient accueillants à l'égard d'un idéal pacifique de l'humanité. Personne ne peut douter qu'ils aient été réformateurs, mais l'histoire n'était pas au rendez-vous de cette grande idée d'une communauté universelle réalisée dans l'Empire.

La tradition que les penseurs stoïciens nous ont léguée n'est cependant pas directe, car elle n'a jamais acquis de statut politique. Elle fut cependant réinterprétée très rapidement dans la théorie chrétienne de l'histoire, en particulier dans *La cité de Dieu* de saint Augustin : les frères de la *cosmopolis* y sont unis dans un destin de mortalité, qui est celui de la cité terrestre, mais ils sont sauvés selon une autre fraternité, qui est celle de la rédemption qui constitue le centre de la cité céleste. Toute la théologie chrétienne de l'histoire s'est engagée dans cette interprétation de la fraternité, et elle a accompagné la naissance du monachisme qui constitue la forme la plus nette de la reprise de la communauté dans l'Empire : la première règle de saint Augustin peut être considérée à cet égard comme le texte fondateur de la communauté monastique comme forme historique de la fraternité universelle.

Les rapports complexes entre le cosmopolitisme grec et la fraternité évangélique montrent un même recours au concept universel de la communauté comme espoir, comme promesse et ultimement comme condition transcendante de la signification de l'expérience historique. Emmanuel Lévinas, qu'on peut citer ici comme le penseur qui a le mieux cherché à reconstruire cette rencontre de l'idéal grec avec l'idéal biblique, n'a pas cessé d'insister sur l'impossibilité d'une fraternité politique historique, mais il est aussi celui qui a montré que la fraternité est l'exception, qu'elle seule peut proposer l'espoir susceptible de dépasser les apories de la communauté politique²¹. Il écrit : « Le moi humain se pose dans la fra-

21. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, (coll. « *Phaenomenologica* »), 1971 ; il écrit, p. 189-190 : « Le statut même de l'humain implique la fraternité et l'idée du genre humain. Elle s'oppose radicalement à une conception de l'humanité unie par la ressemblance d'une multiplicité de familles diverses sorties de pierres jetées par Deucalion derrière son dos et qui, par la lutte des égoïsmes, aboutit à une cité humaine. La fraternité [...] implique la communauté de père, comme si la communauté du genre ne rapprochait pas assez. Il faut que la société soit une communauté fraternelle pour être à la mesure de la droiture – de la proximité par excellence – dans laquelle le visage se présente à mon accueil, Le monothéisme signifie cette parenté humaine, cette idée de race humaine, qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui. »

ternité : que tous les hommes soient frères ne s'ajoute pas à l'homme comme une conquête morale, mais constitue son ipséité²². » Pourquoi ? Parce que l'expérience morale de la fraternité, autant dans la Bible que dans la culture grecque, fut d'abord celle du fratricide : autrement dit, c'est pour bannir le meurtre du frère que s'élabore le précepte fondamental de la communauté : « Sois le gardien de ton frère. » Il nous revient de relire ce tracé de la fraternité dans une culture qui l'a recueilli dans le christianisme comme expression ultime du lien humain : si les Grecs, et déjà Platon avant les stoïciens, aimaient parler des concitoyens comme frères symboliques (*phrateres*, et non seulement *adelphoi*) et exprimaient la fraternité comme idéal politique, le christianisme l'a recueilli autrement, comme idéal théologique et spirituel²³.

La fraternité évangélique, à la différence de la communauté œcuménique pensée par les stoïciens, ne peut se réaliser que dans la communauté de la foi. Qui donc, peut-on demander, est frère selon l'Évangile ? « Qui-conque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est une sœur et un frère, et une mère » (Mc 3, 35). Ce texte nous suffit-il pour répondre à Jacques Derrida et proposer que la fraternité excède, transcende la parenté du sang ou de l'origine, qu'elle excède même toute appartenance ou appropriation de droit ? Il serait difficile, risqué, de trop solliciter ici la pensée d'Emmanuel Lévinas, en faisant valoir que la fraternité est l'interprétation la plus exigeante de l'altérité, et qu'elle peut refonder une communauté érodée en la mettant en face de la communauté de destin devant la mort. Quand saint Paul écrit que Jésus lui-même devient l'« aîné d'une multitude de frères » (Rm 8, 29), il invite à dépasser les différences des communautés politiques (Rm 10, 12) pour envisager une communauté humaine de destin qui se pose au-delà du politique.

La fraternité révolutionnaire n'est encore que la réinterprétation d'une fraternité politique, et elle demeure à cet égard prisonnière de la commune origine qui la rend vulnérable aux objections de Derrida. Mais si cette fraternité se projette hors du temps, si elle adopte comme son horizon transcendantal la communauté de la mortalité, du pardon et de l'espérance, nous pouvons sans doute la concevoir comme l'expression d'une réponse. Cette réponse certes n'appartient plus à la philosophie, puisqu'elle

22. *Ibid.*, p. 257.

23. Voir l'essai de Catherine CHALIER, *La fraternité. Un espoir en clair-obscur*, Paris, Buchet-Chastel, 2003.

est de l'ordre de la promesse en ce qu'elle déborde le politique. Saint Paul, et ensuite saint Augustin, en ont fait la substance d'un appel à vivre, comme si la différence des communautés politiques pouvait être, dans l'histoire, surmontée. Chaque être humain est en effet appelé par l'amour de Dieu à reconnaître en tout autre un frère (1 Jn 2, 9-10; Mt 5, 44), et cette fraternité n'est tributaire d'aucune naturalité, d'aucun droit, d'aucune identité politique.

La philosophie peut-elle nommer, peut-elle même approcher, au risque de mettre en péril sa parole propre, le territoire, le monde de cette autre communauté ? Et dans le cas où cela serait possible, au sein même d'une forme de messianisme de la raison, comme celui qui court de Hegel à Jacques Derrida, comment même la désigner²⁴ ? La communauté de foi et d'espérance ne peut pas être une communauté sociale ou politique, ce qui ne signifie pas qu'elle ne puisse imprégner, habiter toute communauté. Parler d'une communauté transcendante, c'est en effet évoquer la communauté comme condition de possibilité de l'expérience humaine sur le plan moral. Impossible de penser le bien pour l'humanité sans faire intervenir un lien qui dépasse la phratrie archaïque et l'association civile.

C'est, me semble-t-il, le message le plus net que nous pouvons tirer de la pensée de saint Paul : vivre dans une communauté qui nous permet de voir le frère en tout autre, même si l'histoire recouvre de sa violence cet espoir et cette attente. Chaque communauté se voit encouragée par lui à instaurer une fraternité capable d'affronter la violence. Dans son commentaire de la première épître de saint Jean, saint Augustin identifie cette demande à la charité parfaite, qui est de « mourir pour ses frères ». L'amour fraternel apparaît dès lors comme le principe de la nouvelle *societas*, qui est cette communauté de la communion²⁵. Hannah Arendt, qui a consacré sa thèse au concept de la *caritas*, écrit dans le même sens que tout amour est amour de l'autre en tant que parent devant la mort²⁶. Sa lecture de saint Augustin mériterait d'être reprise en totalité ; elle se développe à partir de la première épître de Jean (1, 3) : « Eux ont vu, nous non, et pourtant nous appartenons à une même communauté, car nous avons une

24. Voir en ce sens la belle étude de Pierre BOURETZ, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard (coll. « Essais »), 2003 ; sur E. Lévinas, p. 857-950.

25. SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de s. Jean*, 1, 9-12.

26. Hannah ARENDT, *Le concept d'amour chez saint Augustin. Essai d'interprétation philosophique*, trad. fr. d'Anne-Sophie ASTRUP, Paris, Rivages, 1999.

foi commune. » La foi commune crée donc dans le monde une communauté dont le principe est hors du monde, et l'interprétation proprement augustinienne de la communauté est justement de montrer que la communauté des hommes, le monde commun, est toujours antérieure devant la mort à la cité de Dieu : elle se fonde sur la conscience commune du péril. Hannah Arendt ne dit pas les choses autrement quand elle écrit : « Il n'y a que ce qui est commun à tous qui est déterminant, et cela n'est saisi que dans la foi²⁷. »

Quelle est donc, pensée sur l'horizon pluriel de la communauté historique, de la communauté associative et de la communauté transcendantale, la signification du retour à la communauté aujourd'hui ? Cette signification n'est encore à ce stade qu'une question adressée à tous ceux que la nature du lien à l'autre inquiète. Depuis Hegel et Tönnies, c'est surtout la question de l'adhésion et de la volonté qui a servi de critère presque naturel pour en comprendre l'essence, et ce critère persiste dans l'expérience communautaire contemporaine. La communauté est d'abord une décision et nous observons que la communauté demeure le seul lieu du lien moral, pour lier la société civile et l'État. Loin d'être seulement un vestige du romantisme, la communauté porte donc une forme qui peut restaurer l'érosion de la modernité. C'est cette fonction qui permet de contrer l'individualisme, et en assurant une forme nouvelle d'identité collective intermédiaire, de stimuler un nouvel engagement politique. Par là, le communautarisme actuel, autant social que philosophique, s'oppose à l'individualisme moral et politique. Mais l'adhésion et la volonté sont aussi la limite de la communauté historique, qui cherche toujours un dépassement universel. Devant la violence et devant la mort, cette communauté transcendantale est celle de la promesse et de l'espérance.

27. *Op. cit.*, p. 168. Hannah ARENDT écrit encore : « L'amour donc se fonde dans cette conscience commune du danger. La communauté rassemblante et unifiante des croyants l'exprime aussi. Mais par là, la communauté de destin, qui fondait également l'être-ensemble des hommes dans la cité terrestre, parvient à une nouvelle forme d'expression fondée sur le danger, cette nouvelle communauté de destin repose à nouveau sur la mort. »

La pertinence sociale de l'Église
Un dialogue avec la sociologie

par Gregory Baum¹

Les théologiens s'interrogent sur la pertinence de l'Église pour le monde d'aujourd'hui. Ce sont les sociologues qui, les premiers, ont étudié cette question ; ils se sont demandé d'abord quelle est la condition humaine créée par la société moderne et, ensuite, quel rôle joue ou pourrait jouer la religion dans cette nouvelle situation historique ?

Au XIX^e siècle, les sociologues s'entendaient pour dire que les deux révolutions – la révolution industrielle et la révolution démocratique – avaient produit une nouvelle culture et une nouvelle conscience humaine qui avaient affaibli les valeurs traditionnelles de la société et promu l'individualisme, l'utilitarisme et l'esprit laïc. Selon la célèbre analyse de la modernité de Ferdinand Tönnies dans son *Gemeinschaft und Gesellschaft* de 1887², la société traditionnelle, qu'il appelle *Gemeinschaft*, était un corps social uni par un lien solide où les membres partagent les mêmes valeurs et la même religion. Dans le respect de la place à eux réservée dans la hiérarchie sociale, les gens se sentent chez eux dans le monde. Pour eux, le « nous » compte plus que le « moi ».

-
1. Gregory BAUM est professeur émérite de la Faculté des sciences religieuses à l'Université McGill, Montréal.
 2. Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Traduit par J. LEIF : *Communauté et société*, Paris, Retz-C.E.P.L., 1977.

Au contraire, la société moderne, appelée *Gesellschaft*, produite par le capitalisme et la démocratie, résulte d'un contrat : les membres y sont unis par un lien purement légal. Chacun y suit sa propre carrière, choisit ses propres valeurs et organise sa vie comme il l'entend pour autant qu'il respecte les lois de la société. Pour les modernes, le « moi » compte plus que le « nous ». Selon Tönnies, la *Gesellschaft* mine les valeurs traditionnelles, génère l'individualisme, isole les individus, produit le déclin de la culture et évacue la religion. Tönnies n'a qu'un seul espoir : que les germes de la *Gemeinschaft* qui survivent encore dans la société se développent et produisent une culture à contre-courant³.

Cette analyse de la modernité était partagée par beaucoup de sociologues et même, plus tard, par les existentialistes. Selon ces deux groupes de penseurs, la modernité produit chez les humains l'aliénation de leur propre humanité. On trouve une telle analyse chez Max Weber, qui a précisé les idées de Tönnies, et chez Heidegger, pour qui la société moderne fait de l'être humain un rouage dans la machine, une partie anonyme du processus, en le faisant entrer dans un mode inauthentique de l'être.

On se demande pourtant si cette sombre analyse ne reflète pas, d'un côté, une vision romantique de la société traditionnelle et, de l'autre, un certain déterminisme social supposant que les institutions modernes produisent une culture déterminée laissant peu de place à la liberté humaine. Persuadés de cette approche déterministe, les sociologues du XIX^e siècle ont élaboré des arguments scientifiques démontrant que la modernité allait évacuer la religion et que la sécularisation de la société était inévitable. Nous verrons plus bas que cette théorie de la sécularisation n'a pas été confirmée par l'expérience des États-Unis.

L'Église comme baldaquin sacré

Plusieurs penseurs sociaux français ont présenté une théorie scientifique selon laquelle la modernité nuit à la cohésion de la société et que la religion est la seule force pouvant la sauver. Pour certains, l'Église catholique garde toute sa pertinence sociale. C'est là l'idée proposée tout de suite après la Révolution française par les penseurs conservateurs Joseph de Maistre (1753-1821) et Louis de Bonald (1754-1840), qui préconisaient le retour à la monarchie, la fidélité à l'Église et l'obéissance au pape. Plus tard, des

3. Gregory BAUM, *Religion and Alienation*, 2^e édition, Ottawa, Novalis, 2006, p. 49-64.

sociologues laïcs ont défendu l'idée qu'une société a besoin d'une religion parce qu'un contact social purement rationnel ne produit pas la solidarité sociale requise ni l'engagement éthique des citoyens. Même Auguste Comte (1798-1857), qui rejetait les valeurs et les structures traditionnelles et imaginait une société construite sur la rationalité scientifique, a craint, plus tard dans sa vie, qu'une telle société ne puisse pas survivre, manquant de cohésion, d'esprit de corps et de vision commune. Pour ce vieil athée brillant, il fallait donc équiper la société d'une religion. Il a même proposé un culte de l'homme, une liturgie publique, un calendrier de fêtes, et une liste de saints, d'hommes admirables à vénérer⁴.

Le grand Émile Durkheim (1858-1917), rationaliste et athée, se souciait, lui aussi, de l'égoïsme produit par la société moderne. Une société, selon lui, ne peut pas prospérer et s'épanouir sans un culte sacré célébrant les valeurs communes. Durkheim voyait dans le christianisme et le judaïsme des fables irrationnelles incapables de survivre dans la société moderne, mais il était convaincu que la religion constituait une dimension permanente de l'histoire et, donc, que la société moderne, pour se développer et se renouveler, allait générer sa propre religion⁵. Comme Comte, Durkheim faisait appel à un sacré sans transcendance véritable.

Selon Hans Mol, un sociologue canadien contemporain, la modernité nous menace par des changements perpétuels qui minent les bases stables de la société et la conduisent à la catastrophe⁶. Pour lui, notre identité comme personne et comme communauté est en train de se défaire. Le seul remède, pour ce protestant conservateur, est la conversion à la foi religieuse. Seules les identités ancrées dans la foi peuvent résister aux forces chaotiques de la modernité.

Pour des raisons très différentes, Peter Berger, sociologue américain lui aussi contemporain, arrive à une conclusion similaire. Influencé par Heidegger, Berger est impressionné par l'inquiétude perpétuelle des humains devant la mort. Ce ne sont pourtant pas seulement les humains qui sont blessés par la mortalité, mais également toutes les structures qui les entourent et qui rendent possible la vie en société. Parce que les

4. Auguste COMTE, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (1854), Paris, Carilian-Gœury et Dalmont, 1929. Voir Raymond ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 115-124.

5. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

6. Hans MOL, *Identity and the Sacred*, Oxford, Blackwell, 1976.

humains craignent l'instabilité chronique et les événements imprévisibles, nous dit Berger, ils se créent des idéologies ou des concepts philosophiques qui les persuadent que leur monde est stable. Pour être rassurée devant l'effondrement du tout, la société a besoin de mythes de pérennité, dont le plus puissant est la religion. Berger appelle son livre sur la sociologie de la religion, *The Sacred Canopy*, le baldaquin sacré⁷. Chrétien protestant croyant, il ne pense pas que la religion soit toujours une projection purement humaine, mais, comme sociologue, il se sent obligé, par scrupule scientifique, d'adopter ce qu'il appelle un athéisme méthodologique.

Bien des théologiens catholiques qui évaluaient la modernité de façon purement négative étaient convaincus que seule la foi catholique et le retour à l'Église pouvaient sauver la société de sa culture individualiste et utilitariste minant les valeurs universelles objectives. Leurs idées avaient une affinité avec la théorie sociologique du baldaquin sacré. La théologie de Joseph Ratzinger, devenu depuis Benoît XVI, se place dans cette perspective. Ce grand théologien allemand était troublé par le pluralisme éthique généré par la société démocratique, conduisant inévitablement à un relativisme qui menace le bien commun et ouvre la porte à des comportements égoïstes et à des politiques de violence⁸. On se souvient que Jean-Paul II avait reconnu l'ambivalence de la modernité : il dénonçait, d'un côté, le relativisme éthique produit par la modernité, mais il appréciait, de l'autre, l'élan libérateur de cette dernière. Dans les écrits de Joseph Ratzinger, par contre, avant et après son élévation à la papauté, la modernité apparaît seulement dans ses moments destructeurs⁹. Pour lui, seuls le retour à la foi chrétienne et l'obéissance à la loi divine peuvent sauver la société de ses maux et l'établir dans la paix. Pour lui, l'Église a une pertinence sociale parce qu'elle s'offre comme baldaquin sacré à la société.

L'Église comme réseau de communautés

La pertinence sociale de l'Église dans la modernité est conçue de façon différente par Alexis de Tocqueville (1805-1859). Cet intellectuel français,

-
7. Peter BERGER, *The Sacred Canopy*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1969.
 8. Joseph Cardinal RATZINGER (Benoît XVI), *Values in a Time of Upheaval*, New York, Crossroad, 2006, p. 11-29. La version originale en langue allemande a été publiée en 2004.
 9. Gregory BAUM, « The Cardinal and the Pope (I) », *The Ecumenist*, 42, Summer 2005, p. 1-5 ; et « The Cardinal and the Pope (II) », *The Ecumenist*, 42, Fall 2005, p. 16-19.

voyageant aux États-Unis dans les années 1830, s'étonne de la vitalité de la religion qu'il y constate¹⁰. Max Weber, autre voyageur sociologue, fait la même observation au début du xx^e siècle¹¹ et, même de nos jours, les études sociologiques montrent la vitalité de la religion aux États-Unis. L'explication sociologique de Tocqueville relative à ce phénomène étonnant continue d'être défendue et développée par des sociologues contemporains.

Tocqueville a, en effet, anticipé dans son propre vocabulaire la distinction que fera, quelque 50 ans plus tard, Tönnies entre la société traditionnelle et la société moderne. Tocqueville met en contraste la « société aristocratique » qu'il connaissait en Europe et la « société égalitaire » qu'il a découverte aux États-Unis. Il est impressionné par la mobilité des citoyens américains, leur mobilité horizontale, c'est-à-dire les fréquents changements de résidence d'une ville à l'autre, de même que la mobilité verticale, c'est-à-dire la facilité de gravir un niveau social supérieur ou de perdre sa position sociale. Il est également impressionné par leur esprit d'entreprise, leur engouement pour le commerce, leur amour de l'argent et leur recherche d'une vie confortable. Selon Tocqueville, les Américains font de l'égoïsme une vertu. L'homme est devenu seul, isolé, errant dans la société.

Tocqueville est d'abord scandalisé par le pluralisme ecclésial, c'est-à-dire la multiplication de ce que les Américains appellent les *denominations*, mais il découvre bien vite le rôle social important que jouent ces formations ecclésiales. Selon lui, les Églises sortent les hommes de leur isolement, créent des lieux où ils se sentent chez eux, et où ils apprennent l'amour du prochain et la responsabilité sociale. Puisque les dénominations sont des réseaux de petites communautés chrétiennes présents dans tout le pays, les Américains qui déménagent d'une ville à une autre y trouvent tout de suite une communauté à laquelle ils appartiennent et dans laquelle ils se sentent chez eux.

Selon Tocqueville, la société égalitaire ne respecte pas la sagesse des grands penseurs mais se fie à l'opinion publique, souvent superficielle et manipulable par le gouvernement. Dans cette situation, la religion

10. Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, tome 2 (1840), Paris, Gallimard, 1961, p. 36-49.

11. Max WEBER, « The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism », in H.H. Gerth et C. Wright MILLS (dir.), *From Max Weber*, New York, Oxford University Press, 1958, p. 302-322.

chrétienne est source de liberté : elle enracine les croyants dans une grande tradition, leur donne accès à des valeurs profondes et les rend capables de résister à l'opinion publique. La fonction des Églises dans la société américaine est d'humaniser la population¹².

Andrew Greeley, sociologue contemporain, a confirmé, par ses propres recherches, l'analyse sociale de Tocqueville. Dans une société américaine où on déménage souvent d'un endroit à un autre, la dénomination offre un sentiment d'appartenance ; et dans une société où les gens sont préoccupés par les soucis journaliers du commerce ou du travail, et où ils se demandent souvent si la *rat race*, la foire d'empoigne, vaut la peine, la religion offre un sens transcendant à la vie. Greeley voit dans ces multiples dénominations des tribus répandues à travers le pays, des formations de *Gemeinschaft* dans la grande *Gesellschaft* impersonnelle¹³.

Pour mieux comprendre cet argument, il faut savoir que les dénominations sont une invention américaine. En Europe, les sociologues distinguent Église et secte. L'Église est la religion officielle du pays, source unique de la vérité, légitimant la société en dépit de ses fautes. Par contre, les sectes sont de petites communautés marginales, non conformistes, se percevant minoritaires et en opposition à la culture dominante. Après la Révolution américaine, les Églises des anciennes colonies britanniques se sont réorganisées en dénominations, combinant de façon originale des caractéristiques d'Église et de secte. Comme Églises, les dénominations appuient leur nouveau pays et promeuvent le bien commun de la société ; comme sectes, elles se savent minoritaires, incapables de représenter toute la population, et se réconcilient avec le pluralisme ecclésial. Le concile Vatican II a reçu un accueil enthousiaste chez les catholiques américains, parce que le nouvel enseignement sur l'œcuménisme et la liberté religieuse a permis à leur Église de se comporter comme une dénomination et de s'intégrer à la culture américaine.

La pluralité ecclésiale, cause du « succès » du christianisme aux États-Unis, pose un grave problème théologique. Selon le Nouveau Testament, Jésus a voulu que ceux qui croient en lui forment un seul corps et que

12. Gregory BAUM, *Religion and Alienation*, p. 129-131.

13. Andrew GREELEY, *The Denominational Society*, Glenview (Ill.), Scott, Foresman & Co., 1972, p. 2 : « In our model of American religion, we view the denomination as the point of intersection of meaning and belonging functions in a society where an urban, industrial order emerged in a society that had no established church. »

cette unité visible soit un signe de la réconciliation que Dieu offre à l'humanité toute entière. Inspiré par ce jugement théologique, Richard Niebuhr, théologien protestant avec une formation sociologique, a interprété la multiplication des dénominations aux États-Unis comme un signe d'infidélité à l'Évangile, révélant une étroitesse d'esprit incapable d'embrasser des chrétiens venant de milieux divers¹⁴. Pendant toute sa vie, Richard Niebuhr a appuyé le mouvement œcuménique appelant les dénominations à réaliser une certaine unité visible.

On peut se demander si, dans la société moderne, laïque et individualiste, la paroisse peut jouer le rôle que Tocqueville a reconnu aux communautés chrétiennes aux États-Unis. Émile Durkheim, lui-même inquiet de l'individualisme et de l'« anomie » produits par la modernité, a recommandé la création de « sociétés intermédiaires », c'est-à-dire des communautés productrices d'amitié et de partage permettant à ses membres d'échapper à l'isolement¹⁵. Il est intéressant de constater que le Rapport Dumont, faisant allusion aux sociétés intermédiaires de Durkheim, a proposé l'idée que les paroisses de l'Église catholique pourraient jouer ce rôle humanisant au Québec¹⁶. Nous verrons plus bas que les sociologues présentent des réflexions pertinentes sur les paroisses.

L'Église comme prophète et servante

Il y a une troisième façon de présenter la pertinence sociale de l'Église dans la modernité. Elle est rattachée au courant sociologique qui dénonce les effets pervers du capitalisme introduit au XVIII^e siècle. Le capitalisme libéral n'est pas seulement un système économique déconnecté de toute considération éthique, qui enrichit le centre aux dépens de la périphérie, créant ainsi la pauvreté dans les régions éloignées ; le capitalisme est aussi une culture qui présente les humains comme des compétiteurs et dissout tous

14. Richard NIEBUHR, *The Social Sources of Denominationalism*, New York, H. Holt, 1929.

15. DURKHEIM analyse l'impact social des sociétés intermédiaires dans la préface à la deuxième édition de *La division du travail social*. Voir Raymond ARON, *op. cit.*, p. 341-342.

16. Dans mon analyse du Rapport Dumont, j'ai été frappé par la référence à Durkheim. Voir Gregory BAUM, « Catholicism and secularisation in Quebec », in David LYON *et al.* (dir.), *Rethinking Church, State and Modernity*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, p. 149-165, 157.

les liens de solidarité. Aujourd'hui, la mondialisation du capitalisme néolibéral élargit le fossé entre les pays riches et les pays pauvres, et, dans chaque pays, entre les riches et les pauvres. Le capitalisme néolibéral déstabilise les sociétés traditionnelles, menace leur héritage religieux et culturel, et promeut une croissance industrielle illimitée et une culture de consommation dommageable à l'environnement naturel. De surcroît, les élites politiques et économiques n'hésitent pas à faire avancer la mondialisation néolibérale en recourant à la violence et à la guerre, ce qui génère, chez les populations impuissantes, la frustration, la haine et souvent des comportements violents.

Le courant sociologue qui présente cette sombre analyse commence au XIX^e siècle avec des penseurs comme Marx et Proudhon, pour se poursuivre chez des sociologues de la gauche jusqu'à nos jours. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, ce même courant influence la réflexion catholique sur les structures du péché qui oppriment et déshumanisent les pauvres. On trouve un écho de cette analyse dans la théologie de la libération et même, à partir de 1970, dans l'enseignement social de l'Église officielle. Par exemple, les encycliques de Jean-Paul II dénoncent en même temps l'idéologie marxiste et l'idéologie du libre marché, et décrivent les effets néfastes sur les populations d'un système économique où la protection du bien commun est abandonnée aux lois du marché.

Dans une telle situation, la mission de l'Église est de se solidariser avec les pauvres et les marginalisés de la société, et d'appuyer leur combat pour une plus grande justice. Déjà, au concile Vatican II, un groupe d'évêques, inspiré par Dom Helder Camara, a cherché à persuader le concile de publier un texte où l'Église se présente comme l'« Église des pauvres¹⁷ ». Même si leur tentative n'a pas réussi, son vocabulaire a été adopté dans les encycliques pontificales. Voici un exemple tiré de l'encyclique *Laborem Exercens* de Jean-Paul II :

Pour réaliser la justice sociale dans les différentes parties du monde, dans les divers pays, et dans les rapports entre eux, il faut toujours qu'il y ait de *nouveaux mouvements de solidarité des travailleurs* et de *solidarité avec les travailleurs*. Une telle solidarité doit toujours exister là où l'exigent la dégrada-

17. L'activité du groupe l'« Église des pauvres » pendant les sessions du concile est rapportée dans les cinq volumes de *l'Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)* sous la direction de Giuseppe ALBERIGO. Version française sous la direction d'Étienne FOUILLOUX, Paris, Cerf, 1997, 2005.

tion sociale du sujet du travail, l'exploitation des travailleurs et les zones croissantes de misère et même de faim. L'Église est vivement engagée dans cette cause, car elle la considère comme sa mission, son service, comme un test de sa fidélité au Christ, de manière à être vraiment l'« Église des pauvres »¹⁸.

L'Église qui suit son Maître devient, comme lui, prophète et servante. Elle dénonce les structures d'injustice et se solidarise avec les victimes de la société et de leur combat pour un monde plus juste. Dans la théologie protestante et catholique, on commence à parler de l'appel de l'Église à la « kénose ». Dans le Nouveau Testament, Jésus « s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes » (Ph 2, 7). Selon ces théologiens, cette auto-humiliation, cette kénose de Jésus, reflète la kénose dans la vie du Dieu trinitaire, l'abandon radical du Père, du Fils et du Saint-Esprit l'un à l'autre. Il y a même une dimension kénotique dans l'œuvre créatrice de Dieu car, pour laisser une place à la liberté humaine, Dieu renonce à sa toute-puissance par amour. Selon le théologien catholique Lucien Richard, puisque Dieu pratique la kénose par amour et puisque Jésus pratique la kénose dans sa vie terrestre, l'Église qui prolonge la vie du Christ dans l'histoire doit, elle aussi, pratiquer la kénose¹⁹. L'Église n'existe pas pour elle-même ; elle existe pour les autres, pour Dieu et pour l'humanité que Dieu aime. La vocation kénotique de l'Église est d'être prophète du règne de Dieu et servante du Saint-Esprit qui cherche à sauver la création blessée par le péché de son inclination autodestructrice. Selon cette ecclésiologie kénotique, l'Église doit se solidariser avec l'humanité en commençant par les pauvres et se mettre au service du bien commun global.

Cette belle théologie peut guider la vie de certains groupes, congrégations et mouvements chrétiens, mais elle ne peut pas être réalisée par la grande Église catholique, l'organisation transnationale avec son énorme appareil bureaucratique. Dans la sociologie, on reconnaît que toute grande institution est habitée par deux logiques, la « logique de mission », qui la pousse à la réalisation du but pour lequel elle a été fondée, et la « logique de gérance », qui la pousse à la protection et la perfection de son appareil

18. JEAN-PAUL II, *Laborem Exercens* (1981), n° 8.

19. LUCIEN RICHARD, *Christ, the Self-Emptying of God*, New York, Novalis, 1996. Inspiré par la tradition juive, Jürgen Moltmann est le premier théologien chrétien qui a donné une place importante au concept théologique de la kénose. Voir Jürgen MOLTSMANN, *God in Creation*, San Francisco, Harper and Row, 1985 ; et John POLKINGHORNE (dir.), *The Work of Love: Creation as Kenosis*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 2001.

institutionnel²⁰. La tension entre ces deux logiques empêche une grande organisation comme l'Église catholique de s'abandonner à sa vocation kénotique. Elle peut bénir des groupes et des mouvements en son sein qui suivent l'appel kénotique, mais elle ne peut pas négliger le maintien de son organisation. La tension entre les deux logiques a une fonction positive, car la mission ne peut pas durer longtemps si elle n'est pas appuyée par un appareil qui lui en fournit les moyens. Si, par ailleurs, une organisation donne la priorité à la logique de gérance, ce qui peut arriver même dans l'Église, sa mission en souffre et le public la trouvera infidèle au but pour lequel elle a été fondée.

Si ces réflexions sont valides, l'Église catholique comme telle ne peut pas devenir prophète et servante. Elle est obligée pour le financement de son appareil bureaucratique de se trouver des amis parmi les riches. Jusqu'ici, l'ecclésiologie catholique n'a pas réfléchi sur sa propre organisation, sur la culture qu'elle produit et sur les effets que ces deux composantes ont sur ses membres. Les sociologues, surtout depuis l'œuvre de Max Weber, ont étudié les effets que les divers types de bureaucratie ont sur la culture de l'administration et sur la compréhension que leurs membres ont d'eux-mêmes²¹. C'étaient des préoccupations totalement absentes du marxisme avec des conséquences tragiques pour les pays communistes. Même l'Église catholique ne s'ouvre pas à une telle réflexion.

L'Église comme « communauté imaginée »

Dans les pages précédentes, nous avons vu trois façons différentes de définir la pertinence sociale de l'Église : l'Église comme baldaquin sacré, l'Église comme réseau de communautés chrétiennes et l'Église comme prophète et servante. Il s'ensuit que les catholiques sont divisés quant à leur interprétation de la mission de l'Église dans le monde moderne.

Ce pluralisme théologique n'est pas étonnant. Toutes les traditions religieuses, y compris les Églises chrétiennes, sont questionnées et animées par des débats internes. Puisque les symboles révélés ne cessent de produire de nouvelles intuitions, les fidèles restent toujours en débat sur ce que signifie l'enseignement de leur Église. Mais quand cette Église se trouve menacée

20. Gregory BAUM, *Theology and Society*, New York, Paulist Press, 1987, p. 234-244.

21. Voir les textes choisis par Robert MERTON (dir.), *Reader in Bureaucracy*, New York, The Free Press, 1952.

par la modernité, ce débat devient plus intense, produit des conflits et divise les croyants. Dans son œuvre sociologique, James Beckford a documenté le pluralisme théologique généré par l'entrée de l'Église dans la modernité²². Il montre que, dans la société industrielle de nos jours, la religion représente un ensemble de ressources spirituelles utilisées de façon différente par des croyants appartenant à divers courants politiques. Les chrétiens conservateurs, libéraux et socialistes peuvent se référer à des éléments de leur foi chrétienne pour appuyer leur vision sociale. Au Québec, les croyants souverainistes et fédéralistes ont trouvé des arguments théologiques pour défendre leur propre cause. L'unanimité catholique n'existe plus.

Comment pouvons-nous décrire sociologiquement le corps de l'Église catholique, animé par des débats internes et marqué par une pluralité d'interprétations? Les termes utilisés par l'ecclésiologie traditionnelle pour décrire l'Église catholique mettent l'accent sur l'unité des fidèles fondée sur la foi, la liturgie sacramentelle et le ministère apostolique. Mais ces termes occultent le pluralisme religieux à l'intérieur de l'Église. Je voudrais donc introduire dans l'ecclésiologie un modèle sociologique inventé par l'anthropologue Benedict Anderson dans *Imagined Communities*²³, livre fortement apprécié sur l'origine du nationalisme.

L'auteur désigne les nations comme des *imagined communities* pour des raisons que je résume à quatre. 1) La nation n'est pas une communauté naturelle; elle est plutôt construite en réponse à des forces historiques. 2) La nation embrasse les membres qui ne se connaissent pas personnellement, mais qui sont unis par la fidélité à un ensemble de symboles et prêts, s'il est nécessaire, à sacrifier leur vie dans une guerre. 3) La nation n'a pas l'intention d'embrasser l'humanité tout entière, reconnaissant ainsi qu'elle est entourée par d'autres nations. 4) La nation est à la fois ébranlée et rendue plus vivante par les débats internes et les conflits de classes et d'idéologies.

Ce n'est pas le moment d'illustrer longuement ces quatre caractéristiques des communautés « imaginées ». Je me permets simplement d'appliquer ce concept très brièvement à la nation du Québec. Le Québec n'est

22. James A. BECKFORD, *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin-Hyman, 1989.

23. Benedict ANDERSON, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991. Traduction française : *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996.

pas une communauté naturelle ; c'est une communauté construite à l'intérieur de frontières provinciales, excluant ainsi les Canadiens français du reste du Canada. Les citoyens et les citoyennes du Québec sont unis par une appartenance commune qu'il est difficile de définir conceptuellement, mais qui s'affirme dans une conscience d'identité collective. Si le Québec devient un jour un État indépendant, il aura probablement une armée de soldats prêts à sacrifier leur vie, pour autant que mes amis pacifistes ne réussissent à persuader le gouvernement de renoncer à la force militaire. Et, comme toutes les nations, le Québec est travaillé par des conflits d'idées et des mouvements sociaux.

Il serait utile, me semble-t-il, d'interpréter le corps sociologique de l'Église catholique comme une « communauté imaginée » (*imagined community*). Cette Église n'est pas identique à la communauté créée par la foi et le baptême : le concile Vatican II a constaté que l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, mais que, hors d'elle, il y a encore d'autres structures ecclésiales²⁴. Le concile a reconnu que les autres Églises chrétiennes proclament et communiquent le salut et la sainteté à leurs membres ; elles font donc partie du mystère ecclésial, même si elles ne possèdent pas la plénitude des dons du Christ. L'Église catholique, dont les frontières ont été produites par des forces historiques, se voit entourée par d'autres Églises, qu'elle respecte, en dépit de leur divergence ministérielle ou doctrinale. Les membres de l'Église catholique ne se connaissent pas, mais ils sont unis par un ensemble de symboles qui, présents dans leur conscience, incitent à la fidélité et produisent un fort sentiment d'appartenance. Mais cette fidélité n'empêche pas que l'Église catholique soit travaillée par des discussions internes et marquée par une pluralité d'interprétations. Ce sont ces grands débats qui, d'un côté, créent des conflits et empêchent l'épanouissement de l'Église et qui, par ailleurs, animent la réflexion théologique qui rend l'Église capable de répondre de façon créatrice aux défis de l'histoire.

La vérité historique de la vie ecclésiale nous oblige à abandonner les ecclésiologies triomphalistes qui ne parlent que de l'unité des fidèles. En outre, le mouvement œcuménique nous a rendus conscients de ce que la réalité rédemptrice que nous célébrons dans l'Église catholique ne s'arrête pas aux frontières de cette dernière, mais se manifeste dans les autres Églises et se répand effectivement à travers le monde entier.

24. Le concile VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 8 ; *Unitatis Redintegratio*, n° 3.

L'Église du Québec

Selon certains observateurs, l'Église du Québec est en train de mourir. Un dialogue avec la sociologie pourrait-il faire surgir de nouvelles pratiques pastorales ? On peut se demander si les réseaux de petites communautés dont la pertinence sociale a été démontrée par Alexis de Tocqueville représentent un modèle adapté au renouveau souhaité de l'Église du Québec. Nos paroisses sont-elles capables de devenir des communautés liées par la solidarité, le partage et l'unanimité des valeurs, et d'offrir un chez-soi spirituel aux personnes déracinées et isolées par la société moderne ? C'est la question que je veux examiner à la fin de cet exposé.

On peut se demander pourquoi les mouvements pentecôtistes ont tant de succès dans nos grandes villes. L'Église Nouvelle Vie à Longueuil, fondée en 1992 par le pasteur Claude Houde avec une cinquantaine de membres, accueille en 2006 au-delà de 3 000 personnes chaque semaine et emploie 45 personnes à temps plein ou à temps partiel, dont près de la moitié sont des femmes²⁵. Plus de 500 enfants reçoivent des enseignements adaptés à leur âge et à leurs besoins chaque semaine. Il y a même une classe pour les enfants ayant des difficultés d'apprentissage et une classe d'enseignement spécialisé pour les enfants autistes. Il n'y a pas de doute que cette communauté offre un chez-soi spirituel aux personnes et aux familles qui se trouvent seules et qui craignent que la société du marché les prive de leur valeur et du sens de la vie. Aurions-nous, catholiques québécois, quelque chose à apprendre de ces sectes ?

Une telle proposition se retrouve dans le rapport de la Commission Larochelle, intitulé *Risquer l'avenir*, publié en 1992²⁶. Ce rapport révèle que tous les indicateurs sociologiques démontrent que l'Église du Québec est en train de mourir. Pour retrouver la vie, y suggère-t-on, l'Église devrait se convertir de façon radicale, se voir comme la communauté des fidèles ardents, se distinguer du catholicisme culturel, ne plus baptiser des enfants dont les parents ne pratiquent pas leur foi, et se démarquer clairement de la société dominante, matérialiste et individualiste. L'Église, dit encore le rapport, devrait faire comme les sectes, pratiquer une « contre-

25. Voir le site de l'ÉGLISE NOUVELLE VIE, en ligne, <www.nouvellevie.com>.

26. Jean-Louis LAROCHELLE *et al.*, *Risquer l'avenir : bilan d'enquête et perspectives*, Montréal, Fides, 1992 ; Gregory BAUM, « Catholicism and Secularisation in Quebec », in David LYON *et al.* (dir.), *Rethinking Church, State and Modernity*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, p. 158-163.

socialisation » et rompre avec la culture dominante ; à la différence que les sectes se retirent de la société, tandis que l'Église devrait se démarquer de la société par son enseignement social critique. Le rapport *Risquer l'avenir* a provoqué un grand débat, mais, à cause de ses propositions radicales, il n'a pas été bien reçu.

Pour mieux comprendre pourquoi nos paroisses ne peuvent pas imiter les sectes, sauf dans des cas exceptionnels, je me tourne vers la sociologie de Max Weber. Le sociologue allemand fait une distinction très nette entre la paroisse et la congrégation²⁷. La paroisse est une unité géographique dont les frontières sont définies par la société civile ou, plus souvent, par l'autorité ecclésiastique. Sont membres de la paroisse tous ceux et celles qui habitent à l'intérieur de ses limites. On ne choisit pas sa paroisse ; on est né en elle ou on en devient membre quand on s'installe dans le quartier. Dans la paroisse se côtoient des gens de milieux différents, des riches et des pauvres, des instruits et des moins scolarisés, des gens qui ne partagent pas nécessairement la même spiritualité et les mêmes valeurs.

Par contre, une congrégation rassemble des gens qui ont librement élu cette dernière. On n'est pas né dans une congrégation, on la choisit. On est d'abord attiré par elle, on croit qu'on y trouvera des biens spirituels et la communion dont on a besoin, puis on décide d'y adhérer et d'en devenir membre. Puisque les membres de la congrégation partagent la même spiritualité et les mêmes valeurs sociales, le lien qui les unit est fort. Les « dénominations » aux États-Unis, mentionnées plus haut, sont des réseaux de congrégations. Selon l'analyse de Max Weber, les congrégations peuvent produire une vraie fraternité, ce qui est plus difficile pour les paroisses.

Weber va encore plus loin dans son analyse. Le succès d'une congrégation dépend du don charismatique du pasteur, c'est-à-dire de son talent de toucher le cœur des fidèles par la prédication, de leur faire faire ce qu'il trouve bon et de leur faire voir les choses comme lui les voit. Pour Weber, le charisme est la catégorie fondamentale de la sociologie de la religion²⁸. Le fondateur d'une religion possède un charisme extraordinaire, et la tradition religieuse qui transmet le charisme du fondateur d'une génération à l'autre a besoin d'être renforcée et vitalisée par des personnalités charismatiques. Selon Weber, les administrateurs religieux sont incapables de

27. Max WEBER, « The Religious Congregation, Preaching and Pastoral care », in *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1964, p. 60-79.

28. *Ibid.*, p. 1-19.

renouveler la tradition ; les seules personnes qui peuvent le faire sont des charismatiques et des virtuoses. Weber appelle virtuoses les croyants qui pratiquent la religion de façon attrayante, produisant l'admiration de tout le monde. Pour alimenter sa vitalité, la tradition religieuse a besoin de leaders charismatiques. Selon Weber, il y a toujours une tension entre les charismatiques et les administrateurs : les charismatiques veulent agir de façon indépendante, tandis que les administrateurs en charge exigent l'obéissance.

Je conclus de cette analyse que la faiblesse des paroisses actuelles s'explique en partie par le fait que le curé, nommé par l'évêque, a reçu une formation de théologien et d'administrateur, mais que ses dons charismatiques n'ont pas été encouragés au séminaire. Pourtant, je connais un curé de paroisse à Montréal qui a un talent charismatique, qui prêche le message chrétien de façon concrète, proche des expériences de ses auditeurs, qui convainc ses paroissiens de la pertinence de l'Évangile dans la vie quotidienne et qui attire à son église des catholiques appartenant à d'autres paroisses. Il a créé une communauté qui joue le rôle humanisant décrit par Tocqueville. C'est donc possible dans l'Église catholique. Mais le prêtre dont je parle pense et agit de façon très indépendante, ce qui ne plaît pas à l'archevêché.

Qu'on me permette une petite digression. La distinction entre paroisse et congrégation nous aide à mieux comprendre le succès extraordinaire du mouvement pentecôtiste en Amérique latine, où le catholicisme était pleinement intégré à la culture des peuples. Les sociologues estiment que le pentecôtisme est la religion qui se répand le plus vite dans le monde, et ils expliquent les raisons pour lesquelles il est si difficile pour l'Église catholique de faire la concurrence au pentecôtisme et de défendre sa place traditionnelle en Amérique latine²⁹. Le pentecôtisme n'est pas un mouvement centralisé, il ne s'est pas donné une administration centrale, ses activités ne sont pas dirigées par des bureaux, mais dépendent de l'initiative des pasteurs. Si un pasteur trouve dans sa congrégation un jeune homme plein de foi et de dons charismatiques, il lui enseigne comment créer et diriger une congrégation, puis l'envoie dans un autre village pour y fonder une nouvelle congrégation. Ces pasteurs vivent avec le peuple et parlent le même langage. Par contre, la vie de l'Église catholique se trouve bureau-

29. Karl-Wilhelm WESTERMEIER, *Protestant Pentecostalism in Latin America: A Study in the Dynamics of Missions*, Madison (N.J.), Fairleigh Dickinson University Press, 1999.

cratisée : toute innovation doit être approuvée par le bureau diocésain ou même par une congrégation romaine. Les jeunes qui veulent devenir prêtres sont envoyés dans des séminaires pour six ans où il étudient la théologie, apprennent la conformité au système ecclésiastique et s'habituent à un langage et à un style de vie qui tendent à créer une distance entre eux et le peuple. On les prépare à devenir des curés de paroisse pour la classe moyenne. Le mouvement des communautés de base et l'approche pastorale audacieuse initiés dans le diocèse de Dom Helder Camara, ont été supprimés par le Vatican.

Sachant que le système romain ne se réformera pas bientôt, les catholiques du Québec se demandent quelles stratégies ils peuvent adopter pour rendre plus dynamique la vie de l'Église et pour confirmer leurs frères et sœurs dans la foi. Dans son *Faire Église autrement*³⁰, Pierre Goudreault propose que les catholiques s'organisent en petits groupes où les participants partagent leur foi, deviennent des amis et s'engagent dans un but commun. Goudreault rapporte les expériences qu'il a eues avec de tels groupes. Il se réfère à la littérature traitant de la dynamique de groupes, montrant que les rapports humains entre les membres transforment la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes et changent leur approche au monde. Goudreault est convaincu que le curé qui encourage la formation de ces groupes dans sa paroisse ne perd pas son temps, car le renouveau de l'Église par en bas est aujourd'hui la seule voie possible.

Je me permets de parler de ma propre expérience. Je n'appartiens pas à un petit groupe, mais à un réseau de chrétiens et de chrétiennes engagés dans une cause évangélique. La participation à ce réseau confirme ma foi, nourrit mon espérance et rend plus intense mon engagement intellectuel et pratique dans cette mouvance évangélique. Sachant que les sociologues contemporains reconnaissent le rôle important joué dans la société par les mouvements sociaux³¹, les théologiens devraient reconnaître l'importance des mouvements dans la vie de l'Église. Ce sont les mouvements qui génèrent l'énergie spirituelle et le goût de s'engager dans la foi³². Comme

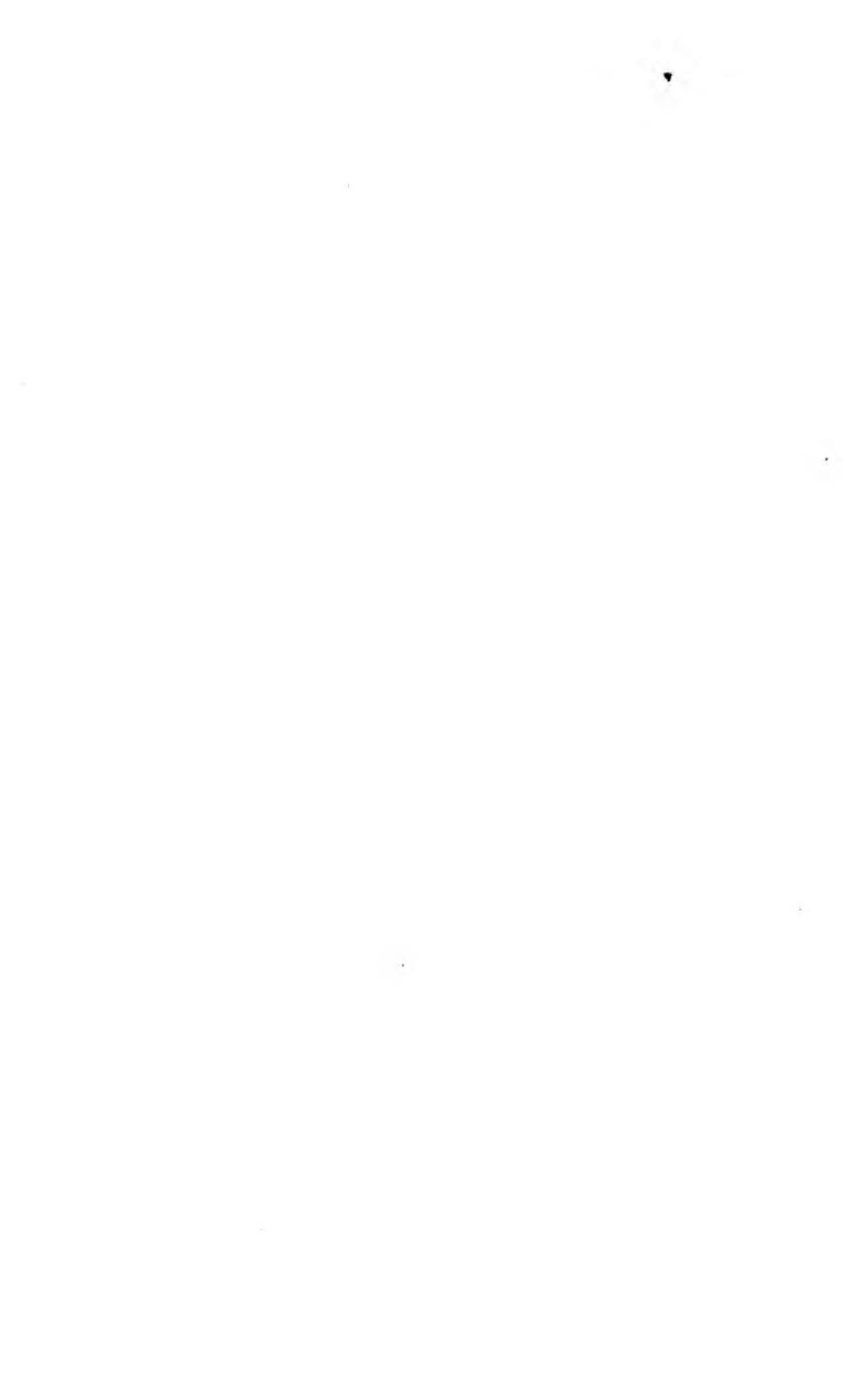
30. Pierre Goudreault, *Faire Église autrement*, Ottawa, Novalis, 2006.

31. Karin Renon, « Social Movements », in William Outhwaite (dir.), *Modern Social Thought*, Oxford, Blackwell, 2006.

32. Voir ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, Comité du laïc, « Les mouvements dans l'Église locale » (3 novembre 2005). Ce document cite la lettre de Mgr Maurice Couture, « L'importance des mouvements dans une Église évangélicisatrice » (21 septembre 2000).

catholique de gauche, inspiré par ce que les évêques latino-américains appellent l'« option préférentielle pour les pauvres », je me sens appuyé par le Centre justice et foi, par l'œuvre du Centre Saint-Pierre, par le Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises et par le congrès de l'Entraide missionnaire à Montréal, ainsi que par les Journées sociales du Québec et le Forum québécois « Théologie et solidarités ». Il y a d'autres cercles et d'autres groupes au Québec qui appuient cette cause évangélique. Toutes ces œuvres font partie d'un mouvement qui, à l'intérieur de l'Église universelle, s'exprime dans chaque pays par des organisations, des réunions, des centres de recherche, des livres et des revues. J'ai expliqué plus haut que l'Église catholique, à cause de son énorme appareil bureaucratique, ne peut pas faire une option préférentielle pour les pauvres, mais qu'elle peut bénir – et elle le fait par son enseignement social – les réseaux, les groupes et les œuvres qui, en son sein, suivent l'appel kénitique et pratiquent la solidarité universelle en commençant par les personnes marginalisées et exclues.

L'expérience de cette mouvance invite à consacrer une longue réflexion sociologique et théologique sur les mouvements dans l'Église et sur leur rôle dans l'éventuel renouveau d'une Église régionale fatiguée.



L'Église, communauté politique alternative ?

par Steve Robitaille¹

Notre objectif dans ce chapitre est de présenter un modèle ecclésiologique influent dans les milieux théologiques anglo-saxons actuels et qui se nomme *church-as-polis*. Pour adapter le concept antique de *polis* à notre langage contemporain², nous le traduirons par le concept d'Église comme « cité ou société alternative ». Cette conception de l'Église a surtout été mise de l'avant par trois courants théologiques anglo-saxons contemporains : 1) l'école de Yale (G. Lindbeck, S. Hauerwas) ; 2) la théologie anabaptiste (J. H. Yoder, D. Friesen, S. Hauerwas³) ; et 3) la *radical orthodoxy*, un courant théologique britannique influent (J. Milbank, G. Ward, C. Pickstock). Nous

-
1. Steve ROBITAILLE est doctorant en théologie systématique à l'Université de Montréal et chargé de cours à l'École de théologie évangélique de Montréal (ETEM).
 2. « Il n'y a pas chez les penseurs grecs de l'Antiquité de concept correspondant tout à fait à ce que la pensée moderne nomme "société". C'est le concept de *polis* – traduit généralement par cité – qui s'en rapproche le plus [...] la *polis* était constituée d'une communauté de citoyens » (L. BÉGIN, « Société », in M. CANTO-SPERBER [dir.], *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 1805).
 3. S. HAUERWAS se considère comme un « High-Church Mennonite » (!), il reconnaît régulièrement l'influence majeure du mennonite John H. Yoder, avec lequel il a enseigné à Notre Dame, sur sa théologie, et est couramment rattaché à la théologie post-libérale (ou « École de Yale »). Voir J. FODOR, « Postliberal Theology », in D. F. FORD (dir.), *The Modern Theologians : An Introduction to Christian Theology since 1918*, Malden (Mass.)/Oxford (G.-B.), Blackwell, 2005, p. 229.

inclurons ici l'ensemble de ces courants théologiques sous le terme de « théologie postlibérale⁴ ».

Dans un premier temps, nous cernerons ce qui distingue la méthode théologique utilisée par ces théologiens, méthode qui nous permet de comprendre leur orientation ecclésiologique ; ensuite, nous explorerons certaines caractéristiques importantes de leur modèle ecclésiologique ; et finalement, nous tenterons brièvement de jauger la pertinence de cette compréhension de l'Église dans le contexte socio-politique québécois actuel.

L'ancrage postlibéral de la conception de l'Église comme société alternative

La théologie postlibérale a ses racines dans le projet barthien de trouver une troisième voie entre les impasses du conservatisme et du libéralisme en théologie⁵. Les « textes fondateurs » de la théologie postlibérale proviennent de H. Frei et G. Lindbeck, professeurs à la Yale Divinity School.

Le terme de théologie « postlibérale » est apparu pour la première fois dans la thèse doctorale de H. Frei (1956), mais il a été popularisé par l'ouvrage influent de son collègue G. Lindbeck intitulé *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphie, Westminster, 1984)⁶. C'est pourquoi la théologie postlibérale est souvent identifiée à l'« école de Yale⁷ ».

Néanmoins, il serait restrictif à notre avis d'affirmer que l'école de Yale définit entièrement la théologie postlibérale. Suivant entre autres

4. Une ecclésiologie similaire a été proposée par d'autres théologiens protestants tels R. Hütter, D. Yeago (luthériens), D. S. Long, D. M. Bell (méthodistes), O. O'Donovan (anglican évangélique), B. Harvey (baptiste), ainsi que par des théologiens catholiques (G. Lohfink, W. T. Cavanaugh).

5. G. DORRIEN, « The Origins of Postliberalism: A Third Way in Theology? », *Christian Century* 118/20 (4-11 juillet 2001), p. 16.

6. J. FODOR, *op. cit.*, p. 229.

7. On utilise parfois de manière interchangeable les termes d'école de Yale et de théologie postlibérale. Pour un exemple parmi plusieurs, voir F.-X. AMHERDT, « L'herméneutique de Paul Ricœur en débat avec George Lindbeck et l'École de Yale », in M. BOSS, G. EMERY et P. GISEL (dir.), *Postlibéralisme? La théologie de George Lindbeck et sa réception*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 140.

J. Fodor, D. Harink et C. Carter⁸, nous adoptons une conception plus large de ce qu'est le postlibéralisme pour y inclure la constellation de théologiens et théologiennes mentionnés plus haut, qui sont critiques du libéralisme théologique et, principalement, de son projet de corrélation entre la pensée contemporaine et la révélation chrétienne (on voit ici encore combien les postlibéraux sont des descendants de K. Barth⁹), mais tout en répudiant le fondamentalisme associant la révélation chrétienne à la Bible en tant que vérité objective conforme à des faits historiques et à laquelle tout être raisonnable devrait croire¹⁰. Malgré des différences dans les théologies, celles-ci possèdent à notre avis quatre caractéristiques communes, que nous allons maintenant expliciter en nous concentrant plus particulièrement sur l'ecclésiologie¹¹.

-
8. J. FODOR, *op. cit.* ; D. HARINK, *Paul among the Postliberals: Pauline Theology beyond Christendom and Modernity*, Grand Rapids (Mich.), Brazos Press, 2003 ; C. A. CARTER, *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*, Grand Rapids (Mich.), Brazos Press, 2001, p. 24-25.
 9. Pour les liens entre Barth et la théologie postlibérale actuelle, voir J. FODOR, *op. cit.*, p. 229 ; C. CARTER, *op. cit.*, p. 24-25 ; et J. K. A. SMITH, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*, Bletchley (G.-B.)/Grand Rapids (Mich.), Paternoster Press/Baker Academic, 2004, p. 38-39.
 10. La différence entre la théologie postlibérale et le fondamentalisme (ainsi que la théologie évangélique dominante) se voit dans leur approche non fondationnelle (voir plus bas).
 11. Bien entendu, certains théologiens mettent l'accent sur une caractéristique davantage que sur une autre. Notre description du projet postlibéral, comme toute description d'un courant théologique, a son utilité (délimite une certaine sensibilité théologique), mais aussi ses limites (trop général, etc.). La plupart des commentateurs de la théologie postlibérale diffèrent sur la définition à donner à ce courant et surtout sur ses représentants. Ainsi, G. HUNSINGER (« Postliberal Theology », in K. J. VANHOOPER [dir.], *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 52 note 34) distingue fortement postlibéralisme et *radical orthodoxy*, alors que J. FODOR (*op. cit.*, p. 229), entre autres, inscrit les théologiens radicaux-orthodoxes dans le courant postlibéral. Néanmoins, notre définition large du postlibéralisme ne nous semble pas arbitraire, étant donné la grande affinité entre les auteurs que nous avons identifiés (pour une discussion des similitudes entre ces auteurs, mais sous l'angle de la théologie anabaptiste contemporaine, voir A. RASMUSSEN, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 1995 [1994], p. 16-28).

Quatre caractéristiques des théologies postlibérales

1. Une première caractéristique, fondamentale, est celle d'« absorber l'univers dans le monde biblique¹² ». Cette formulation signifie qu'au lieu de soumettre la révélation chrétienne à des critères provenant de la pensée séculière, il faut au contraire soumettre cette dernière « au monde qui est le plus réel pour le croyant¹³ » : celui provenant des catégories fournies par le récit biblique¹⁴. La théologie postlibérale adopte donc une approche « intratextuelle » (G. Lindbeck), c'est-à-dire que le théologien va utiliser le langage fourni par le récit biblique et va faire référence au Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus-Christ, et non à un Dieu générique. Ce n'est qu'à partir de ce cadre scripturaire que le théologien chrétien va pouvoir penser le réel.

Cette intratextualité est liée à une « intraecclésialité ». Dans l'approche postlibérale, ce qui est de « premier ordre », c'est la vie de la communauté chrétienne qui est le lieu où le texte biblique devient intelligible¹⁵. La théologie est un discours de « second ordre », c'est-à-dire un langage qui « n'énonce pas de vérité à propos du monde », mais ne s'exprime, par exemple, « qu'à propos de l'affirmation "Jésus-Christ est Seigneur" telle qu'elle s'articule dans la symbolique, la liturgie et la foi vécue¹⁶ » de l'Église. La théologie est donc fondamentalement au service de la communauté chrétienne.

Le projet postlibéral veut se distinguer d'une approche libérale, caractérisée selon les postlibéraux par une volonté de corrélation entre la révélation chrétienne et les courants culturels contemporains. La théologie libérale adopte comme point de départ une expérience humaine univer-

12. G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, p. 117.

13. *Ibid.*

14. Ce que le philosophe de la religion N. WOLTERSTORFF a décrit comme étant « "the call to reverse the direction of conformation" such that Christian theologians or scholars need not conform to the secular criteria of knowledge or justice » (« What New Haven and Grand Rapids Have to Say to Each Other », in *Seeking Understanding: The Stob Lectures, 1986-1998*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 2001, p. 256 ; cité dans J. K. A. SMITH, *op. cit.*, p. 40).

15. Ce qui distingue le postlibéralisme du biblicisme fondamentaliste, ce dernier ayant une grande confiance dans l'apologétique comme moyen de prouver à tous la vérité objective des textes bibliques sans médiation de la foi et des pratiques de la communauté ecclésiale (J. K. A. SMITH, *op. cit.*, p. 37).

16. K. BLASER, *Les théologies nord-américaines*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 130-131.

selle ayant une dimension religieuse, qu'elle analyse à partir d'un courant philosophique ou tirée des sciences sociales ; elle tente ensuite d'établir une corrélation entre cette analyse et la révélation chrétienne. Pour les postlibéraux, une telle approche suppose qu'on postule une réalité plus fondamentale que la révélation et à laquelle cette dernière, plus particulariste, devrait s'adapter¹⁷. La théologie tomberait alors dans une forme de captivité culturelle et ne réussirait plus à assurer une identité distincte aux communautés chrétiennes par rapport aux pressions culturelles externes.

2. Or, selon les postlibéraux, s'il est impossible pour le croyant (ou pour une communauté) d'arriver à une vérité plus fondamentale que celle proposée par sa religion – à partir de laquelle il voit le monde –, il est tout autant impossible pour une communauté dite séculière ou laïque d'être neutre et objective dans son rapport au monde. Cette critique de la neutralité du séculier est la deuxième caractéristique importante que nous identifions à la théologie postlibérale. Comme l'exprime Hunsinger, pour les postlibéraux, « la tentative moderne de discourir à partir d'un fondement neutre est illusoire¹⁸ ». Il n'y a pas un réel qu'on pourrait découvrir à partir d'une Raison universelle et décontextualisée, mais des religions, des traditions, des philosophies, des idéologies, chacune possédant sa « grammaire propre¹⁹ », comme pour les langues et les cultures. L'ouvrage majeur de J. Milbank (rattaché à la théologie postlibérale), intitulé *Theology and Social*

17. C'est l'argument de H. FREI dans son ouvrage *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in 18th and 19th-Century Hermeneutics* (New Haven, Yale University Press, 1974) : à partir des XVIII^e et XIX^e siècles, le récit biblique a été soumis à une conception du monde qui a été considérée comme plus fondamentale que le récit biblique. Pour le théologien de Yale, autant le libéralisme que le conservatisme moderne en théologie ont suivi cette tendance : le libéralisme, en recherchant les « vérités éternelles » qu'on peut faire ressortir des mythes bibliques ; le conservatisme, en mettant l'accent sur les « faits » scientifiques et historiques auxquels la Bible ferait référence (G. DORRIEN, *op. cit.*, p. 17).

18. « In line with its non-foundationalist leanings in epistemology, it [postliberalism] sees modern attempts to speak on the basis of neutrality as illusory ; because neutrality is finally a non-neutral commitment, and what is worse, one that typically leads to distortions in its interpretations of religion » (G. HUNSINGER, *op. cit.*, p. 53).

19. J. FODOR, *op. cit.*, p. 230. On distingue ici l'aspect postmoderne ou plus précisément non fondationnel de la théologie postlibérale. Bien entendu, ce n'est pas parce que chaque religion est différente des autres qu'il ne peut pas y avoir des passerelles entre elles, découvertes non pas *a priori* mais dans la pratique même du dialogue interreligieux.

Theory: Beyond Secular Reason (Oxford, Basil Blackwell, 1990)²⁰, se voulait d'ailleurs une forme de déconstruction de la neutralité et de l'autonomie du séculier en montrant que ce concept a été élaboré, dans un contexte politico-religieux précis, entre la fin du Moyen Âge et le xvii^e siècle (d'où l'affirmation qui introduit l'ouvrage : « Once, there was no "secular" »).

3. Une troisième caractéristique importante est de concevoir l'Église comme une « école de vertu²¹ ». S. Hauerwas est le théologien postlibéral qui a le plus développé cet aspect. Dans la lignée de l'éthique des vertus du philosophe communautarien A. MacIntyre, l'Église est conçue par S. Hauerwas comme un lieu dans lequel on apprend mutuellement à cultiver des vertus particulières et à être des disciples du Christ. Être chrétien signifie se greffer à la communauté chrétienne dans laquelle nous apprenons certaines pratiques sociales telles que l'adoration, l'hospitalité, le discernement spirituel, le partage, l'entraide, etc. C'est un espace où « nous sommes transformés dans le temps afin de participer à la vie divine²² ». La vie morale du chrétien est donc nourrie par les ressources multiformes de la tradition (concepts, symboles, récits, etc.)²³ et par des pratiques ecclésiales, qui s'inscrivent elles-mêmes dans la continuité de la trame du récit biblique. En effet, pour les postlibéraux, c'est le récit biblique interprété en Église qui donne sens à la vie morale du chrétien : « sans le récit biblique nous ne pouvons pas comprendre comment des vertus comme la constance, la patience, l'obéissance, le courage et l'espoir peuvent être démontrés dans l'Église et à la face du monde²⁴. » L'éthique théologique des postlibéraux est donc ecclésiocentrée, en réaction au formalisme des éthiques procéduralistes. En ce sens, on peut remarquer une grande affinité entre la théologie postlibérale et la critique communautarienne du libéralisme politique²⁵. Les théologiens postlibéraux, tout comme les communau-

20. Nous utiliserons cependant la deuxième édition de cet ouvrage, qui date de 2006.

21. Cette expression est tirée de P. SCOTT, « "Global Capitalism" vs "End of Socialism": *Crux Theologica?* Engaging Liberation Theology and Theological Postliberalism », in *Political Theology*, 4 (2001), p. 38.

22. Citation d'un manuscrit d'un texte de S. Hauerwas (qui n'était pas encore publié à l'époque), dans A. RASMUSSEN, *op. cit.*, p. 193.

23. J. FODOR, *op. cit.*, p. 237.

24. *Ibid.*

25. G. JOBIN, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 8. G. Jobin relie avec justesse S. Hauerwas au « communautarisme radical » du philosophe A. MacIntyre.

tariens, affirment que les sociétés libérales actuelles sont marquées par un individualisme qui mine la vie communautaire (et donc morale, puisque la vie morale n'existe qu'en communauté), un individualisme où nous nous concevons fondamentalement comme des consommateurs (de produits, mais aussi de styles de vie, de partis politiques, etc.).

4. Une quatrième et dernière caractéristique, liée à l'ecclésiologie et à une conception de l'Église comme « école de vertu », est de concevoir l'Église comme étant en elle-même une société alternative par rapport aux conceptions sociopolitiques dominantes. En effet, les postlibéraux se distinguent habituellement par une « haute ecclésiologie » où l'Église est le lieu de renouvellement de la communion entre les humains et, par conséquent, où l'on peut comprendre ce qu'est une réelle société humaine. Ainsi, Hauerwas affirme que « l'Église [...] n'existe pas pour fournir un *ethos* pour la démocratie ou toute autre forme d'organisation sociale, mais constitue une alternative politique par rapport à toute nation, témoignant de la vie sociale qui est possible pour ceux qui ont été formés par le récit du Christ²⁶ ». Le slogan « Let the Church be the Church²⁷ » résume bien à notre avis la position postlibérale : pour mieux être pertinente dans la société contemporaine, il faut paradoxalement que l'Église développe son identité distincte à partir de ses propres ressources de sens (récit biblique, tradition de l'Église)²⁸ et en se concevant comme une société unie autour du Christ comme autorité suprême²⁹.

Pour bien comprendre ce quatrième aspect, nous utiliserons la typologie ecclésiologique élaborée par le théologien mennonite/postlibéral

-
26. S. HAUERWAS, « Reforming Christian Social Ethics : Ten Theses », in J. BERKMAN et M. G. CARTWRIGHT (dir.), *The Hauerwas Reader*, Durham (N. C.), Duke University Press, 2001, p. 114-115. Cité dans J. K. A. SMITH, *op. cit.*, p. 237. Je traduis.
27. J. H. YODER, « Let the Church Be the Church », in M. G. CARTWRIGHT (dir.), *The Royal Priesthood : Essays Ecclesiastical and Ecumenical*, Scottdale (Penn.)/Waterloo (Ont), Herald Press, 1998, p. 168-180.
28. On peut parler d'une « pertinence sociale d'une ecclésiologie "sectaire" » (M. BOSS, « Postlibéralisme théologique et communautarisme éthico-politique. La critique de la société libérale chez George Lindbeck », in M. BOSS, G. EMERY et P. GISEL (dir.), *Postlibéralisme ? op. cit.*, p. 76-77).
29. O. O'DONOVAN définit l'Église comme étant une « société régie par un "autre Roi" (Ac 17, 7) » (*The Desire of the Nations : The Roots of Political Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 162).

J. H. Yoder et reprise par S. Hauerwas et W. H. Willimon³⁰. Ces derniers distinguent trois types de conception de l'Église dans sa relation à la société plus large : l'Église activiste, l'Église « conversionniste » et l'Église confessante.

L'Église activiste affirme que la mission de l'Église est de travailler à bâtir une société meilleure, plus juste, et d'éviter toute forme d'« ecclésiocentrisme » (vouloir améliorer l'Église et laisser le monde à sa perte). L'Église activiste affirme glorifier Dieu en « humanisant les structures sociales » et elle voit Dieu à l'œuvre dans tout mouvement social qui travaille dans le même sens. L'Église se fait donc l'alliée indéfectible de tout ce qui promeut le bien-être de l'humain, tel que compris par les mouvements de défense des droits humains. L'aile libérale de l'Église est habituellement une forme d'Église activiste.

Il y a ensuite l'Église « conversionniste » : cette manière de comprendre l'Église dans le monde affirme qu'aucun changement dans les structures de la société ne pourra contrer les effets du péché. L'unique manière de vaincre le péché est la repentance et la réconciliation avec Dieu. Il faut se concentrer sur le salut des âmes et ne pas perdre un temps précieux à vouloir changer la société, qui de toute façon ne changera pas tant que les individus ne seront pas un à un convertis. L'aile évangélique du protestantisme est un exemple de cette forme d'Église conversionniste.

Il y a finalement l'Église confessante, qui est la conception postlibérale défendue entre autres par S. Hauerwas et J. H. Yoder. Elle entend « rejeter l'individualisme de l'Église conversionniste et le sécularisme de l'Église activiste » et affirme que « la tâche politique principale de l'Église n'est pas la transformation des cœurs des individus ni celle de la société mais plutôt la détermination de l'Église d'adorer le Christ en toutes choses ».

En quoi l'adoration du Christ est-elle une tâche politique ? Citons S. Hauerwas et W. Willimon à ce sujet³¹ :

L'Église confessante, tout comme l'Église conversionniste, appelle le peuple à la conversion, mais elle conçoit cette dernière comme étant un long processus qui signifie être greffé par le baptême à un peuple nouveau, une *polis*

30. S. HAUERWAS et W. H. WILLIMON, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville (Tenn.), Abingdon Press, 1989, p. 44-45.

31. *Ibid.*, p. 45. Je traduis.

[cité ou société] alternative, une structure sociale contre-culturelle nommée l'Église. Elle désire influencer le monde en étant l'Église, c'est-à-dire, en étant quelque chose que le monde n'est pas et ne pourra jamais être, n'ayant pas la foi ni la vision qui est la sienne en Christ. L'Église confessante recherche l'Église visible, un endroit, clairement visible pour le monde, dans lequel les gens sont fidèles à leurs promesses, aiment leurs ennemis, disent la vérité, honorent le pauvre, souffrent pour la justice, et témoignent de la puissance incroyable de Dieu dans la formation d'une communauté (*amazing community-creating power of God*). L'Église confessante ne désire pas se retirer du monde, mais elle n'est pas surprise quand son témoignage provoque l'hostilité de celui-ci [...] L'Église confessante peut s'engager dans des mouvements séculiers contre la guerre, la faim et d'autres formes d'inhumanités, mais elle voit cette action comme faisant partie de sa proclamation au monde. En effet, cette Église sait que sa manière la plus crédible de témoigner [...] est à travers la création d'une communauté de foi vivante et visible

Pour pouvoir proclamer une parole prophétique au monde, il faut d'abord que l'Église elle-même pratique ce qu'elle annonce. Comment demander un changement social si l'Église n'est pas visiblement porteuse d'une manière de vivre communautaire différente du chacun pour soi qui caractérise les sociétés libérales actuelles³² ?

En résumé, le projet postlibéral se démarque par quatre caractéristiques : 1) une conception « intratextuelle » de la théologie comme discours de second ordre ancré dans la « forme de vie » que constitue la communauté chrétienne ; 2) une déconstruction de la neutralité du domaine séculier ; 3) une conception de l'Église comme « école de vertu », dans la foulée du philosophe « communautarien » A. MacIntyre ; et 4) une conception de l'Église comme société distincte qui apporte une voix alternative par rapport aux « imaginaires sociaux » (Ch. Taylor) dominants.

32. Nous reprenons ici un thème cher aux communautariens, qui critiquent la conception libérale considérée « atomiste » (Ch. Taylor) et mettrait de l'avant un « moi désengagé » (*unencumbered self*, M. Sandel). Les liens entre l'économie capitaliste et cette conception individualiste ne sauraient être sous-estimés (à ce sujet, voir C. B. MACPHERSON, *Théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004 [1962]).

Pertinence de l'écclésiologie postlibérale dans le contexte socio-ecclésial québécois

En guise de conclusion, nous tenterons de voir, brièvement, en quoi l'écclésiologie postlibérale peut être pertinente pour le contexte québécois. Précisons d'abord que cette théologie se veut une forme particulière de théologie contextuelle. Dans son ouvrage *Models of Contextual Theology*³³, S. B. Bevans fait référence au modèle « contre-culturel » de théologie contextuelle, qui est à notre avis dans la ligne de la théologie postlibérale (l'auteur fait référence d'ailleurs à S. Hauerwas et J. Milbank³⁴). Ce modèle est contextuel, car il prend au sérieux l'influence de l'environnement culturel et historique dans la vie des individus³⁵. Comme nous l'avons dit plus haut, les postlibéraux affirment en effet l'impossibilité d'arriver à une « raison décontextualisée, c'est-à-dire libre de tout présupposé³⁶ » provenant d'une culture ou d'une tradition. Ce qui distingue par contre le modèle contre-culturel/postlibéral, c'est qu'il met l'accent sur le fait que la foi chrétienne elle-même est une manière de vivre particulière (une culture) ancrée dans une société précise (l'Église). Cette appartenance ecclésiale – qui a primauté sur toute autre appartenance pour le croyant – est ce à partir de quoi nous pouvons acquérir du discernement nécessaire pour interagir avec toute autre société ou culture³⁷.

33. Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 2002 [1992].

34. Tel que décrit par BEVANS, le modèle contreculturel s'inscrit dans le récit biblique et la tradition ecclésiale, qu'il use comme d'une lunette pour interpréter le monde (p. 124). Cette stratégie est identique à l'appel postlibéral de G. LINDBECK mentionné plus haut, demandant d'« absorber l'univers dans le texte biblique ».

35. *Ibid.*, p. 120.

36. J. MILBANK, « La dernière des dernières: la théologie dans l'Église », en ligne, <<http://www.catho-teo.net/La-derniere-des-dernieres-la>>, mis à jour le 12 septembre 2003, consulté le 14 juin 2006.

37. Ce qui ne veut évidemment pas dire que tout est mauvais dans les cultures et sociétés humaines et qu'il faut se séparer de celles-ci, mais uniquement que l'appartenance au corps du Christ doit former notre identité de manière à ce que notre engagement dans le monde soit spécifiquement orienté par les vertus chrétiennes. Comme le disent S. HAUERWAS et W. WILLIMON, « We do not want to call Methodists out of Congress ; we just want them to be there as Methodists, for heaven's sake » (« Why Resident Aliens Struck a Chord », in *In Good Company: The Church as Polis*, Notre Dame (2nd.), Notre Dame University Press, 1995, p. 60). La loyauté que nous avons envers la communauté chrétienne viendrait ainsi qualifier celle que nous accordons à la communauté politique.

Nous sommes conscients que l'ecclésiologie postlibérale a ses faiblesses, qui ont d'ailleurs été soulignées à plusieurs reprises³⁸. Le fait de souligner les aspects positifs et pertinents ne signifient aucunement que nous endossons totalement cette ecclésiologie³⁹.

Comme nous l'avons vu, la théologie postlibérale, selon la lecture que nous en faisons, met l'accent sur le développement de l'aspect intra-ecclésial, c'est-à-dire sur l'Église comme lieu où l'on apprend d'une part à discerner les signes du Règne de Dieu et, d'autre part, ce que signifie vivre en communauté à la suite du Seigneur-serviteur qu'est le Christ. Sa pertinence première est de constituer une contrepartie nécessaire au modèle prophétique – qu'on retrouve principalement dans les théologies politiques et contextuelles – pour éviter qu'il adopte une rhétorique séculière « gauchiste » déconnectée des référents et de la vie de la communauté chrétienne⁴⁰. De plus, la théologie postlibérale peut nous prémunir d'une utilisation non critique des sciences sociales qui peut être tentante pour la théologie contextuelle québécoise, afin de se donner un surplus

38. La critique la plus courante est celle de « sectarisme » et elle a été énoncée par des théologiens, philosophes et éthiciens aussi variés que J. M. Gustafson, J. Stout, M. Volf, C. Insole et K. Tanner. P. GISEL, malgré sa sympathie pour le postlibéralisme, exprime aussi son inquiétude à ce sujet : « Apprendre la langue [de la foi chrétienne]. Ni traduire, ni (re)fonder. *Qu'en est-il alors de l'articulation à la société de tous ?* » (« Questionnements », in M. BOSS, G. EMERY et P. GISEL (dir.), *Postlibéralisme ? op. cit.*, p. 66, je souligne). Voir par contre D. FERGUSON, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 64-67 ; et A. RASMUSSEN, *op. cit.*, p. 231-247, pour une défense de l'ecclésiologie postlibérale contre l'accusation de sectarisme (une accusation qui doit beaucoup aux typologies Église-société de H.R. Niebuhr et E. Troeltsch).

39. Pour tout dire, je sympathise avec cette manière de comprendre l'Église du fait de mon insertion dans une Église mennonite, mais j'y reconnais aussi certains problèmes si elle n'est pas contrebalancée par une conception prophétique de l'Église telle qu'on la retrouve dans les théologies de la libération ; c'est ce que je vais explorer dans ma thèse doctorale qui est présentement en cours, sous la direction du professeur Jean-Marc Gauthier.

40. Nous reprenons ici la critique de M. VOLFF envers le prophétisme chrétien contemporain : « take the word "God" out and they become nothing other than a program for left-wing secular social critique » ou encore, citant J. Stout : « there is no more certain way for theology to lose its voice than to imitate that of another » (« The Church as a Prophetic Community and a Sign of Hope », *European Journal of Theology* 2/1 (1993), p. 14-15).

de scientificité dans un contexte académique séculier, mais au détriment d'une conceptualisation proprement théologique⁴¹.

Cette problématisation de la raison séculière par la théologie postlibérale, surtout chez les auteurs radicaux-orthodoxes, peut donc nous aider à démystifier un discours néolibéral qui se prétend neutre et fondé en raison (grâce à la science économique), et donc à l'abri de toute remise en question. La théologie postlibérale peut nous aider à concevoir une critique de la culture (*kulturkritik*) explicitement chrétienne⁴².

Deuxièmement, une remise en question théologique du modèle de société néolibéral (tel qu'il est promu en Amérique du Nord et donc également au Québec⁴³) ne peut être pertinente à notre avis que si l'Église

41. G. ROUTHIER nous semble exprimer une telle inquiétude par rapport à la théologie contextuelle québécoise : « La célébration du centenaire de *Rerum Novarum* et la relance de la tradition des Semaines sociales dans les Journées sociales du Québec ont accompagné, ces dernières années, la critique de l'idéologie libérale. Toutefois, sur ce terrain, la théologie semble à la remorque des discours développés en dehors de son aire propre » (« Un renouveau qui vient des marges : quarante ans d'évolution de la théologie francophone au Canada », in M. BEAUDIN, A. FORTIN et R. MARTINEZ DE PISON (dir.), *Des théologies en mutation : parcours et trajectoires. Actes du 36^e congrès de la Société canadienne de théologie*, Montréal, Fides, 2002, p. 60-61 ; je souligne).

42. J. K. A. SMITH, *op. cit.*, p. 231.

43. M. BEAUDIN, « Pour une ecclésiologie et une pastorale prophétiques face au néolibéralisme », in Jozef G. DENYS et Benoît BÉGIN (dir.), *Le néolibéralisme : un défi pour le christianisme*, Ottawa, Novalis, 1995, p. 17-52. De plus, P. Graefe, dans un article sur l'influence des *think tanks* néolibéraux au Québec, parle d'un « paysage néolibéral en construction » et affirme que cette influence remet en question la différence que plusieurs établissent entre l'économie politique du Québec et celle du reste du Canada et des États-Unis (« La topographie des *think tanks* patronaux québécois. La construction d'un paysage néolibéral », in *Globe : Revue internationale d'études québécoises*, 7/1, 2004, p. 200-201), alors que D. BRUNELLE, dans son ouvrage *Dérive globale* (Montréal, Boréal, 2003, p. 117s.), identifie l'Accord de libre-échange entre le Canada et les États-Unis comme étant un moment marquant dans la transition vers la mondialisation néolibérale, ou globalisation (et précisons que c'est grâce à l'appui de la population québécoise que cet accord a pu être signé, le reste du Canada y étant davantage opposé). En fait, le premier laboratoire de la globalisation (ou mondialisation néolibérale) serait, selon Brunelle, l'Amérique du Nord et son traité de libre-échange (D. BRUNELLE, *op. cit.*, p. 118). Même le Parti québécois, réputé social-démocrate, a pris une tangente néolibérale ces dernières années (à ce sujet, voir J. B. GÉLINAS, *Le virage à droite des élites politiques québécoises : du libre-échange au néolibéralisme*, Montréal, Écosociété, 2003). Ces éléments nous permettent d'affirmer que le discours néolibéral est fortement implanté au Québec, malgré certaines résistances plus marginales (par exemple, Québec solidaire).

elle-même, dans sa liturgie, ses pratiques, sa vie communautaire, démontre qu'« un autre monde est possible ». Citons à ce sujet J. H. Yoder :

Nous ne pouvons proclamer la sagesse infiniment variée de Dieu devant Mammon que dans la mesure où nous témoignons par nos vies que nous avons bel et bien été libérés de ses griffes. [...] L'injustice sociale et la désintégration de la communauté ne peuvent être enrayerées que si la justice et la compassion prévalent dans notre vie communautaire et si les différences sociales ont perdu leur pouvoir de division. Des paroles et des actions lucides destinées à avertir l'État ou la nation n'ont de portée que dans la mesure où elles proviennent d'une Église dont la vie est elle-même proclamation de la « sagesse multiple de Dieu auprès des Puissances dans les cieus.⁴⁴ »

Troisièmement et finalement, la conception postlibérale de l'Église comme « école de vertu » et « société alternative » nous semble avoir sa pertinence dans un contexte québécois où être chrétien engagé est le fait d'une minorité et où l'Église se trouve dans une situation culturelle de déchristianisation avancée. On ne peut plus présupposer que la population québécoise sache ce que signifie être chrétien, et cela montre à notre avis la nécessité d'une conception de l'Église comme lieu de socialisation dans la manière distincte de vivre qu'offre la foi chrétienne⁴⁵. Précisons qu'une Église comme société alternative, telle que proposée par des théologiens postlibéraux, ne doit pas signifier un repli de l'Église sur elle-même mais, à la suite du Christ, être, comme l'a dit Bonhoeffer, une Église-pour-les-autres⁴⁶. Paradoxalement, cela signifie un ressour-

44. J. H. YODER, *Jésus et le politique : la radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984 [éd. ang., 1972], p. 140.

45. Ce qui rejoint les préoccupations de G. Lindbeck, qui conçoit son ecclésiologie postlibérale comme étant pertinente spécialement dans une « société postchrétienne en situation de déchristianisation avancée ou accomplie » (G. EMERY, « L'intérêt de théologiens catholiques pour la proposition postlibérale de George Lindbeck », in M. BOSS, G. EMERY et P. GISEL (dir.), *Postlibéralisme ? op. cit.*, p. 50). Le Québec serait ainsi, selon R. Lemieux, « une des sociétés les plus sécularisées du monde » (« Le catholicisme blessé. D'un statut de pouvoir à un statut de quête », in M. VENNE (dir.), *L'annuaire du Québec 2004*, Montréal, Fides, 2003, p.294.).

46. Voir D. BONHÖFFER : « The church is only the church when it exists for others » (cité dans L. RASMUSSEN, « The Steep Price of Grace », in *Sojourners*, février 2006, p. 22). C'est la confession de l'Église d'un Christ-pour-les-autres qui rend capable l'Église d'éviter de se fermer à l'Autre, et donc on peut dire que, paradoxalement, développer une identité chrétienne plus solide rend davantage possible l'ouverture à l'Autre car le tiers transcendant auquel se réfère l'Église nous renvoie toujours au prochain (voir Mt 25). Comme l'exprime R. COLES : « In this sense, it is precisely and

cement⁴⁷ de l'identité ecclésiale, comme le précise G. Lohfink : « C'est précisément parce que l'Église n'existe pas pour elle-même, mais entièrement et exclusivement pour le monde, qu'elle ne doit pas devenir monde, mais qu'elle doit maintenir son propre visage⁴⁸ ». C'est ce que nous avons tenté de montrer dans cet article.

paradoxically *more* church (than Stout and even Barth recommend) that Yoder takes to be a condition for Christians calling for, cultivating, and practicing *more* receptive vulnerability through which boundaries are rendered permeable, surprising, and dynamic with non-Christians. Less of the former would likely lead to less of the latter, as Christians would likely assimilate to various modes of imperious subjectivity, closed individualist or collective identities, consumerist myopia, etc.» (« Democracy, Theology and the Question of Excess : A Review of Jeffrey Stout's *Democracy and Tradition* », in *Modern Theology* 21/2, p. 317).

47. Les affinités entre la théologie postlibérale et les théologiens catholiques du ressourcement (ou « nouvelle théologie ») tels que Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar ont été notées par G. EMERY (*op. cit.*, p. 46) et J. K. A. SMITH (*op. cit.*, p. 42-49).
48. *L'Église que voulait Jésus*, Paris, Cerf, 1985 [éd. allemande, 1982], p. 153. A. RASMUSSEN (*The Church as Polis*, p. 22) fait ressortir les similitudes entre G. Lohfink et les théologiens que nous avons reliés au postlibéralisme.

À la recherche du don perdu...

Plaidoyer pour un ethos de la présence publique des communautés croyantes dans une société plurielle

par Guy Jobin¹

Du don et des théories du don

« Tout est grâce », disait Thérèse de Lisieux, reprenant à son tour ce qui a été énoncé avec conviction par bon nombre de chrétiens avant elle. En effet, c'est par les théologèmes « grâce » et « don » que la foi chrétienne rend compte de réalités globales comme la création, la réconciliation ou le salut, tout autant que de réalités singulières comme l'avènement du sujet croyant, la formation des communautés de foi et leur durée. Dans l'expérience religieuse chrétienne, le don est à la fois originaire – le chrétien est un homme précédé, disait René Simon² – et constitutif ; il crée et recrée. En ce sens, le don n'est pas seulement une réalité se situant à l'origine, il est aussi actuel. La grâce, ou le don, est une réalité fondamentale pour la pensée théologique parce qu'elle est théologale ; elle vient d'ailleurs. Le discours théologique et croyant sur le don culmine en la contemplation du don ultime qu'est Jésus.

« Tout est don », disent, pour leur part, des anthropologues et des sociologues qui, à la suite de Marcel Mauss, voient dans le phénomène du don

-
1. Guy JOBIN est professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.
 2. René SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, Seuil, 1974, p. 18.

un invariant anthropologique et, donc, un phénomène à portée universelle³. Toutefois, le don dont il est question ici n'a pas les mêmes caractéristiques que le don théologal. Lorsque Mauss qualifie le don de prestation totale⁴, de « fait social total⁵ », à partir de son étude des sociétés archaïques, il cherche à montrer le caractère fondamental du don dans la constitution du lien social. En sociologie et en anthropologie d'inspiration maussienne, le don reçoit le statut de « fondement constitutif de toute action humaine », de « composante majeure pour toute organisation sociale et politique équilibrée⁶ », voire de paradigme⁷. Maintenant, hors du monde archaïque, bon nombre de pratiques dans la société moderne sont identifiées au

-
3. Voir Gérard BERTHOUD, « L'univers du don. Reconnaissance d'autrui, estime de soi et gratitude », en ligne, <www.contrepointphilosophique.ch>, mis à jour le 16 décembre 2005, consulté le 29 août 2006 ; Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 73-87. Dans cet ouvrage, Caillé réfute trois objections faites à l'universalité du don. Marcel MAUSS lui-même considérait cette possibilité de l'universalité de la structure ternaire du don (« Essai sur le don », in *Id.*, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Quadrige », 2004 [1950], p. 276).
 4. Marcel MAUSS, « Essai sur le don », p. 151, 153.
 5. *Ibid.*, p. 274-276.
 6. Ces deux citations sont tirées de l'article de BERTHOUD déjà cité. Il faut remarquer que dans le cas de la dernière citation, le don revêt un aspect critique et normatif pour évaluer l'organisation sociale. Il est alors grevé d'un caractère sinon utopique, du moins téléologique et non plus seulement descriptif.
 7. Alain CAILLÉ élabore un paradigme du don à partir des travaux de Marcel Mauss, dont il affirme qu'il s'agit de la perspective la plus adéquate pour saisir les motifs, les modalités et les finalités du nouement du lien social. En somme, le paradigme du don est la transposition théorique en sociologie de la réalité empirique du don : « notre conviction [est] que le dépassement d'une bonne part des impasses dans lesquelles s'enferment les sciences sociales, les débats de la philosophie morale et politique et la vie politique elle-même, passent par la prise au sérieux et par un dégagement méthodique de toutes les implications de la découverte effectuée par Marcel Mauss, [...] : la triple obligation de donner, recevoir et rendre constitue l'universel socio-anthropologique sur lequel se sont construites toutes les sociétés anciennes et traditionnelles » (*Anthropologie du don*, p. 11). Cette découverte est elle-même reportée sur les sociétés modernes pour y repérer les lieux où survit cette socialité ancienne basée sur le don ternaire et pour identifier les « nouvelles formes du don [don aux étrangers et aux inconnus] qui viennent compenser la froideur et l'impersonnalité de la société secondaire, du marché, de l'État et de la science » (p. 12). Nous reviendrons plus loin sur ces notions de socialité primaire et secondaire. Pour l'instant, il suffit d'indiquer que, pour Caillé, la pensée et la pratique du don ne se limitent pas aux sociétés archaïques.

don, allant du service rendu entre familiers au bénévolat envers de purs étrangers.

Nous sommes en présence de deux affirmations qui, si elles ne sont pas purement rhétoriques et prétendent rendre compte de la réalité, ont une portée considérable : « tout est grâce », « tout est don ». Un contemporain aurait toutefois tendance à préciser ces affirmations. Au « tout est grâce », il ajouterait : « pour ceux qui y croient », soulignant ainsi que cette interprétation surgit d'une tradition religieuse ayant certes façonné l'Occident, mais n'occupant plus l'espace symbolique qu'elle a déjà occupé. Le « tout est don » n'est guère mieux loti, à première vue, puisque cette affirmation surgit, comme je l'ai dit, d'un champ d'études portant sur la construction du lien social dans les sociétés dites archaïques. De plus, si le don persiste en modernité, c'est dans les sphères de la vie humaine non encore touchées par le marché ou l'État⁸.

La persistance du don dans notre monde et les affirmations théoriques qu'il suscite n'est pas sans questionner. C'est dans la suite de ce questionnement que je voudrais situer mon propos. En effet, par le discours sur le don, on cherche à dire comment se noue le lien social dans les sociétés modernes et que, sur ce point, celles-ci ne sont pas différentes des sociétés qui les ont précédées. Je voudrais pour ma part interroger ces discours actuels sur le don, en sociologie, en anthropologie et en éthique théologique, pour penser, éclairer les conditions de la présence publique des communautés croyantes qui s'interprètent comme des communautés fondées et soutenues par le don. La thèse que je soutiens est la suivante : le théologème du don a une portée qui dépasse la discours ecclésiologique ou spirituel. Il peut, moyennant un dialogue avec d'autres discours sur le don, éclairer le rapport que peuvent entretenir les communautés croyantes dans la vie publique des sociétés plurielles. Je détaillerai cette thèse plus loin.

Trois chantiers théoriques sur le don

Cette persistance du don donne elle-même à penser. Ce que je nommerai les chantiers théoriques du don, c'est-à-dire les efforts de réflexion sur la

8. Jacques T. GODBOUT (en collaboration avec Alain CAILLÉ), *L'esprit du don*, Montréal, Boréal (coll. « Compact », 67), 1995, p. 216-228 : ces pages présentent, dans le chapitre intitulé « Le passage au don moderne », les ruptures accompagnant l'émergence du marché et de l'État, et instaurant des rapports sociaux étrangers au don.

signification du don et sur ses modes d'institutionnalisation en modernité, illustrent bien la fécondité heuristique d'une pensée du don. Ces chantiers sont de trois ordres.

Premièrement, tel que mentionné ci-haut, une approche sociologique du don a montré comment celui-ci persiste en modernité dans les relations courtes entre familiers et dans certaines relations longues entre étrangers. En se limitant à l'aire linguistique francophone, on peut mentionner les travaux empiriques et théoriques des Jacques T. Godbout, Alain Caillé et de leurs collaborateurs au sein du MAUSS.⁹ Un second chantier est celui de l'anthropologie philosophique du don, où il s'agit de redonner une certaine crédibilité à la gratuité comme moteur des relations sociales, et ce contre les théories prégnantes de l'intérêt. En d'autres mots, le débat sur le don et sa possibilité dans une société complexe aborde la difficile question de la liberté du sujet socialisé dans des institutions et des réseaux de relations qui le contraignent et qui déterminent son action – en partie ou en totalité, c'est là l'objet du débat. Réfléchir, à partir du don, sur le sujet agissant revient à poser la question de la liberté. Ici, les travaux d'auteurs provenant d'horizons philosophiques aussi divers que M. Hénaff, J. Derrida, P. Ricœur et E. Lévinas sont à signaler. Enfin, dans le troisième chantier, qui est celui de l'éthique théologique, on invoque le concept de don pour penser l'articulation entre le théologal et le moral. Sans trop faire les distinctions entre les disciplines et les champs d'étude, on peut affirmer que trois thèmes sont au cœur de cette résurgence de la pensée du don : l'avènement du sujet, le nouement du lien social et, enfin, le dynamisme ou l'impulsion motivationnelle de l'action.

Le chantier théologique

On me permettra de passer un peu plus de temps sur le chantier théologique pour rendre compte de ce qui s'y passe. Ici, c'est l'inscription de l'action dans la mouvance de la foi, selon la belle expression de René Simon¹⁰, qui anime la reprise de la question du don. C'est dans le cadre d'une recherche sur les modalités d'articulation entre le supra-éthique

9. Cet acronyme désigne le Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales, animé par Alain Caillé qui est aussi directeur de la *Revue du MAUSS*. Les sections 2 et 3 de ce texte seront consacrées respectivement aux travaux de J. T. GODBOUT et de A. CAILLÉ.

10. René SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993, p. 211.

et l'éthique ou, dans le langage de Paul Ricœur, de l'articulation de la « poétique de l'amour et la prose de la justice¹¹ » que la réflexion éthique est mise en œuvre. L'enjeu est de taille : il s'agit de penser le lien entre le don théologique – ce qui est sans mesure – et la justice morale qui, jusque dans sa version distributive, est mesure, répartition, selon la proportion ou l'égalité. Ce n'est pas une question purement théorique. En effet, ce problème de l'articulation entre ces niveaux ou ces langages se pose en société plurielle, où il y a découplage épistémique et institutionnel entre le bien et le juste. Il s'agit de penser le lien entre la vie théologique personnelle et communautaire, et l'action morale dans une société où cette référence théologique de justification de l'action ne va plus de soi. Le fond de scène ainsi posé, il est possible de dégager deux figures de cette articulation.

Premièrement, l'articulation peut être envisagée selon une perspective endogène aux communautés de foi. Je pense en particulier aux débats théologiques qui ont cours depuis quelques décennies (dans le catholicisme post-conciliaire, en tout cas) sur la spécificité de l'éthique chrétienne, précisément sur la (ou les) modalité(s) d'« incarnation » de cette spécificité : l'éthique qui se dit chrétienne l'est-elle en vertu d'actes qui lui sont propres (amour des ennemis, option préférentielle pour les pauvres, prescriptions précises en matière de sexualité, de soins de santé, etc.), ou plutôt en vertu de l'« Esprit » qui l'anime¹² ? Chaque terme de l'alternative recrute des supporteurs dans les milieux théologiques et ecclésiaux. Je nomme cette perspective endogène pour plusieurs raisons : 1) le problème de l'identité chrétienne surgit de la communauté de foi ; 2) cette discussion ne concerne que la communauté de foi en soi ; 3) une éventuelle solution à ce débat ne vise que la communauté de foi en ce qu'elle y décide de son auto-compréhension et de son auto-représentation.

Par ailleurs, l'articulation peut aussi être envisagée à partir d'une perspective exogène. Ce point de vue est excentré, si on le compare au

11. Paul RICŒUR, *Amour et justice/Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, Mohr, 1990, p. 40.

12. Xavier THÉVENOT, « À propos de la spécificité de la morale chrétienne », in R. BÉLANGER, S. PLOURDE (dir.), *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, p. 297-316 ; Paul VALADIER, « Identité chrétienne et morale », in J. DORÉ (dir.), *Sur l'identité chrétienne*, Paris, Desclée (coll. « Relais-études », 9), 1990, p. 91-102. Ce débat est aussi celui entre l'éthique de la foi et la morale de l'autonomie, selon sa configuration dans la théologie européenne des années d'après le concile Vatican II. Voir Jean-Marie AUBERT, « Débats autour de la morale de la foi », *Studia moralia*, vol. 20, n° 2, 1982, p. 195-222.

thème de la spécificité de l'identité. Ce qui est en jeu n'est pas d'abord la construction identitaire, mais plutôt l'insertion des communautés de foi et de leurs discours dans la vie publique des démocraties. La présence publique des communautés de foi est un sujet d'actualité en philosophie et en éthique théologique¹³. Il me semble que cette perspective sur l'apport des traditions dans les débats publics pourrait être abordée à partir de cette réflexion sur l'articulation amour/justice ou supra-éthique/éthique. En d'autres mots, il m'apparaît intéressant de réfléchir à la construction du lien social en société plurielle à partir ou en se laissant toucher par le problème théologique de l'articulation du registre théologique et du registre moral.

La principale difficulté, du moins celle qui m'apparaît telle à ce moment de ma réflexion, est que la réfraction du thème amour/justice ou supra-éthique/éthique sur le problème de l'insertion des communautés de foi dans la vie publique doit intégrer un élément essentiel : le moment du politique, ce moment où, précisément, il est question de l'organisation et du maintien des structures du bien vivre que se donne un ensemble social. Or, ce moment du politique est soit absent des chantiers que j'ai évoqués, soit trop rapidement traité. C'est ce que je tenterai de mettre en lumière dans ce qui suit. Le politique est un point aveugle dans la pensée actuelle

13. Jürgen HABERMAS, « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas », in *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, Paris, Cerf 1992 ; « Foi et savoir », in *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002, p. 147-166 ; « Religion in the Public Sphere », *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n° 1, 2006, p. 1-25 ; Denis MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1999, 368 p. ; Denis MÜLLER, « Bien commun, conflits d'intérêts et délibération éthique », *Éthique publique*, vol. 6, n° 1, 2004, p. 100-105 ; Jeffrey STOUT, *Democracy and Tradition*, Princeton/Cincinnati, Princeton University Press/Hebrew Union College Press, 2004, 348 p. ; Nicholas ADAMS, « Religion in Public », in *Habermas and Theology*, Cambridge (G.B.), Cambridge University Press, 2006, p. 1-22. Je me permets également de renvoyer à des travaux antérieurs : Guy JOBIN, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, 231 p. ; Guy JOBIN, « La traduction salvatrice ? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 238, mars 2006, p. 85-112 ; Guy JOBIN, « L'éthique théologique dans l'espace public des sociétés post-séculières », *Études théologiques et religieuses*, vol. 81, n° 3, 2006, p. 337-351. Voir également le dossier « La religion dans l'espace public » de la revue *Éthique publique*, vol. 8, n° 1, printemps 2006.

du don. Si, comme on le soutient dans l'ensemble des discours contemporains sur le don, celui-ci est créateur de lien entre les personnes – que ce soit explicitement théorisé du point de vue sociologique ou implicitement dans le cas de l'éthique théologique contemporaine –, comment expliquer cette discrétion sur l'aspect politique du don ? L'hypothèse que je pose est qu'on ne prend pas en compte l'existence d'un espace public non étatique où se déroule une bonne partie des processus réflexifs de formation de l'opinion dite publique.

J'entends montrer dans ce travail que l'absence – en sociologie, en théologie – d'une théorie de l'espace public ne peut que limiter le regard sur la présence moderne du don à une portion congrue de la vie sociale en modernité. Je prétends, au contraire, que l'incorporation d'une telle théorie à une réflexion sur le phénomène du don en modernité permet d'identifier des médiations pratiques qui incarnent le don agonistique en modernité. Lorsque ces médiations seront nommées, je serai en mesure d'étayer ma thèse.

Ainsi, je passerai en revue le travail sociologique de Godbout, la réflexion anthropologique d'Alain Caillé et le travail théologique de Jean-Daniel Causse, pour y mettre en évidence l'absence d'une théorie de l'espace public et les conséquences qui en découlent. Ensuite, je plaiderai pour une déprivatisation du don et pour une élucidation de l'ethos démocratique à la lumière du phénomène du don.

De quel don parle-t-on ?

Dans le langage quotidien, le don est entendu et compris au sens d'un don, c'est-à-dire d'un geste posé, consistant la plupart du temps en une offre de bien ou de temps, sans retour, en toute gratuité, sans arrière-pensée, sans intérêt, sans compensation, si ce n'est le « plaisir de donner¹⁴ ». Et comme le précise Jacques T. Godbout, le don implique pour la personne qui en a l'initiative, une perte « matérielle » librement assumée. Pourtant, le plaisir et la perte, bien qu'étant importants, sont, pour beaucoup, secondaires par rapport à la libre initiative qui caractérise le don. Ne dit-on pas que c'est l'intention qui constitue la valeur du don ? Cette conception du

14. Jacques T. GODBOUT, *L'esprit du don*, p. 256-261.

don est celle qui prédomine dans l'imaginaire des contemporains comme l'ont montré les enquêtes de terrain menées par Godbout¹⁵.

Sociologues et philosophes font remarquer que cette conception usuelle du don est tributaire de la pensée monothéiste, notamment du judéo-christianisme. Qualifiée tour à tour de don moral¹⁶, de don pur¹⁷, de « geste oblatif privé¹⁸ », la conception du don dans les sociétés modernes occidentales aurait éclipsé celle du don dit « archaïque » dont le fameux *Essai sur le don* de Marcel Mauss a permis d'élucider la structure ternaire¹⁹. Même si, à l'instar des membres des sociétés décrites par Mauss, il y a toujours création du lien social par les gestes de don des contemporains, c'est la réciprocité implicite et intrinsèque au don archaïque qui aurait été évacuée de la conception contemporaine du don. L'enchâssement du don dans un univers symbolique marqué par l'idée d'une « donation originnaire » – ce qui est le cas lorsque les pratiques de don deviennent un témoignage religieux, c'est-à-dire intimement liées à la reconnaissance d'un don primordial fait par un (des) dieu(x) aux humains –, cet enchâssement sonnerait le glas de la réciprocité en tant que dimension intrinsèque du don. Le don entre humains est alors unilatéral, d'une unilatéralité qui tire son origine d'une hauteur infinie, complètement imperméable à toute possibilité de retour. Lorsque Godbout mentionne que « l'équivalence, c'est la mort du don²⁰ », il dit simplement que la conception moderne du don a tellement intégré l'unilatéralité et l'asymétrie dérivées de la verticalité du don originnaire – prévalente dans le christianisme notamment –,

15. Jacques T. GODBOUT, *Le don, la dette et l'identité*, p. 172-174.

16. Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 151 ; Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don*, p. 127.

17. Alain CAILLÉ, *Don, intérêt et désintéressement : Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1994, p. 239-240.

18. Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, p. 156.

19. Pour Marcel MAUSS, le don archaïque est fondamentalement caractérisé par trois moments : le donner, le recevoir, le rendre (« *Essai sur le don* », p. 161-164). Cette relation qui, une fois amorcée, peut en principe se prolonger tant qu'il y a « quelque chose » à donner est dite agonistique. Mauss désigne ainsi le fait que, de don en contre-don, la valeur symbolique et la quantité de ce qui est donné augmentent. La relation de don en est une de paradoxale rivalité. Marcel HÉNAFF préfère parler de « prestations somptuaires » pour désigner ce qui est donné de part et d'autre (*Le prix de la vérité*, p. 155).

20. Jacques T. GODBOUT, *L'esprit du don*, p. 252.

que l'horizontalité et la réciprocité inhérentes au don archaïque sont exclues, presque de droit, de la définition actuelle du don²¹.

Les lieux (et les non-lieux) du don

Cela dit, le don existant encore dans les sociétés occidentales se lève dans les interstices et les trous que l'État et le marché n'ont pas encore colonisés. Il apparaît là où il y a résistance à la réification, marchande ou étatique, du lien entre les personnes. Il offre une résistance à l'érosion, une résistance qui, pourtant, semble confinée à une portion assez congrue de l'existence des individus et des sociétés. On objectera qu'il existe des mécanismes institutionnels de don – systèmes de dons d'organes, organismes de charité – et que les gestes de générosité ont une présence médiatique somme toute importante. Pourtant, il n'en demeure pas moins que la grande part de nos rapports quotidiens n'est pas posée dans le registre du don. Le don moderne n'est plus le fait social total qu'il a été dans les sociétés archaïques ou, comme le dirait Hénaff, n'est plus l'opérateur symbolique par excellence, celui qui à la fois institue et maintient l'ensemble social²².

Ainsi, le don semble étranger à l'économique et au politique. Il est an-économique. Selon Derrida, cela le rend, pratiquement, impossible et, théoriquement, plus ou moins pensable²³. Par ailleurs, le don semble étranger au politique, dans la mesure où les institutions de base de la coopération sociale doivent, dans un contexte marqué par la pluralité des visions du monde et des conceptions du bien, incarner un idéal de justice, lequel est, par définition, réfractaire au don, du moins au don moderne. La sphère

21. Je laisse de côté le thème du sacrifice, traité par Hénaff et Caillé, où cette unilatéralité n'est pas aussi marquée, ne serait-ce que parce que le sacrifice s'inscrit dans une logique se rapprochant du donnant-donnant qui n'est ni celle du don archaïque, ni celle du don moral. Voir Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, p. 209-268 ; Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don*, p. 137-181.

22. Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, p. 157, note 57.

23. Jacques DERRIDA, « Le siècle et le pardon », in *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 103-133. Il faut dire que Derrida parle ici du pardon, mais la réflexion sur la forme extrême du don qu'est le pardon peut être appliquée à rebours au don lui-même. À cela, Ricœur prend la position inverse en soulignant l'étrangeté conceptuelle du pardon et son existence pratique qui ne laisse de questionner. Voir Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 593-656. Voir aussi François NAULT, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf, 2000, p. 175-178.

moderne du don serait donc constituée des interstices existants entre le marché et l'État. Ce sont les individus qui en seraient les agents et la sphère privée (ou le monde associatif) le lieu d'exercice privilégié. Contraction et redéploiement partiel, voilà le sort du don, même s'il persiste, en modernité.

Cela dit, revenons au point aveugle que constituerait la dimension politique du don. Parlons d'abord de Godbout.

Le don entre la communauté, l'État et le marché

Jacques T. Godbout postule, puis constate, une immiscibilité constitutive entre les sphères du don et de l'État²⁴. En modernité, l'État s'immisce dans la sphère des relations primaires²⁵ en s'appropriant – sous la forme d'une offre de services aux individus – un ensemble de pratiques qui étaient auparavant l'apanage d'une communauté. Cette offre de services, couplée à la mise en place de rapports bureaucratiques de pouvoir, empiète sur le territoire auparavant réservé aux relations primaires basées sur le don. L'État opère une double rupture dans les rapports prémodernes de don. Premièrement, « tout un ensemble de rapports de "service" entre les personnes [...] sont [...] "sortis" du système de don pour être assumés [...] par l'appareil étatique et ses professionnels et employés²⁶ ». Deuxièmement, la démocratie représentative instaure une bureaucratie entre gouvernants et gouvernés. Ainsi, les rapports sociaux et les rapports politiques sont, en modernité, médiatisés par l'État et son appareil bureaucratique, ce qui sera

24. Jacques T. GODBOUT, *L'esprit du don*, p. 75-76.

25. La distinction entre relations primaires et secondaires est ainsi faite par Godbout : « La socialité primaire représente le lien réel, symbolique ou imaginaire dans lequel les personnes entrent en interaction directe. Ou encore elle est le lieu de l'interconnaissance directe et concrète, que celle-ci soit effective (relations face à face) ou simplement virtuelle. [...] [L]a "socialité secondaire" appartient au registre de "l'intermédiation". Dans ce second registre, les personnes n'interagissent pas en tant que personnes globales mais en tant que supports de fonctions partielles et, au moins au départ, instrumentales. Empiriquement, les domaines principaux de la socialité primaire sont ceux de la parenté, de l'alliance, du voisinage, de l'association, de l'amitié, de la camaraderie. Ressortissent par contre au registre de la socialité secondaire les domaines du théologico-politique, de la guerre et de l'échange marchand » (GODBOUT, *L'esprit du don*, p. 197). Voir également CAILLÉ, *Anthropologie du don*, p. 86-87.

26. Jacques T. GODBOUT, *Le don, la dette et l'identité*, p. 224.

porté à son paroxysme, en régime démocratique, par l'État providence. Vu sous cet angle et traité par le biais du remplacement, il apparaît improbable que l'on puisse articuler de manière probante, ou du moins convaincante, don et politique.

Si la véracité historique de ce constat sociologique est indéniable, il faut tout de suite nuancer le propos de Godbout en faisant remarquer que l'État n'épuise pas le politique. Il y a du politique hors de l'État bureaucratique ou des seules institutions parlementaires. La société civile est ce lieu où sont instaurés des rapports politiques hors de l'État. Habermas la décrit ainsi en soulignant sa fonction de relais :

La société civile se compose de ces associations, organisations et mouvements qui à la fois accueillent, condensent et répercutent en les amplifiant dans l'espace public politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans les sphères de la vie privée. Le cœur de la société civile est donc constitué par un tissu associatif qui institutionnalise dans le cadre d'espaces publics organisés les discussions qui se proposent de résoudre les problèmes surgis concernant les sujets d'intérêt général. [...] [Le tissu associatif forme] le substrat organisationnel de ce public général, pour ainsi dire issu de la sphère privée, constitué de citoyens qui cherchent à donner des interprétations publiques à leurs expériences et à leurs intérêts sociaux et qui exercent une influence sur la formation institutionnalisée de l'opinion et de la volonté²⁷.

La société civile sert donc d'intermédiaire entre la vie privée et ce que Habermas nomme le système politique dont la fonction est de prendre en charge et de traiter (en pratique, avec plus ou moins de succès) les doléances élaborées dans les espaces publics spécialisés.

La comparaison entre Habermas et Godbout est révélatrice. La théorie du don de Godbout n'aborde pas l'aspect ou la dimension politique du don parce que sa théorie des institutions sociales repose sur trois pôles : le marché, l'État, la communauté. Lorsqu'il discute d'institutions qui entrent dans la définition politique habermassienne de la société civile, Godbout n'évoque pas qu'elles peuvent jouer le rôle d'une médiation politique par la formation de l'opinion et la contribution à des débats publics. Pourtant, les lieux de formation de l'opinion publique, les groupes et associations où elle est problématisée sont aussi des lieux de formation du lien social.

27. Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 394.

Or, Godbout ne semble pas en mesure d'offrir même un vocabulaire adéquat pour qualifier la dimension politique du lien social qui est créé dans ces institutions de la société civile. En effet, ces institutions-relais entre les communautés, d'une part, et le marché et l'État, d'autre part, sont désignées par l'expression « réseaux de la société ». C'est la sphère du don aux étrangers ou du tiers secteur²⁸. Le don aux étrangers s'y réfracte en plusieurs pratiques distinctes tant par les moyens et les types d'activité que par les formes d'organisation : bénévolat, entraide, aide humanitaire, philanthropie, don d'organes, don de sang²⁹. Ces pratiques possèdent quelques caractéristiques communes : ce sont des prestations de service ou d'aide ; elles sont libres, c'est-à-dire qu'elles supposent une volonté active du donneur et qu'elles impliquent un non-engagement supplémentaire dans la vie de ceux qu'on aide ; elles sont médiatisées par des intermédiaires plus ou moins institutionnalisés selon les cas ; enfin, elles se rangent sous la forme du don unilatéral et non réciproque³⁰. Le tiers secteur, redéfini par Godbout, est donc constitué de rapports sociaux se nouant entre inconnus ou étrangers qui se sentent plus libres entre eux que dans les liens purement primaires ; ces rapports sociaux sont des rapports de don enchâssés dans des institutions (au sens sociologique du terme) plus ou moins élaborées selon les formes d'organisation. Pourtant, la nature même des activités décrites les éloignent de toute connotation politique.

Dans un récent essai, Godbout revient un peu sur la stricte séparation qu'il faisait entre le don et l'économie. Même s'il y a toujours immiscibilité de nature entre la valeur de lien d'un côté et, de l'autre, la valeur marchande et la valeur d'usage³¹, Godbout en arrive à dire que « même si le don n'a pas sa place comme tel dans le système marchand, il n'en demeure

28. Il faut noter que Godbout redéfinit le concept de tiers secteur en s'éloignant d'une acception habituelle, de nature économique, désignant les organisations capitalistes à but non lucratif. Godbout définit le tiers secteur par comparaison avec les autres sphères d'activité : « de l'État et du marché, il a la caractéristique d'être un rapport entre inconnus ou étrangers ; des liens primaires, il a la caractéristique d'être fondé sur le don, et non sur l'intérêt, le profit, ou la hiérarchie ; mais la liberté face à la relation est beaucoup plus grande que dans les liens primaires » (*Le don, la dette et l'identité*, p. 118-119).

29. Jacques T. GOUBOUT, *Le don, la dette et l'identité*, p. 70.

30. *Ibid.*, p. 89-95.

31. Jacques T. GOUBOUT, « Le marché et le don : vers une typologie dynamique des liens sociaux », in F. SAILLANT, É. GAGNON (dir.), *Communautés et socialités. Formes et force du lien social dans la modernité tardive*, Montréal, Liber, 2005, p. 132.

pas moins que le système lui-même est enchâssé dans un système du don plus vaste³² ». Cette ouverture sur l'économique n'a pas son équivalent « politique » chez Godbout³³. C'est vers Alain Caillé qu'il faut se tourner pour cela.

Don et politique chez Alain Caillé

Pour Caillé, le politique revêt une signification très large. La définition proposée est tributaire de la perspective anthropologique qu'il adopte dans son ouvrage *Anthropologie du don*. Ici, le paradigme du don, élaboré à partir des travaux de Marcel Mauss, ouvre sur le politique entendu comme l'instauration d'un rapport d'alliance là où pourrait tout aussi bien prévaloir la violence. Pour Caillé, la « question proprement politique est celle de savoir à quelles conditions il pourrait être possible de s'entendre et de s'allier plutôt que de se battre et de s'entretuer³⁴ ». Du même souffle, et comme pour souligner le revers de toute alliance, il soutient que l'acte politique est « celui qui institue la frontière entre les amis et les ennemis, l'intérieur et l'extérieur³⁵ ». On le voit, le politique n'élimine pas le retour de la violence, puisque les amis d'aujourd'hui peuvent redevenir des ennemis et que, malgré les alliances ou plutôt à cause des alliances, il y aura toujours une frontière et un ennemi.

Dans les sociétés où le don est un fait social total, comme les sociétés archaïques, le politique est inclus dans tout nouement de lien social. Il en va ainsi dans ces sociétés non différenciées, non segmentées où le don est l'opérateur symbolique. La chose se complique là où un État d'abord, puis un marché s'autonomisent et rendent possible la création d'un lien social qui n'est plus basé sur le don agonistique, mais plutôt sur le contrat (politique) et l'échange (économique). De surcroît, quand le don agonistique s'éclipse au profit d'une définition (et d'une pratique) oblativité du don, celui-ci n'a plus l'envergure nécessaire pour couvrir de son ombre l'ensemble des liens sociaux. Il y aura alors retrait du don dans des sphères précises d'activité : la socialité primaire et le don, médiatisé mais toujours unilatéral, aux étrangers. Caillé et Godbout se rejoignent sur ce terrain.

32. *Ibid.*, p. 141.

33. Au moment d'écrire ces lignes (février 2007), on annonce un ouvrage de Godbout à paraître en avril 2007 : *Ce qui circule entre nous*, aux Éditions du Seuil.

34. Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don*, p. 80.

35. *Ibid.*, p. 128.

Mais où se situe le politique ? Quel est son lieu d'exercice ? Quelles instances de la vie sociale l'incarnent ? C'est la définition anthropologique du politique qui oriente le regard de Caillé. Le politique ou, en d'autres termes, la création d'alliances par le don ne saurait être l'apanage de l'État où règne plutôt le « politico-administratif³⁶ ». C'est l'association qui constitue l'espace social du nouement du lien par le don³⁷. Il reste pourtant une ambiguïté dans cette pensée du politique informée par le paradigme du don. En effet, s'y superposent deux interprétations des rapports entre le politique, le don et l'association : une interprétation théorique, d'une part, et une interprétation empirique, d'autre part.

Empiriquement, l'association se situe entre les sphères étatique, économique et domestique. Que les sociétaires y soient liés par des liens de don réciproque ou de don unilatéral³⁸, ces liens tissent des relations de plus ou moins forte proximité ; ils ne participent pas de l'impersonnalité inhérente « à la fonctionnalité des acteurs sociaux ». Et Caillé de poursuivre : « [C]'est pour cette raison que l'obligation de donner, recevoir et rendre, ne se manifeste plus de manière dominante et en tant que telle aujourd'hui qu'au sein de la socialité primaire. Ou, sous une forme très transformée, dans celui de ce registre spécifique au don moderne que constitue le don aux étrangers *et qu'on repère généralement sous les rubriques du caritatif ou de l'humanitaire*³⁹ ».

Hors de la socialité primaire, le don – et le politique – s'inscrit dans un registre précis et, nous l'avons déjà dit, congru. Ce registre de l'action est traversé par une logique importante en modernité où l'individualisation ne se réalise que par la seule voie de la socialisation⁴⁰ : celle de la « prise en charge du vulnérable, du fragile », pour prendre l'expression de Paul

36. *Ibid.*, p. 129. Caillé ne définit pas clairement ce registre. Il s'agirait des relations impersonnelles, réduites à la plus simple expression de l'utilité inhérente au fonctionnement des institutions.

37. Caillé définit l'association ainsi : « [l]a convention, tacite ou explicite, conforme ou non à une loi, écrite ou non écrite, par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun, d'une façon plus ou moins permanente, leurs ressources matérielles, leurs connaissances ou leur activité dans un but qui est différent ou qui n'est pas principalement celui de partager des bénéfices matériels » (*ibid.*, p. 132).

38. Voir Jacques T. GODBOUT, *L'esprit du don*, p. 98.

39. Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don*, p. 86-87. Je souligne.

40. Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 1992, p. 19.

Ricœur⁴¹. Il ne s'agit pas ici de faire alliance avec un ennemi pour en faire (avec l'inhérente possibilité d'échec ou de retournement) un ami. Peut-on d'ailleurs qualifier d'allié celui avec qui le lien noué l'est d'abord en raison de sa fragilité ? Si oui, ce n'est qu'à titre métaphorique, tout en reconnaissant que l'acception agonistique du don est inopérante dans ce cas. On pourrait invoquer qu'il s'agit alors d'un « don-partage » ou d'un « don d'agapè⁴² », mais pas d'un don agonistique où l'on rivalise pour donner. L'association incarne ici des liens qui ne découlent pas d'une relation agonistique.

Par ailleurs, en théorie, l'association ne se limite pas au domaine tout juste décrit. En effet, « aussi bien la famille que l'entreprise ou l'État peuvent être considérés eux aussi comme des associations. Ou plutôt comme des résultantes de l'esprit du don et de l'association stabilisées ; stabilisées par l'intérêt matériel, dans le cas de l'entreprise, par la contrainte dans celui de l'État et, peut-être, par la tradition dans celui de la famille⁴³. » Mis à part le problème soulevé à l'instant, il appert que le champ sémantique théorique attribué à l'association ne clarifie guère l'enjeu, par plus qu'il ne nous dit en quoi on peut réconcilier le politique avec le registre politico-administratif.

Ce rapide coup d'œil ne rend pas justice à l'ensemble de la réflexion de Caillé, loin de là. Mais, en nous concentrant sur la question du rapport entre le politique et le don, il semble bien qu'il y ait un problème : celui de repérer des moments et des lieux du don agonistique dans la vie des modernes. Ce n'est ni dans la socialité primaire ou dans la socialité secondaire, ni dans l'État ou le marché que le don agonistique peut survivre en modernité. Il y aurait assurément un problème si l'énumération tout juste faite était exhaustive. Elle ne l'est pas. Le problème rencontré chez Caillé, malgré sa ferme intention de faire coïncider le don et le politique, est le même que nous avons identifié chez Godbout. Je renvoie le lecteur à cette section.

41. Paul RICŒUR, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in *Le juste I*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 62-63.

42. Caillé distingue « le don agonistique (on rivalise pour donner), celui dont traite l'*Essai sur le don*, le don-partage (on donne sans rivaliser) et le don inspiré par les grandes religions (appelons-le don moral ou don d'agapè) » (*Anthropologie du don*, p. 127).

43. *Ibid.*, p. 135.

Analyse du don en éthique théologique

L'ouvrage du théologien protestant de Montpellier Jean-Daniel Causse, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*⁴⁴, contient une intéressante discussion sur le lien qui unit le théologal et la morale. La proposition de Causse se nourrit et se rapporte critiqueusement à la réflexion de Paul Ricœur sur l'articulation de l'amour et de la justice⁴⁵. Ce qui est en jeu, c'est l'identification des médiations qui donnent une portée pratique au registre supra-éthique⁴⁶. L'analyse ouvre des perspectives intéressantes pour mon propos. Même s'ils n'abordent pas directement la question – ce qui n'est pas sans poser question –, les travaux de Causse donnent à penser pour identifier une dimension politique du don.

Prenons d'abord la mesure de la théorie ricœurienne. Ricœur a exposé sa pensée sur le sujet dans une conférence prononcée lors de la réception du prix Lucas à l'Université de Tübingen en 1990. Prenant acte d'une « disproportion initiale⁴⁷ » entre l'amour et la justice, Ricœur cherche une position d'équilibre entre une logique de surabondance (qu'il nomme également une économie du don et une logique supra-morale) et une logique d'équivalence (qui est de la justice ou de l'éthique). C'est par le truchement de la Règle d'or que s'articulent les deux logiques. Il demeure une tension dans l'articulation et Ricœur l'expose ainsi : « [l]a tension [...] n'équivaut pas à la suppression du contraste entre les deux logiques. Elle fait néanmoins de la justice le médium nécessaire de l'amour ; précisément parce que l'amour est supra-moral, il n'entre dans la sphère pratique et éthique que sous l'égide de la justice⁴⁸. »

Ainsi, c'est dans la Règle d'or que Ricœur voit l'articulation entre le don – compris à partir de sa verticalité et de son unilatéralité – et de la justice où, par contraste, sont liées horizontalité et réciprocité. Il y aurait donc une fondamentale impossibilité de lier le don et la justice, si ce n'est par la médiation d'un troisième terme, la Règle d'or. Si la Règle d'or acquiert

44. Jean-Daniel CAUSSE, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don*, Genève, Labor et Fides (coll. « Le champ éthique », 42), 2004.

45. Paul RICŒUR, *Amour et justice/Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, Mohr, 1990.

46. D'autres auteurs entrent dans la discussion mise en route par J.-D. Causse : Freud, Lacan, Derrida, Kierkegaard. C'est en raison de la perspective adoptée dans ce texte que je limite mon analyse à la critique minutieuse faite à Ricœur par Causse.

47. Paul RICŒUR, *Amour et justice*, p. 6.

48. *Ibid.*, p. 62.

ce statut d'intermédiaire pour Ricœur, c'est, selon nous, pour trois raisons. Premièrement la Règle d'or est présente et assumée dans le Sermon sur la montagne⁴⁹. La sagesse exprimée par la Règle d'or n'est pas originale au christianisme. Elle fait partie du fond commun des religions et des grandes sagesse du monde. Il n'est pourtant pas anodin qu'elle soit intégrée au Sermon. Deuxièmement, cette maxime instaure une tension entre la justice (réciprocité) et la surabondance (don) à l'intérieur de l'unité textuelle du Sermon. La tension est à son paroxysme lorsque sont mises en présence la maxime de réciprocité et l'injonction de l'amour des ennemis⁵⁰. Troisièmement, si Ricœur conçoit le rapport entre la Règle d'or et la surabondance comme une tension et non comme une aporie ou une complémentarité, c'est parce qu'il présume une cohérence de sens malgré et à travers les tensions du texte du Sermon. Dans une perspective que l'on pourrait qualifier de narrative, il confère à l'ensemble du Sermon une cohérence capable d'intégrer les tensions et écarts internes entre les éléments constitutifs de l'unité textuelle.

On le voit, la tension entre réciprocité et surabondance est inscrite dans un « système » dont la logique primordiale est celle d'une donation originaire. Cette orientation générale de la pensée de Ricœur n'est pas l'objet de la critique de Causse. C'est à un autre niveau que ce dernier émet des réserves sur la théorie ricœurienne de l'articulation du don et de la réciprocité.

Causse identifie trois problèmes majeurs dans l'argumentation de Ricœur : 1) la médiation par la Règle d'or suppose que le don est une pratique exceptionnelle ; 2) Ricœur néglige l'éclairage théologique que pourrait apporter le thème de la rédemption au don en ne mettant l'accent que sur une théologie de la création ; 3) le don ne peut être tel que s'il y a double insu de la part du donneur et du receveur. Or, la médiation par la Règle d'or ruine cette perspective. Je reprends ces critiques un peu plus en détail et, pour chacune, j'indiquerai en quoi elles me donnent à penser.

49. Elle est citée en Mt 7, 12 et dans le parallèle lucanien, le Sermon « sur la plaine », en Lc 6, 31.

50. Si, dans le texte matthéen, l'amour des ennemis (Mt 5, 43-48) est séparé de la Règle d'or (Mt 7, 12), dans le parallèle lucanien du Sermon, la Règle d'or (Lc 6, 31) est au cœur même de la péricope sur l'amour des ennemis (Lc 6, 27-35).

Critique de l'exceptionnalité du don

Pour Causse, la présentation ricœurienne du don situe celui-ci dans l'ordre d'un stade ultime du développement moral des personnes ou, en d'autres termes, dans le registre de l'exception. Les figures du don évoquées par Ricœur sont le Poverello, Gandhi, Martin Luther King. Par ailleurs, Ricœur donne l'impression d'inscrire le don dans le registre de l'impératif, comme la suite logique de la donation originare. Le don ressortirait à un « tu dois... ». Il y a alors une confusion paradoxale, celle qui fait du don une réalité relevant de l'ordre d'un héroïsme impératif. Serait obligatoire pour tous ce qui, en fait, résulte d'une longue maturation individuelle. Cette confusion est l'effet, non voulu mais tout de même malheureux, de l'interprétation du souhaitable ou du don selon une typologie du développement moral axé sur la justice. Causse critiquant une telle inscription du don dans l'ordre de la volonté morale, il propose de changer de registre. Pour lui, le don ressortit plutôt à une logique de non-maîtrise. Il s'agit de « laisser aller vers un autre ce que l'on a reçu », c'est-à-dire laisser travailler en soi la puissance subjective du don et la laisser produire des fruits possibles⁵¹. Il s'ensuit que, loin d'être ordonné au régime de l'exceptionnel, de l'héroïque ou de l'impératif, le don peut s'inscrire dans la quotidienneté de la vie. Une telle conclusion est dans la ligne des travaux de Godbout et Caillé sur le don comme assise de la socialité primaire.

Le thème de la non-maîtrise fait signe vers une anthropologie non volontariste de l'action. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il n'y a plus de volonté ou que le don travaille sans nous. Le propos est autre. Causse souligne que le don est d'abord donation faite à soi (don reçu) avant d'être ce que l'on fait aux autres (don donné). Cela dit, et en revenant à ma préoccupation du politique, je voudrais attirer l'attention sur ce que l'idée de donation originare, de non-maîtrise et de don reçu-pour-l'autre peut apporter à une réflexion sur le politique. Ce dernier n'est pas d'abord la recherche d'un pouvoir ou le lieu d'une revendication identitaire. Le politique est avant tout le lieu de nouement d'un lien en vue de construire ou de préserver la cité. Dans cette perspective, la présence publique et politique ne ressortit pas d'abord à une logique de la revendication ou du pour-soi ; elle devient plutôt collaboration à la construction d'un monde commun habitable pour tous. Si la présence dans l'espace public est pensée sous

51. Jean-Daniel CAUSSE, *L'instant d'un geste*, p. 45.

les auspices du don, elle n'est pas l'occasion de l'imposition d'un programme rigide, pas plus qu'elle n'est l'opportunité d'une consolidation identitaire. La non-maîtrise, la destination vers l'autre, l'attente de fruits possibles sont autant de caractéristiques du don qui coupent l'herbe sous le pied de l'idéologie et de la pensée préfabriquée.

Critique du « naturalisme »

La seconde critique de Causse vise le statut anthropologique et théologique de donation originaire. Contrairement à Ricœur qui la situe dans le régime de la création, Causse propose de voir la rédemption comme un éclairage théologique tout aussi valable pour le don. Le don sera celui du salut et non seulement de l'existence. Par les deux vecteurs théologiques de la création et du salut, la donation originaire redouble le caractère théonomique du croyant. Recevoir l'existence d'un autre et recevoir le salut d'un autre soulignent à l'envi la logique de non-maîtrise.

Je retiens de ces deux premières critiques de Causse qu'elles soulignent le caractère théonomique du régime du don en même temps qu'elles manifestent : 1) sa force motivationnelle pour l'action ; 2) sa disponibilité pratique ; et 3) son potentiel autocritique. Quelques commentaires sur ses caractéristiques suffiront. D'abord, loin d'être exceptionnel, le don fait son nid dans la vie quotidienne. Il n'est pas réservé à une élite spirituelle ou morale. Ensuite, le don inspire l'action ; il meut. Ayant conscience d'avoir reçu sans mérites, le croyant assume (reçoit !) ce don et le transpose en source d'action pour d'autres. Enfin, le don reçu n'est pas une « proie à saisir », il résiste à la « gestion » technocratique et à l'instrumentalisation idéologique. La modalité même du don sans mérites dénonce toute tentative de le faire sien, de récupération pour soi, pour son propre profit, aux fins de revendications personnelles ou communautaires. Le don ne devient source de revendication que s'il est coupé de sa source originaire et vu comme un dû.

En fin de compte, c'est un ethos politique qui commence à se dessiner si la réflexion théologique sur le don est croisée avec une réflexion sur la présence publique des croyants, un ethos marqué par l'attention et l'ouverture à l'autre, par une lucidité sur soi, notamment sur le caractère faillible de son action.

Critique de la réciprocité du don

Prenant fait et cause avec Derrida, Causse souligne que la véritable condition du don est le double insu, c'est-à-dire que ni le donateur ni le donataire ne sont conscients de faire ou de recevoir un don. La condition du double insu a pour effet de rendre le don étranger à toute intention. L'insu inscrit le don hors du visible, comme le dit bien Causse. Cependant, l'invisibilité de l'acte du don n'empêche pas d'en voir les traces⁵². Il s'ensuit qu'on ne peut identifier un don qu'à rebours ou, dans le langage ricœurien, on ne peut qu'attester qu'il y a *eu* don. Le signe du don est le surgissement d'une « puissance d'être » : « [L]e don est un surgissement événementiel qui arrive sans que nous l'attendions, qui reste immémorial, mais qui ouvre un espace vital pour l'existence. C'est une parole ou un geste qui, à notre insu, de façon totalement inattendue, s'offre à nous comme une puissance d'être⁵³. »

Cette discussion sur le double insu fait saisir ce qui achoppe dans la tentative ricœurienne d'articuler la donation originaire et la Règle d'or. En effet, si l'on suit Causse, comment allier l'invisibilité du double insu avec la réciprocité de la Règle d'or et ce qu'elle suppose de visibilité mutuelle ? La critique de Causse à l'endroit de Ricœur met donc de l'avant une pratique du don sous le « voile d'ignorance » où le sujet atteste d'un don dans sa propre vie, mais sans pouvoir espérer le rendre au donateur. Viendrait-il à le rendre, cela court-circuiterait le don. Pour celui qui reçoit, le rendre ne peut être fait qu'à un tiers.

Cette troisième critique de Causse à Ricœur renforce l'idée d'une démaîtrise, d'une passivité originaire. Elle comporte, toutefois, une difficulté majeure pour penser le problème qui me préoccupe ici. En effet, l'invisibilité inhérente à la pure gratuité du don ne va pas de soi dans l'espace public où le processus discursif inhérent à la délibération présuppose une *élucidation* des arguments justifiant les énoncés en jeu tout autant qu'une *identification* des groupes et des intérêts qu'ils portent. De plus, la critique des idéologies fait justement remarquer que celles-ci sont des constructions réalisées pour masquer et occulter le réel. Bref, l'invisibilité liée au don semble bien être un écueil pour une théorie « politique du don ». La pratique discursive rompt l'enchantement du double insu.

52. *Ibid.*, p. 61.

53. *Ibid.*, p. 59.

Pour clore cette section, Causse propose un rapport entre don et justice où le don est vu comme un événement. Il reçoit une fonction épocale, au sens husserlien, c'est-à-dire que l'événement suspend l'éthique pour qu'elle se redéploie. Or, la clé de ce processus dynamique n'est pas une règle, une norme aussi sublime soit-elle ; c'est un sujet. L'événement qui rompt la banalité du même, du quotidien est celui du surgissement d'une subjectivité déliée de toute autoréférence. La subjectivation est « [l']expérience d'une irruption imprévue, en excès, qui arrache le sujet à lui-même pour le redonner à lui-même dans une nouvelle composition de son être⁵⁴ ». La grâce serait donc l'arrachement à la banalité et à l'indifférenciation, constituant ainsi un sujet qui se sait tel face à un autre. Ce processus de subjectivation s'achève dans une réappropriation de sa capacité d'initiative.

Les critiques de Causse adressées à Ricœur, critiques que je fais mien-nes, m'amènent sur une autre avenue que celle du théologien de Montpellier. Si j'emprunte une autre voie, c'est que le travail de Causse ne me semble pas sortir d'une conception restrictive du don et de la grâce. D'abord, la théorie théologique du don ne vise que l'individu, que la personne. Il n'est pas fait mention d'une dimension communautaire ou des conditions communautaires de subjectivation et, encore moins, d'une dimension politique du don. Ensuite, si le processus de subjectivation est bien décrit, le redéploiement de l'éthique – qui suit la suspension par le don – est encore trop peu défini, si ce n'est par l'idée d'une responsabilité qui consiste à « travailler à l'articulation des exigences normatives et des situations concrètes qui supposent d'assumer la décision éthique⁵⁵ ».

Cette exploration, bien que partielle, tend pour le moment à prouver mon hypothèse, à savoir que les reprises actuelles de la théorie du don n'entrent pas dans le territoire du politique compris comme figure du don agonistique. Dans ces théories, le lieu du don est le privé, l'individu ou encore des liens entre étrangers, mais qui gardent une dimension personnalisante⁵⁶. Pourtant les critiques de Causse à l'endroit de Ricœur sont suggestives. Peut-on en tirer profit ? N'y a-t-il pas possibilité de penser l'éthique conjointe du politique *et* du don ? Les travaux de Hénaff sur l'enjeu de la

54. *Ibid.*, p. 88.

55. *Ibid.*, p. 111.

56. À l'encontre de l'impersonnalité des relations de socialité secondaire.

reconnaissance, inhérent au don archaïque ou don réciproque, apparaissent quelque chose qu'il faut à mon avis mobiliser pour ce projet.

Le civisme comme instance du don agonistique en modernité

Si le politique est le lieu où les conflits sont portés à un niveau de réflexivité qui en neutralise les tendances mortifères, si le politique est le lieu où l'*agon* (le terme grec signifiant la lutte) acquiert un caractère civique, tout en gardant sa dimension conflictuelle, on voit bien que l'importance donnée au don unilatéral en modernité ne permet pas, de soi, d'envisager une éventuelle dimension politique du don.

S'agit-il d'une situation sans issue ? Je ne le crois pas. Les travaux de Marcel Hénaff, dans son ouvrage *Le prix de la vérité*, permettent, moyennant un recadrage que je ferai, de jeter les bases pour une théorisation de la dimension politique du don. Hénaff s'inspire de Mauss. Celui-ci avait déjà identifié la structure ternaire du don archaïque et s'était attaché à élucider l'obligation du contre-don. L'intérêt de la démarche de Hénaff repose sur sa reprise théorique du don réciproque cérémoniel à partir du pôle du donner. Sur cette base, Hénaff voudra rendre intelligible le don initial en cherchant l'élément causal qui lance la séquence du don réciproque.

Pour lui, l'« énigme du don réciproque⁵⁷ » cesse d'être nébuleuse dès qu'on situe le geste initial de donner dans l'horizon de la *reconnaissance* au sens éthologique du terme, c'est-à-dire de l'identification de l'étranger comme semblable (ou non) et de son acceptation. Ainsi, « donner [...] veut dire d'abord et avant tout : se reconnaître solennellement, s'accepter, s'honorer réciproquement, et surtout s'allier par la médiation de ce qui est cédé à autrui⁵⁸ ». Dans ce contexte précis, le don est ritualisé ; il fait l'objet d'une procédure qui met en scène et règle ce que Hénaff appelle la générosité agonistique. La relation nouée par le don réciproque se construit sur les deux appuis que sont le défi et le jeu : 1) le défi qui, en l'occurrence, consiste à donner beaucoup pour obliger le partenaire, pour le provoquer à donner à son tour⁵⁹ ; 2) le jeu où il y a alternance des rôles donateur/

57. *Le prix de la vérité*, p. 175, où Hénaff paraphrase l'ouvrage *L'énigme du don* de Maurice GODELIER.

58. Dans *Le prix de la vérité*, p. 181, souligné par l'auteur.

59. Située dans l'ordre du geste plutôt que de la parole, la séquence provocation/réponse est tout de même de l'ordre d'une pragmatique.

donataire et de l'initiative⁶⁰. De ce va-et-vient réglé surgissent « [à] la fois offrande et défi, jeu et pacte ; un accord toujours au bord du discord, une paix conclue à la pointe d'un conflit possible. Le fond de la relation reste agonistique, le consensus n'est pas un état donné, mais un état limite⁶¹. » Un procès ritualisé de reconnaissance de l'étranger, voilà ce qui constitue, selon Hénaff, le cadre du don réciproque, si on le considère du point de vue du don initial.

Hénaff précise ensuite la portée de son analyse. Il indique que la caractérisation du don réciproque par la reconnaissance ne vaut que pour les sociétés archaïques. Selon lui, « [l]e don réciproque cérémoniel est la forme dominante de la reconnaissance publique entre groupes et individus [...] dans les sociétés segmentaires [les sociétés archaïques]. [...] On ne peut s'étonner qu'il n'ait plus cette fonction globale dans les sociétés politiques, où le statut public de chacun est défini par la loi devant laquelle tous en droit sont égaux en tant que citoyens. Tel est pour nous le cadre de la reconnaissance formelle et du respect publiquement accordé⁶². » À première vue, cela porterait un coup fatal à toute tentative de penser la dimension politique du don à partir du don agonistique. Pourtant, trois raisons me permettent de conclure autrement, tout en gardant la thèse de Hénaff sur la cause du « donner ».

Premièrement, si nous mettons de côté pour le moment l'épineuse question des modalités de reconnaissance qui sont, pour Hénaff, différentes en modernité de celles de l'époque archaïque, nous pouvons remarquer qu'un débat public est, lui aussi, caractérisé par les catégories évoquées par Hénaff pour décrire la régulation de la générosité agonistique. Pour ce qui est du *défi*, un débat, un échange de vues ou d'opinions sur un enjeu précis est, justement, une mise au défi, une forme civique de mise en demeure de répondre, d'argumenter. Argumenter, ici, c'est remettre en question les certitudes de l'autre, c'est rechercher coopérativement le socle des bonnes raisons, c'est mettre au défi de justifier ce qui est dit, d'ébranler les évidences-pour-soi d'un locuteur et de les faire passer au rang d'arguments-pour-l'autre. La grande différence entre le défi du don réciproque et le défi démocratique est que celui-ci n'est pas de l'ordre

60. Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, p. 184.

61. *Ibid.*, p. 187.

62. *Ibid.*, p. 204-205.

d'un échange de biens ou de « prestations somptuaires⁶³ », mais de l'ordre d'un événement langagier. Cette différence marquante ne devrait toutefois pas occulter le fait que, dans l'un et l'autre cas, le défi a une fonction pragmatique d'ouverture, de sortie de soi d'un locuteur pour nouer une relation avec un allocataire. Pour ce qui est du *jeu*, dans un débat ainsi considéré, on sera attentif à l'égalité d'opportunité de prise de parole. L'alternance des prises de parole est une des règles du jeu démocratique. La régulation de la circulation de la parole s'effectue par la règle du « un coup à la fois et en alternance ». En somme, une mise au défi dans un échange des rôles locuteurs/allocataires est ce qui peut caractériser tout exercice public de la raison et, *a fortiori*, tout débat public bien mené.

Deuxièmement, l'argument qui veut que la modalité juridique de la reconnaissance aurait supplanté, en modernité, celle du don réciproque cérémoniel est avancé par Hénaff. Ce faisant, il fait une malheureuse réduction de la complexité des modalités de reconnaissance en modernité. Envisager globalement la reconnaissance moderne devrait souligner qu'en amont de la reconnaissance juridique, d'autres modalités sont repérables. Ainsi, la reconnaissance de l'identité morale de l'autre dans sa singularité⁶⁴, basée sur un événement réussi de communication, est ce qui permettra par la suite la reconnaissance juridique de l'identité. Pour Jean-Marc Ferry, la reconnaissance politique advient au « moment où une collectivité prend acte d'une reconnaissance réciproque entre ses membres⁶⁵ », ce qui implique deux niveaux de reconnaissance liés mais distincts. Or, Hénaff ne voit que la reconnaissance juridique dans les sociétés politiques.

Troisièmement, une conception fine de l'ethos du débat démocratique permet de concevoir le civisme comme une rémanence, en démocratie, de la dimension éthologique du don agonistique. Le civisme, ou la civilité, peut être défini comme « la disposition à respecter les sensibilités diverses et étrangères que l'on est appelé à rencontrer dans le monde social⁶⁶ », ou encore comme l'ensemble des attitudes qui maintient le lien discursif

63. *Ibid.*, p. 155.

64. Voir Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 2 : *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf, 1991, p. 115-159.

65. Jean-Marc FERRY, *Les ordres de la reconnaissance*, p. 161. Sur le concept de reconnaissance chez Jean-Marc Ferry, je me permets de renvoyer le lecteur à mon ouvrage : Guy JOBIN, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 157-171.

66. Jean-Marc FERRY, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000, p. 31.

entre les adversaires d'un débat⁶⁷. Autrement dit, faire preuve de civisme dans un débat ou dans une discussion publique n'entraîne pas la disparition du conflit⁶⁸. Même si le débat démocratique a pour cause finale pratique la réalisation d'un consensus, il n'en demeure pas moins que ce dernier a le civisme comme « condition de possibilité ». En somme, si dans une argumentation l'obtention d'un consensus est souhaitable – et que cela puisse échouer –, l'exercice du civisme, par contre, est impératif.

Mais le civisme ne relève pas seulement de l'ordre pragmatique ; il a aussi une incidence épistémique. En effet, les pratiques liées à la discussion argumentative, notamment celles liées à la justification – production d'arguments, effort de clarification des intérêts qui sous-tendent ces arguments, évaluation et prise en compte des conséquences, etc., bref, les éléments d'une pratique discursive de la délibération –, constituent également un aspect non négligeable du civisme. Celui-ci comprend donc un aspect cognitiviste et moral et, ainsi, manifeste les exigences régulatrices de la rencontre non violente entre étrangers⁶⁹.

Je viens d'argumenter sur la rémanence agonistique que représente le civisme en modernité. Cela pourrait sembler une assise bien mince pour asseoir la dimension politique du don en modernité. Cela suffit-il pour en faire une instance du don ? Qu'est-ce qui circule dans les relations nouées dans l'espace politique de la formation de l'opinion publique ? Y a-t-il quelque chose à donner dans un débat public qui soit l'équivalent des objets constituant les prestations somptuaires dans le monde archaïque ?

C'est une question fort complexe à laquelle on ne peut répondre en quelques lignes. Toutefois, il est possible d'identifier l'un ou l'autre élément de réponse. Pour toute personne participant de manière authentique à un débat public, c'est en tant que participant issu d'une communauté morale, d'une tradition morale que se fait cette participation. Toute personne porteuse de convictions l'est par son appartenance à une communauté (réelle ou virtuelle). Dans le cas d'un croyant membre d'une communauté chrétienne, le caractère théonomique du don – selon les caractéristiques identifiées dans mon analyse du débat Causse/Ricœur – et l'ethos qui en

67. Michael J. MEYER, « Liberal Civility and the Civility of Etiquette : Public Ideals and Personal Lives », *Social Theory and Practice*, vol. 26, n° 1, 2000, p. 69-84 ; ici p. 72-73.

68. Voir Zizi PAPACHARISSI, « Democracy Online : Civility, Politeness, and the Democratic Potential of Online Political Discussion Groups », *New Media and Society*, vol. 6, n° 2, 2004, p. 259-283.

69. Voir Michael J. MEYER, *op. cit.*, p. 71.

découle vont de pair avec le civisme. Si le civisme n'est pas un don – au sens fort du don archaïque –, il en incarne tout de même l'ethos. C'est d'ailleurs cet ethos qui « survit » en modernité et qui rend possible la participation des croyants à un débat public.

Enfin, ces quelques considérations peuvent trouver un écho dans la production théologique récente. Il y a un recouplement à faire entre mon propos et la théologie du dialogue mise de l'avant par le théologien états-unien David Hollenbach qui propose la « solidarité intellectuelle⁷⁰ » comme ethos démocratique. Comme je l'ai déjà résumé ailleurs, Hollenbach caractérise l'ethos du dialogue démocratique par les éléments suivants : 1) la capacité, pour une communauté de conviction, d'entrer dans des processus délibératifs avec d'autres ; 2) la sensibilité au fait qu'aucune tradition raisonnable n'est à ce point singulière qu'elle ne pourrait entrer en dialogue argumenté avec d'autres traditions ; enfin 3) par l'exercice de la vertu politique de civilité⁷¹. Cherchant à montrer que cet ethos n'est pas qu'une vue de l'esprit, Hollenbach le voit manifestement à l'œuvre dans le processus de rédaction et le propos de la constitution pastorale conciliaire *Gaudium et Spes*⁷². Le lien supplémentaire que je fais ici est de montrer en quoi la solidarité intellectuelle, figure de l'ethos démocratique, peut être ancré dans une pensée du don agonistique, d'une part, et comment l'éthique théologique peut penser le don comme ayant une portée politique.

Conclusion

La communauté chrétienne est une communauté formée par et pour le don. Considéré théologiquement à la lumière de la kénose, ce don est tout sauf l'objet d'une appropriation – l'objet d'une revendication de propriété – de la part de la communauté et de ses membres. En suivant le Christ sur la voie de cette kénose, « lui qui [...] de condition divine n'a

70. David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 137-170. Sur Hollenbach, voir Guy JOBIN, « *Gaudium et spes* dans le monde-vécu de ce temps : réflexions épistémologiques sur l'herméneutique de la Constitution pastorale », in P. BORDEYNE, L. VILLEMEN (dir), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio fidei », 254), 2006, p. 194-200.

71. Guy JOBIN, « *Gaudium et spes...* », p. 195.

72. David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, p. 147-152.

pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu⁷³ », la communauté ne peut réclamer pour elle-même quelque privilège ou, encore moins, se replier sur elle-même. Elle est appelée à sortir d'elle-même, vers l'autre. Si le don est véritablement au cœur de la communauté, celle-ci ne peut, d'emblée, adopter une posture publique et politique de revendication, à moins qu'il n'y ait une attaque aux principes mêmes de la vie démocratique ou à la liberté religieuse bien comprise⁷⁴.

En conclusion, je plaide pour une politisation du don, c'est-à-dire pour une reprise de la question du don en faisant valoir qu'il peut aussi exhiber une dimension politique. Pour ce faire, il faut creuser la question du civisme en y repérant ce qui en fait, comme je le soutiens, une instance contemporaine du don agonistique. Il faut aussi redire que le politique ne se réduit pas institutionnellement à l'État comme c'est implicitement postulé dans certaines théories contemporaines du don. Enfin, du point de vue d'une éthique théologique sensible à la fois aux enjeux politiques et ecclésiologiques de la présence publique des communautés de foi, la réflexion sur le don intégrant les médiations discursives de la vie publique permettrait de dégager un ethos de la participation publique.

73. Ph 2, 6, version de la TOB.

74. Certains événements récents de la vie publique québécoise (débats autour de la notion et de la pratique juridique des accommodements raisonnables en matière de discrimination religieuse; résurgence d'une argumentation faisant de l'histoire des Canadiens français la source de droits en matière d'éducation religieuse; manifestations de peurs ou de malaises de certaines portions de la population québécoise face à la religion de l'autre) montrent que la tentation de manier l'argument identitaire pour en tirer un profit politique est aussi bien ressentie dans les Églises que hors d'elles. Envisager le don comme je le fais ici est, à l'évidence, critique de ces stratégies de présence publique sur le mode de la revendication identitaire. Ma position est que la présence publique des religions ne doit pas d'abord être justifiée par la promotion d'un intérêt-pour-soi, mais bien d'une coopération dans la construction d'un monde commun habitable pour tous. Une telle position découle de la dimension politique du don que j'ai tenté d'identifier ici.

Pour une communauté ecclésiale ouverte sur le monde
L'Église au risque du dialogue interreligieux

par Fabrice Blée¹

La question du dialogue interreligieux n'est pas sans rapport avec le thème de ce collectif sur « Église et communauté ». L'idée même de communauté suscite, en effet, le soupçon d'un groupe enfermé dans sa tradition, replié sur son identité particulière. Dans le cas de la communauté ecclésiale, l'ouverture s'est faite traditionnellement par la voie des missions. Et c'est à ce point que se fait sentir le choc du dialogue interreligieux. Le cardinal Marella, président du Secrétariat pour les non-chrétiens, affirmait en 1968 à propos du rapport entre dialogue interreligieux et mission : « Le dialogue ! Voilà le grand, le redoutable mot de notre temps². » Aller au bout de la logique interreligieuse exige, en effet, de revisiter les grands thèmes de la foi chrétienne. Selon Karl Rahner, le défi est tel qu'il sera difficile de reconnaître le visage de l'Église à venir³.

-
1. Français, Fabrice BLÉE vit au Canada depuis plus de 15 ans. Professeur en spiritualité chrétienne et dialogue interreligieux à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul, il est l'auteur de l'ouvrage *Le désert de l'altérité : une expérience spirituelle du dialogue interreligieux* (Médiaspaul, 2004), dont la traduction italienne a paru en 2006. Directeur de la collection « Spiritualités en dialogue » aux Éditions Médiaspaul, ses recherches et publications se concentrent sur la signification et les promesses d'une spiritualité chrétienne du dialogue entre les religions.
 2. Voir Jean COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 295.
 3. Voir Richard BERGERON, « Les religions sont-elles des demeures de Dieu ? » in J.-C. PETIT (dir.), *Où demeures-tu ?* Montréal, Fides, 1994, p. 472.

Je profite de l'occasion qui m'est offerte pour soumettre quelques observations et réflexions sur le lien entre dialogue interreligieux et Église ; plus précisément sur le rôle du dialogue dans l'affirmation même de cette dernière. Par Église, j'entends ici la communauté des catholiques romains avec ses groupes et organisations variés, ses courants de pensée et intentions multiples, ses contradictions, sa structure administrative et hiérarchique, sans oublier sa force cohésive et sa capacité à s'adapter à travers les âges sans jamais rompre avec son passé.

Quatre points suffiront à faire valoir mon propos. *Primo*, le dialogue n'est pas une activité en marge de l'Église, mais contribue à la créer. *Secundo*, il est plus encore le lieu où s'affrontent et s'opposent plusieurs projets d'Église : entre autres, l'un qui va dans le sens d'un retour à la chrétienté et l'autre dans celui d'un christianisme mondial. Les deux points suivants sont l'occasion de revenir sur chacun des deux projets d'Église que je viens d'évoquer. *Tertio*, le dialogue peut être au service d'une Église occidentale qui se veut dominante et repliée sur elle-même. *Quarto*, dans le cas où il se conçoit comme acte spirituel, le dialogue met en cause une telle Église sur la base d'une attention toute particulière au mystère de l'Esprit pour proposer un modèle ecclésial fondé sur la diversité.

Le dialogue crée l'Église

De nos jours, dans les milieux théologiques et ecclésiaux, le dialogue interreligieux est reconnu volontiers comme une nécessité et une urgence⁴. Mais cela demeure souvent au plan théorique, car, en pratique, il en va autrement : ou bien il suscite méfiance et résistances, ou bien on hésite à s'y référer, ne sachant trop comment l'intégrer à sa réflexion théologique, ou bien encore on le confond avec ce qui n'est pas du dialogue.

Le risque est alors d'en minimiser le rôle et la pertinence pour l'ensemble de l'Église, d'en faire une activité isolée et marginale. La rencontre des religions ne saurait être déterminante uniquement pour celui qui s'y intéresse, qu'il ressente en son for intérieur un élan le poussant à s'investir dans une autre religion ou qu'il soit touché, bousculé, voire envahi dans sa vie intime

4. Voir David TRACY, *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*, Louvain/Grand Rapids (Mich.), Peeters/Eerdmans, 1990, p. 97 ; Michael AMALADOSS, *Making All Things New: Dialogue, Pluralism, and Evangelization in Asia*, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1994, p. 3.

par l'altérité religieuse. Cette rencontre ne peut se réduire à une initiative personnelle qui, de l'extérieur, viendrait enrichir ou questionner une Église autosuffisante qui n'aurait, de par sa nature, aucun rapport avec elle.

Le lien entre le dialogue interreligieux et l'Église mérite d'être évalué à sa juste mesure, et ce, dans une prise en compte sérieuse de la ligne promue par Jean-Paul II, qui fait du dialogue la vocation de tout baptisé⁵. L'effort de rencontrer l'autre avec sa foi et ses croyances est en réalité un acte foncièrement ecclésial, l'attitude la plus appropriée par laquelle l'Église peut aujourd'hui redéfinir son rôle dans une société pluraliste, réaffirmer sa présence et ressaisir sa mission dans un monde en changement rapide. Notons que cet effort ne relève pas de l'opportunisme. Il ne saurait se limiter, par exemple, à consulter d'autres traditions religieuses pour comprendre comment celles-ci conçoivent leur rapport à la communauté en vue éventuellement de s'en inspirer dans l'effort de retrouver un sens à l'Église chrétienne.

Une telle perspective ignore la dynamique du dialogue intérieur, le processus de transformation qu'elle amorce à partir d'un accueil réel en soi de l'altérité religieuse. Le dialogue n'est pas un moyen auquel on recourt momentanément pour trouver une solution à une Église en crise, de la même manière qu'une entreprise fait appel à un intermédiaire pour régler un conflit interne. En d'autres mots, dans une conception du dialogue qui cherche à en préserver le caractère « prophétique⁶ », le bouddhiste, le musulman ou l'hindou que le chrétien s'engage à rencontrer sont moins des partenaires avec qui faire affaires en réponse à des intérêts communs, que des co-pèlerins avec lesquels il apprend à vivre afin de gravir avec eux la voie de leurs aspirations respectives vers les hauteurs divines dont l'attraction s'exerce sans différence de race, de sexe, de religion ou de culture.

En cela, le dialogue ne vise pas moins que la transformation des mentalités à l'échelle de l'Église. Sa pratique reflète une conscience neuve, une nouvelle façon chrétienne d'être au monde⁷. Elle porte en germe un projet

5. Voir Fabrice BLÉE, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 2004, p. 14.

6. Par « prophétique », j'entends la qualité d'un discours, d'une parole ou d'un acte, qui, en appelant à la conversion des cœurs, dénonce tout immobilisme religieux et toute forme d'idolâtrie contrevenant au travail libre de l'Esprit du Christ en soi et dans la communauté des croyants pour l'édification du Royaume de Dieu.

7. Voir Fabrice BLÉE, *op. cit.*, p. 137-138 ; Ewert COUSINS, *Christ of the 21st Century*, Rockport (Mass.), Element, 1992, p. 7-12.

d'Église, une dynamique communautaire qui lui est propre. Cela est d'autant plus vrai que la pratique dialogale s'enracine dans l'exigence missionnaire qui est au cœur de l'assemblée chrétienne. L'Église, écrit Normand Provencher, a la « mission d'annoncer l'Évangile de Dieu et d'édifier la communauté de croyants et croyantes qui constituent le peuple de la Nouvelle Alliance⁸ ». Et, pour l'heure, une telle annonce et une telle édification s'envisagent nécessairement dans et par un dialogue interculturel et interreligieux⁹. Ce dernier, encouragé par Vatican II, Paul VI et Jean-Paul II, contribue à façonner une communauté catholique ouverte à la diversité, à ce qu'il y a de bien et de vrai dans les autres croyances religieuses.

Au cours du xx^e siècle, le dialogue s'est imposé peu à peu, en idée du moins, comme l'attitude chrétienne par excellence¹⁰, jusqu'à devenir, dans les mots de Jean-Paul II, la « vocation de tous les chrétiens ». Rappelons que, depuis ses origines, l'Église s'est construite à même son rapport à la diversité religieuse et culturelle. L'histoire enseigne qu'il n'y a pour elle de lieu de transformation plus important, voire plus douloureux, que ce rapport ; et il en va de même encore aujourd'hui. La raison pour laquelle le chrétien devrait s'intéresser au dialogue interreligieux n'est donc pas seulement que celui-ci répond au désir croissant de paix et qu'il est plus que jamais vital dans toute relation et à toute échelle, mais aussi et avant tout parce

8. Normand PROVENCHER, « Au-delà de la crise des ministères. Une nouvelle manière de faire vivre l'Église », *Prêtre et pasteur*, février 2006, p. 68.

9. La constitution *Gaudium et Spes* nous oriente dans ce sens : « Il revient à tout le peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la Vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée » (Paul-Aimé MARTIN [dir.], *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, texte intégral, Montréal, Fides, 2001, p. 236). Voir aussi : « Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission », *Bulletin. Secretarius pro non Christianis*, Pentecôte 1984 ; JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Redemptoris Missio* sur la valeur permanente du précepte missionnaire », *Documentation catholique*, n° 2002, 17 février 1991 ; « Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ », *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones*, 77, Pentecôte 1991.

10. Voir les cinq périodes kairologiques de l'histoire chrétienne telles que formulées par Raimundo PANIKKAR dans *A Dwelling Place for Wisdom*, Louisville (Ky.), Westminster John Knox Press, 1993, p. 114-118.

que son acte crée la dynamique communautaire où il s'inscrit. Loin d'être une activité secondaire, périphérique ou optionnelle, le dialogue est l'attitude par laquelle l'Église est appelée à reconnaître son rapport à la pluralité religieuse et culturelle ; c'est là en définitive qu'elle joue son avenir. Cela dit, on ne saurait voir émerger de cette attitude une seule et même vision de l'Église ; c'est plutôt le contraire qui est vrai. Tout dépend en fait de l'orientation donnée à la pratique du dialogue, à sa mise en œuvre.

L'espace d'un débat entre chrétienté et christianisme mondial

En ce qui nous concerne, la question n'est pas de savoir si le dialogue interreligieux peut avoir un impact sur la façon de comprendre et de vivre l'Église, mais plutôt de savoir comment il va orienter sa vie et sa signification. La rencontre des autres religions n'est le monopole d'aucun individu ou groupe au sein de l'assemblée des croyants. Il serait caricatural et sans doute peu nuancé de faire reposer l'Église sur une opposition entre ceux qui approuvent la pratique du dialogue et ceux qui la rejettent. La réalité est toujours plus complexe que les démarcations de ce type, souvent artificielles, dont la véracité relève plus d'intentions dissimulées que de faits. En réalité, le dialogue est l'espace où s'affrontent bien des positions doctrinales, des plus conservatrices aux plus libérales. Si d'aucuns sont inconfortables avec toutes les conséquences spirituelles et théologiques du dialogue, ils n'en considèrent pas moins ce dernier comme une nécessité, ne ce serait-ce que pour assurer le succès de leur mission en « terre hostile ». Dans la plupart des esprits, le dialogue est incontournable ; la controverse récente impliquant l'islam autour du discours du pape à l'Université de Ratisbonne le montre bien. Nous y reviendrons.

Dans leur confrontation, les diverses conceptions et pratiques chrétiennes du dialogue sont en train de modeler une Église au visage encore inconnu, de la même manière que les Pères ont jeté les fondations de l'Église occidentale dans leurs nombreuses discussions sur la façon de gérer la diversité religieuse de l'époque. Dans le débat actuel, porté par la nécessité de la rencontre interreligieuse, se font face deux grands projets d'Église : l'un promeut un retour à la chrétienté, c'est-à-dire à une Église identifiée à une culture donnée (en l'occurrence, la culture européenne avec ses frontières géopolitiques) ; l'autre vise plutôt un christianisme mondial qui renvoie l'image d'une Église plurielle, unie dans le mystère du Christ et

de son Esprit. Dans les deux cas, la préoccupation est avant tout missionnaire avec comme point névralgique la notion d'inculturation.

Une Église qui fait la promotion d'un dialogue sans souci d'inculturation comprend sa communauté et agit sur elle de façon très différente d'une Église qui favorise une telle inculturation. Avec Vatican II, les instances catholiques officielles reconnaissent haut et fort la nécessité de séparer le message évangélique de la culture occidentale jusque-là dominante, de sorte que ce message, sous l'action de l'Esprit et par l'entremise du missionnaire, puisse prendre racine dans d'autres cultures et donner lieu à une Église plurielle. Dans la constitution sur l'Église dans le monde de ce temps, on peut lire à ce propos : « L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. En effet, dès les débuts de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes : ceci afin d'adapter l'Évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages. À vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures¹¹. » On parle alors de christianisme mondial avec Karl Rahner¹², d'une Église véritablement catholique, universelle, à l'écoute des divers contextes culturels et religieux.

Si l'inculturation est centrale, elle n'est possible toutefois qu'à travers une pratique du dialogue interculturel et interreligieux, puisque toute culture, à part quelques exceptions récentes, est foncièrement religieuse. C'est seulement par le respect des différences et la compréhension mutuelle apportés par le dialogue que peut advenir l'inculturation, qui n'est elle-même ni méthode ni technique. L'inculturation ne se force pas. Elle n'obéit pas à une nouvelle stratégie¹³. Elle n'a de chance de se produire, sous la

11. *Gaudium et Spes*, p. 235.

12. Voir Richard BERGERON, *op. cit.*, p. 472.

13. Voir Achiel PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 121.

force de l'Esprit, que dans un rapport détaché et sincère à d'autres expériences religieuses, dans la volonté de les comprendre et de les respecter comme telles. Il n'y a pas de place ici pour une adaptation superficielle. Henri Le Saux, pionnier d'un dialogue hindou-chrétien, met en garde contre ce danger quand il parle de l'utilisation des *Upanishad* dans la liturgie chrétienne: « C'est la pensée même du rishi [que le chrétien qui aborde les textes sacrés de l'Inde] veut atteindre, assimiler et approfondir, quitte à la faire éclater comme du dedans, pour délivrer en elle tout ce que l'Esprit l'avait destinée à signifier¹⁴. » Voilà une exigence, celle d'un dialogue intérieur, qui inévitablement aura des répercussions majeures sur la façon de penser et de vivre l'Église. Nous y reviendrons au quatrième point. Disons pour l'instant que le dialogue est ici plus qu'une discussion verbale. Il demande, pour connaître la religion de l'autre qui souvent détermine en grande partie sa culture, de s'y investir et d'y participer un tant soit peu, et ce, en conformité avec l'idée selon laquelle on ne saurait connaître une religion véritablement que de l'intérieur¹⁵. Henri Le Saux le confirme quand il s'interroge: « Le chrétien n'a-t-il pas le devoir d'essayer de comprendre cette présence de l'Esprit au-delà des frontières qu'il assignerait volontiers à son action? Quelle est, surtout, la relation entre cette expérience que l'hindou dit définitive et l'expérience du mystique chrétien? » Et il poursuit: « Nulle solution ne peut être trouvée à partir des seules conceptualisations de la théologie chrétienne. C'est par le dedans que le chrétien doit s'efforcer de "comprendre" cette double expérience¹⁶. » Dans ce contexte, le dialogue s'effectue au risque de sa foi, dans un dénuement existentiel qui seul permet d'accueillir et d'accepter l'autre avec ses plus hautes aspirations religieuses. Le dialogue devient ainsi un acte spirituel en soi et engage souvent bien plus loin qu'on ne l'aurait imaginé initialement.

14. Henri LE SAUX, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 94-95.

15. Voir *Gaudium et Spes*, p. 216; Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985; Gérard SIEGWALT, « Le christianisme et le discours interreligieux: vérité et tolérance », *Lumière et vie*, 22, 1995, p. 51; Fabrice BLÉE, « Les enjeux du dialogue intrareligieux. Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux », in Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides (coll. « Héritage et Projet », 56), 1996, p. 253-269.

16. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 38-39.

Bien qu'il soit reconnu officiellement, cet aspect du dialogue¹⁷ ne fait pas l'unanimité dans les milieux théologiques et ecclésiaux. Plus encore, il semble parfois laissé pour compte, et ce, dans l'effort même de promouvoir le dialogue interreligieux ; situation paradoxale certes mais qui en réalité trahit, dans certains cas, une autre conception de l'Église.

Le risque est grand, surtout depuis le 11 septembre 2001, à l'heure où bien des conflits politiques ont une dimension religieuse, de faire du dialogue une activité diplomatique. Celle-ci est sans doute importante et nécessaire, mais la rencontre des religions ne devrait en aucun cas s'y réduire. Le danger qui guette les autorités ecclésiales serait de promouvoir un échange interreligieux, compris essentiellement dans le sens d'une négociation, et de miner par ailleurs tout effort lié au développement d'une spiritualité du dialogue. On ne voit alors que trop bien l'ironie d'une telle situation où la promotion du dialogue serait l'alibi pour étouffer son aspect le plus engageant mais aussi le plus prometteur. S'il fallait succomber à cette tentation, le dialogue perdrait à coup sûr son caractère prophétique pour devenir une stratégie à la solde de quelques intérêts provinciaux. Seul un dialogue de cœur à cœur enraciné dans le silence de l'Esprit est garant d'authenticité pour toute forme de rencontre interreligieuse. Car n'est vraiment authentique qu'un dialogue qui se fonde sur le respect de l'altérité religieuse et le refus de manipuler l'autre selon un dessein caché. L'échange se présente alors comme le lieu où chacun renoue en toute liberté avec ce qui lui est essentiel, avec ses plus hautes aspirations religieuses. En revanche, sans ce rapport de cœur à cœur, le dialogue devient un instrument au profit d'un rapport de force ; il accentue ainsi une démarcation entre soi et les autres, ainsi qu'un manque d'ouverture réelle à l'altérité. Voilà une situation pour le moins paradoxale à laquelle peut aboutir un dialogue au service d'une Église qui se veut foncièrement occidentale, européenne avant tout, à prétention universelle, une situation que reflète le discours controversé du Pape délivré à l'Université de Ratisbonne, le 12 septembre 2006.

Le dialogue comme rempart d'une Église occidentale

En réponse à des communautés musulmanes mécontentes – et je ne réfère pas ici aux groupes extrémistes et violents –, le pape Benoît XVI appelle

17. Voir Fabrice BLÉE, *op. cit.*, p. 15-16.

à un « dialogue sincère et respectueux¹⁸ » avec l'islam. De quel dialogue sincère et respectueux s'agit-il ? Il y a au moins une chose qui me semble claire : un tel dialogue ne saurait se bâtir sur l'amertume ou les menaces des autres croyants, ni même sur la nécessité d'un accord de paix. L'enjeu réside bien davantage pour le chrétien dans son ouverture à l'altérité et dans son respect en conformité avec l'esprit du Christ. Or, il faut reconnaître que le discours de Ratisbonne, quelle que soit sa motivation, laisse difficilement entrevoir une telle ouverture.

Mon propos n'est pas de spéculer sur ce qu'ont été les intentions réelles de l'auteur dans la rédaction de son discours. Le Pape a d'ailleurs clairement énoncé que les références à l'islam ne reflétaient pas son opinion personnelle. En outre, le 25 septembre 2006, il s'est adressé comme suit aux ambassadeurs de pays majoritairement musulmans : « En continuité avec l'œuvre entreprise par mon prédécesseur, le pape Jean-Paul II, je souhaite donc vivement que les rapports inspirés par la confiance, qui se sont instaurés depuis plusieurs années entre chrétiens et musulmans, non seulement continuent, mais se développent dans un esprit de dialogue sincère et respectueux, un dialogue fondé sur une connaissance réciproque de plus en plus authentique qui, avec joie, reconnaisse les valeurs religieuses communes et, avec loyauté, prenne acte des différences et les respecte¹⁹. » Fort de ces encouragements, je tiens en revanche à relever certaines perspectives discutables du discours tel qu'il a été articulé et lu à l'assemblée universitaire en Allemagne. Ces perspectives risquent d'engendrer la confusion en matière de dialogue interreligieux, quant à son rapport à la foi chrétienne et ses implications dans une mission chrétienne, freinant en définitive l'échange profond et l'accueil éventuel d'une autre vérité universelle.

Le plus notable en ce sens n'est pas tant – contrairement à ce qu'on pourrait penser – la référence au prophète Muhammad qui fit tant de remous et qui, dans l'argumentation du discours sur le rapport entre foi et raison, n'a pas de véritable raison d'être. Elle relève d'un choix arbitraire et non décisif pour la compréhension du texte. D'autres points auraient très bien pu être soulevés pour démarrer la réflexion en question. Ce qui, à mon sens, est le

18. Voir « Discours de Benoît XVI aux ambassadeurs de pays majoritairement musulmans accrédités auprès du Saint-Siège, et à une quinzaine de représentants de l'islam en Italie », cité dans *Commission pour le dialogue interreligieux monastique. Bulletin international*, 2006/2, p. 21.

19. *Ibid.*

plus troublant dans ces propos que rien ne prédestinait à être connus du grand public, c'est bien le refus articulé d'une inculturation véritable du christianisme, en présentant la déshellénisation de ce dernier comme une erreur²⁰.

Ce faisant, le Pape réfute tout un développement missionnaire vieux de plusieurs décennies fondé sur l'effort de séparer l'Évangile de la culture européenne, pour lequel Jean Leclercq, moine de Clervaux, a été jusqu'à plaider non seulement en faveur d'une déshellénisation du christianisme, mais aussi pour la dé-bénédictinisation du monachisme, essentielle selon lui dans un rapport aux cultures d'Asie²¹. L'auteur du discours de Ratisbonne réaffirme ainsi une Église foncièrement occidentale, dont le trésor est la raison raisonnante soutenue et élargie par la foi, élément universel et condition de la paix entre les religions. C'est sur une telle idée que l'Église occidentale ferait reposer sa mission dans un monde marqué par de nombreux conflits, et parmi des religions qui seraient privées de cette raison salvatrice, en l'occurrence l'islam²². Force est de constater que cette ap-

20. Pour expliquer son refus de la déshellénisation du christianisme, l'auteur du discours évoque plusieurs points, dont celui-ci : « Au regard de la rencontre avec la multiplicité des cultures, on dit volontiers aujourd'hui que la synthèse avec la culture de la Grèce a été une première inculturation, réalisée dans l'Église antique, qu'on ne devrait pas imposer aux autres cultures. Ce serait leur droit de contourner cette inculturation pour revenir au simple message du Nouveau Testament, afin de l'inculturer à nouveau dans leurs espaces. Cette thèse n'est pas simplement fautive, elle est exagérée et inexacte. » Voir la page 6 de la version française du « Texte intégral des "souvenirs et réflexions" partagés par Benoît XVI dans son discours à l'Université de Ratisbonne, face aux représentants de la science » (disponible dans les archives du journal *La Croix*, en ligne).

21. Voir Fabrice BLÉE, *op. cit.*, p. 45.

22. L'idée que l'islam manque de ce rapport à la raison se retrouve à deux reprises dans le discours : « Pour la doctrine musulmane, Dieu est absolument transcendant, sa volonté n'est liée par aucune de nos catégories, fût-elle celle du raisonnable. [...] Ibn Hasm ira jusqu'à soutenir que Dieu n'est pas tenu par sa propre parole, et que rien ne l'oblige à nous révéler la vérité : s'Il le voulait, l'homme devrait être idolâtre » (*loc. cit.*, p. 2). Plus loin, on lit : « Contre le soi-disant intellectualisme augustinien et thomiste commence, avec Duns Scot, une position du volontarisme qui conduisit finalement à dire que nous ne connaissons de Dieu que sa *voluntas ordinata*. Au-delà, il y a la liberté de Dieu, en vertu de laquelle il aurait pu faire le contraire de tout ce qu'il a fait. Ici se dessinent des positions qui peuvent être rapprochées totalement de celles d'Ibn Hazm et qui peuvent tendre vers l'image d'un Dieu arbitraire, qui n'est pas tenu par la vérité et le bien. La transcendance et l'altérité de Dieu sont placées si haut que notre raison, notre sens du vrai et du bien ne sont plus de réels miroirs » (*loc. cit.*, p. 3-4).

proche n'est pas nouvelle. Déjà en 1985, Joseph Ratzinger soutenait que le succès de l'évangélisation reposait sur l'expansion de la pensée occidentale à travers le monde, sur « la signification universelle de la pensée chrétienne telle qu'est s'est développée en Occident²³ ».

Ici, la crainte ne se fait-elle pas sentir d'une Église asiatique en pleine effervescence, de même que le malaise face aux conséquences d'une rencontre profonde entre l'Église et l'Asie avec ses cultures et ses religions²⁴ ? La position du Pape s'oppose, en effet, à l'idée répandue parmi les théologiens chrétiens du dialogue interreligieux, selon laquelle l'Asie (l'Inde en particulier), avec ses religions millénaires, est appelée à jouer aujourd'hui le rôle que la Grèce et Rome ont joué au temps du christianisme naissant. Plusieurs théologiens et pionniers du dialogue soutiennent cette idée chacun à leur manière²⁵. Dans sa conférence, *A New Mysticism*, donnée à

23. Ces propos sont cités par Aylward SHORTER, « Faith, Culture and the Global Village », in *South Pacific Journal of Mission Studies*, 16, 1996, p. 31-38.

24. Il est intéressant à ce propos de noter que la seule référence à l'Asie dans le discours consolide notre propos. L'auteur justifie le rapprochement entre le message biblique et la pensée grecque par le passage des Actes des apôtres où il est question de l'Esprit saint qui empêche Paul et ses compagnons d'annoncer la parole en Asie. On lit en effet : « La rencontre du message biblique et de la pensée grecque n'est pas un hasard. La vision de saint Paul à qui se fermèrent les chemins de l'Asie et qui vit en songe au cours de la nuit un Macédonien et l'entendit l'appeler : "Viens à notre aide" (Actes 16, 6-10) – cette vision peut être interprétée comme un condensé de la nécessaire rencontre interne entre foi biblique et questions grecques » (*loc. cit.*, p. 3).

25. Thomas MERTON soutient : « By openness to Buddhism, to Hinduism, and to the great Asian traditions, we stand a wonderful chance of learning more about the potentiality of our own traditions » (*The Asian Journal of Thomas Merton*, New York, New Directions Books, 1975, p. 343). Ce point de vue est aussi celui de Bede GRIFFITHS qui, lors d'un symposium à Kansas City en 1983, défend l'idée que l'élaboration d'une nouvelle théologie nécessite de faire avec les traditions orientales ce que les Pères grecs firent avec la pensée grecque, c'est-à-dire les interpréter à la lumière du Christ. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 18, 1983, p. 8. En 1989, le maître de SHANTIVANAM poursuit dans la même ligne : « Nous sommes mis au défi de repenser notre religion, non plus uniquement à la lumière de la pensée occidentale, mais aussi de la pensée orientale. Ainsi, nous découvrirons une autre dimension du christianisme. [...] Ce moment de l'histoire peut être aussi décisif pour le christianisme que ne l'a été pour l'Église primitive le passage de son lieu originel juif dans le monde gréco-romain » (*Dialogue interreligieux monastique. Bulletin de la commission franco-phonie d'Europe*, 8 mars 1993, p. 1). Notons enfin sa position sur la culture occidentale : « Christianity cannot grow as a religion today unless it abandons its western culture with its rational, masculine bias and learns again the feminine, intuitive understanding of the East » (*North American Board for East-West Dialogue*, 14, 1982, p. 2).

Manille en 1992 lors de la première conférence d'Asie sur le christianisme contemplatif, William Johnston affirme : « Le christianisme rencontre maintenant l'Asie et il y trouve d'immenses trésors. Quand l'Église ancienne a dialogué avec le monde grec, quelque chose de nouveau est né. La même chose se produit maintenant dans le dialogue avec l'Asie²⁶. » Retenons aussi les propos suivants, particulièrement éloquents, du moine breton Henri Le Saux : « Pendant que des préparations plus immédiates se manifestaient dans le monde sémitique, en vue de l'émergence, dans l'histoire, du peuple porteur des promesses de rédemption, et que d'autres, plus lentes, amenaient peu à peu dans l'histoire les civilisations de la Grèce et de Rome, qui seraient le lieu prédestiné des deux premiers millénaires de l'Église, l'Esprit travaillait déjà ici [en Inde] en vue des temps où l'Église sortirait de son adolescence, suffisamment forte désormais pour assimiler la nourriture des forts et pour s'abreuver des boissons les plus enivrantes. Ce n'était point, comme en Grèce, en l'intelligence des hommes, que l'Esprit préparait ici pour l'Église de nouveaux trésors. C'était en des profondeurs d'âme qu'un Socrate et même un Platon ne soupçonnaient pas. C'était en des profondeurs d'être où l'esprit est si proche de l'Esprit qui l'habite, qu'il lui est comme impossible de se placer soi-même à distance suffisante pour le regarder ou l'adorer²⁷. »

L'Inde constituerait une étape du développement de l'Église, non seulement indienne, mais dans son ensemble, au bénéfice de tous. Le Saux ajoute à cet effet : « Pour soi et pour l'humanité entière, pour la sainte Église finalement, l'Inde a été choisie par Dieu en vue de frayer la voie à l'esprit humain vers le sommet définitif de la conscience²⁸. » Si, dans cette perspective, la Grèce est identifiée à l'intelligence, à la raison, l'Inde de son côté renvoie à la sagesse, à « la culmination de tout ce que l'homme est capable de découvrir et de réaliser en soi²⁹ ». Voilà un terrain, celui de la sagesse et des profondeurs advaïtines, que l'on s'interdit de découvrir en tant que chrétien, dès lors qu'on réaffirme le lien intrinsèque qui unit l'Église à la raison de la culture gréco-romaine. Y est rejeté par conséquent le principe théolo-

Voir aussi Jean LECLERCQ, *Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'AIM, 1960-1985*, Paris, Publication de l'AIM, 1986, p. 81 ; Raimundo ΠΑΝΙΚΚΑΡ, *A Dwelling Place for Wisdom*, Westminster, John Knox Press, 1993, p. 111.

26. North American Board for East-West dialogue, 46, 1993, p. 6.

27. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 19-20.

28. *Ibid.*, p. 216.

29. *Ibid.*, p. 217.

gique selon lequel la fidélité à l'universalité du Christ dépend d'une connaissance pratique des autres expériences religieuses³⁰. Là-dessus, Gérard Siegwalt émet une mise en garde : « l'absence d'ouverture à la vérité des autres religions ferait de la foi chrétienne une simple foi particulière à prétention totalitaire, mais sans portée universelle autre que celle de sa prétention³¹. »

En refusant de cette manière l'inculturation, Benoît XVI rejette par là même un dialogue interreligieux qui engage au plan de l'expérience et de la foi, ce dialogue dont on a déjà évoqué le caractère indispensable à tout projet missionnaire visant l'émergence d'Églises locales enracinées dans la culture ambiante. Certes, le dialogue demeure une priorité, mais ses limites sont désormais fixées et son orientation bien définie. D'un côté, il sert à dénoncer des situations comprises comme des injustices à l'égard de l'Église, que ce soit l'action limitée des chrétiens dans certains pays musulmans, la non-reconnaissance de Rome en Chine ou la loi anti-conversion en Inde. Le dialogue est alors le moyen privilégié de maintenir des pour-parlers et de contrer autant que possible la résistance qui s'organise et la méfiance qui prévaut face à la mission chrétienne.

Par ailleurs, il tend à être confondu avec le dialogue interculturel. La réorganisation en mars 2006 du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux ne reflète-t-elle pas cette tendance ? Il est certes difficile de cerner toutes les raisons de ce changement notable ; d'autant que le cardinal Paul Poupard, dans le *Corriere della Sera*, se défend d'y voir une subordination au

30. Au début des années 1980, Armand VEILLEUX, alors président de la sous-commission nord-américaine, déclara : « In our day, if Christianity wishes to be faithful to the universal design of Christ Himself, it must know how to integrate the religious forms of the other spiritual traditions within the expression of its faith in Christ. In this regard, the western Christian has a great deal to learn from the mystical traditions of the East, in order to come to the full flowering of its own mystical roots. And in fact, to an ever greater extent Christians are drawn to the prayer of silent adoration » (*North American Board for East-West Dialogue*, 15, 1982, p. 10). Voir aussi Bonnie THURSTON, *Monastic Interreligious Dialogue*, 49, 1994, p. 22 ; Odette BAUMER-DESPEIGNE, « Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits) », in *La Vie spirituelle*, 144, 1990, p. 535.

31. Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. I. *Les fondements de la foi*. 2. *Réalité et révélation*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1987, p. 127.

Conseil pontifical pour la culture³². Aylward Shorter offre toutefois un autre éclairage, appuyant notre crainte. À propos de l'article de Joseph Ratzinger, « In the Encounter of Christianity and Religions, Syncretism Is Not the Goal³³ », il écrit : « [Cet article] propose ce que j'ai appelé la "thèse des deux cultures". C'est un développement étrange du paradigme monoculturel ou eurocentrique. Ayant rejeté comme insatisfaisant le terme théologique "inculturation", l'auteur propose pour le remplacer le mot "inter-culturalité", qui exprime mieux l'interaction des cultures dans le processus d'évangélisation. Il explique alors qu'il y a une culture universelle de la foi, avec laquelle les cultures locales ou nationales se trouvent placées en tension fructueuse par le processus missionnaire. Cela conduit à une dualité persistante ou à une double appartenance culturelle chez ceux qui ont été évangélisés. La culture universelle de la foi se trouve ainsi présentée comme un sujet culturel concret, ayant son origine dans l'événement historique et sauveur de l'incarnation³⁴. » Le danger est d'engager un dialogue entre des cultures, en rattachant à chacune d'elles une religion dominante particulière. Il est clair qu'une telle perspective renforcerait, entre autres, l'idée d'un face à face, pire d'un choc entre un Occident chrétien et un Orient musulman, un Orient hindou ou un Orient bouddhiste. Cela dit, il est juste d'insister sur le lien fondamental entre religions et cultures. On le retrouve, par exemple, largement développé dans l'œuvre de Raimundo Panikkar, mais il sert l'idée d'un pluralisme de droit et irréductible, contre la tentation vaine et dangereuse de recourir à la raison comme unique schème d'intelligibilité dans l'espoir de mettre fin à toute guerre³⁵.

32. « C'est un mensonge total. Et il est très grave qu'il continue à être relancé en dépit de toutes les rectifications. Il nous arrive de rencontrer des interlocuteurs de pays lointains convaincus que le Conseil n'existe plus ou sera bientôt démantelé. [...] Un seul cardinal préside les deux Conseils, mais ceux-ci restent intacts et autonomes » (propos cités dans *Commission pour le dialogue interreligieux monastique. Bulletin international*, 2006/2, p. 21).

33. *Osservatore Romano*, 17, 26 avril 1995, p. 5-8.

34. Aylward SHORTER, « Faith, Culture and the Global Village », in *South Pacific Journal of Mission Studies*, 16, 1996, p. 34-35.

35. Joseph PRABHU rapporte ces propos du théologien catalan : « Religion, whatever its supracultural claims, is nevertheless a cultural phenomenon, while culture in turn is provided with its depth of meaning by religion » (« Raimondo Panikkar on Colonialism and Interculturality », in *Harvard University Center for the Study of World Religions*, vol. 2, n° 1, automne 1994, p. 3). Et il ajoute : « If all standards of judgement

Si le danger évoqué est réel, le dialogue serait appelé, dans un monde dominé par l'image, la rhétorique médiatique et les droits de l'homme, à devenir au nom de la paix l'outil permettant de consolider l'Église comme forteresse, préoccupée avant tout de mettre en garde, dans ses rangs, contre ce qui n'est pas à proprement parler chrétien. Dans ce cas, l'unité résultant du dialogue dépendrait d'une croyance et d'un comportement justes acceptés par tous – vouloir faire de la raison raisonnante foncièrement chrétienne le langage universel de toute religion³⁶ –, ainsi que d'un rapport équilibré des forces religieuses en interaction. Ce qui est, bien sûr, aux antipodes d'une unité issue d'un dialogue fondé sur le respect de l'altérité, un dialogue dont on reconnaît forcément la dimension spirituelle, sans laquelle le respect demeure un vœu pieux³⁷. Seul un tel dialogue permet de remplir la condition essentielle, qui est de s'investir un tant soit peu dans la religion de l'autre pour la comprendre.

Voilà donc, en tension, deux projets d'Église qui se dessinent à partir d'une même idée : la rencontre des religions en faveur de la paix. L'attitude qui consiste à réduire le dialogue à une négociation, à une entente en vue d'un compromis, ne peut souffrir l'effort de connaître de l'intérieur la religion de l'autre, et le risque qui s'ensuit d'une remise en question sur son propre terrain. Cet effort promet l'image de l'Église comme un levain, opposée à celle de la forteresse. Par conséquent, loin de renforcer les frontières culturelles et politiques de l'Église, le dialogue la propulse dans un

internal are to a particular culture, there is not only the danger of self-referential paradox, but, in the practical realm, little basis for corrective action » (*Ibid.*, p. 5). Raimundo PANIKKAR écrit par ailleurs : « Pluralism is an attitude which emerges when we acknowledge the limits of reason and do not identify them with the limits of Being ; when we do not equate Thinking and Being, to speak against Parmenides, or assume a priori the total intelligibility of reality. [...] The philosophico-dialectical failure of reducing into a single scheme of intelligibility incompatible worldviews and philosophies cannot be easily whisked away by saying that we are smarter than all our predecessors and shall now overcome all the aporias – with a “universal theology (or philosophy) of religion” » (« Religious Identity and Pluralism », in A. SHARMA et K. M. DUGAN (dir.), *A Dome of Many Colors. Studies in Religious Pluralism, Identity, and Unity*, Harrisburg (Penn.), Trinity Press International, 1999, p. 32-33).

36. L'auteur du discours de Ratisbonne précise : « C'est dans ce grand Logos, dans cette large raison que nous invitons nos partenaires au dialogue des cultures » (*loc. cit.*, p. 7).
37. Voir Pierre de BÉTHUNE, *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André (coll. « Cahier de Clerlande », 4), 1997, p. 16.

processus kénotique dans lequel il y a, d'un certain point de vue, beaucoup à perdre sans être assuré de la nature du gain.

Défi et promesse d'une spiritualité du dialogue

De nombreux théologiens et pionniers du dialogue estiment qu'un échange interreligieux authentique s'enracine dans une expérience intrareligieuse et se présente comme une voie d'amour requérant les vertus propres à toute spiritualité. Ils conviennent aussi du caractère exigeant et risqué d'un tel dialogue et de la nécessité de s'y préparer. Cela s'explique surtout par la remise en question parfois dramatique de nos propres schèmes religieux, provoquée par l'accueil de l'étranger et la vérité universelle véhiculée par ses croyances, ses pratiques et sa foi. Quand il est vécu à ce niveau, le dialogue engage une transformation chez le chrétien et sa communauté vers plus de simplicité, d'humilité, d'intériorité et d'ouverture à ce qui, dans d'autres contextes, susciterait la peur et le rejet. Ce changement d'attitude et de perspective repose d'abord et avant tout sur la redécouverte du caractère fondamental et mystérieux de l'Esprit saint dans notre relation au divin et aux autres³⁸. Personne n'a le monopole de l'Esprit ; il souffle là où bon lui semble, autant à l'extérieur, dans d'autres traditions religieuses, que dans l'Église. L'Esprit est liberté, se manifestant à chacun de multiples façons, par des voies parfois – pour ne pas dire souvent – inconnues du chrétien³⁹.

38. Jacques DUPUIS écrit : « En premier lieu nous devons nous rappeler que l'agent principal du dialogue interreligieux est l'Esprit de Dieu qui anime les personnes. L'Esprit est à l'œuvre dans les deux traditions impliquées dans le dialogue, la tradition chrétienne et l'autre » (*La rencontre du christianisme et des religions*, Paris, Cerf, 2002, p. 355).

39. Cela est vrai autant dans la théologie occidentale que dans la théologie asiatique. Retenons seulement ces propos de Sebastian PAINADATH : « God is incessantly in dialogue with human seekers and this is articulated in the diversity of religions. Inter-religious dialogue makes us aware of this inner dialogue at the depth of all religions. [...] Through dialogue, therefore, we listen to the divine spirit "that blows where it wills" : deep into the realms of spirituality, beyond all boundaries of religions. Hence a creative interreligious dialogue takes place not so much at the level of religion as in the depth of spirituality that finds expression through mystical insights and prophetic movements. The deeper we explore with mystics and prophets into the creative dimensions of spirituality the closer we come to believers of other religions. With the inner awakening to the converging lines of spirituality we realize that "the differences are less important element when compared with the unity which

Voilà une idée qui n'est pas nouvelle, et qui a été véhiculée par les voies les plus autorisées : « Il y a beau temps, écrit Le Saux, que les Pères de l'Église avaient senti sa présence bien au-delà de sa visibilité⁴⁰. » Aujourd'hui encore, elle s'impose grâce à Vatican II et notamment aux propos de Jean-Paul II tenus au lendemain de la réunion d'Assise en 1986 : « Toute prière authentique se trouve sous l'influence de l'Esprit "qui intercède avec insistance pour nous car nous ne savons que demander pour prier comme il faut", mais Lui prie en nous "avec des gémissements inexprimables et Celui qui scrute les cœurs sait quels sont les désirs de l'Esprit" (Rm 8, 26-27). Nous pouvons en effet retenir que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit-Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme. [...] On peut voir là une manifestation admirable de cette unité qui nous lie au-delà des différences et des divisions de toutes sortes⁴¹. »

L'Esprit est aussi amour. C'est lui qui, dans la foi, au cœur de l'altérité religieuse, nous convie à participer à une communion au-delà des frontières visibles de l'Église. Comment cela s'opère-t-il concrètement ? Par l'hospitalité, comprise comme l'incarnation de l'amour de l'étranger et de l'ennemi, une hospitalité qui commande d'être accueilli chez l'autre avant même de l'accueillir chez soi⁴². Mais à côté de l'hospitalité, il y a aussi l'intériorité sans laquelle cette dernière n'est pas viable, à moins de la concevoir comme une stratégie quelconque⁴³. La rencontre de l'autre, et *a fortiori*

is radical, fundamental and decisive" (JEAN-PAUL II) » (« Spiritual Dynamics of Dialogue », in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, vol. 60, n. 12, décembre 1996, p. 823).

40. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 15.

41. Voir « Discours aux Cardinaux de la Curie, 22 décembre 1986 », in *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, 64, 1987, p. 69.

42. Voir Fabrice BLÉ, *op. cit.*, p. 97-100.

43. Notons à ce sujet les propos éloquentes du pape Benoît XVI : « La paix est une valeur dans laquelle confluent de nombreux éléments. Pour la construire, les voies d'ordre culturel, politique et économique sont certainement importantes. Toutefois, en premier lieu, la paix doit être édifiée dans les cœurs. C'est là, en effet, que se développent les sentiments qui peuvent l'alimenter ou, au contraire, la menacer, l'affaiblir, l'étouffer. Par ailleurs, le cœur de l'homme est le lieu des interventions de Dieu. C'est pourquoi, à côté de la dimension "horizontale" des relations avec les autres hommes, la dimension "verticale" de la relation de chacun avec Dieu, dans lequel tout a son fondement, se révèle, à cet égard, d'une importance fondamentale » (« Lettre du pape Benoît XVI à Mgr Sorrentino, évêque d'Assise, pour le xx^e anniversaire de la rencontre interreligieuse de prière pour la paix à Assise », in *Commission pour le dialogue interreligieux monastique. Bulletin international*, 2006/2, p. 20.

de l'ennemi, acquiert son authenticité, dévoile son espérance, lorsqu'elle prend appui sur le dialogue intérieur et silencieux avec l'Esprit, avec le Dieu vivant. Le Saux en rend compte en ces mots à propos de la mission de l'Église en Inde : « Il ne fait aucun doute que le rayonnement et l'acceptation de son message seront directement fonction de la profondeur de vie mystique et contemplative qui sera la sienne. L'adaptation essentielle est au-dedans. Sans cette adaptation intérieure essentielle aux exigences fondamentales de l'Inde, les adaptations d'ordre extérieur [...] demeurent inexorablement vaines⁴⁴. » Dans ce contexte, l'altérité religieuse, loin d'être une menace pour le chrétien, devient plutôt l'espace d'un approfondissement du mystère qui fonde sa démarche et son appartenance religieuses.

Il en résulte nécessairement une compréhension nouvelle de sa communauté religieuse. L'Église se présente alors comme un édifice toujours ouvert, jamais achevé, dont le rôle est de créer, dans le cœur de chacun, l'espace pour que l'Esprit puisse travailler librement à l'édification du Royaume en réunissant, dans l'amour et le respect des différences, tous les hommes et les femmes de bonne volonté. Église visible et Royaume ne se confondent pas⁴⁵. L'Église n'est pas un refuge, l'occasion d'un repli sur soi ; elle a sa raison d'être dans l'accomplissement du Royaume auquel sont invitées à prendre part des personnes de toute provenance (Lc 13, 29). L'avènement du Royaume, déjà engagé depuis l'Incarnation, n'est pas la victoire d'un système de croyance sur la variété des points de vue, de l'homogénéité sur la diversité. Il concorde davantage avec un état de communion où chacun saurait se reconnaître en l'autre et se faire accepter de lui tout en restant soi-même. Sans doute serons-nous alors en mesure de dire avec Le Saux : « Ce sera comme si nous regardions le Christ Seigneur, fin de tout, avec les yeux de l'hindou, comme si, dans ce regard, nous "savions" les valeurs les plus essentielles de la tradition hindoue⁴⁶. »

En arriver là exige toutefois de l'Église qu'elle meure autant de fois qu'il est nécessaire à son désir de pouvoir et d'autosuffisance, et qu'elle devienne ainsi le levain grâce auquel s'élèvera une humanité nouvelle. Selon les termes chers à Robert Vachon, pionnier du dialogue au Québec, il importe

44. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 204.

45. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, p. 346.

46. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 69.

de mourir à son « ego chrétien » et de veiller à ce que nos instituts ne tombent pas dans le piège de l'institutionnalisation⁴⁷. Sans doute l'Institut interculturel de Montréal, de par sa vision et ses activités, est-il en cela une référence, un exemple dont on peut s'inspirer avec profit.

Ici, l'Église se définit, non à partir de statistiques, du nombre et de la docilité de ses adhérents, mais d'après l'espace relationnel, un espace où l'autre est respecté et aimé dans sa différence irréductible, culturelle et religieuse. Cette Église ne se préoccupe pas d'elle-même, avec cette hantise d'afficher et de défendre toujours son identité en se comparant à ce qu'elle n'est pas. John Macquarrie écrit avec raison qu'elle n'est pas faite pour ses membres, mais pour les autres, pour ceux qui n'en font pas partie⁴⁸. Elle n'est pas là pour répondre aux besoins de sécurité et de contrôle de ses fidèles⁴⁹. La communauté ecclésiale est plutôt au service de ceux qui vivent au-dehors pour leur offrir l'espace d'une reconnaissance, d'une réconciliation et d'une unité dans l'amour du Dieu trinitaire. Enfin, l'Église ne s'édifie pas sur un style de vie, un credo ou un comportement justes, mais sur l'action de « jeter un pont vers⁵⁰ », d'être à l'écoute de l'Esprit, en s'appropriant le commandement suprême du Maître de Nazareth : « Aime ton Dieu et ton prochain comme toi-même. » Car, en définitive, ce que l'Église désire simplement, écrit Le Saux, « c'est que tout soit enfin rassemblé de l'héritage du Père, et que chacun des enfants puisse jouir comme de son propre bien de ce que tous ses frères reçurent aux origines et firent fructifier au cours de leur pèlerinage⁵¹ ».

47. Voir Robert VACHON, « De-missionizing and True Contemplative Life », in *North American Board for East-West Dialogue*, 5, 1979, p. 8 ; Joseph BAXER, *Vivre à l'interculturel. Robert Vachon : un itinéraire spirituel à la croisée des cultures et des religions*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 2007.

48. John MACQUARRIE, « Spirit and Spirituality », in Kenneth J. COLLINS (dir.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Grand Rapids (Mich.), Baker Books, 2000, p. 73.

49. Douglas HALL critique une société occidentale, en particulier celle des États-Unis, en quête obsessionnelle de certitude et de sécurité, en réaction à quoi il insiste sur l'importance de redonner toute sa place à la confiance et à la foi (*Bound and Free. A Theologian's Journey*, Minneapolis, Fortress Press, 2005, p. 112).

50. PAUL VI, « Discours de SS. Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile » (29 septembre 1963), in Paul-Aimé MARTIN (éd.), *Vatican II. Les documents conciliaires*, texte intégral, Montréal et Paris, Fides, 1966, p. 608.

51. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 18.

Conclusion

Plutôt que de défendre un clivage dans l'Église, la situation que je viens d'évoquer brièvement invite à poursuivre un débat *ad intra* entre les membres de l'assemblée catholique. Car d'un côté comme de l'autre, qu'ils se méfient ou non d'un dialogue profond, ces chrétiens ont l'Église à cœur. L'ensemble aurait à gagner si les peurs et les suspensions de part et d'autre étaient articulées et comprises. Ces peurs sont souvent bien réelles et justifiées à plusieurs égards. Je pense par exemple à ceux qui ont connu une expérience malheureuse, voire dramatique, dans l'univers des religions orientales, dans telle tradition, avec tel maître, par la pratique de telle méditation. La crainte d'une dérive religieuse s'ancre alors dans la chair et le for intérieur de la personne. Il est dommage toutefois que, parmi ces personnes, il y en ait, comme Joseph-Marie Verlinde, qui alimentent la suspicion à l'égard de tout ce qui ressemble à de la spiritualité bouddhique ou hindoue⁵². À l'inverse, il y a d'autres chrétiens qui connaissent un renouveau de leur vie spirituelle grâce à un tel contact. Là aussi, c'est à partir de leurs entrailles qu'ils parlent de la pertinence d'une rencontre profonde avec l'altérité religieuse, au bénéfice de tous. Voilà ce dont témoigne, par exemple, le document « Contemplation et dialogue interreligieux » publié en 1993 dans la revue du Conseil pontifical du dialogue interreligieux⁵³. Des exemples similaires impliquant d'autres religions, l'islam en particulier, pourraient être mentionnés. Contentons-nous toutefois de conclure cette réflexion en insistant sur la nécessité de poursuivre le débat entre chrétiens à partir de telles expériences de l'altérité religieuse, en sachant que ces mêmes expériences, qu'elles soient perçues positivement ou négativement, sont souvent partielles et ne sauraient rendre justice aux traditions religieuses auxquelles elles se rattachent ou prétendent se rattacher. Le dialogue interreligieux provoque l'espace d'un échange qu'il nous appartient d'aborder avec discernement, recul critique, écoute et bienveillance. Il encourage un échange précieux, bien que difficile, d'où l'Église

52. Joseph-Marie VERLINDE, *Le christianisme au défi des nouvelles religiosités*, Paris, Presses de la Renaissance, 2002, p. 61.

53. « Contemplation et dialogue interreligieux. Repères et perspectives puisées dans l'expérience des moines », in *Bulletin. Secretarius pro non Christianis*, 84, 1993, p. 250-270. Voir aussi Fabrice BLÉE, *op. cit.*, p. 134-146.

trouvera, espérons-le, les orientations les plus sûres pour son avenir. En cela, il est juste d'affirmer avec le cardinal Roger Etchegaray que « même le discours de Benoît XVI à Ratisbonne pourrait être une annonce d'une clarification de nos rapports avec les musulmans⁵⁴ ».

54. COMMISSION POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE. *Bulletin International* (2006/2 F.22), p.13.

*L'ekklesia des femmes**Une relecture de Elisabeth Schüssler Fiorenza*

par Louise Melançon¹

Il y a vingt ans paraissait la traduction française d'une étude remarquable pour la théologie féministe et l'histoire du christianisme primitif, celle de Elisabeth Schüssler Fiorenza, intitulée *In Memory of Her*². Mon intention est de contribuer à la réflexion ekkésiologique en faisant connaître la vision de l'ekklesia des femmes telle que présentée dans ce livre, et développée au cours des années dans des publications ultérieures de la même auteure.

Pour bien saisir sa pensée, il m'est apparu important : d'abord 1) de la situer dans le contexte de l'histoire du christianisme primitif et de la relecture qu'elle fait des textes du Nouveau Testament ; ensuite 2) de montrer son évolution en rapport avec la pratique du mouvement des femmes, et des théories féministes. Ma relecture de cette auteure se veut un hommage car mon engagement, comme celui de bien des groupes de femmes

1. Professeure retraitée de la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'Université de Sherbrooke, spécialisée en théologie fondamentale, en études féministes et en éthique. Sur le même sujet, voir aussi son article « La théologie féministe comme théologie critique. Pratique d'interprétation de la Bible de Elisabeth Schüssler Fiorenza », *Laval théologique et philosophique*, 52, 1, février 1996, p. 55-65.

2. *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio fidei », 136), 482 p. La version originale, anglaise, de cet ouvrage est parue en 1983 chez Crossroad, New York. Dans l'exposé qui suit, les références à la version française sont indiquées par le sigle EMD.

en Église, a été très inspiré par la vision ecclésiologique proposée dans la conception de l'ekklesia des femmes.

Reconstruction féministe des origines chrétiennes

Dès les premières pages de son travail d'exploration pour une histoire des femmes dans le christianisme primitif, Elisabeth Schüssler Fiorenza s'appuie, au point de départ, sur la sociologie de la connaissance qui remet en question la pure objectivité des approches scientifiques. Formée à l'exégèse historico-critique de la Bible, elle veut s'éloigner d'une interprétation neutre des textes. Elle se situe dans le courant de la « théorie critique » de l'école de Francfort, et d'une herméneutique du soupçon qui sera centrale pour la théologie politique allemande³. Comme théologienne féministe de la libération, elle veut redonner leur passé aux femmes chrétiennes, de manière à les engager dans leurs luttes d'émancipation comme femmes⁴.

1. L'analyse féministe amène d'abord à considérer les textes bibliques comme étant androcentriques, écrits par et dans la perspective des hommes. Plusieurs féministes ont décidé que ces textes devaient être rejetés. Pour nombre de biblistes féministes⁵, il y a des textes qui, tels quels, sont utiles de quelque façon aux femmes croyantes. Mais pour Schüssler Fiorenza, il faut d'abord remettre les textes dans leur contexte socio-historique, et ensuite « retrouver dans cette histoire même, telle qu'elle a été déformée par les hommes, la propre histoire des femmes⁶ ». Il s'agit dès lors d'une entreprise herméneutique de reconstruction du monde des débuts du christianisme. Ainsi est mieux mise en évidence l'attitude androcentrique, mais surtout le système socioculturel patriarcal de l'époque, qui permet à quelques hommes d'exercer leur pouvoir sur les autres hommes, les femmes, les enfants, les esclaves, les peuples colonisés⁷.

Ce projet veut non seulement travailler à la libération des femmes mais aussi à celle de la communauté chrétienne, de manière à ce qu'en sortant des structures patriarcales et des attitudes androcentriques, on fasse en

3. Voir Louise MELANÇON, « La théologie féministe comme théologie critique », *Laval théologique et philosophique*, 52, 1, février 1996, p. 55-65.

4. EMD, p. 20, se référant à Gustavo Gutiérrez.

5. EMD, p. 38 s.

6. EMD, p. 69.

7. *Ibid.*

sorte de donner à l'Évangile toute sa force de salut pour les femmes et pour les hommes. Une telle herméneutique critique féministe attribue l'autorité des textes bibliques à leur caractère émancipateur, libérateur, plutôt qu'oppressif.

Par ailleurs, les historiennes féministes, ayant aussi remis en question l'androcentrisme de l'histoire, promeuvent l'idée d'avoir des cadres conceptuels qui mettent les femmes au centre des relations sociales au lieu de les laisser à la marge. Car leur dénigrement ou leur marginalisation tout autant que leur glorification sont le résultat d'une construction patriarcale de la réalité. Et même les prescriptions négatives à leur égard peuvent être une réaction à leur pouvoir plus qu'un reflet de leur véritable statut socioreligieux. En Égypte, par exemple, les femmes juives partageaient les mêmes droits que les autres femmes, traitées alors à égalité avec les hommes⁸. À défaut de données historiques claires, on reste avec des indications qui peuvent éclairer autrement la réalité des femmes palestiniennes de l'époque. Même les silences doivent être pris en compte : un travail de détective, comme le dit Schüssler Fiorenza.

Ainsi, le lieu de la révélation est aussi bien le pouvoir des femmes que leur victimisation. Par exemple, le livre de Judith met en avant une femme sage et forte, remportant la victoire en faveur de son peuple. Il prépare ou annonce l'atmosphère dans laquelle Jésus apparaît en Palestine. Les débuts de l'histoire des femmes chrétiennes sont ceux de l'histoire des femmes dans le contexte gréco-romain de la Palestine.

2. À l'intérieur de la discussion sur le Jésus historique, Elisabeth Schüssler Fiorenza opte pour la perspective montrant Jésus comme meneur d'un mouvement de renouveau à l'intérieur du judaïsme. Israël est vu par tous les groupes juifs de l'époque comme « royaume de prêtres et nation sainte » : l'ethos dominant s'articule autour des symboles du Temple et de la Torah. Dans ce contexte, la présence des Romains semble sacrilège, et l'attente de la restauration de la souveraineté nationale est vive : c'est l'espérance apocalyptique bien représentée par Jean le Baptiste.

Jésus apparaît en proclamant : « Le Royaume de Dieu est parmi vous » (Lc 17, 21). Il se démarque ainsi du Baptiste avec une vision eschatologique, à la fois future et présente, se référant à une réalité vérifiable dans

8. EMD, p. 169.

l'expérience. C'est la *basileia*⁹. Alors que le Baptiste figure comme un ascète apocalyptique, Jésus ne se présente pas comme un « saint homme ». L'image centrale de la prédication de Jésus est le partage festif d'un repas de noces, et non le repas cultuel. Jésus ne met pas au centre de sa prédication ce qui est central pour le mouvement pharisaïque, à savoir que « la "sainteté" du Temple et de la Torah est le lieu de la puissance et de la présence de Dieu¹⁰ ». Jésus ne s'y oppose pas mais cela n'est pas central pour lui.

Et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres, c'est-à-dire les plus démunis, les malades et les infirmes, les collecteurs d'impôts, les pécheurs et les prostituées¹¹. Ce sont des classes de personnes qui n'étaient pas considérées pures selon la vision pharisienne. À la suite des prophètes, la promesse de la *basileia* présente Dieu aux côtés des pauvres. Il s'agit, dans le présent et non seulement dans un événement futur, d'un renversement eschatologique. L'activité de guérison de Jésus rend accessible dans l'expérience cette vision de la *basileia* : le salut n'est pas limité à l'âme, mais il s'adresse à l'intégrité de la personne. De même, les récits de guérison qui semblent violer la loi du sabbat mettent plutôt en lumière le sens premier du sabbat, comme du jubilé, pour le peuple élu : louer Dieu, le créateur et le libérateur.

La pratique de Jésus propose la vision d'un Dieu plein de miséricorde et de bonté pour tous. Les paraboles parlent merveilleusement de ce Dieu à la bonté inclusive, qui répand la justice et le bien-être sur tous. Elisabeth Schüssler Fiorenza rappelle que cette notion de Dieu vient de la tradition de la Sagesse, encore davantage que de la théologie prophétique. La tradition de la sagesse, plus inclusive, a intégré des éléments du « culte des déesses » en présentant Dieu sous une *Gestalt* féminine : la Sophia. Même si des traits négatifs appliqués aux femmes reflètent aussi l'écriture androcentrique de cette tradition, il n'en reste pas moins qu'elle permet d'assumer le monde culturel des femmes dans un discours théologique¹².

La pratique inclusive de la *basileia* apparaît particulièrement dans la communauté de table avec Jésus. Tous sont invités à partager le repas avec Jésus, contrairement aux pharisiens qui ne peuvent concevoir que des pécheurs s'approchent du repas de l'assemblée des prêtres. Avec Jésus,

9. EMD, p. 172-200.

10. EMD, p. 185.

11. EMD, p. 188.

12. EMD, p. 204 s.

les « rejetés », les marginaux de la société ont une communauté : « ils se sont rassemblés dans la communauté des disciples égaux et ont partagé leur quignon de pain avec ceux qui venaient écouter l'Évangile¹³. » Et les disciples de Jésus-Sophia vont continuer ce que Jésus a fait : rendre accessible à l'expérience la réalité de la *basileia* et la bonté inclusive du Dieu-Sophia.

Les femmes sont bien présentes dans l'histoire de Jésus : « Dans la communauté des disciples égaux, le "rôle" des femmes n'est pas périphérique ou insignifiant, mais il est au centre¹⁴. » Elles le sont d'autant plus que, comme femmes, elles ne sont pas exclues d'une assemblée où les règles de pureté rituelle et de sacré n'occupent pas la place centrale.

3. Après la mort de Jésus, l'expérience pascale dans l'Esprit a donné naissance au mouvement missionnaire dans l'ensemble du monde gréco-romain. Les Actes des apôtres et les épîtres de Paul témoignent de cette réalité du christianisme primitif où nombre de femmes ont été impliquées. Selon Schüssler Fiorenza, il y eut d'éminentes femmes missionnaires au service de l'Évangile, et des responsables ecclésiales, même avant Paul, dans les communautés de Galilée, de Jérusalem et d'Antioche.

Contrairement à la vision utopique de la communauté de Jérusalem qu'on trouve sous l'expression des Actes : « Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme¹⁵ », notre auteure présente une vision réaliste de cette première communauté qui fut aux prises avec des conflits entre, d'une part, le groupe des juifs réunis autour de l'apôtre Jacques, adeptes des rituels de la Torah et du Temple, et, d'autre part, les hellénistes, comme Étienne qui fut lapidé à cause de sa critique du Temple. La communauté de Jérusalem aurait divisé le travail apostolique entre celui des apôtres (la *diakonia* de la Parole) et celui des hellénistes (la *diakonia* des tables). Et bien que Luc ne parle pas de la présence des femmes dans la communauté de Jérusalem, il fait mention des « filles de Philippe » (Ac 21, 8 et suivants) comme étant des prophètes reconnues. On peut penser, selon Schüssler Fiorenza, qu'il y avait des femmes impliquées dans le service des tables, et donc que les femmes faisaient partie du conflit. Et il est communément admis que l'expression « servir aux tables » (Ac 6, 2 ; Ac 16, 34 ; Lc 10, 40) faisait référence à la table eucharistique.

13. EMD, p. 208.

14. EMD, p. 230.

15. Ac 4, 32.

Par ailleurs, la mission auprès des gentils, d'abord à Antioche, a été menée au départ par des hellénistes, Barnabé en particulier, qui fut le maître de Paul. Ils furent de grands prédicateurs et fondateurs de communautés. Et Schüssler Fiorenza de noter qu'ils auraient accepté une participation naturelle des femmes au partage du pain dans l'église domestique, comme ils auraient reconnu les femmes comme missionnaires, au service de la Parole. Si les Actes ne fournissent pas beaucoup d'informations sur la contribution des femmes au mouvement missionnaire des débuts du christianisme, la littérature paulinienne est plus utile à ce sujet. Dans ces textes, « elles [les femmes] sont la partie émergée d'un iceberg où figurent les femmes les plus éminentes du mouvement chrétien missionnaire, non pas comme des exceptions à la règle, mais comme des représentantes des premières femmes chrétiennes qui ont survécu aux rédactions androcentriques et au silence historique¹⁶. »

D'une part, il est très éclairant d'apprendre qu'au I^{er} siècle, en Méditerranée occidentale, les religions orientales se développent à travers un mouvement de prosélytes, des prédicateurs errants en même temps que des voyageurs de commerce, des soldats, des agents de l'État, etc. C'est dans ce contexte religieux que le judaïsme, de par son caractère monothéiste et sa valeur morale, attirait des foules dont beaucoup de femmes, souvent de condition sociale élevée. On comprend alors que l'annonce de l'Évangile a vraisemblablement été faite par des missionnaires voyageurs qui étaient soutenus par des communautés, des Églises domestiques, dont des femmes qui avaient des biens et un statut social à la manière grecque. Ce qui favorisait l'égalité des femmes et des hommes, comme les épîtres pauliniennes d'ailleurs le montrent. Il est fait mention des collaboratrices de Paul comme Priscilla, mais aussi Phébée (*diakonos*) et Junias (apôtre).

Paul dit de manière explicite, par exemple, qu'Évodie et Syntichè ont été à ses côtés « dans sa lutte pour l'Évangile » (Phi 4, 2-3). Et Phébée reçoit une lettre officielle de recommandation à l'Église de Cenchrées à trois titres : sœur, *diakonos* et *prostatis*. Des titres importants que les exégètes ont la plupart du temps minimisés parce qu'il s'agissait d'une femme. Et pourtant le *diakonos* est considéré comme un missionnaire à qui on confie la prédication et la responsabilité des Églises. De même pour le couple Andronicus et Junias. Paul les reconnaît comme de vrais apôtres parce qu'ils

16. EMD, p. 244.

ont enduré beaucoup de souffrances au cours de leurs pérégrinations missionnaires, comme lui (1 Co 4, 8-13 ; 2 Co 11-12)¹⁷.

D'autre part, les Églises domestiques ont joué un rôle important dans le mouvement missionnaire parce qu'elles offraient un lieu pour la prière, la prédication et le partage de la table eucharistique ; elles étaient à la fois un soutien et un réel encadrement. Des femmes bien nanties étaient très impliquées dans le développement de ces Églises domestiques. Selon les Actes, l'Église de Philippes est due à la conversion de Lyddie de Thyatire qui a proposé sa maison (Ac 16, 15) pour le rassemblement de la communauté chrétienne. Paul parle de « notre sœur Apphia » (Phm 2), du couple Prisca et Aquilas (1 Co 16, 19 ; Rm 16, 5)¹⁸. Ceux-ci présentent d'ailleurs un cas exemplaire parce qu'ils voyageaient comme missionnaires en même temps qu'ils réunissaient des gens autour d'eux. Il n'y avait pas de séparation entre le service de la Parole et le service de la table eucharistique. C'était un cas qui se rapprochait plus des associations religieuses, courantes à cette époque, que de la maison familiale.

Par contre, on trouvait dans les Églises domestiques des personnes de différentes classes sociales, aussi bien des gens riches que des esclaves, ce qui s'opposait à la société gréco-romaine comme Jésus s'était opposé à la société de Palestine¹⁹. Comme le propose Schüssler Fiorenza, ce fait amena sans doute des tensions qui, avec le temps, ont apporté des changements influencés par le modèle patriarcal. Les exhortations de Paul et la tradition du code domestique dans le Nouveau Testament sont d'ailleurs des témoins de ces tensions²⁰. On doit à Paul ce qu'on pourrait appeler la « charte chrétienne » de l'égalité de tous en Christ (Ga 3, 28). Mais il a dû l'interpréter et l'adapter dans des contextes précis et des situations particulières, comme on peut le constater dans les lettres aux Corinthiens. Schüssler Fiorenza en conclut que :

l'influence de Paul sur le leadership de femmes dans le mouvement chrétien missionnaire est à double tranchant... D'une part, il affirme l'égalité et la liberté chrétiennes. Il donne aux femmes accès à un nouveau style de vie indépendant en les encourageant à rester libres des liens du mariage. D'autre part,

17. EMD, p. 251.

18. EMD, p. 259 et suivantes.

19. EMD, p. 268.

20. EMD, p. 307.

il subordonne le comportement des femmes dans le mariage et dans les assemblées du culte aux intérêts de la mission chrétienne et réduit leurs droits, non pas seulement comme « inspirées », mais aussi en tant que « femmes »²¹.

Les traditions qui vont suivre, celles dites postpauliniennes et pseudo-pauliniennes, prolongeront les restrictions faites aux femmes et iront jusqu'à changer l'égalité fondamentale en Christ, et ce pour les femmes et les esclaves, en une relation de subordination comme dans la maison gréco-romaine.

4. Si, en premier lieu, on a voulu diminuer les tensions politiques entre le groupe chrétien et la maison patriarcale païenne, il n'en reste pas moins, selon Elisabeth Schüssler Fiorenza, que les écrivains chrétiens des dernières décennies du I^{er} siècle ont appliqué le « schéma de soumission patriarcale à leur conception de la communauté et à la vie dans l'Église comme la maison de Dieu²² ». Comme en témoigne l'épître aux Colossiens, en reprenant le code de morale domestique patriarcale, on spiritualise et moralise la conception baptismale de la communauté de Galates 28 ; c'est la perspective eschatologique qui apportera une certaine relativisation de l'égalité sociale. Et le code de morale domestique sera repris tel qu'il existait dans la maison patriarcale.

Ce modèle domestique viendrait de la conception du gouvernement et de la domination politique du philosophe grec Aristote. Celui-ci donnait, en effet, aux esclaves un statut de propriété et de fonction économique, et il définissait la « nature » de la femme d'une manière semblable : la femme n'avait pas « pleine autorité » pour gouverner. Le modèle de relation de domination et de subordination entre l'homme et la femme, comme l'avance Schüssler Fiorenza, venait « des règles établies pour la maison comme étant le modèle de l'État²³ ». Cette conception politique a eu une large influence, autant sur la philosophie stoïcienne que sur le judaïsme hellénistique, et sur les chrétiens²⁴.

C'est donc dans ce contexte qu'il faut lire la première épître de Pierre, et même l'épître aux Éphésiens. Les tensions engendrées par la vision chrétienne alternative de Galates 3, 28 ont fourni un prétexte pour introduire peu à peu l'ordre patriarcal. Dans la première épître de Pierre, par exemple,

21. EMD, p. 337.

22. EMD, p. 341.

23. EMD, p. 359.

24. EMD, p. 360-379.

il semble que le code de morale domestique serve de défense de la foi chrétienne pour des communautés dispersées d'Asie mineure qui sont confrontées et persécutées dans un monde à dominance patriarcale. Le « nouveau peuple de Dieu » se distingue de la société païenne ambiante mais, en même temps, il doit survivre : la soumission des femmes a pu être « une stratégie de survie dans cette situation précaire²⁵ ». En effet, « la conversion des femmes, des esclaves et des jeunes qui appartenaient à la maison d'un *paterfamilias* non converti constituait déjà un délit politique potentiel contre l'ordre patriarcal²⁶ ». Ne pas partager la religion du *paterfamilias* dans la *familia* qui était le noyau de l'État, c'était une menace subversive révolutionnaire.

Elisabeth Schüssler Fiorenza montre aussi que Éphésiens 5, 21-33 situe la relation entre mari et femme dans le mariage patriarcal à l'aide d'un paradigme théologique : la relation de l'Église au Christ est présentée comme le modèle de la relation entre époux et épouse, ce qui renforce le schéma patriarcal. Cependant, par l'intermédiaire d'une modification des devoirs du mari, il y avait là aussi une tentative de remettre en question la domination patriarcale. Dans les faits, ce ne fut pas réussi. Paul modifie le code patriarcal par sa référence au commandement chrétien d'amour à l'exemple du Christ, mais il ne réussit pas à « christianiser » le code.

Et c'est ainsi qu'on repère, selon Schüssler Fiorenza, « les débuts de la patriarcalisation, non pas seulement de la maison chrétienne, mais aussi de l'Église comme "maison de Dieu"²⁷ ». Au début, il n'y avait pas de distinction entre l'égalité religieuse de tous et les fonctions d'autorité et de leadership : « tous les membres de la communauté faisaient partie du peuple de Dieu et avaient reçu le pouvoir et les dons de l'Esprit Saint en vue de la construction de la communauté²⁸ ». Ceux et celles qui exerçaient leurs dons de prophètes, d'apôtres, ne dépendaient pas des administrateurs locaux, évêques, diacres, anciens ; c'était plutôt le contraire. L'autorité de l'apôtre, du prophète, du docteur ou du missionnaire venait de l'expérience du Seigneur ressuscité. La communauté entière était prophétique et selon la *Didachè*, tous pouvaient présider le repas sacré et l'action de grâce eucharistique. La patriarcalisation de l'Église serait venue des responsables locaux

25. EMD, p. 367.

26. EMD, p. 369.

27. EMD, p. 391.

28. EMD, p. 394.

qui ont peu à peu pris de l'importance : il y eut fusion de l'autorité prophétique et apostolique avec la fonction d'évêque conçue de manière patriarcale.

Les concepts théologiques clefs vont se développer autour de celui de l'ordre, analogue à l'ordre militaire, à l'ordre lévitique, au sacerdoce de l'Ancien Testament et à l'ordre patriarcal de la maison, Le corollaire en sera l'unité. Elisabeth Schüssler Fiorenza fait alors référence à la première épître de Clément²⁹, ainsi qu'à Ignace d'Antioche. Celui-ci parlait d'un Dieu, d'un évêque, d'une Église. Au moment où Auguste était vénéré comme le *pater patriae*, pour Ignace, l'évêque représentait l'autorité de Dieu le Père³⁰. S'ensuivit la marginalisation des femmes qui ne pouvaient plus être presbytres, ni accéder à l'épiscopat. Elles ne pourront exercer leur fonction d'enseignement et autres responsabilités qu'auprès des femmes. L'autorité des femmes prophètes sera contestée et réprimée³¹.

L'ekklesia des femmes :

la vision ecclésiologique de Schüssler Fiorenza

Comme théologienne féministe, Elisabeth Schüssler Fiorenza a proposé sa vision ecclésiologique autour du concept d'ekklesia des femmes. Tandis que la patriarcalisation de l'Église se poursuivait et se structurait, il y aurait eu un mouvement de résistance des femmes chrétiennes qui venait de l'expérience de la « communauté des disciples égaux » telle qu'elle ressort des évangiles. Aussi, la relecture féministe permet à Schüssler Fiorenza de penser cette réalité comme « ekklesia » avec des traits spirituels très bibliques. Puis, en suivant la réalité du mouvement des femmes au cours des vingt dernières années, sa vision ecclésiologique évoluera autour du même concept, l'« ekklesia », auquel elle attribuera toujours un sens politique.

1. Schüssler Fiorenza appuie sa relecture sur le fait que, parallèlement au commencement du processus de patriarcalisation, à la fin du I^{er} siècle, les derniers évangiles, comme ceux de Marc et de Jean, présentent une autre vision du disciple et de la communauté : « ils insistent, nous dit-elle, sur le comportement et le service altruistes comme étant la praxis et

29. EMD, p. 402-403.

30. EMD, p. 406-407.

31. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA montre la présence de femmes prophètes dans des mouvements jugés hérétiques comme le montanisme (EMD, p. 415-420).

l'ethos qui conviennent au leadership chrétien³². » Être disciple, c'est suivre Jésus, et c'est le suivre sur le chemin de la souffrance et de la mort, le chemin de la croix. La souffrance n'est pas une fin en elle-même mais la conséquence de la pratique de Jésus qui s'est fait solidaire des exclus sociaux et religieux de sa société. L'évangile de Marc, comme le remarque Schüssler Fiorenza, insiste sur l'incompréhension qu'ont les disciples, dont Pierre, de l'événement de la Croix et aussi du modèle d'autorité présenté par Jésus, une autorité de service. Jésus ne renverse-t-il pas l'ordre patriarcal en proposant comme modèle l'enfant qui était, dans l'Antiquité, soumis au *paterfamilias* ?

Par contre, Marc met en évidence de vraies femmes disciples : étaient au pied de la croix « Marie de Magdala, Marie, la mère de Jacques le Petit et de José, et Salomé, qui le suivaient et le servaient quand il était en Galilée, et plusieurs autres, qui étaient montées avec lui à Jérusalem » (Mc 15, 40-41). Selon notre théologienne féministe, les verbes utilisés par Marc (« suivaient », « servaient », « étaient montées avec lui ») décrivent la condition de disciple, comme cela est évoqué en Marc 1, 18, au moment de l'appel des disciples, les quatre pêcheurs Simon, André, Jacques et Jean. Ces femmes au pied de la Croix sont aussi au tombeau, et malgré leur peur, transmettront la bonne nouvelle de la résurrection.

De même, dans le quatrième évangile, le modèle d'autorité présenté de manière exemplaire dans le récit du lavement des pieds à la dernière Cène renverse l'ordre, en opposition avec Pierre encore une fois. Et Jean met beaucoup de lumière sur les femmes, en particulier sur Marie de Magdala qui apparaît comme la première apôtre à annoncer la résurrection :

Alors que, pour des raisons apologétiques, les auteurs postérieurs à Paul et à Pierre cherchent à limiter les rôles d'autorité des femmes dans la communauté chrétienne à des rôles qui sont culturellement et religieusement acceptables, les évangélistes appelés Marc et Jean mettent en lumière le caractère d'altérité de la communauté chrétienne et accordent donc aux femmes une autorité apostolique et ministérielle³³.

2. À partir de ces éléments de relecture, Elisabeth Schüssler Fiorenza en arrive à élaborer une conception de l'ekkleisia des femmes « qui est autant une espérance tendue vers l'avenir qu'une réalité d'aujourd'hui³⁴ ».

32. EMD, p. 438.

33. EMD, p. 464.

34. EMD, p. 468.

Pour elle, le terme « ekklesia » n'est pas tant un concept religieux qu'un concept civico-politique renvoyant à une assemblée de citoyens libres qui décident de leurs propres affaires religieuses et politiques. Et le mouvement féministe n'est pas vu en marge de l'Église mais plutôt comme « l'incarnation, la concrétisation constitutives de la vision d'une Église qui vit en solidarité avec les opprimés et les démunis dont la majorité sont des femmes et des enfants qui dépendent des femmes³⁵ ».

On parle souvent de spiritualité en pensant à la vie de l'âme, la prière, le culte, l'union mystique, la méditation. La spiritualité féministe, pour Schüssler Fiorenza, peut comprendre ces éléments, qui sont d'ailleurs le propre de toutes les religions et spiritualités ; mais ce n'est pas encore la vision nouvelle et spécifique de Jésus. Ce qu'on trouve dans les évangiles, c'est « l'expérience de la présence de Dieu parmi et par les uns et les autres³⁶ ». C'est entrer dans une communauté, celle des disciples égaux, continuellement recrée dans le pouvoir de l'Esprit.

Le ministère de Jésus, en rassemblant les exclus et les pécheurs, permettait de rendre accessible par l'expérience le nouveau monde de Dieu, et cela non pas à l'intérieur de nous mais parmi nous (Lc 17, 21). Les disciples, hier comme aujourd'hui, sont appelés à faire de même : nourrir les affamés, guérir les malades, libérer les opprimés, et donc ainsi annoncer le monde nouveau.

L'ekklesia est ainsi un mouvement, une réalité dynamique. Elle s'exprime « dans et par le rassemblement du peuple de Dieu autour de la table, partageant un repas, rompant le pain et buvant à la coupe en mémoire de la Passion et de la Résurrection du Christ³⁷ ». Pour Elisabeth Schüssler Fiorenza, « la spiritualité chrétienne, c'est manger ensemble, partager, boire ensemble, parler les uns avec les autres, se recevoir les uns les autres et, ce faisant, proclamer l'Évangile comme vision différente de Dieu pour chacun, et surtout pour ceux qui sont pauvres, exclus et humiliés³⁸ ». Et notre auteure d'affirmer que la communauté des disciples égaux ne peut être réalisée tant que les femmes chrétiennes sont exclues de l'acte de rompre le pain et de pouvoir décider de leur propre bien-être et de leurs propres engagements spirituels.

35. *Ibid.*

36. EMD, p. 469.

37. EMD, p. 470.

38. EMD, p. 470.

Une spiritualité chrétienne féministe consiste donc à rassembler l'ekkle-sia des femmes, pour annoncer la libération de l'aliénation, du péché du sexisme, pour libérer le langage religieux de ses images uniquement viriles, pour lutter contre un faux altruisme développé aux dépens de l'estime de soi, pour vivre l'expérience de Dieu dans le rassemblement des femmes. À l'objection que cette ekklesia ne participe pas à la plénitude de l'Église, on peut répondre avec Elisabeth Schüssler Fiorenza que c'est la même chose pour l'Église masculine, pour les assemblées hiérarchiques exclusivement masculines. L'ekkle-sia des femmes ne cherche pas à exclure les hommes ; elle se veut un lieu pour permettre aux femmes de se libérer du pouvoir patriarcal, de reprendre possession de leurs pouvoirs spirituels, et cela avant de pouvoir vivre une réciprocité.

Mais pour proposer un nouveau modèle d'Église, l'ekkle-sia des femmes doit surmonter en son sein les dualismes qui ont été causés par les structures patriarcales, « comme entre les femmes chrétiennes et les femmes juives, entre les femmes laïques et les femmes religieuses, entre celles qui sont à la maison et celles qui font carrière, entre les actives et les contemplatives, entre les protestantes et les catholiques romaines, entre les femmes mariées et les célibataires, entre les mères physiques et les mères spirituelles, entre les hétérosexuelles et les lesbiennes, entre l'Église et le monde, le sacré et le séculier³⁹ ». C'est un mouvement véritablement œcuménique, qui offre une résistance à toutes formes d'oppression, et comprend une implication politique dans la lutte des femmes.

Développements ultérieurs dans l'œuvre de Schüssler Fiorenza

Elisabeth Schüssler Fiorenza a toujours continué d'approfondir ses recherches et de les relier aux diverses pratiques du mouvement féministe, soit pour apporter des instruments de travail aux femmes engagées, soit pour se remettre en question à partir d'interpellations venant de divers groupes de femmes⁴⁰. Je retiens trois éléments qui m'apparaissent caractériser la vision ecclésiologique féministe de Elisabeth Schüssler Fiorenza :

39. EMD, p. 475.

40. Ses ouvrages principaux auxquels je réfère dans cette partie de ma communication sont *But She Said* (BSS), Boston, Beacon Press, 1992 ; *Jesus: Myriam's Child, Sophia's Prophet*, New York, Continuum, 1994 ; *Discipleship of Equals* (DE), New York, Crossroad, 1994.

1) l'*ekklesia* comme espace public féministe ; 2) l'*ekklesia* féministe comme espace ouvert à la diversité ; 3) l'*ekklesia* des femmes comme espace de pratiques discursives démocratiques.

1. L'*ekklesia* représente un espace public démocratique à partir duquel contrer le patriarcat. C'est le lieu de la lutte féministe contre le système de domination religieuse patriarcal. Schüssler Fiorenza a emprunté le concept grec d'*ekklesia* qui désignait l'assemblée démocratique des hommes libres de la cité, mais en le renversant pour s'opposer à son caractère de système pyramidal de domination⁴¹. À partir du modèle démocratique grec qui était « une pyramide d'oppressions multiples⁴² », notre auteure développe un modèle de pleine démocratie qui permet de critiquer et de lutter contre le patriarcat occidental, et particulièrement le patriarcat religieux. Elle se trouve à définir le patriarcat non seulement comme la relation de domination de l'homme sur la femme, mais comme une structure complexe de domination des uns sur les autres, y compris des femmes sur d'autres femmes. Ce qu'elle nomme la « kyriarchie » et qui concerne le genre aussi bien que la race, la classe sociale, la culture et la religion⁴³.

L'*ekklesia* des femmes consiste en cet espace sociopolitique à partir duquel les femmes peuvent parler, interpréter les textes bibliques, participer aux luttes de libération. Au-delà des complicités inévitables dans lesquelles elles sont comme membres d'une société de domination, les femmes ont un lieu où elles peuvent se dire « en église⁴⁴ ».

2. Pour Schüssler Fiorenza, l'*ekklesia* des femmes est un espace ouvert à la diversité de mouvements, de luttes, de pratiques de libération. Cependant, il faut promouvoir une vision commune pour construire la solidarité. Il convient de dépasser l'approche dualiste qui oppose les différences. Il y a place pour diverses stratégies d'action mais non d'opposition. Il faut une analyse systémique commune. Elisabeth Schüssler Fiorenza prend l'image d'une corde qui serait fabriquée de diverses fibres. L'articulation des diversités contribue à la solidité du mouvement de libération⁴⁵.

41. BSS, p. 116 s.

42. BSS, p. 114 s.

43. BSS, p. 122-123.

44. Aux États-Unis, d'ailleurs, on parle aussi de *women-church* : voir BSS, p. 127.

45. DE, p. 312 s.

Dans le contexte américain, la théologie féministe est au pluriel : les femmes noires (*womanist theology*), les femmes latino-américaines (*mujerista theology*) ont contribué à l'enrichissement de ce qui était au départ la théologie féministe blanche. La diversité existe aussi dans les mouvements sociaux multiples : il y a les femmes dans le monde académique qui utilisent des « outils intellectuels » différents mais doivent être capables de déconstruire les « maîtres » ; il y a des femmes engagées dans des mouvements conservateurs, défendant les valeurs traditionnelles, comme la famille, qu'il faut aider à ne pas devenir victimes ou manipulées par la droite ; il y a, dans le champ de la sexualité, les luttes des femmes pour avoir le contrôle sur leur corps, sur leur reproduction, ainsi que les luttes homosexuelles ; il y a, sur le plan religieux, les femmes dans le judaïsme, et les diverses Églises chrétiennes qui réclament l'égalité, l'ordination des femmes : appuyer le pouvoir spirituel des femmes, sans oublier de critiquer les structures patriarcales ; et puis des mouvements spirituels, nommés de la Déesse, se centrent sur le Divin féminin : ils appuient l'affirmation religieuse des femmes mais avec le risque de revaloriser les stéréotypes féminins ou de tomber dans une métaphysique bourgeoise de l'éternel féminin ; et les femmes qui travaillent dans des communautés de base, ou dans des paroisses, ou dans des regroupements comme le Synode européen⁴⁶.

Pour Elisabeth Schüssler Fiorenza qui assume toute cette diversité, il s'agit non pas de proposer une « église orthodoxe » des femmes, mais d'être conscientes, et de vouloir tendre vers une vision commune de l'ekklesia par l'analyse systémique de la domination.

3. L'ekklesia des femmes est aussi un espace discursif, un lieu critique, où se rencontrent diverses théories féministes. Que ce soit les théories dites « essentialistes », celles dites du « genre », que ce soit les théories de la libération ou celles qui se disent post-modernes. Pour Schüssler Fiorenza, l'ekklesia des femmes n'est pas un espace libéré pour la sororité, mais un espace de pratiques discursives démocratiques pour les différences théoriques et les pratiques féministes variées. Ce n'est pas l'union dans la similitude qui est poursuivie (l'égalité n'est pas la similitude), mais plutôt la reconnaissance mutuelle. Et c'est le lieu de l'expérience de la Divine Présence⁴⁷.

46. DE, p. 314-326.

47. DE, p. 326-333 ; 334-348.

Finalement, l'ekklesia des femmes est une « communauté imaginée⁴⁸ » car, tant qu'il y aura des femmes qui ne sont pas sorties du patriarcat, qui ne sont pas libres ou libérées, aucune femme ne l'est. C'est une lutte quotidienne à l'intérieur même du patriarcat, que de devenir de moins en moins complices : c'est comme être une personne immigrante, une résidente étrangère, une sorte d'*insider-outsider*⁴⁹. C'est une manière herméneutique, un moyen linguistique pour communiquer que les femmes sont l'Église, un espace à la fois théorique et pratique pour que les femmes puissent articuler leur visibilité religieuse, théologique. Elle implique d'ailleurs une éthique de la solidarité en lien avec toutes les luttes démocratiques.

En fait, « ekklesia des femmes » sont des termes contradictoires, c'est une expression qu'on appelle un oxymoron, l'ekklesia grecque étant composée d'une élite d'hommes qui exclut les femmes. Mais l'ekklesia des femmes n'exclut pas les hommes⁵⁰. L'ekklesia des femmes, ce n'est pas la continuation de la communauté des disciples égaux telle que rassemblée par Jésus. Mais s'appuyant sur cette réalité historique, l'ekklesia des femmes annonce le monde à venir selon Dieu ; elle cherche à être une médiation, « à rendre disponible dans l'expérience la "réalité" du pouvoir qu'a Dieu de donner la vie au milieu du pouvoir mortifère de l'oppression et de la déshumanisation kyriarchales⁵¹ ».

Dans un de ses plus récents textes, Elisabeth Schüssler Fiorenza parlait de l'ekklesia des femmes comme d'« une assemblée de prêtres », expression qu'elle empruntait à la théologienne *mujerista* Ada Maria Isasi Diaz⁵². Elle se référait alors au texte de Pierre, qu'elle paraphrasait : « une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, le peuple qui appartient à Dieu, afin que nous puissions proclamer les hauts faits de la Sagesse-Sophia qui nous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 P 2, 9-10).

48. DE, p. 328.

49. DE, p. 328. Elle se présente d'ailleurs elle-même ainsi, comme résidente étrangère : une femme allemande qui réside aux États-Unis pour son travail, etc. (p. 335).

50. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA a d'ailleurs écrit « ekklesia of wo/men » pour signifier cela : voir *Jesus*, p. 24 s.

51. *Jesus*, p. 28.

52. Conférence au Congrès de WOW, 23 juillet 2005, à Toronto : « Nous sommes l'Église – une assemblée de prêtres. » À l'automne 2006, le texte était disponible en ligne sur le site de CULTURE ET FOI, <www.culture-et-foi.com>.

Église, communauté et démocratie

Un point de vue catholique

par Jean Richard¹

On est porté à concevoir l'Église comme communauté par opposition à la société individualiste que serait la cité moderne. Mais les choses ne sont pas si simples. Car la notion d'individu comprend l'absolue dignité de la personne humaine, qui se définit elle-même par la liberté et l'autonomie. En d'autres termes, qui sont ceux mêmes de la révolution sociale moderne, penser l'individu, c'est penser les droits de la personne, qui constituent eux-mêmes la pierre d'assise de la démocratie moderne. Concevoir une Église communautaire par opposition à une société individualiste signifierait donc proposer l'image d'une Église phénomène d'ancien régime, radicalement réfractaire aux valeurs de la modernité. Contre une telle conception, *je me propose de défendre ici le principe d'une Église à la fois communautaire et démocratique.*

Je procéderai pour cela en trois temps. Je rappellerai d'abord, dans ses grandes lignes, la thèse d'Edward Schillebeeckx sur cette question, un point de vue que je partage pleinement. Je tenterai ensuite de prolonger la réflexion de Schillebeeckx en deux directions. D'abord, en direction des sources bibliques où, d'une part, le salut est présenté sous l'image du

1. Jean RICHARD est professeur émérite de l'Université Laval, où il a enseigné la théologie systématique jusqu'à sa retraite en 1999. Il y poursuit ses travaux de recherche, tout spécialement comme codirecteur, avec André Gounelle, de la collection des « Œuvres de Paul Tillich » en français.

rassemblement des individus et des peuples, et où, d'autre part, cette perspective du rassemblement s'exprime dans les catégories d'une pensée organique. Je poursuivrai ensuite la réflexion en direction de la problématique moderne, où l'on voit cette pensée organique battue en brèche par les nouvelles catégories de la pensée associative, typique de la démocratie. Je pourrai alors formuler certaines conclusions sur une possible conception de l'Église en tant que communauté démocratique.

La thèse de Schillebeeckx

Je présente ici la thèse de Schillebeeckx sur l'Église à partir de son dernier ouvrage, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*², qui constitue comme son testament théologique. Il écrit, en effet, dans l'Avant-propos : « La théologie libératrice que j'ai dégagée de la grande tradition chrétienne au terme de ma réflexion, je la propose ici aujourd'hui à tous ceux qui travaillent à la base, lieu de leur souffrance, de leur espérance et de leur amour, afin de nourrir leur foi » (p. 20). Ce volume était prévu initialement comme le troisième tome d'une trilogie, après *Jesus. An Experiment in Christology* et *Christ. The Experience of Jesus as Lord* (p. 17). Après avoir tenté de « cerner le cœur de l'Évangile et du christianisme », Schillebeeckx reconnaissait que tout cela était voué à demeurer stérile si ce n'était concrétisé « en structures institutionnelles, inscrites dans un droit garanti par une autorité » (p. 18). C'est là qu'intervient la réflexion sur l'Église et sur sa forme communautaire. Schillebeeckx ajoute alors : « Mais il faut que ces structures soient conçues et interprétées de telle sorte qu'elles ouvrent un espace de liberté. Or pour l'instant, tout concourt à faire que ce ne soit pas le cas » (p. 18). C'est ce qui l'a résolu à modifier son approche et à présenter ici le cœur de l'Évangile, l'essentiel du christianisme, « plutôt que de [se] centrer, en un temps de polarisation ecclésiologique, sur les affaires qui agitent le petit monde clérical » (p. 17). Tout n'est pas perdu cependant, car un chapitre substantiel de l'ouvrage porte précisément sur l'ecclésiologie. C'est le chapitre IV, intitulé : « Vers une gestion démocratique de l'Église, en tant que communauté de Dieu » (p. 285-344).

2. Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, traduit du néerlandais par Hélène CORNELIS-GOVAERT, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio fidei », 166), 1992, 381 p. Dans l'exposé qui suit, les références à ce volume sont indiquées entre parenthèses.

Genèse de l'Église hiérarchique

Schillebeeckx s'en prend là directement à la structure non démocratique de l'Église, une forme de gouvernement, croit-il, qui n'a rien d'une institution divine spécifiquement révélée, mais qui dépend uniquement de contingences historiques. L'essentiel de sa thèse peut se lire dans cet énoncé : « La structure de l'Église, prétendument non démocratique par essence, ne peut se défendre qu'en faisant appel aux vicissitudes contingentes de son histoire, au sein d'une société civile en fait non démocratique, dont elle a repris, dans une large mesure, les formes de gouvernement » (p. 330).

La structure hiérarchique de l'Église, telle qu'on la connaît aujourd'hui, s'explique donc par l'influence tout à fait normale du monde ambiant où elle a évolué au cours des premiers siècles. L'Église constantinienne, tout spécialement à partir de Théodose, revêt la forme hiérarchique de l'État où elle s'insère, dont elle devient comme le couronnement religieux (p. 285-286). À partir du VI^e siècle, les ouvrages du pseudo-Denys, d'influence néo-platonicienne, fournissent à cette structure hiérarchique une légitimation philosophique et théologique (p. 327).

Les choses se durcissent encore lors de la Réforme et de la Révolution française. L'Église réformée, celle de Calvin surtout, adopte une structure beaucoup plus démocratique, ce qui suscite « la Contre-Réforme catholique, où l'accent fut mis avec une force redoublée sur une autorité hiérarchique, exercée du sommet vers la base » (p. 286). De façon plus radicale encore, suite à la Révolution française, l'Église « se dressa comme le champion tardif d'idées antimodernes, féodales, auxquelles elle s'accrocha désespérément comme s'il s'agissait de vérités de foi, alors qu'il s'agissait de prises de position diamétralement opposées aux principes bourgeois de ce qu'on appelle à présent la "modernité" » (p. 303).

L'autorité ecclésiastique se conçoit ainsi selon le modèle de la monarchie absolue. S'ensuit l'édification pyramidale du pouvoir ecclésiastique : « Les différents ministères qui avaient surgi au cours de l'histoire de l'Église furent hiérarchisés en degrés de dignité, allant du plus élevé au plus bas. Tout niveau supérieur possédait de manière suréminente ce que le niveau inférieur ne pouvait exercer que d'une façon limitée et subordonnée. Toutes les compétences ministérielles des niveaux "inférieurs" étaient rassemblées dans leur plénitude parfaite au niveau le plus élevé » (p. 327). Ainsi, l'Esprit souffle toujours dans la même direction, de haut en bas, en sens contraire du mouvement démocratique.

Le tournant de Vatican II

Par rapport à cette tradition hiérarchique de plus en plus accentuée, Vatican II marque une rupture radicale. Schillebeeckx le définit comme « un Concile libéral qui consacre le triomphe de la théologie libérale » (p. 312). « Vatican II, poursuit-il, c'est, dans l'Église, la consécration des acquis de la Révolution française, cent cinquante ans après ! » (p. 312) Parmi ces acquis, il mentionne : la liberté de conscience, la liberté religieuse, la foi dans le progrès, la tolérance, les droits de l'homme, l'œcuménisme et une conception largement universaliste du salut (p. 311).

Pour ce qui concerne plus particulièrement le principe démocratique, Schillebeeckx insiste sur la structure de *Lumen Gentium*, qui traite du peuple de Dieu au chapitre II, avant de parler de la constitution hiérarchique de l'Église au chapitre III : « Avant même qu'il ait été question des ministères ecclésiastiques, le Concile définit l'Église comme le peuple convoqué par Dieu. À ce niveau, tous les croyants sont égaux » (p. 313). Il en conclut : « Les pouvoirs confiés au clergé ne sont donc pas "hors communauté" et les différenciations fonctionnelles qui vont en assurer l'organisation n'enlèvent rien aux droits du peuple de Dieu, véritable sujet de l'être-Église. Tous les ministères sont au service de ce peuple » (p. 313).

Schillebeeckx formule cependant deux critiques importantes à l'endroit de Vatican II. D'abord, son œuvre demeure incomplète, parce qu'il n'a pu élaborer les structures institutionnelles assurant le fonctionnement des principes démocratiques qu'il avait proposés. En effet, « parler d'égalité en dignité de tous les croyants dans l'Église (Ga 3, 26-28) demeure vain tant qu'une mise en forme institutionnelle n'en précise pas et n'en garantit pas l'exercice » (p. 317). Or, justement, Vatican II n'a pu terminer son travail sur ce point : « Vatican II a manifesté un autre visage de l'Église. Il a soumis la figure antérieure de l'Église à une révision drastique. Hélas, le Concile ne peut donner à son œuvre la confirmation nécessaire au plan juridique et institutionnel. Une révision du Codex devait, selon le vœu de Jean XXIII, y pourvoir. Cette révision se fera beaucoup plus tard et dans un sens qui, sur quelques points fondamentaux, se révélera infidèle aux inspirations majeures de Vatican II (p. 313).

L'autre critique concerne précisément l'aspect libéral et bourgeois du Concile. Schillebeeckx écrit à ce propos : « L'Église catholique romaine va rattraper son retard en matière de libertés civiles, et cela justement au moment (ironie de l'histoire) où le monde occidental commence à se

distancier des aspects critiquables de la bourgeoisie libérale » (p. 303). Lui-même précise : « Après le Concile, les conceptions, libérées du féodalisme, qui eurent finalement le dessus et furent approuvées par le Concile se heurtèrent à leur tour d'abord aux acquis récents de la critique sociale et de la critique des idéologies, ensuite à la théologie proche du peuple des théologiens de la libération d'Amérique latine, d'Afrique, d'Asie et de l'Europe de l'Est » (p. 313). Une telle critique ne surprend pas quand on sait jusqu'à quel point Schillebeeckx était imprégné de l'esprit de la théologie de la libération.

Le principe communautaire

Hors de la communauté point de salut

Voilà l'essentiel de la thèse de Schillebeeckx. J'entends maintenant poursuivre sa pensée dans une double direction : en direction des fondements bibliques d'abord, puis dans le sens de la problématique moderne. Puisque l'Église se conçoit comme sacrement du salut du monde, il convient de se demander ce qu'il en est du salut dans la Bible. Or nous voyons là que la notion de salut se trouve étroitement liée à celle du rassemblement de la communauté. Pour paraphraser une formule bien connue, on pourrait dire : « Hors de la communauté, point de salut ». Celui qui quitte la communauté est perdu ; il sera sauvé en étant rapatrié, réintégré dans la communauté.

La parabole de la brebis perdue (Mt 18, 12-14 ; Lc 15, 3-7) illustre au mieux ce principe de la communauté du salut. La brebis est perdue parce qu'elle s'est égarée hors du troupeau ; elle sera sauvée quand son pasteur la ramènera au bercail. Cela renvoie à l'oracle du prophète Ézéchiël contre les mauvais pasteurs d'Israël. Ils n'ont pas ramené la brebis égarée ni cherché celle qui était perdue. « Elles se sont dispersées, faute de pasteur, pour devenir la proie de toute bête sauvage ; elles se sont dispersées. Mon troupeau erre sur toutes les montagnes et sur toutes les collines élevées, mon troupeau est dispersé sur toute la surface du pays, nul ne s'en occupe et nul ne se met à sa recherche » (Éz 34, 5-6). La dispersion, voilà bien le malheur du troupeau.

La parabole du fils perdu (Lc 15, 11-32) va dans le même sens, et elle touche de plus près encore le problème qui nous occupe, puisqu'il s'agit là de la communauté familiale, le paradigme de toute communauté. Ainsi,

l'enfant prodigue est perdu, non pas d'abord en raison de sa dissipation, de son inconduite ; ce n'est là qu'un symptôme de sa déchéance. Il est perdu parce qu'il a quitté sa famille, parce qu'il est un fils errant. Il sera sauvé quand il aura réintégré la maison paternelle. C'est la conclusion de la parabole, qu'exprime la parole du père : « Il fallait festoyer et se réjouir, puisque ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie ; il était perdu et il est retrouvé. » Ainsi, être retrouvé et réintégré à la communauté familiale, c'est revenir à la vie, c'est être sauvé.

Dans l'Évangile de Jean, la même pensée revient de façon plus directe encore, puisque c'est Jésus lui-même, le Sauveur, qui se présente là sous la figure du bon pasteur (Jn 10, 1-18). Le mauvais pasteur, le mercenaire, abandonne son troupeau pour sauver sa vie : « Il laisse les brebis et s'enfuit, et le loup s'en empare et les disperse. » Notons que, là encore, la perte consiste dans la dispersion, et non pas, comme on pourrait s'y attendre, dans le fait que les brebis seront égorgées par le loup. Intervient alors le scénario opposé, celui du bon pasteur, qui donne sa vie pour ses brebis : « J'ai encore d'autres brebis, dit Jésus, qui ne sont pas de cet enclos ; celles-là aussi, il faut que je les mène ; elles écouteront ma voix ; et il y aura un seul troupeau et un seul pasteur. » Ce qu'il ne faudrait pas comprendre dans le sens communautaire, comme si différentes communautés s'opposaient les unes aux autres. Manifestement, le troupeau du Seigneur ne s'oppose pas ici à d'autres troupeaux ; il fait plutôt contraste avec la dispersion des brebis.

Notons enfin que, dans cette conception du salut comme rassemblement communautaire, il n'y a rien encore qui contredise le principe démocratique. L'idée de l'unique pasteur qui veille sur tout le troupeau ne comporte rien de patriarcal, car alors le pasteur n'est pas un humain, c'est Dieu lui-même. Cela apparaît déjà clairement chez Ézéchiël : « Car ainsi parle le Seigneur Yahvé : Voici que j'aurai soin moi-même de mon troupeau et je m'en occuperai. Comme un pasteur s'occupe de son troupeau, quand il est au milieu de ses brebis éparpillées, je m'occuperai de mes brebis » (Éz 34, 11-12). C'est bien là aussi l'enseignement de la parabole du bon pasteur : le bon pasteur n'est nul autre que le Christ Seigneur.

S'ensuit la pleine égalité entre les frères et sœurs de la communauté chrétienne, puisque tous les postes supérieurs sont occupés par Dieu et par le Christ : « Pour vous, ne vous faites pas appeler "Rabbi" : car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères. N'appellez personne votre "Père" sur la terre : car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. Ne vous faites

pas non plus appeler «Directeurs» : car vous n'avez qu'un Directeur, le Christ » (Mt 23, 8-10).

Le corps organique de la communauté

Jusqu'ici donc, aucune opposition de principe n'apparaît entre la communauté, telle que conçue dans la Bible comme lieu du salut, et le principe démocratique. On pourrait même en conclure que la conception biblique constitue un des facteurs importants du surgissement de la démocratie en Occident. Ses deux éléments fondamentaux que sont l'égalité de tous devant la loi et l'intégration de tous les citoyens dans la structure de la société peuvent être considérés comme les versions séculières des principes bibliques de l'égalité de tous devant Dieu et du rassemblement de tous dans la communauté.

Les choses se gâtent cependant quand le principe communautaire commence à s'exprimer dans la logique de la pensée organique. C'est ce qui se produit chez saint Paul, plus précisément au chapitre 12 de sa première lettre aux Corinthiens. On peut même observer là le passage d'une conception à l'autre, quand la pensée organique s'introduit dans le discours. Car l'intervention de Paul a d'abord une visée parfaitement démocratique. Il entend, en effet, contrer l'orgueil de ceux qui se croient dotés de charismes supérieurs. Il insiste donc sur le fait que la diversité des charismes constitue autant de manifestations du même Esprit (1 Co 12, 4-6). Tous les charismes ont même valeur, même dignité, puisqu'ils découlent du même Esprit, du même Seigneur, du même Dieu. La suite immédiate du texte confirme encore le principe de l'égalité foncière de tous, puisque tous ont reçu le même baptême : « Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps, Juifs et Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Co 12, 13).

C'est là que Paul introduit l'analogie du corps, en insistant sur l'unité organique, mais en montrant aussi les différences : certains membres sont plus forts, d'autres plus faibles, certains plus nobles, d'autres moins. Les membres les plus forts se doivent de protéger les plus faibles, les plus honorables doivent témoigner plus d'honneur à ceux qui en ont moins (1 Co 12, 22-25). Le glissement vers une pensée hiérarchique, via la pensée organique, apparaît alors manifestement quand on compare les deux énumérations de charismes qui figurent au début et à la fin du chapitre. Au début, l'énumération se fait sans aucune classification, sans aucun ordre de

préséance (1 Co 12, 8-11). Mais à la fin du chapitre, la hiérarchie réapparaît entre les membres du corps, et c'est un tout autre modèle d'Église qui s'introduit par là : « Vous êtes, vous, le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs... » (1 Co 12, 27-28).

Cela ne fait pas encore problème tant que le Christ occupe la place de la tête, tant qu'il s'agit du corps mystique du Christ. Mais le malheur se produit quand la fonction organique de la tête est transposée du Christ à un humain, et quand cet humain est le mari ou le père de famille. On sombre alors en plein patriarcalisme. Et c'est précisément ce que nous voyons apparaître dans le fameux passage de la lettre aux Éphésiens : « Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ. Que les femmes le soient à leurs maris comme au Seigneur : en effet, le mari est le chef [*caput* = tête] de sa femme comme le Christ est le chef de l'Église, lui le sauveur du corps ; or l'Église se soumet au Christ ; les femmes doivent donc, et de la même manière, se soumettre en tout à leurs maris » (Ép 5, 21-24). Dans ses *Soziallehren*, Ernst Troeltsch reconnaît effectivement chez Paul l'émergence d'un type sociologique important, qui est précisément celui du patriarcalisme chrétien : « C'est le type du patriarcalisme chrétien, fondé tout à la fois sur la reconnaissance et sur le dépassement religieux de l'inégalité terrestre³ ».

Notons cependant que, dans ce passage tant incriminé, le patriarcalisme n'atteint pas encore directement l'Église, car la tête de l'Église est toujours le Christ et lui seul. Le glissement se fera de ce côté quand prendra forme l'institution ecclésiale et que la fonction organique de la tête sera conférée aux dirigeants de l'Église. On verra apparaître alors dans l'Église toutes les formes de dénomination patriarcale : « papes », « abbés », « pères ».

Le principe démocratique

Pensée organique et pensée associative

J'aborde maintenant l'autre volet de l'enquête, qui porte cette fois sur la société moderne séculière, caractérisée par la démocratie, et la question

3. ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) (Gesammelte Schriften, I), Scientia Verlag Aalen, 1965, p. 67.

que je pose est celle de sa compatibilité avec la communauté qu'est l'Église. Il nous faut pour cela voir d'un peu plus près la signification de cette démocratie moderne par rapport à l'ancien régime patriarcal. Je soutiens à ce propos que le passage de l'ancien au nouveau régime, marqué par les grandes révolutions modernes, tout spécialement la Révolution française, peut se concevoir comme le passage de la pensée organique à la pensée associative.

J'appelle « organique » une pensée qui conçoit les différents éléments d'une collectivité comme les membres d'un corps social, à la façon des organes d'un vivant. La pensée organique se réclame donc de l'ordre naturel. Dans la conception organique, le corps social, l'organisme social, est un produit de la nature, tout comme l'organisme vivant. Il est donné par la nature, par la naissance (*nascitura*). Par le fait même de sa naissance, chacun, chacune, appartient à un corps social, est constitué comme membre d'un organisme social.

La pensée organique s'oppose ainsi à ce que j'appelle la pensée « associative ». Celle-ci est typique de la modernité démocratique. Selon cette conception, c'est l'individu qui est donné d'abord, non pas la communauté. La collectivité sociale, la société, se trouve alors constituée par la libre association des individus. D'où l'idée du « contrat social ». Ainsi, par opposition à la pensée organique, qui est pensée de la nature, la pensée associative est de type spécifiquement rationnel. C'est la raison qui détermine la structure de la société, indépendamment du donné naturel.

On voit par là comment et pourquoi se fait le passage d'une conception à l'autre : c'est en raison des aspirations modernes à l'autonomie, à la libération, à l'émancipation. Dans l'ancien régime, on ne peut vivre séparé de sa communauté d'origine ; le bannissement, l'exil, est l'équivalent d'une condamnation à mort. À l'époque moderne, l'individu devient adulte et autonome. Il se libère, il se détache des liens qui le retiennent à sa communauté d'origine. Ce qu'exprime bien Robert Nisbet dans une formule ramassée : « Partout dans le monde moderne l'orientation de l'histoire se fait dans le sens de la séparation des individus par rapport aux structures communautaires ou corporatives⁴. » L'avènement de la démocratie moderne signifie donc l'émancipation de l'individu par rapport à la contrainte des structures communautaires de type organique.

4. Robert A. NISBET, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966, p. 42.

Cependant, cette émergence de l'individu autonome ne signifie pas pour autant l'avènement de l'individualisme. D'abord, l'individualisme peut se retrouver dans tous les types de communautés. C'est le fait de l'individu qui ne pense qu'à lui-même, sans se préoccuper du bien commun. De plus, l'individu moderne n'est pas un solitaire. C'est un citoyen qui s'associe librement à des concitoyens en vue d'objectifs communs. Le bien commun, cependant, se trouve alors discuté et déterminé de façon rationnelle, et non pas fixé dès l'abord par des traditions ancestrales.

« Communauté » et « société » d'après Ferdinand Tönnies

Nous rejoignons ainsi la théorie du sociologue allemand, Ferdinand Tönnies, dans son ouvrage de 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*⁵. L'analogie est évidente entre sa distinction, « communauté-société », et celle que je viens de proposer entre la pensée organique et la pensée associative. D'après Tönnies, le rapport des individus dans la collectivité « peut être compris soit comme une vie réelle et organique, c'est alors l'essence de la *communauté*, soit comme une représentation virtuelle et mécanique [c'est-à-dire rationnelle], c'est alors le concept de la *société*⁶ ». Il y a donc, d'une part, l'intime et le familial, d'autre part, l'extérieur, l'étranger : « Tout ce qui est confiant, intime, vivant exclusivement ensemble est compris comme la vie en *communauté* [...]. La *société* est ce qui est public ; elle est le monde. On se trouve en communauté avec les siens depuis la naissance [...]. On entre dans la société comme en terre étrangère⁷. »

Pour Tönnies, le cas type de la communauté est la famille ; celui de la société, c'est la grande ville : « La grande ville est tout simplement le type de la société. [...] Par contre, la vie familiale est la base générale des manières de la vie communautaire⁸. » Il y a là deux dynamiques opposées, de sorte que l'influence de la famille diminue d'autant plus qu'augmente celle de la société. On retrouve ainsi l'idée que la grande ville libère les individus des contraintes de la vie commune en famille : « Dans la grande ville, dans la capitale et surtout dans la ville mondiale, la famille tombe en décadence. Plus celles-là pourront exercer leurs actions, plus les vestiges de celle-ci

5. Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, trad. de J. LIEF, Paris, Retz-CEPL, 1977.

6. *Ibid.*, p. 47.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 276-277.

apparaîtront comme accidentels. Car peu de personnes percent par la force de leur volonté dans un cercle aussi étroit, toutes sont attirées vers l'extérieur et séparées les unes des autres par les affaires, les intérêts, les plaisirs⁹. »

Il importe de noter maintenant que, chez Tönnies, la religion se situe du côté de la famille et de la communauté, et, par conséquent, du côté de la coutume et de la tradition : « Les rapports de la religion avec la vie familiale et la coutume ont déjà été notés. [...] La religion est elle-même une partie de la coutume, réellement et nécessairement donnée par l'usage, la transmission et le passé, dans laquelle l'enfant individuel naît et est éduqué comme dans le dialecte de sa langue¹⁰. » En effet, la religion constitue pour la famille l'expression privilégiée de ses sentiments les plus profonds : « La religion possède et garde partout, jusque dans ses manifestations les plus élevées, toutes les actions propres au caractère et à la conscience des hommes, par la consécration qu'elle accorde aux événements de la vie familiale : à la communauté conjugale, à la joie causée par les nouveau-nés, à la vénération des anciens, à l'affliction provoquée par les morts¹¹. » Ce rapport si étroit entre la famille et la religion explique aussi, pour une bonne part, le caractère patriarcal de cette dernière. En tout cas, l'analogie parentale constitue la meilleure expression du gouvernement divin : « Le gouvernement paternel ou maternel est le fondement et l'origine du gouvernement divin, de tout ce qui lui ressemble et se garde en lui comme sa vérité¹². »

On peut déjà en conclure que, la religion étant si étroitement reliée à la famille, elle devra subir le même sort qu'elle. Elle est, elle aussi, vouée à se dissoudre dans la grande ville, qui sera, par conséquent, fondamentalement séculière : « La religion qui jaillit de la vie populaire ou est intimement liée à elle, doit céder la direction à la science qui émane de la connaissance élevée au-dessus du peuple, des hommes cultivés, et qui est propre à eux¹³. » Dans la cité séculière, c'est la loi qui remplacera les coutumes et les traditions religieuses : « La convention occupe dans une large mesure, pour la société réelle [...] la place laissée vide par la coutume et la religion. Elle défend bien des choses comme nuisibles à l'intérêt commun que celles-ci

9. *Ibid.*, p. 278.

10. *Ibid.*, p. 265-266.

11. *Ibid.*, p. 266.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 275.

avaient condamnées comme mauvaises en elles-mêmes. La volonté de l'État, par la justice et la police, agit d'une manière semblable¹⁴. »

Tönnies est manifestement un nostalgique de la communauté d'ancien régime. On pourrait apprécier mieux qu'il ne fait l'avènement de la cité séculière, autonome et rationnelle. Ainsi, la rupture des liens étroits de la famille peut être considérée comme l'émancipation légitime de l'âge adulte. Plus encore, la justice civile qu'on vient de mentionner peut fort bien être vue comme l'instance critique permettant de surmonter ce que Tillich appellera les « injustices sacrées » de la religion (et de la famille).

La théorie sociale de Paul Tillich

J'en arrive ainsi à la théorie sociale de Paul Tillich, qui entend coordonner le principe religieux à l'origine de la communauté et le principe rationnel au fondement de la société moderne. À la base de cette théorie, se trouve la polarité fondamentale du *Gehalt* (la substance vitale et spirituelle) et de la forme rationnelle. Ce sont là deux éléments qui ne peuvent être séparés, mais qui sont, dans chaque cas, plus ou moins accentués, ce qui va donner différents types de culture et de société. Tillich écrit à ce propos en 1919 :

Je voudrais proposer la thèse que l'autonomie des fonctions de la culture est fondée dans leur forme, dans les lois de leur exercice, alors que la théonomie est fondée dans leur contenu substantiel (*Gehalt*), dans la réalité qui, à travers ces lois, vient à l'expression ou à la réalisation. On peut maintenant formuler la loi suivante : plus la forme sera prédominante, plus l'autonomie sera grande ; plus le contenu prévaudra, plus la culture sera théonome. Mais l'un ne peut exister sans l'autre ; une forme qui ne forme rien est aussi inconcevable qu'un contenu qui ne tient pas dans une forme¹⁵.

C'est à partir de cette distinction fondamentale que Tillich va élaborer sa théorie sociale. On la trouve sous une forme abrégée en 1923, à propos du socialisme religieux, et de façon beaucoup plus élaborée en 1933, dans *La décision socialiste*, un ouvrage rédigé contre l'idéologie nazie. Dans les deux cas, c'est bien la situation sociopolitique qui est en question. Dans l'Allemagne des années 1920, après la révolution de novembre 1918, deux

14. *Ibid.*, p. 278.

15. Paul TILlich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (1919), trad. de Nicole GRONDIN, in *La dimension religieuse de la culture*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/PUL, 1990, p. 36-37.

mouvements s'affrontent : le mouvement nationaliste, qui va aboutir au nazisme, et le mouvement socialiste que soutient Tillich. Entre les deux, il y a « la société bourgeoise », représentée jusqu'à un certain point par la république de Weimar, qui se trouve ainsi en position de faiblesse, attaquée des deux côtés. Chacune de ces trois positions repose sur un principe valable, que Tillich va tenter de dégager et de relier avec les deux autres.

Le principe communautaire, c'est, pour Tillich, le principe sacré des origines. Le sacré qualifie et désigne ici le donné originel : ce qui n'est pas produit par nous, ce qui est déjà donné à notre naissance, donc ce qui nous reçoit et qui nous porte. Tillich mentionne « les liens inviolables entre l'homme et le sol, entre générations présentes et passées, entre maîtres et sujets, entre communautés fondées sur le sang, l'ethnie et la race¹⁶ ». Et il ajoute : « Tous ces rapports sont fondés sacramentellement [...]. Ils doivent à ce caractère [sacré] leur force, leur durabilité et leur immuabilité, mais aussi la plénitude de vie qu'ils transmettent et le contenu vital qu'ils révèlent¹⁷. »

À propos de la communauté d'origine, Tillich écrit encore dans *La décision socialiste* :

Cette origine est le plus clairement visible là où s'est produite une certaine séparation d'avec le sol, là où, comme dans la vie nomade, le groupe social devient pour les individus ce qui les porte immédiatement. L'unité de la tribu est manifeste dans la personne du patriarche, le lien du sang devient lien de domination patriarcale¹⁸.

On voit là l'importance de l'unité dans le régime communautaire, et comment cette unité appelle naturellement une autorité de type patriarcal. Tout comme Tönnies, Tillich montre comment la religion fait elle-même partie de ce régime communautaire des origines, comment elle constitue pour ainsi dire son auréole sacrée. Il s'agit alors de la religion au sens premier du terme, en tant qu'attitude sacramentelle et en tant qu'institution sacerdotale :

16. Paul TILlich, « Les principes fondamentaux du socialisme religieux » (1923), in *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, trad. de Nicole GRONDIN et Lucien PELLETIER, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/PUL, 1992, p. 171.

17. *Ibid.*, p. 171-172.

18. Paul TILlich, « La décision socialiste » (1933), in *Écrits contre les nazis (1932-1935)*, trad. de Lucien PELLETIER, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/PUL, 1994, p. 39.

C'est elle [l'institution sacerdotale] qui interprète l'origine comme une révélation originelle. [...] Les prêtres gardent la tradition sacrée, ils gardent et restaurent la relation aux pouvoirs de l'origine. Ils entretiennent une relation spéciale et permanente avec la provenance de l'être humain¹⁹.

À ce principe sacré de l'origine s'oppose maintenant le principe rationnel critique, qui donne naissance à la société moderne séculière. C'est le principe de la forme rationnelle du droit et de la justice, qui combat le sacré pour autant qu'il est source d'injustice, de domination et d'asservissement :

L'attitude rationnelle critique rejette tout sacré qui ne comporte pas justice et forme. L'esprit s'oriente avers la forme, et perd de ce fait la présence du sacré ; il se distance du donné, quel qu'il soit, devenant vide et sans contenu (*Gehalt*) ; il poursuit jusqu'à l'infini la forme pure et inconditionnelle sans pouvoir la trouver. [...] C'est la volonté titanique de façonner le monde qui, en créant la forme, désire restaurer le sacré dont elle a perdu la présence²⁰.

Ce régime se trouve donc caractérisé par l'autonomie de la personne et l'association rationnelle en vue de la construction du monde : « L'homme s'en remet à lui-même. De sa propre initiative, il prend en main l'organisation du monde, dissolvant par la critique le mythe originel, déterminant par l'analyse les composantes de l'étant, grâce auxquelles il créera de nouvelles figures d'être, par le calcul et la prospective²¹. » On voit ainsi le double aspect du principe de la société moderne : en tant que principe rationnel, il met l'accent sur la forme rationnelle et sur la raison humaine comme source d'autonomie et de liberté, comme facteur de restructuration et de transformation sociale ; en tant que principe critique, il opère une rupture radicale avec les pouvoirs de l'origine, entraînant ainsi la perte de la substance vitale et religieuse qu'ils comportent.

Toute l'analyse converge alors vers l'affirmation de l'union dialectique des deux principes mentionnés : le principe sacré des origines, qui transmet à la collectivité une substance de vie et de sens, et le principe rationnel critique qui assure le droit et la justice pour chacun des membres de cette collectivité. Ces deux principes ne peuvent jamais être totalement séparés, pas plus que ne peuvent l'être la substance (*Gehalt*) et la forme

19. *Ibid.*, p. 39-40.

20. Paul TILLICH, « Les principes fondamentaux du socialisme religieux » (1923), in *Christianisme et socialisme*, p. 172.

21. Paul TILLICH, « Protestantisme et romantisme politique » (1932), in *Écrits contre les nazis*, p. 8.

de toute production culturelle. L'important est qu'ils se trouvent tous deux suffisamment équilibrés pour donner lieu à une société viable.

Voilà ce que propose Tillich, en 1923, en parlant du principe prophétique ou de l'attitude prophétique :

Celle-ci constitue l'unité et la forme supérieure des deux autres. Sur le sol d'un sacré déjà donné s'élève l'exigence du sacré qui doit être. [...] La prophétie appréhende ce qui vient, ce qui doit être, grâce à sa vivante participation au présent, au donné. Elle garde le sacré, mais elle le sauvegarde en le faisant passer par le droit et la forme ; elle est libérée de l'indifférence sacramentelle, mais elle ne succombe pas pour autant au vide rationaliste²².

Deux remarques s'imposent ici. La première concerne l'appellation même « prophétique » qui désigne la synthèse des deux autres principes. Cela implique, en effet, une extension importante de la notion de religion. On l'entend habituellement au sens du sacré des origines, et c'est bien ainsi que le comprend Tönnies. Mais la religion, la religion biblique tout spécialement, ne se limite pas à cet aspect sacerdotal ; elle comporte aussi un élément prophétique, grâce auquel seront contestées, au nom de Dieu, les injustices et discriminations qui proviennent des traditions sacrées. La polémique de Jésus contre les pharisiens en constitue le meilleur exemple. C'est dire que la religion inclut aussi un principe critique, autocritique. En somme, il n'y a pas que le sacré de « ce qui est » (c'est-à-dire de ce qui est donné) ; il y a aussi le sacré de « ce qui doit être ». L'un est aussi divin, aussi religieux que l'autre.

Ma deuxième remarque concerne l'application que fait Tillich au socialisme de ce caractère prophétique : « À la différence de ces deux tendances, le socialisme religieux adopte l'attitude prophétique²³. » Cela ne signifie d'aucune façon une consécration religieuse du socialisme, tout au contraire. Il s'agit plutôt d'actualiser la théorie dans une situation concrète et un engagement concret. Pour Tillich, il s'agit à cette époque de son engagement socialiste, mais il souhaite que les partisans de l'autre mouvement fassent de même à propos du nationalisme :

De mes premières explications, il devrait ressortir clairement que je ne conçois pas la tâche du christianisme à l'égard du socialisme différemment de sa tâche à l'égard du nationalisme. Le socialisme religieux ne veut être rien d'autre que

22. Paul TILlich, « Les principes fondamentaux du socialisme religieux » (1923), in *Christianisme et socialisme*, p. 173 (traduction modifiée).

23. *Ibid.*

cette *krisis* et cette inquiétude au sein de la conception socialiste de la vie et du monde. [...] Ne serait-ce pas la tâche du Cercle Wingolf, à l'intérieur du mouvement nationaliste auquel il participe en toute légitimité, de présenter la *krisis* et l'inquiétude, la croix et le jugement à partir de l'éternel²⁴ ?

Le même travail devrait être effectué pour tout projet de société, si on veut en proposer une lecture chrétienne. J'ai moi-même tenté de le faire à propos des projets souverainiste et fédéraliste dans le contexte de la société québécoise²⁵.

Conclusions :

Pour une Église communautaire et démocratique

1. La conclusion générale de cet exposé peut s'énoncer ainsi : attendu que l'Église doit répondre de quelque façon aux problèmes fondamentaux du monde, à sa quête de salut ; attendu que cette quête de salut est celle de l'union du principe communautaire (le principe des origines) et du principe démocratique (le principe rationnel et critique de la modernité), je soutiens que *l'Église doit témoigner par son être même de la possible jonction de l'aspect communautaire et de l'aspect démocratique dans la société humaine.*

2. Reprenons successivement chacun de ces deux aspects. *Le caractère communautaire de l'Église ne fait pas difficulté.* L'Église a toujours eu vivement conscience de sa mission de réunir les humains en une grande famille, au-delà de toutes les différences et frontières qui les séparent. Tönnies écrivait déjà : « En un sens général on pourra parler d'une communauté englobant l'humanité entière, telle que veut l'être l'Église²⁶. » C'est bien en ce sens qu'œuvre l'Église aujourd'hui dans le mouvement œcuménique pour surmonter les divisions qui séparent encore les chrétiens, de même que dans le mouvement interreligieux qui entend favoriser la rencontre et le dialogue des religions.

24. Paul TILLICH, « Christianisme, socialisme et nationalisme » (1924), in *Christianisme et socialisme*, p. 231 (traduction modifiée).

25. Voir Jean RICHARD, « Les projets de société québécoise : essai de lecture théologique », in *Projets de société et lectures chrétiennes*, sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, Montréal, Éditions Fides (coll. « Héritage et projet », 57), 1997, p. 339-368.

26. Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société*, p. 48.

3. Il est beaucoup plus difficile cependant de concevoir une Église à la fois communautaire et démocratique. Et pourtant, *il est tout aussi important que l'Église adopte une attitude démocratique, si elle veut apparaître devant le monde comme un témoin valable, crédible, comme un témoin d'aujourd'hui.* Autrement, elle sera considérée comme un vestige de l'ancien régime, tout juste capable de rappeler au monde d'aujourd'hui les valeurs d'autrefois.

La difficulté vient de ce que la communauté, en tant que famille élargie, en tant que grande famille, semble présenter inéluctablement un caractère patriarcal. J'entends par là un mode de gouvernement qui fonctionne de façon organique, comme la tête qui commande à tous les membres du corps, ceux-ci étant dépourvus de toute initiative propre. Or c'est contre cela précisément que réagit la démocratie, fondée elle-même sur le principe de l'autonomie de chaque individu dans la société.

Ce qui fait difficulté alors, ce n'est pas la dimension communautaire comme telle, mais plutôt le caractère organique que revêt la communauté. Or, on l'a vu, la forme organique n'est pas essentiellement liée à la conception biblique de la communauté, telle qu'elle se présente dans l'Ancien Testament et dans les Évangiles ; elle n'apparaît explicitement que dans les épîtres pauliniennes.

Il en va de même, et plus encore, pour le caractère patriarcal. Celui-ci se trouve radicalement « brisé » dans la conception biblique. Dans l'Ancien Testament, on voit que Dieu lui-même va prendre la direction de son peuple (Éz 34, 11). La parole de Jésus dans l'Évangile de Matthieu va dans le même sens : « Pour vous, ne vous faites pas appeler "Rabbi" : car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères. N'appellez personne votre "Père" sur terre : car vous n'en avez qu'un, le Père céleste » (Mt 23, 8-9). Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il n'y a là rien qui s'oppose à la devise de la République : « Liberté, Égalité, Fraternité ». Mais on entend alors la démocratie au sens fondamental, comme la reconnaissance de l'autonomie et de l'égalité de tous les individus qui composent une collectivité.

4. Il en va autrement si l'on entend la démocratie au sens courant de « démocratie représentative », où le peuple élit ses représentants. On aborde alors la question de la structure institutionnelle de l'Église. À ce propos, Schillebeeckx a bien montré que la structure hiérarchique de l'Église n'a rien d'une institution divine. Elle provient tout simplement de la rencontre de l'Église avec l'empire gréco-romain. Par conséquent, rien n'empêche les Églises d'adopter, à l'époque moderne, une structure institutionnelle plus

démocratique, comme l'ont fait effectivement les Églises réformées. En principe donc, *l'Église peut adopter toutes les formes de gouvernement (synodale, presbytérienne, épiscopaliennne, hiérarchique), pourvu qu'y soient respectés les principes fondamentaux de la communauté et de la démocratie.* Car on sait bien qu'une démocratie effective ne dépend pas uniquement du principe de la représentativité électorale. Un président peut être légitimement élu par l'ensemble des citoyens, et immédiatement après, sans plus de consultation, prendre la décision d'une guerre qui va bouleverser le monde.

5. Ceci dit, je me limite maintenant à l'Église à laquelle j'appartiens, dans laquelle je suis engagé, soit l'Église catholique romaine, pour voir comment une mentalité fondamentalement démocratique peut être adoptée et s'exercer à l'intérieur d'une structure fortement hiérarchique. *Je soutiens alors qu'une telle mentalité démocratique ne s'oppose pas, en principe, à un gouvernement hiérarchique, mais qu'elle est incompatible avec un mode de gouvernement patriarcal.* Ainsi, Schillebeeckx parle-t-il d'une « gestion démocratique de l'Église, en tant que communauté de Dieu²⁷ » et d'un « gouvernement de l'Église sur un mode administratif démocratique²⁸ ». Cela peut s'entendre de l'assouplissement démocratique introduit par le renouveau de Vatican II : par exemple, la collégialité épiscopale, les synodes romains et diocésains. Mais, plus encore que par ces transformations structurelles, Schillebeeckx se dit « encouragé par ce qui croît à la base, dans toute l'Église, dans la ligne de Vatican II, par cette floraison authentiquement évangélique presque sans précédent²⁹ ». Dans le dernier chapitre de son ouvrage, il précise qu'on rencontre la *Catholica* « dans les réunions des communautés de base, dans certaines "maisonnées" chrétiennes, partout où des hommes et des femmes se réunissent au nom de Jésus qu'ils confessent être le Christ³⁰ ».

On aura pu voir dans ce volume plusieurs exemples de communautés où tous les membres peuvent prendre la parole. Là se situe, croyons-nous, la véritable transformation, communautaire et démocratique, de l'Église de notre temps.

27. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 285.

28. *Ibid.*, p. 323.

29. *Ibid.*, p. 19.

30. *Ibid.*, p. 322.

*Église, communauté et démocratie**Un point de vue protestant**par André Gounelle¹*

Même si on le sait bien, il importe toujours de le rappeler : on ne peut pas parler du protestantisme au singulier. Dès ses origines et jusqu'à aujourd'hui, il est multiple et divers. Certains de ses courants revendiquent même cette pluralité comme un de ses traits constitutifs ; ils y voient une caractéristique positive qu'il faut cultiver et non une faiblesse qu'on devrait essayer de réduire. Cette étude ne prétend pas exposer *le* point de vue protestant, mais *un* point de vue protestant parmi d'autres. Elle s'interrogera successivement sur trois points : d'abord, sur la nature de la communauté ecclésiale, ensuite sur son gouvernement et, enfin, sur le statut de ceux qui y exercent un ministère.

Peuple ou assemblée ?*L'Église et les fidèles*

Dans le § 24 de son livre majeur *Der christliche Glaube* (éditions successives entre 1821 et 1831), le théologien protestant Frédéric Schleiermacher distingue deux structurations de la foi chrétienne ; la première domine dans les protestantismes, la seconde l'emporte dans le catholicisme. Je

1. André GOUNELLE est professeur émérite à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, France.

résume de manière schématique, presque caricaturale, l'analyse très nuancée et subtile qu'il en présente.

Pour la plupart des protestantismes, vient en premier, détermine et engendre tout le reste, le lien personnel du croyant avec le Christ. Ce lien qui, à travers la parole évangélique, se noue dans la « justification par grâce » entraîne, par voie de conséquence, le rattachement et l'appartenance à une communauté ecclésiale. Le Christ touche, d'abord, le fidèle et l'envoie, ensuite, dans une communauté.

Pour le catholicisme, en tout cas dans ses courants dominants, précède, commande, et fait naître tout le reste l'appartenance du croyant à l'Église. Le Christ entre en contact, en relation et en communion avec lui par le ministère de l'Église. Ce que confirme le Concile Vatican II, qui, dans la Constitution *Lumen Gentium* (§ 14), déclare que le Christ « se fait présent pour nous dans son corps qui est l'Église ».

Forçons les traits, exagérons les contrastes et employons des formules outrées (dans la pratique, les positions sont plus fines et complexes) pour mieux souligner la différence entre les deux logiques. Selon la structuration de type protestant, c'est parce que le Christ, par sa Parole et par l'Esprit, entre en relation avec des individus qu'il peut y avoir une communauté ecclésiale authentique; on pourrait presque dire que l'Église est la fille de la foi (ou la fille des croyants). Dans la perspective de type catholique, c'est parce qu'il y a une Église authentique que les êtres humains peuvent entrer en relation avec le Christ et l'Église est la mère des croyants. Pour reprendre des expressions d'Ernst Troeltsch², dans un cas c'est l'Église qui fait les chrétiens, dans l'autre ce sont les chrétiens qui font l'Église.

Dans la controverse interconfessionnelle, on a reproché à la structuration protestante d'avoir un caractère irréaliste et abstrait alors que la catholique correspond mieux à l'expérience concrète. L'Église existe bien avant nous. Elle nous prend en charge, nous apprend à connaître Christ et nous conduit à la foi. Les protestants ne le nient pas. En ce sens, ils acceptent, eux aussi, de qualifier l'Église de mère des croyants (l'expression se trouve chez Calvin³). Mais ils soulignent qu'il importe de distinguer une généalogie

2. Cité d'après Sébastien FATH, *Une autre manière d'être chrétien en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 721. On trouve une formulation voisine chez Albert RÉVILLE, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus Christ*, Paris, Felix Alcan, 1904, p. 127.

3. Voir Léopold SCHUMMER, *L'ecclésiologie de Calvin à la lumière de l'Ecclesia mater*, Bern, Peter Lang, 1981.

(un enchaînement temporel, une antériorité chronologique) d'une structure (une organisation fonctionnelle, une articulation de principe). L'ordre dans lequel les choses arrivent n'indique pas leur valeur ni ne détermine leur importance. Au XVIII^e siècle, le protestant Jurieu marque bien la différence quand il écrit : « c'est par le ministère de l'Église que nous croyons, ce n'est pas par son autorité⁴. » On peut éclairer cette phrase par l'épisode de la Samaritaine au puits de Sychar dans Jean 4. Après son entretien avec Jésus, cette femme parle de lui aux habitants du village qui, du coup, vont l'écouter. Beaucoup se convertissent et disent alors à la Samaritaine : « Ce n'est plus à cause de ce que tu as dit que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes » (Jn 4, 42). La femme est la cause chronologique ou généalogique de leur foi (ils ont rencontré Jésus par son ministère) ; elle n'en est pas la cause structurelle ou fondamentale (leur foi ne repose pas sur son autorité). Il en va de même pour la communauté ecclésiale. On peut citer aussi Thomas qui ne veut pas croire en se fondant sur le témoignage apostolique ; sa foi naîtra d'un contact personnel (Jn 20, 25).

La collectivité et la personne

Souvent (mais pas toujours), le protestantisme s'appuie sur une interprétation du renversement qu'opère le Nouveau Testament par rapport au judaïsme. Je la résume à très grands traits. Dans bien des textes (mais pas tous) de l'Ancien ou du Premier Testament, on constate une forte prédominance de la communauté. La religion y est de nature beaucoup plus collective qu'individuelle. Dieu fait alliance avec un groupe de tribus qui se dit et s'estime issu d'Abraham. Il forme une communauté religieuse tout autant, peut-être plus, qu'ethnique et politique. La relation de chaque fidèle avec Dieu découle de son appartenance au peuple. Israël ne constitue nullement à cet égard une exception. Dans bien des régions de l'Antiquité méditerranéenne, chaque peuple a son culte propre et à chaque culte correspond un peuple particulier. Le lien avec la divinité se noue à travers une communauté à la fois et indissociablement politique et spirituelle.

Dans la prédication de Jésus et aussi à la même époque chez les stoïciens, on voit apparaître une autre conception des rapports entre Dieu,

4. Cité d'après Roger MEHL, *Du catholicisme romain*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, p. 48.

la communauté et l'être humain. Pour les stoïciens, la raison et l'intelligence caractérisent quelqu'un beaucoup plus que le groupe dont il fait partie. Ce sont elles qui le mettent en relation avec Dieu ; sa nation et son rang social (esclave comme Épictète ou empereur comme Marc Aurèle) n'ont pas une grande importance. Pour le Nouveau Testament, Dieu choisit, élit des personnes. Il fait alliance avec des individus. À de rares exceptions près (la plus connue est 1 P 2, 9), on ne parle plus de peuple élu ou saint, mais d'hommes et de femmes appelés ou sanctifiés individuellement, sans que leurs liens communautaires ne constituent une condition nécessaire. On communique avec Dieu directement en tant que personne singulière et individualité unique, à nulle autre pareille, et non pas en fonction de son groupe, de sa catégorie sociale ou de son sexe. D'où l'insistance du Nouveau Testament sur la foi personnelle plus que sur les rites, les liturgies, les groupes et les confréries.

Les courants majoritaires du judaïsme traditionnel affirment qu'il y a un peuple élu, un peuple de Dieu, celui d'Israël. La plupart des textes du Nouveau Testament mentionnent une communauté d'appelés ou d'élus. Ce n'est pas la communauté elle-même qui est appelée ou élue ; ce sont les croyants qui la composent. La communauté n'existe que parce que des hommes et des femmes que Dieu a personnellement rencontrés et appelés se rassemblent. En ce sens, l'Église ne prend pas la suite ou la relève d'Israël, et la communauté croyante du Nouveau Testament diffère profondément de celle de l'Ancien Testament. Dieu y agit au niveau des individus. Il les appelle, certes, à se soucier les uns des autres et à vivre fraternellement ensemble. Toutefois, la communauté des croyants ne forme pas, à proprement parler, un ensemble organique préexistant à ses membres ; elle est, plutôt, une « assemblée » ou une « réunion » (c'est ce que veut dire le mot grec *ecclesia* qu'on a traduit par « église »). Pour reprendre l'expression du théologien américain James Luther Adams⁵, l'Église ressemble beaucoup plus à une association de volontaires qu'à un peuple.

La finalité de l'Église

Dans cette perspective, l'Église n'est ni le sacrement du salut ni l'objectif de l'action de Dieu. Elle est au service des fidèles qu'elle doit aider dans

5. James Luther ADAMS, *The Prophethood of All Believers*, Boston, Beacon Press, 1986, p. 251-312 (sur les associations volontaires).

leur vie chrétienne. Elle rend témoignage dans le monde et y travaille à la venue du Règne de Dieu. Il importe de ne l'assimiler, même partiellement ou par participation, ni au Christ et ni au Royaume⁶. Elle est tournée vers autre chose qu'elle-même. Elle n'est pas le but, elle n'a pas sa finalité en elle-même, elle doit constamment se décentrer d'elle-même, se désacraliser pour indiquer le véritable sacré ; elle est « seconde », ce qui ne veut pas dire secondaire ; elle est un « moyen », un « outil » auquel il faut se garder d'accorder une fonction dans l'ordre du salut et une dimension eschatologique.

Pour reprendre les catégories de Jean Richard, dans le protestantisme domine donc une conception de l'Église de type associatif, qui va de l'individu à la communauté, même si la « pensée organique » n'en est pas absente. Elle est même vigoureusement défendue par certains de ses courants qui estiment, que par compensation ou en réaction à l'hypertrophie ecclésiale attribuée au catholicisme, le protestantisme a favorisé une insuffisance voire une carence communautaire.

Le fonctionnement institutionnel

Le régime presbytérien-synodal

La plupart des Églises protestantes ont un fonctionnement de type plus ou moins démocratique. Ainsi, les réformées ou presbytériennes ont, dans leur grande majorité, opté pour le régime presbytérien-synodal qui confie l'organisation et le gouvernement de la communauté ecclésiale à un système d'assemblées et de conseils. Il comporte plusieurs variantes ; j'en décris un exemple parmi d'autres, celui de l'Église réformée de France⁷.

Le conseil presbytéral, désigné par l'assemblée générale, dirige et anime la paroisse locale. Chaque conseil presbytéral envoie des délégués à un synode régional (au xvii^e siècle, on disait « provincial »), qui traite des questions communes et gère financièrement et administrativement une région. Chaque synode régional nomme des délégués à un synode national qui assure les services généraux (la formation et l'habilitation des pasteurs,

6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 59.

7. Je me réfère à *Statuts, discipline et règlement général d'application*, volume publié par l'ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, 47 rue de Clichy, 75009, Paris, et aussi à mon expérience propre, puisque je suis membre de cette Église, que j'ai siégé pendant 15 ans à son synode national et ai fait partie durant 12 ans de son « conseil national ».

par exemple) et qui prend les décisions concernant l'ensemble de l'Église réformée de France. Chaque synode se réunit annuellement ; il élit un conseil régional ou national à la fois pour préparer ses sessions, pour veiller à l'application de ses décisions et pour suivre les affaires courantes. Le synode national ne délibère jamais sur un sujet important sans avoir pris préalablement l'avis des synodes régionaux, qui, eux-mêmes, consultent avant d'en discuter les conseils presbytéraux. Le débat commence à la base et remonte ensuite, par paliers successifs, jusqu'aux instances dirigeantes qui le concluent en tenant compte des avis donnés. Les questions mises à l'ordre du jour ne sont pas seulement administratives et financières, mais aussi théologiques : ainsi depuis vingt ans, en France, les synodes réformés ont débattu de la lecture et de la compréhension de la Bible, du sens et de la forme du culte, des sacrements, des méthodes et des résultats dans les débats œcuméniques, de la forme et du contenu de la catéchèse, etc.

Quatre grandes règles commandent cette organisation.

Premièrement, les ministères de direction sont toujours collégiaux. Jamais une personne ne les exerce seule. Il appartient toujours à des conseils ou à des assemblées de décider et de trancher. Il n'existe pas de président de l'Église réformée de France, mais des présidents de conseils régionaux ou du Conseil national de l'Église réformée de France. Ces formulations indiquent bien où réside l'autorité : dans le conseil, pas chez celui qui le préside.

Deuxièmement, les synodes et les conseils ne comportent jamais une majorité de pasteurs ou de ministres parmi leurs voix délibératives. On veut ainsi éviter toute prise de pouvoir par les « permanents » de l'Église. Aucune fonction, y compris celle de « président », n'est réservée à des « ministres » ; tout « fidèle » peut être appelé à la remplir.

Troisièmement, les mandats sont toujours limités dans le temps. Dans l'Église réformée de France, ils ont une durée de trois ans renouvelables, mais il est rare qu'un conseiller régional ou national fasse plus de quatre mandats. Par contre, il arrive fréquemment que des pasteurs qui ont exercé des présidences au niveau régional ou national reprennent ensuite un poste paroissial, sans aucune autre responsabilité que locale. On évite ainsi d'avoir un groupe de dirigeants coupés ou éloignés de la base et de la pratique sur le terrain.

Quatrièmement, pour toute décision, on prend le temps nécessaire⁸. Les procédures de délibération (les conseils presbytéraux et les synodes régionaux doivent impérativement donner leur avis avant que le Synode national ne tranche) mettent à l'abri des modes éphémères ou de ce que Bernard Reymond appelle les « subjectivités papillonantes ». On limite ainsi, sans les éliminer complètement, les risques d'aventures ou de mésaventures suite à des votes insuffisamment réfléchis et mûris. La relative lenteur des procédures n'entraîne cependant pas un immobilisme. Il faut trois ans, délai raisonnable, pour aboutir à une conclusion, pour introduire un changement, pour adopter des dispositions ou des orientations nouvelles.

Dans l'Église réformée de France, constamment, sur chaque point, à tous les niveaux se mène une réflexion, se déroulent des échanges et ont lieu de très larges débats. Le régime presbytérien-synodal favorise une participation étendue et intense, ainsi qu'une vie ecclésiale riche, animée et transparente. En contrepartie, il est lourd, exigeant, il consomme beaucoup de temps et de force. Il favorise des Églises introverties, plus absorbées par leur vie interne que tournées vers l'extérieur. On se déplace, on délibère, on négocie tout le temps ; pour le moindre problème, on multiplie les réunions, les commissions, les rapports, les études. Parfois on se fatigue, on s'use et on aspire à un système où l'autorité serait moins diluée et plus forte. En tout cas, ce fonctionnement, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ne nuit pas à la cohésion de la communauté ecclésiale ; il ne favorise pas émiettements et ruptures (même s'il arrive qu'il s'en produise) ; au contraire, le fait de discuter ensemble crée une solidarité qui, pour être conflictuelle, n'en est pas moins solide et forte. On a, paradoxalement, une communauté formée par des débats communs et soudée par des disputes internes.

Une démocratie limitée

Peut-on qualifier de « démocratique » le régime presbytérien-synodal tel qu'il vient d'être décrit ? Il l'est en partie, mais pas totalement. Sur trois points, il s'éloigne des principes de la démocratie.

8. Voir Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi*, p. 25, 64-65.

1. D'abord, il ne connaît pas la séparation des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif, qui passe, depuis Montesquieu, pour l'un des fondements de tout système démocratique. La même instance, le synode, légifère, juge et exécute, ce qui n'est pas d'un grand inconvénient quand tout va bien, mais risque en cas de conflits de ne pas donner à une minorité ou à un accusé les garanties habituellement accordées par un fonctionnement démocratique. Je me souviens avoir siégé, il y a une trentaine d'années, à un synode qui avait à statuer sur un pasteur accusé de fautes graves. Le même synode, dans des sessions successives, a défini ou précisé la norme, puis a voté, à huis clos, une lourde sanction (une révocation), et, enfin, s'est prononcé sur un recours en appel. Même si le règlement a été scrupuleusement appliqué et si je crois que la décision prise était juste, cette concentration de tous les pouvoirs m'a gêné. Il aurait été plus normal que plusieurs instances distinctes se prononcent pour mieux assurer les droits de celui qui était mis en cause, même s'ils étaient probablement plus et mieux respectés que dans un système épiscopal ou dans un système congrégationaliste.

2. Le régime presbytérien-synodal fonctionne selon un modèle plus « républicain » que vraiment « démocrate ». Je rappelle la différence⁹. Dans un régime démocrate, le député est le « représentant » du peuple. On attend de lui qu'il exprime l'avis, les choix et les orientations des électeurs. Il vote comme ils veulent qu'il le fasse. Il est leur porte-parole et il suit le plus possible leur avis. Dans un système républicain, le député est un « délégué » ou un « fondé de pouvoir », choisi pour sa sagesse et sa compétence, à qui on demande de se prononcer pour ce qu'il juge être le bien commun ou général et non de suivre le désir de ses électeurs. Il n'a pas à s'aligner sur leurs choix, mais à décider lui-même après examen des dossiers, en fonction de ses propres analyses et convictions. C'est le principe de la délégation et non celui de la représentation qui l'emporte dans l'Église réformée de France. Les mandats impératifs y sont formellement interdits. On n'a pas le droit de donner des consignes de vote à celui ou celle qu'on envoie siéger dans une autre instance. Un synode, un conseil décide de manière autonome après débat interne, et nullement en s'alignant sur les souhaits et tendances de ceux qui en ont désigné les membres.

9. Bernard MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Champs Flammarion, 1996, p. 143-152.

3. On considère que ceux qui siègent dans un conseil ou un synode exercent un ministère, qu'on rapproche de celui des anciens (*presbuteroi*) dont parle le Nouveau Testament. Ils tiennent donc leur autorité de Dieu qui les appelle à ce ministère et non d'une assemblée qui leur confierait une tâche. Dans cette perspective, leur désignation par l'assemblée générale s'apparente à une « reconnaissance de ministère », selon le vocabulaire en usage dans l'Église réformée de France, plutôt qu'à une élection au sens strict du mot. Les membres de la paroisse ne choisissent pas à proprement parler les conseillers, ils ratifient la liste que leur soumet le conseil sortant. Il appartient aux conseillers en place de discerner ceux qui sont appelés à leur succéder, et l'assemblée générale « reconnaît » que Dieu les appelle à ce ministère de direction. En 1567, un synode national des Églises réformées de France interdit de « laisser l'élection du nouveau consistoire [autrement dit du conseil presbytéral] à la voix du peuple ». À une paroisse, qui, à la suite d'un conflit interne, avait demandé l'autorisation de procéder ainsi, le synode ordonne « de se conformer aux autres dans l'exercice de la Discipline [discipline signifie ici le règlement], savoir que les anciens et diacres seront nommés par le Consistoire, et puis présentés au peuple pour être reçus¹⁰ ». Un juriste protestant, volontiers provocateur, Pierre-Patrick Kaltenbach, aime dire que les protestants pratiquent beaucoup trop « l'immaculée cooptation ».

Il faut donc parler avec prudence et nuance d'une Église « démocratique ». Les dirigeants sont bien des élus (avec un mandat limité dans le temps) et toutes les décisions sont prises par des votes de conseil ou d'assemblée après délibération. Par contre, le système apparaît plus républicain que démocrate en ce sens que les élus sont des « décideurs » et non de simples représentants ou exécuteurs des volontés de leurs mandants. De plus, avec l'insistance sur un ministère de direction qui vient de Dieu et non de la base, et que « discernent » les sortants, on se rapproche d'un gouvernement aristocratique, corrigé ou atténué, cependant, par le fait que les « anciens » n'ont d'autorité que si l'assemblée générale reconnaît leur ministère.

10. FRANÇOIS MÉJEAN, *Discipline de l'Église Réformée de France annotée et précédée d'une introduction historique*, Paris, Je sers, 1947, p. 223.

Les ministères

Nous y avons fait allusion dans les paragraphes précédents en parlant de ceux qui siègent dans des conseils ou des synodes, la question du fonctionnement démocratique de l'Église se pose tout particulièrement à propos des ministères et spécialement du ministère pastoral. Quel est le statut des ministres ? À cette question, on peut distinguer typologiquement trois réponses.

L'institution divine

La première considère qu'une institution divine établit le ministère. Le Christ l'a lui-même mis en place. Il a choisi quelques hommes, les disciples et les apôtres. Il les a chargés de rassembler, d'instruire, de diriger la foule des croyants, afin qu'elle ne soit pas « comme des brebis sans bergers » (Mt 9, 36). Dans un second temps, les disciples et les apôtres, sous l'inspiration du Saint-Esprit, ont transmis la charge qui leur avait été confiée à d'autres hommes qu'ils ont « ordonnés » à cet effet. À chaque génération, jusqu'à aujourd'hui, on a fait de même. Par l'intermédiaire des apôtres et de leurs successeurs, chaque ministre, au moment de son ordination, reçoit du Christ lui-même sa mission et ses pouvoirs¹¹. Le Christ l'a mandaté pour assurer sa présence parmi les siens, pour transmettre fidèlement ses enseignements, pour parler et agir en son nom. La communauté dépend du ministre et se soumet à lui, en tout cas en ce qui relève de son sacerdoce ou de sa mission spécifique.

Le ministre n'est donc pas un fidèle semblable et égal aux autres, un membre de la communauté comme les autres. Son ordination le met à part et lui confère une autorité particulière. Il est envoyé à la communauté par le Christ dont il est, au sens fort, le lieutenant (celui qui en tient le lieu ou en occupe la place)¹². Cette réponse favorise plus un système hiérarchique qu'un fonctionnement démocratique.

11. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, p. 327-328.

12. Voir JEAN-PAUL II, *Le mystère et le culte de la sainte Eucharistie. Lettre aux évêques pour le jeudi saint 1980*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 28 ; et *Catéchisme de l'Église catholique*, p. 330.

La délégation par la communauté

La deuxième réponse voit dans le ministère un type d'organisation décidé par la communauté. Le Christ suscite des croyants, auxquels il demande de prêcher l'Évangile, de vivre fraternellement les uns avec les autres et de se mettre au service de leurs prochains. Le ministère appartient à la communauté dans son ensemble, ce qu'indique bien la doctrine luthérienne du sacerdoce universel¹³. Toutefois, dans la pratique, la communauté ne peut pas exercer ce ministère de manière indivise, indistincte et globale. Pour remplir sa mission, elle doit répartir le travail entre ses membres, en tenant compte de leurs dons, de leurs compétences et de leur disponibilité. Par souci d'efficacité, elle délègue les tâches communes à quelques personnes qui les accomplissent pour elle, au nom de tous. Les « ministres » sont ses agents d'exécution, ses fonctionnaires ou ses employés. Ils dépendent d'elle.

Ici, le ministre ne représente pas le Christ auprès des fidèles ; il les représente pour les tâches qu'ils doivent assurer au sein ou à l'extérieur de la paroisse¹⁴. Il appartient à la communauté de définir ces tâches et de contrôler l'exercice du ministère. C'est elle qui détient l'autorité ; elle a un droit de surveillance, un devoir de vigilance ; éventuellement, il lui revient de sanctionner ses ministres. Dans l'Église réformée de France, cette manière de voir tend à se répandre. Depuis un demi-siècle, la subordination des pasteurs s'est accrue. Alors qu'il y a cinquante ans, les conseils de paroisse étaient, le plus souvent, des chambres d'enregistrement qui entérinaient les décisions du pasteur, aujourd'hui on tombe parfois dans l'excès contraire. Les conseils dictent des cahiers de charge (au lieu de les négocier avec leurs ministres), leur donnent des consignes et ne leur accordent aucune autonomie dans les méthodes à employer et les objectifs à atteindre. Il arrive qu'ils nomment et congédient des pasteurs comme on embauche et on licencie des employés selon qu'ils conviennent ou pas. Il en résulte un certain malaise des pasteurs qui ont le sentiment qu'on banalise à l'excès leur ministère, qu'on n'en reconnaît pas la spécificité, qu'on oublie ou néglige de voir qu'il s'enracine dans une vocation venant de Dieu.

13. Voir Martin LUTHER, *Œuvres*, vol. 2, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 84-86, 249-252, 285-286.

14. Cette manière de voir se rencontre, entre autres, dans les milieux puritains. Voir Eric FUCHS, *L'éthique protestante*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 50.

Cette deuxième réponse consonne avec l'idéologie démocratique ou républicaine. La communauté chrétienne désigne ses ministres, leur délègue des fonctions et leur assigne des objectifs, exactement comme le peuple élit ses dirigeants sur un programme et leur confère, pour une période déterminée, la souveraineté qui lui appartient. Une série d'organismes qui représentent le peuple (les assemblées parlementaires) contrôlent le gouvernement, comme le fait le conseil presbytéral pour les ministres.

La corrélation ou la double vocation

Une troisième réponse a été développée par le protestantisme classique (luthérien et réformé) et a été adoptée par le groupe œcuménique des Dombes¹⁵. Elle estime que le ministère à la fois vient du Christ et relève de la communauté. D'un côté, le Christ crée et rassemble la communauté; de l'autre, il suscite et appelle des ministres. La communauté dépend directement du Christ et non de ses ministres. De même, le ministre dépend directement du Christ et non de la communauté. Il n'y a donc pas une subordination, une sujétion ou une soumission dans un sens ou dans l'autre, mais une correspondance et une corrélation qui trouvent leur source et leur possibilité dans l'obéissance commune au Christ. Cette indépendance et cette liaison se traduisent dans une règle en usage dans beaucoup d'Églises réformées : on ne peut pas imposer un pasteur à une paroisse ni une paroisse à un pasteur ; il faut qu'il y ait entente et acceptation mutuelles.

Le ministère se définit par une relation bipolaire : d'un côté avec le Christ, de l'autre avec la communauté. Le réformateur Jean Calvin au xvi^e siècle, de même que le théologien protestant Alexandre Vinet au xix^e siècle le soulignent en parlant d'une double vocation : la première intérieure et secrète qui vient de Dieu, la seconde extérieure et publique qu'adresse la communauté¹⁶. Ces deux vocations sont également nécessaires pour que l'on soit vraiment pasteur. Le ministère vient de Dieu ou du Christ. Il appartient à la communauté de discerner cet appel de Dieu, en quelque sorte de le valider et de l'enregistrer dans ce que l'Église réfor-

15. « Pour une réconciliation des ministères », 1972, texte publié dans *Pour la communion des Églises*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 60-61.

16. *Institution de la religion chrétienne*, 4, 3, 11. Voir Alexandre VINET, *Théologie pastorale*, Paris, Fischbacher, 1889, p. 69 (édition originale posthume, 1854).

mée de France appelle une « reconnaissance de ministère ». Personne ne peut se prévaloir d'une vocation divine qui n'aurait pas été ratifiée et confirmée par la communauté ecclésiale, mais la communauté ne dispose pas du ministre à son gré ; la vocation intérieure, tout aussi nécessaire que l'extérieure, ne relève absolument pas d'elle.

Le ministre n'est pas le chef de la communauté. Il n'a pas le droit de la commander et de lui imposer ses vues. Elle dépend directement du Christ et il ne représente pas, pour elle, la figure du Christ ni ne fonctionne comme son lieutenant. Pourtant, le ministre n'est pas non plus l'agent d'exécution de la communauté et il n'a pas à se soumettre à sa volonté. À proprement parler, il n'est pas ministre de l'Église, mais ministre de l'Évangile (au XVII^e siècle, on disait « ministre de la Parole de Dieu ») dans et pour l'Église, mais aussi en dehors de l'Église dans et pour la Cité. Il sert non pas l'Église, mais le Christ à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église. Il n'a ni à obéir ni à commander, mais à se coordonner. Il faut donc que ministre et communauté s'accordent, ce qui demande beaucoup d'attention réciproque, de respect mutuel et une écoute commune du Christ. On a là une conception fragile et vulnérable, grosse de conflits, mais aussi féconde et équilibrée.

Comment se traduit pratiquement cette coordination à la fois nécessaire et difficile à institutionnaliser ? Dans beaucoup d'Églises réformées, en particulier en France, elle se concrétise, entre autres, dans ce qu'on appelle la « révision septennale ». Au bout d'une période de sept ans d'exercice du ministère dans la même paroisse, le Conseil régional organise une série d'entretiens avec le pasteur, avec les conseillers presbytéraux, avec les différents acteurs de la vie paroissiale, parfois avec des gens extérieurs pour faire le point et s'assurer qu'il n'y a pas de débordements ni de dysfonctionnements d'un côté ou de l'autre. Ces entretiens aboutissent à des conseils ou à des avertissements, parfois à des décisions (celle, par exemple, du départ, à plus ou moins brève échéance, du pasteur), mais toujours dans la concertation, l'écoute et le respect mutuel. Ce système comporte incontestablement des dangers graves de dérive (celui des cabales, par exemple, ou de la transformation de l'examen septennal en inspection du pasteur par une hiérarchie). Il a l'avantage de permettre dans bien des cas que s'expriment et se résolvent des malaises, voire des conflits qui autrement risqueraient d'empoisonner la vie des communautés et des ministres. Il tente, avec plus ou moins de succès, de concilier le principe que le minis-

tère naît d'une vocation divine avec un fonctionnement démocratique des communautés ecclésiales.

* * *

Dans les protestantismes, avec des exceptions et d'innombrables variantes, tant sur le plan théologique que dans la pratique, prévaut une conception associative de l'Église. En général, la notion de « corps du Christ » y est considérée comme une métaphore¹⁷, et au thème, fréquent en catholicisme, du « mystère de l'Église », répond l'idée d'une « Église sans mystère » (selon le titre d'un article du théologien protestant suisse Pierre Bühler¹⁸). La vie ecclésiale, pour être de type plus associatif qu'organique, n'en est pas moins communautaire. Il en résulte un fonctionnement démocratique qui toutefois est limité et pondéré par le fait que les ministères tiennent leur légitimité d'une vocation divine, même si la communauté ecclésiale doit valider cette vocation et l'autorité qui en découle par une « reconnaissance » publique.

17. Voir Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi*, p. 57, note 74.

18. « L'Église réformée : une Église sans mystère ? », *Irenikon*, 1988/4.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	7
<i>Monique Dumais et Jean Richard</i>	

DIVERSITÉ DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES

1. Au cœur des restructurations paroissiales, une ecclésiologie au service du salut	31
<i>Gilles Poulin et Jacques Racine</i>	
2. Vers une communauté d'individus. Le cas de l'Église protestante francophone de Washington, D.C.....	59
<i>Olivier Bauer</i>	
3. Pour l'émergence d'une communauté herméneutique. Le drame spirituel de l'Église universelle de Dieu	79
<i>Claude Rochon</i>	
4. Pastoclub : une communauté d'éducation à la foi	99
<i>Carole Golding</i>	
5. Les familles comme lieux d'ecclésialité.....	115
<i>Élaine Champagne</i>	
6. Le modèle communautaire des Compagnons de Saint-Laurent	130
<i>Anne Morrissette</i>	

7. **Droit de parole aux virtuoses de la communauté**..... 145
Monique Dumais
8. **Un vivre-ensemble à la grandeur de la planète.**
La vie consacrée communautaire revisitée..... 155
Pierrette Daviau

COMMUNAUTÉ ECCLÉSIALE ET SOCIÉTÉ MODERNE

9. **Appartenance, association, fraternité.**
Les voies de la communauté aujourd'hui..... 171
Georges Leroux
10. **La pertinence sociale de l'Église.**
Un dialogue avec la sociologie..... 203
Gregory Baum
11. **L'Église, communauté politique alternative ?**..... 221
Steve Robitaille
12. **À la recherche du don perdu.**
Plaidoyer pour un ethos de la présence publique
des communautés croyantes dans une société plurielle 235
Guy Jobin
13. **Pour une communauté ecclésiale ouverte sur le monde.**
L'Église au risque du dialogue interreligieux 263
Fabrice Blée
14. **L'ekklesia des femmes.**
Une relecture de Elisabeth Schüssler Fiorenza..... 285
Louise Melançon
15. **Église, communauté et démocratie.**
Un point de vue catholique 301
Jean Richard
16. **Église, communauté et démocratie.**
Un point de vue protestant..... 319
André Gounelle

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 religieuse*
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 Charriton, *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*
23. Michel Despland, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*
24. Rémi Parent, *Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale*
25. Paul-Eugène Charbonneau, *L'homme à la découverte de Dieu. 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^e congrès de la Société canadienne de théologie (1991)
49. Jean-Jacques Lavoie, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*
50. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, *Pluralisme culturel et foi chrétienne*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1992)
51. Paul-André Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel au Québec*
52. Aldina da Silva, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères*
53. Sous la direction d'Odette Mainville, Jean Duhaime et Pierre Létourneau, *Loi et Autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*
54. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, *Dire Dieu aujourd'hui*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1993)
55. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, *Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1994)
56. Sous la direction de Camil 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^e siècle*
62. Robert Jacques, *La confiance charnelle : le vif du sujet*
63. Sous la direction de Jean-Guy Nadeau, *La théologie : pour quoi ? pour qui ? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1997)
64. Sous la direction de Gilles Routhier, *Vatican II au Canada : enracinement et réception*. Actes du 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)
68. Chrystian Boyer, *Jésus contre le temple ? Analyse historico-critique des textes*
69. Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*
70. Sous la direction de Robert Mager, *Dieu agit-il dans l'histoire ? Explorations théologiques*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2003)
71. E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*
72. Sous la direction de Monique Dumais, *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2001)



Marquis Imprimeur Inc.

Québec, Canada

2007



Église et communauté

À L'HEURE OÙ LA PÉNURIE DES RESSOURCES entraîne la fermeture d'églises et la restructuration de paroisses, l'Église est confrontée à des questions fondamentales concernant sa nature et sa mission. S'il est possible d'imaginer une Église sans église, ou même une Église sans paroisse, est-il possible de concevoir une Église sans communauté? Les relations entre les institutions et les personnes concernent non seulement l'Église mais la société tout entière. En effet, les médias traitent régulièrement des enjeux et des tensions entre individu et communauté, entre communauté et universalité. Dans ce contexte, quel sens peut avoir la communauté ecclésiale?

La double problématique — l'Église comme communauté et l'Église-communauté dans ses rapports avec la société civile — constitue les deux perspectives de l'ouvrage. La première est consacrée à la diversité des communautés ecclésiales. La seconde aborde les rapports entre regroupements communautaires et associatifs dans la société contemporaine, en fonction de la situation de l'Église dans ce nouveau contexte social.

Avec des textes de Olivier Bauer, Gregory Baum, Fabrice Blée, Elaine Champagne, Pierrette Daviau, Monique Dumais, Carole Golding, André Gounelle, Guy Jobin, Georges Leroux, Louise Melançon, Anne Morrisette, Gilles Poulin, Jacques Racine, Jean Richard, Steve Robitaille et Claude Rochon.

Collection
Héritage
et projet

PRATIQUE ECCLÉSIALE

ISBN 978-2-7621-2772-0



www.editionsfides.com

34,95 \$ • 31 €