Identité et mémoire des chrétiens

Propositions au-delà d'un repli identitaire

Sous la direction de
Étienne Pouliot et Anne Fortin

Collection
Héritage
et projet

FIDES

IDENTITÉ ET MÉMOIRE DES CHRÉTIENS

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.

Étienne Pouliot
Anne fortin

Identité et mémoire des chrétiens

Propositions au-delà d'un repli identitaire

FIDES

Mise en pages : Marie-Josée Robidoux
Conception de la couverture : Bruno Lamoureux
En couverture : © Qweek/iStockphoto

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

Société canadienne de théologie. Congrès (45e : 2008 : Université Laval)

Identité et mémoire des chrétiens

(Héritage et projet; 79)

Actes du 45e Congrès annuel de la Société canadienne de théologie, tenu du 6 au 8 novembre 2008 à l'Université Laval, Québec, Québec.

ISBN 978-2-7621-3644-9 [édition imprimée]
ISBN 978-2-7621-3645-6 [édition numérique PDF]
ISBN 978-2-7621-3646-3 [édition numérique ePub]

1. Identité (Psychologie) - Aspect religieux - Christianisme - Congrès. 2. Mémoire collective - Aspect religieux - Christianisme - Congrès. 3. Identification (Religion) - Congrès. 4. Christianisme - Québec (Province) - 21e siècle - Congrès. I. Fortin, Anne, 1957- . II. Pouliot, Étienne, 1962- . Titre. IV. Collection : Héritage et projet ; 79.

BR110.S62 2008 230.01'9 C2013-941134-8

Dépôt légal : 4e trimestre 2013
Bibliothèque et Archives nationales du Québec
© Groupe Fides inc., 2013

La maison d'édition reconnaît l'aide financière du Gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour ses activités d'édition. La maison d'édition remercie de leur soutien financier le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC). La maison d'édition bénéficie du Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres du Gouvernement du Québec, géré par la SODEC.

Imprimé au Canada en septembre 2013

Avant-propos

En 2008, le congrès annuel de la Société canadienne de théologie avait lieu à l'Université Laval sous le thème : « Identité et mémoire des chrétiens ». La pertinence de cette thématique à ce moment, allait presque de soi, tant nous[1] *ne doutions pas de l'importance du sujet. L'actualité ecclésiale et sociale a depuis contribué à cette pertinence.*

Une crise et ses ramifications

La problématique identitaire se manifeste de manière très diversifiée de nos jours.

Le christianisme a été traversé par des pertes d'« identité » en série : de l'Église juive à l'Église universelle, de l'Église romaine à l'Église féodale, de l'Église européenne à la pluralité des Églises du Sud, etc. À ces bouleversements historiques et politiques incessants se superposent des modifications sociales et culturelles, des crises, des réformes — des contre-réformes — et des mutations. Ces bouleversements n'ont fait qu'accentuer la singularité des situations et la difficulté croissante d'une

1. Par « nous », nous entendons les membres du comité scientifique de ce congrès : Anne Fortin, Raymond Lemieux, Marc Pelchat et Richard Bergeron.

vue surplombante, ce qui se traduit par la prise en compte de l'identité *des chrétiens* plutôt que de l'identité chrétienne. Les points de repère identitaires sont fluctuants : si ce que l'on perd du côté communautaire semble se transposer sur le plan personnel, les enjeux sociaux ne s'en trouvent pas moins altérés. Les divisions entre espace public et espace privé n'ont plus l'évidence qu'elles paraissaient avoir il y a quelques décennies. De nouvelles réalités se dessinent devant nous, et le présent ouvrage en prend acte en cherchant à en rendre compte.

Comment dans ces conditions parler de l'identité du christianisme ? Les mutations actuelles invitent à un retour réflexif du côté de la mémoire. Si cette identité n'explose pas au point de se dissoudre, c'est qu'une certaine trace de la mémoire la traverse : une mémoire qui passe par l'interprétation du texte biblique, de la tradition et de l'expérience de foi pour reformuler son présent dans une identité cherchant à se fixer dans la continuité à travers le mouvement de l'histoire. Toutefois, une rupture culturelle contemporaine est flagrante ; elle consiste à faire de la religion en Occident (christianisme compris), non plus une structure d'encadrement des communautés humaines mais plutôt un lieu de quête de satisfaction quant au sens de la vie. Entre la logique d'encadrement des communautés humaines et les quêtes du sens de la vie, il y a bien entendu le pôle de la régulation qui opère selon des logiques en tension entre les deux, ce que l'on peut qualifier de « régulation de marché ». Comment l'interprétation du texte biblique, de la tradition et de l'expérience de foi peut-elle se développer dans ce « nouveau monde » ?

Plus près de nous, les débats sur l'identité causés par la commission Bouchard-Taylor[2] ne sont pas sans soulever

2. La commission Bouchard-Taylor (du nom de ses coprésidents : le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor), officiellement désignée Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, a été créée le 8 février 2007 par le premier ministre du

l'enjeu de la mémoire collective. Quels sont les ancrages identitaires des Québécois ? À quelle mémoire se réfèrent-ils pour édifier leur actuelle identité ? Quelle place le religieux occupe-t-il ? La vigueur des discussions autour de la commission semble un symptôme de l'importance de la thématique de ce congrès.

Les effets de la tension entre mémoire et identité sont analysés par différents auteurs contemporains issus des domaines de la politique, de la sociologie, de la culture et de l'anthropologie. En font preuve les travaux de Paul Ricœur (*Mémoire et Histoire*, Presses Universitaires de France, 1998), Charles Taylor (*The Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989), Claude Lévi-Strauss (*L'identité*, Presses Universitaires de France, 1977), Jean-Marc Ferry (*Les puissances de l'expérience : essai sur l'identité contemporaine*, Cerf, 1991), Jacques Beauchemin (*La société des identités*, Athena, 2004), Mathieu Bock-Côté (*La dénationalisation tranquille : mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec postréférendaire*, Boréal, 2007), E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (*Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Fides, 2007). Comment ces cadres théoriques et ces approches des sciences sociales peuvent-ils contribuer au traitement de la mémoire et de l'identité à l'intérieur du christianisme ?

De nombreux théologiens font aussi intervenir ces perspectives pour penser le christianisme contemporain. J. B. Metz parle de la « mémoire dangereuse », qui constitue une instance privilégiée du rapport entre la religion et le politique. W. T. Cavanaugh réfléchit sur la mémoire eucharistique du point de vue de ses incidences politiques, mais dans une direction fort différente de celle de Metz. On doit aussi considérer le

---

Québec, M. Jean Charest, dans le but d'examiner les questions liées aux accommodements raisonnables consentis sur des bases culturelles ou religieuses au Québec. Les commissaires ont rendu public leur rapport final le 22 mai 2008. La commission a fermé ses bureaux un mois plus tard.

testament spirituel de Jean-Paul II, intitulé *Mémoire et identité* (Flammarion, 2005).

La double question de l'identité et de la mémoire des chrétiens se répercute en de nombreux autres lieux plus particuliers, suivant nommément de multiples enjeux et orientations théologiques. Entre autres, l'identité des femmes se blesse souvent à des mémoires sélectives de la tradition. Depuis plus de trente ans, les écrits féministes n'ont eu de cesse de documenter les oublis de la mémoire et les injustices commises en conséquence. Comment peut-on alors parler de l'identité des femmes chrétiennes, croyantes, militantes, lorsque la mémoire les oblitère de l'histoire ?

D'un point de vue éthique, la désarticulation entre mémoire et identité a donné lieu à des travaux cherchant à recréer une « mémoire narrative » chez des sujets, comme les écrits de Stanley Hauerwas l'illustrent de façon exemplaire. Dans le monde anglo-saxon surtout, il existe une abondance de recherches portant sur les *narrative ethics*, qui déploient avec profusion les liens entre mémoire et identité.

Un lieu de fracture identitaire créé par le rapport déficitaire à la mémoire s'exprime aujourd'hui, de façon particulière, dans une certaine crise des générations face aux institutions d'Église. D'une part, des jeunes en manque de mémoire ne comprennent pas les combats de leurs aînés encore imbibés des élans des années 1960 ; ces aînés leur reprochent de ne pas porter cette mémoire et de « retourner » à des luttes d'arrière-garde, en réclamant une identité forte. D'autre part, on peut voir un excès de mémoire éradiquer toute nuance dans l'élaboration d'une identité affirmative et restauratrice d'un passé pensé « à l'identique ». Le manque comme l'excès de mémoire influent sur le sens même de la recherche d'identité. Les travaux de Raymond Lemieux, Jean-Philippe Perreault et Jacques Grand'Maison documentent les multiples effets du rapport à la mémoire pour penser l'identité des jeunes en quête de christianisme.

Dans la mouvance de ce conflit des générations, on peut aussi évoquer la crise identitaire des chrétiens de plus de 55 ans. Ils ont l'impression de ne plus être ce qu'ils ont déjà été. Ils ont connu des ruptures tragiques au niveau de leur foi chrétienne. La question de la continuité identitaire se pose avec acuité. Les référents identitaires traditionnels (dogme, credo, appartenance à l'Église catholique, etc.) sont totalement mis en question — alors que c'était précisément ce référent qui était présenté comme un élément constitutif de leur identité personnelle et nationale. Comment traiter alors de l'importance de la fonction de la mémoire par rapport aux formes passées de soi-même ? Perdre la mémoire de soi, c'est être perdu.

La liturgie, de par sa forme propre, porte ces questionnements et apparaît comme un lieu d'actualisation privilégié pour penser l'interaction entre mémoire et identité. L'importance du « mémorial » impose à la liturgie une différenciation entre le « souvenir » et la « mémoire », dans un acte à portée identitaire.

Le texte biblique représente aussi un lieu d'enchâssement permanent entre mémoire et identité — sans oublier, bien sûr, que la conception moderne et contemporaine de l'identité ne se nomme pas toujours selon ce vocable dans ces textes. L'interprétation des textes bibliques concernant les valeurs des figures de mémoire et d'identité peuvent élargir considérablement nos compréhensions post-fichtéennes de l'identité et leur donner une densité anthropologique encore inédite.

Évoquons enfin le pluralisme religieux, qui met radicalement en question la définition de soi en fonction d'une seule et unique appartenance — parce que cette définition de soi devient souvent, du fait de son exclusivisme potentiel, source de violence mortifère (voir Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, 1998). La compréhension de soi sur fond de pluralisme d'appartenance (religieuse en particulier) brise des identités fermées. Comment intégrer les multiples appartenances dans la construction de son identité ? Que dire de tous

ces chrétiens à trait d'union : chrétien-bouddhiste, chrétien-hindou, chrétien-musulman, et même chrétien-agnostique (voire athée)… ?

Les contributions au présent ouvrage

E-Martin Meunier montre comment l'imaginaire des Québécoises et Québécois d'aujourd'hui s'est structuré autour du mythe dit de la Grande Noirceur. Le passage du Canada français clérical au Québec étatique a constitué une mutation culturelle ; avec la modernité, notre identité devait forcément se redéfinir, nommément eu égard à la place et au rôle de l'Église catholique. Ce désir de changement semblait requérir le noircissement de la mémoire puisque, au sortir de la Révolution tranquille, l'Église avait en quelque sorte une double mémoire d'elle-même : « [l]'une plutôt flatteuse, souvent liée à la religiosité populaire et aux contributions multiples de l'Église à l'édification de la société canadienne-française, notamment aux diverses institutions d'encadrement social. L'autre qu'on dira "honteuse", rappelant à la fois le retard culturel, les abus de pouvoir du clergé et le rapetissement de la conscience des Québécois — voire leur aliénation. » En amplifiant sans cesse les effets traumatiques de cette situation, un complexe québécois a été créé et exploité à profusion, au détriment évident de la fonction socioconstructive pourtant remplie par l'Église. Notre identité se vivrait toujours défectueusement au lieu de se vivre comme patiente élaboration… avec ses défis et souffrances.

Jacques Racine analyse le rapport de la commission Bouchard-Taylor et en expose le hiatus : professer, sans l'appliquer, une conception théorique de l'identité, qui dépasse les considérations psychologiques dès lors qu'elle mise sur son processus de « construction dans la pluralité » ou, si l'on préfère, qui procède d'une contextualisation sociohistorique concrète. Malgré les nombreux éléments d'intérêt du rapport, celui-ci

esquisse seulement une description courante et superficielle de cette identité, la re-présentant avec l'illusion de l'homogénéité, de l'unidimensionnalité et du fait imposé. Le rapport se contente de réaffirmer en priorité la valeur des acquis de la Révolution tranquille, renforçant le fantôme de la menace à cet égard. Il pose l'identité comme inclusive et intégrative, tout en témoignant d'un effort tenu pour impossible d'en arriver à une identité fondée sur une culture de convergence. Le mythe de la Grande Noirceur est repris de sorte qu'on offre un traitement singulier de l'institution religieuse qu'est l'Église, la seule dont on ne parlera que négativement. Le rapport Bouchard-Taylor ne réussit malheureusement pas à tenir ses promesses.

Jean-Philippe Perreault interroge la façon dont mémoire et identité se trouvent actuellement liées dans l'expression du catholicisme actuel. Après avoir été une matrice culturelle, le catholicisme québécois a connu — non sans une certaine radicalité — la sécularisation, telle qu'on la comprenait dans les années 1960 et 1970. Abondantes, les interprétations des effets de cette sécularisation semblent atteindre aujourd'hui leurs limites. Sous des manifestations religieuses à première vue hétérogènes, des axes de recomposition semblent se dégager, qui expliqueraient globalement la situation pour le moins étonnante à laquelle nous assistons. Un catholicisme du sacré émerge, mais, par une sortie religieuse de la culture religieuse, il mène à un catholicisme de marché. Il importe donc de questionner l'exculturation du catholicisme alors que de nouvelles affinités électives semblent se nouer entre celui-ci et le marché.

Denise Couture rend compte de pratiques diverses de féminisme interreligieux et de la façon dont « les identités religieuses multiples [y] occupent une fonction stratégique de transformation des relations qui se concrétise diversement selon les contextes ». L'expérience spirituelle des femmes qui s'élabore doit ainsi être envisagée en termes de construction d'une justice sexuelle, raciale et post-coloniale. En ce sens, les femmes appartenant d'emblée à la tradition chrétienne

en viennent à reconnaître à quel point leur tradition leur a inculqué une autosuffisance identitaire qui comporte des traits post-colonialistes. Par ailleurs, les personnes ayant subi la colonisation chrétienne expérimentent l'hybridité comme « une tactique de résistance, comme une position de survie [qui est] devenue tout simplement une respiration de la vie ». L'identité passe donc par un profond travail sur soi-même, toujours en dialogue avec l'autre.

Marc Dumas rappelle en quoi la réflexion théologique de Eberhard Jüngel s'inscrit dans les thématiques de libération, de récit et de révélation, thématiques propres à signaler que la tradition chrétienne constitue précisément la mémoire identitaire de l'acte théologique. Il en va donc d'un processus critique et libérateur, qui n'a rien d'une simple analytique de la pensée censée parvenir à une idée de Dieu somme toute inefficace. « Le langage de la croix opère une rupture radicale avec l'idée de Dieu comme présupposé universellement valable [de sorte que] Dieu et le Crucifié sont [conçus et vécus] dans une relation transfiguratrice pour l'humanité. » Aussi bien dire que la parole de Dieu interpelle et qu'elle requiert une réappropriation par chacun de son identité devant Dieu. De quoi s'agit-il sinon d'une fonction critique *de* l'identité (en prenant le mot « de » à la fois comme génitif objectif et génitif subjectif) ?

Bruno Demers décrit le projet de corrélation critique et mutuelle d'Edward Schillebeeckx, inspiré de la philosophie herméneutique des sciences du langage ainsi que de la théorie critique et de la philosophie analytique du siècle dernier. Dans ces perspectives qu'il compare ensuite à celles de l'herméneutique ricœurienne pour en montrer la pertinence, les questions de l'identité et de la mémoire reçoivent un éclairage certain. D'une part, toute nouvelle identité consiste en une réinterprétation créatrice ; elle produit entre des sujets d'époque différente un rapport toujours réélaboré entre foi et situation historique. D'autre part, l'Évangile interpelle la culture en même temps que la culture permet la découverte

de virtualités de la mémoire chrétienne. Universalité du message chrétien, rapport à l'expérience vécue, référence textuelle de la foi : autant de notions clés pour comprendre certains aspects majeurs du processus de la mémoire liée à l'identité.

Franklin Buitrago-Rojas présente les aléas de ce processus mémoire-identité à partir de la situation de la Mission espagnole de Montréal. L'exemple de cette communauté catholique formée par des immigrants hispanophones illustre les défis d'apprendre une nouvelle langue, d'éduquer les enfants, de trouver un réseau d'aide, de se donner un lieu pour raffermir les racines culturelles, tout en cherchant un travail et en s'intégrant à la société d'accueil et à l'Église locale. Ce faisant, une telle communauté — avec des personnes concrètes — est continuellement confrontée à des ambiguïtés quant à son identité précise, risquant de devenir un milieu de repliement pour la sauvegarde identitaire ou bien un milieu de dialogue et d'ouverture face à la différence. L'immigrant de première génération ne peut définitivement plus reproduire une identité idéelle ni compter sur une mémoire intacte de lui-même. L'existence refait l'être — et pas à peu près.

Anne Fortin remet en perspective la formule alarmiste de la « crise » religieuse au Québec. Cette crise peut être recadrée par la médiation de la réflexion de Fernand Dumont, pour qui le catholicisme québécois traverse une « crise permanente » depuis la Conquête. Ce cadre sociologique et historique permet de penser que, si la crise n'est pas nouvelle, elle ne représente pas tant un obstacle à surmonter qu'un chemin sur lequel avancer les yeux ouverts. Dans ce contexte, à partir des questions relatives à l'identité et à la mémoire des chrétiens, il s'agit de penser les conditions d'une prise de parole des chrétiens dans l'espace public. Selon le diagnostic porté sur la « crise », le type de prise de parole des chrétiens manifestera des accents fort différents. Le passage par la pensée de

Fernand Dumont permettra de saisir « d'où l'on s'en va[3] » pour penser l'aujourd'hui du catholicisme québécois. La question du dépassement du repli identitaire des chrétiens sera ensuite abordée en tenant compte des notions de tradition et d'histoire ainsi que du rapport au texte biblique, qui joue souvent le rôle de symptôme d'une mémoire déviée en souvenir nostalgique.

Enfin, le sociologue Raymond Lemieux, en mettant en relief des enjeux et des fils conducteurs qui ne sont pas toujours perceptibles à première vue, propose une analyse finale, systématique et réflexive sur l'ensemble des contributions à cet ouvrage.

3. Jocelyn Létourneau, *Le Québec entre son passé et ses passages*, Montréal, Fides, 2010.

Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec[1]

— E.-Martin Meunier —

Introduction. La mémoire subite comme acte manqué : autour du « Pardon pour tout ce mal »

Le 21 novembre 2007, le cardinal Marc Ouellet publiait l'une des lettres les plus spectaculaires et médiatiques jamais diffusées par un des membres de la hiérarchie catholique au Québec. Au dire même du prélat, cette lettre cherchait à « aider notre société à se réconcilier avec son passé chrétien ». Bien qu'elle ait été écrite en son nom personnel, c'est néanmoins en tant qu'archevêque de Québec et primat du Canada que le cardinal Ouellet reconnaissait « que des attitudes étroites de certains catholiques, avant 1960, [auraient] favorisé l'antisémitisme, le racisme, l'indifférence envers les premières nations et la discrimination à l'égard des femmes et

1. Ce texte est une version légèrement remaniée de la conférence prononcée lors du Congrès de la Société canadienne de théologie de 2008. J'aimerais remercier les organisateurs de ce congrès pour leur invitation. De plus, j'aimerais remercier Gilles Labelle, Anne Fortin et Nathalie Gagnon pour leurs conseils et commentaires.

des homosexuels[2] ». Faisant moins de deux pages et demi, cette déclaration présentait aussi des excuses concernant les abus de pouvoir du clergé en ce qui a trait au contrôle des femmes et de leur fertilité ainsi que les agressions sexuelles commises par des prêtres et des religieux sur des mineurs. « La société québécoise, disait-il, traîne une mémoire blessée dont les mauvais souvenirs bloquent l'accès aux sources vives de son âme et de son identité religieuse[3]. » Plus qu'à une repentance et à un pardon, c'est à une œuvre de réconciliation nationale qu'étaient conviés tous les catholiques, clercs et laïques — le cardinal allant jusqu'à proposer qu'il s'agissait là d'un des jalons nécessaires à l'entreprise plus vaste de « la guérison de la mémoire[4] » au Québec.

Une telle déclaration, pour reprendre les paroles de Gilles Routhier, personne « ne l'avai[t] vue venir[5] ». « Geste courageux pour les uns, simple calcul politique pour les autres[6] », « geste historique ou coup de marketing éphémère[7] », la lettre du cardinal provoquait un malaise indéfinissable, comme si le caractère soudain de sa sortie montrait plus qu'on ne le désirait — laissant « l'impression, comme le dira Raymond Lemieux, d'une stratégie de reconquête[8] ». D'ailleurs, le seul fait qu'on se soit interrogé sur le caractère significatif ou non de la déclaration indique non seulement un déficit de confiance à l'endroit du cardinal Ouellet, mais une mise en doute plus générale de l'entreprise de repentance et de guérison de la mémoire. Les

2. Marc Ouellet, « Pardon pour tout ce mal », *Le Soleil*, 21 novembre 2007.
3. *Ibid*.
4. *Ibid*.
5. Gilles Routhier, cité dans Martin Croteau, « Le cardinal Ouellet se confesse », *Le Droit*, 21 novembre 2007, p. 2.
6. Guillaume Bourgeault-Côté, « Mgr Ouellet suscite le scepticisme », *Le Devoir*, 22 novembre 2007, p. A3.
7. Isabelle Mathieu, « Geste significatif ou stratégique ? », *Le Soleil*, 22 novembre 2007, p. 6.
8. Guillaume Bourgeault-Côté, *op. cit.*

jours suivant la sortie médiatique du prélat, on peut lire dans les courriers du lecteur tout et son contraire : « Ici, on repart en neuf[9] », salue M. Beaumont de Québec ; ses « excuses ne sont pas sincères, car son seul objectif […] est de redorer le blason de l'Église[10] », de dire M. Lécuyer ; les Québécois sont incapables d'apprécier, vilipende M. Grondin : voilà un « petit peuple sans identité, sans âme et sans repères […] et rancunier en plus[11] » ; mais pourquoi « juste avant 1960 ? », de questionner M. Desjardins — le procès de l'Église n'est-il pas en cours[12] ? La gent journalistique n'accueille guère mieux la lettre de l'archevêque. Pour Alain Dubuc, la lettre repose « sur une contradiction fondamentale qui n'a échappé à personne, le fait que les dogmes et attitudes ayant mené aux abus dont il s'excuse […] sont toujours présents[13] ». Jean-Claude Leclerc rappelle quant à lui que l'obstacle à une réconciliation des Québécois et de l'Église « tient moins aux "erreurs" passées […] qu'aux interdits anachroniques maintenus par l'institution officielle, souvent contre le sens commun et le jugement des fidèles[14] ». Et dire que le soir même où l'on pouvait lire tous ces propos, le cardinal Ouellet répétait à l'émission *Le Point* que le peuple du Québec allait « comprendre le sens de [s]on geste[15] ».

Comme il le plaida lui-même, son geste s'inspirait d'une nouvelle tendance au sein de l'Église. De l'évêque du Ghana présentant en 1992 ses excuses pour le rôle joué par les Africains dans le commerce des esclaves en partance pour l'Amé-

---

9. Michel Beaumont, « Jamais plus ! », *Le Soleil*, 22 novembre 2007, p. 29.

10. M. Lécuyer, cité par Mathieu Boivin, « Les excuses ne suffisent pas », *Le Soleil*, 22 novembre 2007, p. Actualités 8.

11. Guy Grondin, cité par Mathieu Boivin, *ibid*.

12. M. Desjardins, cité dans « Le *mea-culpa* de Mgr Ouellet », *La Presse*, 22 novembre 2007, p. A24.

13. Alain Dubuc, « L'homme de Rome », *La Presse*, 23 novembre 2007, p. A21.

14. Jean-Claude Leclerc, « L'archevêque de Québec se trompe d'époque », *Le Devoir*, 26 novembre 2007, p. 36.

15. Marc Ouellet, *Le Point*, Radio-Canada, 22 novembre 2007.

rique, au pape Jean-Paul II demandant pardon en 1995 pour l'oppression faite aux femmes dans le passé ; du grand mea-culpa du cardinal Mahony en 2002 pour les victimes du scandale des prêtres pédophiles, à la controversée déclaration du cardinal Daly en Irlande en 2005, la repentance *omnibus* du cardinal Ouellet faisait entrer de plain-pied l'Église du Québec dans son « moment mémoire[16] ». Mais « pourquoi [alors] des excuses de ce type à ce moment précis, sans consensus de l'Église et sans qu'il y ait le moindre débat [à cette époque sur les problèmes discutés dans la lettre][17] » ? « C'est une critique non nuancée, orientée vers des objectifs politiques qui n'ont pas de rapport avec le sujet[18] », suggère Raymond Lemieux. Louis Rousseau, quant à lui, s'étonnera du manque de préparation du cardinal, ce genre de déclarations exigeant habituellement le renfort d'une réflexion d'ampleur et d'études savantes et sensibles : « On dirait plutôt la confession de quelqu'un qui va mourir dans deux heures et qui n'a pas le temps de s'expliquer[19]. » Non sans raison, Rousseau comme Lemieux pointent en fait le peu de sérieux d'une telle déclaration sur des sujets aussi conséquents. C'est que cette déclaration visant à guérir la mémoire semblait plutôt conduire à une impasse[20]. Le cardinal Ouellet « pensait avec elle pouvoir renouer le dialogue entre les vivants et les morts, alors qu'elle le fige[ait] en le muséifiant tant au plan symbolique que concret[21] ». Sa mémoire subite semblait se transformer en un acte manqué révélant

16. Voir l'article de Christian Rioux, « Des catholiques qui s'ignorent », *Le Devoir*, 23 novembre 2007, p. A3.

17. Guillaume Bourgeault-Côté, *op. cit.*

18. Raymond Lemieux, cité par Guillaume Bourgeault-Côté, *op. cit.*

19. Louis Rousseau, cité par Guillaume Bourgeault-Côté, *op. cit.*

20. E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault, « Avant-propos. Mémoire et paradoxe démocratique », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 7-13.

21. Daniel Tanguay, « Le "moment mémoire" à l'heure du présentisme », dans *ibid.*, p. 21.

peut-être plus encore de ses intentions que de ses velléités de réconciliation. Pour l'observateur attentif, son « Pardon pour tout ce mal » dévoilait aussi de manière inattendue sa vision de l'histoire du Québec, car « poser la question de la mémoire, c'est ouvrir le terrain de réflexion sur la nature du rapport à établir avec le passé[22] ».

« Avant 1960 », disait le cardinal. Cette périodisation aussi arbitraire que précise livre certains aspects de son rapport au passé. Certes, la lettre n'avait pas pour but d'épiloguer en cette matière. Or elle en donne néanmoins de précieuses indications pour qui cherche à comprendre les cadres sociohistoriques de la mémoire religieuse au Québec. À la surprise générale (et même parfois de ses alliés les plus proches), le cardinal Ouellet, de qui on aurait attendu une défense du caractère probe, libre et épanouissant du Canada français clérical avant 1960, s'en faisait tout à coup le contempteur, sinon le critique le plus sérieux puisqu'il en demandait explicitement le pardon. Et pour s'assurer d'être bien compris, il renchérissait en disant : « Entendons-nous bien : je ne demande aucunement à la société québécoise de revenir en 1950[23] » — comme pour se distancer de l'opprobre que certains associent à cette époque. Dans cette lettre, le cardinal Ouellet semble concevoir un Québec cassé en deux : avant 1960 et après 1960. Avant 1960, la contribution de l'Église à l'édification de la société canadienne-française aurait été *maxima*, mais les problèmes engendrés notamment par le rôle de suppléance du clergé et des religieux auraient plongé le pays dans une situation d'« autorité excessive », d'« attitudes étroites » et d'« abus de pouvoir ». Après 1960, la conception historique du cardinal devient plus floue. Le pluralisme et le laïcisme sont, sociologiquement et culturellement, perçus comme des gains. Si un vide

22. Jocelyn Létourneau, « Questions de mémoire », *Recherches sociographiques*, vol. 49, nº 2, 2008, p. 331.

23. Marc Ouellet, « Pardon pour tout ce mal », *op. cit.*

spirituel s'instaure, « fruit, dit-il, de l'esprit du monde », sorte de sécularisation aux effets néfastes, une mémoire honteuse coupe alors les Québécois de leurs ressources spirituelles, les plongeant ainsi dans une crise spirituelle décelable par plusieurs comportements anomiques — son mémoire déposé à la commission Bouchard-Taylor suggérant ici plusieurs pistes dans ce domaine. Ce qui surprend et questionne dans le rapport au passé mis en évidence par le cardinal Marc Ouellet dans cette lettre, c'est que même celui-ci, pourtant connu et reconnu pour son conservatisme, semble visiblement souscrire au « grand récit national » de la Grande Noirceur opposé à la Révolution tranquille. Qu'il y souscrive par tactique, par méconnaissance de l'histoire ou pour toute autre raison, cela ne change pas grand-chose. L'archevêque de Québec et primat du Canada semble faire sien le récit moderniste de la critique du cléricalisme de l'Église catholique canadienne-française. C'est là qu'on comprend peut-être mieux cet aphorisme énigmatique du théologien Paul Valadier qui affirmait que « le traditionnaliste [*sic*]est un moderne que sa modernité effraie[24] ». Mais on peut aussi se demander : de quel lieu parle le cardinal pour souscrire à une conception moderne de la mémoire du Québec contemporain tout en critiquant les méfaits de la modernité sur cette même société ?

De l'Église catholique et de sa « Grande Noirceur »

Ce dont témoigne ce rapport ambivalent au passé, au-delà de l'analyse du cas singulier du cardinal Ouellet, c'est la profondeur du mythe de la « Grande Noirceur » dans la structuration de l'imaginaire des Québécois. Personne ne semble y échapper et nul ne peut en faire l'économie lorsqu'il est question de la mémoire récente de la nation québécoise. La « Grande Noir-

24. Paul Valadier, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 47.

ceur » s'avérerait un mythe constitutif du grand récit moderne québécois[25] qu'on aurait dépeint — sinon construit de toutes pièces, soutiennent les plus critiques —, aussi bien pour enfin en sortir que pour assurer l'hégémonie d'une nouvelle classe au pouvoir[26]. Qu'on la relate à grand renfort d'anecdotes scabreuses ou qu'on rappelle les solidarités du bon vieux temps, la « Grande Noirceur » est aujourd'hui bien plus qu'un concept historique réservé à la gent savante. Elle meuble et habite notre mémoire collective ; elle la borne et précise les frontières symboliques de la société québécoise passée, présente et future[27]. De l'homme de lettres au simple travailleur, partout, elle travaille et pétrit l'imaginaire des citoyens et plus encore, sans doute, celui des chrétiens. Si « le reniement du passé s'[est] ici posé comme condition préalable à ce que l'avenir devienne possible[28] » et si le récit de la « Grande Noirceur » a forgé une part importante de l'identité du Québec moderne, son manque de nuances comme son caractère parfois invraisemblable n'ont pas toujours servi l'intelligence de l'histoire du Québec contemporain. Comme le prévient l'historien Jocelyn Létourneau, « tous ceux qui ont osé sortir de la métaphore

---

25. Sur la question du « récit » moderne, voir Fernand Dumont, « Quelle révolution tranquille ? », dans Fernand Dumont (dir.), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, IQRC, 1990, p. 13-23. Voir également Jocelyn Létourneau, « Le Québec moderne : un chapitre dans le grand récit collectif des Québécois », *Revue française de science politique*, n° 42, 1992, p. 765-785.

26. Revoir les classiques, dont Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990 ; et Jean-Jacques Simard, *La longue marche des technocrates*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1979.

27. Sur les liens entre mémoire et définition du sujet politique, voir notamment le livre de Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2002.

28. Jean-Jacques Simard, « Ce siècle où le Québec est venu au monde », dans Roch Côté (dir.), *Annuaire du Québec 2000*, Montréal, Fides, 1999, p. 17-77. Texte ronéotypé, p. 3.

dichotomique de la "Grande Noirceur" et de la Révolution tranquille pour revoir l'évolution du Québec depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, ceux-là se sont fait publiquement rabrouer, qu'ils viennent de l'académie ou du monde politique[29] ». Or en cette matière, est-il possible d'imaginer, à l'invitation de Paul Ricœur, une « juste mémoire[30] » qui ne sombre ni dans le trop de mémoire ni dans le trop d'oubli ?

Mais imaginer une juste mémoire du passage du Canada français clérical au Québec étatique présente un défi considérable, à commencer par l'Église elle-même qui ne pourra s'y soustraire qu'au prix d'une lourde ponction d'une part de sa mémoire. Il faut dire que les tribulations de l'histoire de cette nation ne facilitent en rien la ressaisie d'une unité de plan, voire d'une même historicité. On n'entrera pas ici dans le débat national, moins encore dans celui opposant les conceptions pluralistes du Québec civique à l'intention nationalitaire d'un Québec à faire. Mais force est de constater que l'histoire du Québec et de sa relation au catholicisme ne s'est présentée ni de manière monolithique ni toujours de façon harmonieuse. L'ambiguïté de l'histoire du Québec tient sans doute à ce recommencement obligatoire que fut la conquête britannique de 1760. Minant les minces acquis dits traditionnels et ne laissant en place que le folklore des cultures populaires, la philosophie de la colonisation déléguait de façon informelle à l'Église catholique le soin de pourvoir elle-même au maintien et à l'émancipation de la culture au Bas-Canada[31].

---

29. Jocelyn Létourneau, « Transmettre la Révolution tranquille », dans Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier (dir.), *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, VLB Éditeur, 2000, p. 79-80.

30. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. I.

31. Voir Hubert Guindon, « La Couronne, l'Église catholique et le peuple canadien-français ou les racines historiques du nationalisme québécois », dans Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, textes réunis et présentés par Roberta Hamilton et John McMullan, traduction de Suzanne Saint-Jacques Mineau, Montréal, Éditions Saint-Martin,

Près d'un siècle plus tard survenait au Canada français comme une révolution traditionnelle. C'est que les Britanniques, en accord avec le seul interlocuteur institué qui était demeuré sur place, l'Église, ne voulaient établir au Canada qu'un territoire économique supplémentaire à leur empire. Pour le reste, tant que l'exercice de cette fonction coloniale s'effectuait sans entraves, les Britanniques semblaient préférer le calme d'un peuple bien rangé sous l'aile de l'Église que le vacarme des idées progressistes. La confiance de l'Église ne s'est pas acquise d'un seul coup — la position de celle-ci contre la révolte des Patriotes scellant en quelque sorte un pacte de réciprocité. La position de l'Église restait tout de même précaire, mais l'entente en sourdine lui conférait sinon le droit, du moins le privilège d'essayer d'instaurer son ordre sur les champs laissés en jachère par les Anglais. Il ne s'agissait pas d'ériger un nouvel ordre social sur le socle de la tradition quasi inexistante, mais d'établir une tradition à partir de la légitimité de Rome. C'est pourquoi Nicole Gagnon et Jean Hamelin ont affirmé que l'originalité du Québec tient dans le fait d'avoir été « intégré à deux empires[32] ». Il n'est pas étonnant que l'Église ait eu recours aux doctrines ultramontaines pour légitimer plus clairement encore son ordre à partir de l'ecclésiologie romaine d'alors. Il n'est pas surprenant non plus de constater que l'idéologie ultramontaine, qui se voulait le renouvellement de la tradition par la tradition en réaction aux bouleversements modernes des idéaux de la Révolution française, fut choisie comme assise dogmatique de la mutation culturelle du Canada français[33].

1990, p. 135-154 ; et aussi Louis Rousseau, « La construction religieuse de la Nation », *Recherches sociographiques*, vol. 46, nº 3, 2005, p. 1-23.

32. Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle*. Tome 1 : *1890-1940*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 12.

33. Pour une discussion nuancée des assises politiques et religieuses du Canada français du XIX^e siècle, voir Éric Bédard, *Les réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Boréal, 2009.

Ce qu'il y a de traditionnel dans cette mutation de culture, c'est la légitimité dont se drape l'ordre clérical. Car en fait, bien que plusieurs moyens pastoraux aient favorisé l'édification de structures et de valeurs que l'on attribue aujourd'hui facilement au monde de la tradition, ceux-ci n'ont pas tenté de prolonger la tradition en l'annexant simplement aux traditions encore existantes, mais ont plutôt intégré ces traditions à une nouvelle, notamment dans le cas des religions populaires[34]. L'implantation de ces « traditions » n'a pas établi une unification subite de l'action et du sens, n'a pas favorisé l'aplanissement de la réalité ou la reconduite de la fixité du temps, de l'espace et de l'ordre établi. Au contraire, elle aurait à sa façon contribué à l'émergence d'une certaine réflexivité, capable de distancer la culture d'elle-même, d'établir progressivement sa propre distance et mémoire. Cette mutation divergeait toutefois de la modernité au sens strict, la distanciation culturelle étant légitimée par les impératifs transcendants du dogme catholique. C'est ainsi que, de manière précaire, le Canada français allait trouver dans l'Église son lieu de mémoire et, paradoxalement, son lieu d'émancipation[35]. Parce qu'elle fut réinventée dans un monde déjà ouvert à la modernité, parce qu'elle faisait face quotidiennement aux préceptes qui l'enchâssaient dans une modernité anglaise, cette nouvelle tradition était vouée à la précarité : une tradition à rétablir, à affirmer et

34. Consulter à cet effet l'excellent article de Guy Laperrière, « Religion populaire, religion de clercs ? Du Québec à la France, 1972-1982 », dans Benoît Lacroix et Jean Simard (dir.), *Religion populaire, religion de clercs ?*, Québec, IQRC, 1984, p. 19-53. L'auteur le dit explicitement : « Au Québec, la religion populaire, c'est la religion de clercs, destinée aux fidèles et consommée (ou non) par eux. Il n'y aurait pas eu au Québec de religion populaire autonome, il n'y aurait qu'une religion cléricale, ou plus simplement, une religion catholique hiérarchisée, où le clergé propose et où les fidèles suivent (plus ou moins) docilement » (p. 22).

35. Pour un développement plus considérable de cette idée, voir notamment Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval (IQRC), 2000.

à réaffirmer[36]. L'histoire de l'Église du Québec oscillera par la suite entre l'affirmation de la légitimité de sa tradition et son implication directe dans la culture. Pas étonnant, de souligner Fernand Dumont, qu'on ait produit alors une « mémoire idéalisée » peuplée de grands héros, « instrument de défense, de survivance[37] », et élément compensatoire d'un porte-à-faux politico-religieux hérité d'une situation coloniale. Cette configuration sociale n'était toutefois pas dénuée de pertinence. « [S]aisis au niveau structurel le plus large », propose Louis Rousseau, nous tenions « les éléments récurrents d'une véritable "religion civile" au sens de Bellah, avec sa mythologie, ses rituels festifs occasionnels ou récurrents et ses injonctions normatives appuyées sur des modèles héroïques. [Cette religion civile] rend[ait] compte d'une histoire nationale dramatique, d'une quête inachevée et toujours menacée […][38]. » Précaire et conséquemment assurée par une surveillance et une implication constantes de la part du clergé, cette construction identitaire ne pouvait tenir sans engendrer d'effets pervers, selon le sociologue Raymond Boudon. Selon la belle formule de Nicole Gagnon, c'est au moment où « l'idéologie unitaire ne semble plus capable de prendre en charge l'entièreté de l'expérience de la culture[39] » qu'apparaîtront, pour plusieurs, des signes de raidissement, voire d'autoritarisme. Dès lors, l'institutionnalisation s'instaure. Comme l'illustre Fernand

---

36. « Les traditions inventées, dit Hobsbawm, désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. » Éric Hobsbawm, « Introduction : Inventer des traditions », *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 [2004], p. 12.

37. Fernand Dumont, « Autour de *Genèse de la société québécoise* », dans Fernand Dumont, *Un témoin de l'homme. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin*, Montréal, L'Hexagone, 2000, p. 291-292.

38. Louis Rousseau, *op. cit.*, p. 446.

39. Nicole Gagnon, citée dans Jean Hamelin, *op. cit.*, p. 109.

Dumont, « ce mal n'est pas d'abord dans l'abus de pouvoir, il est dans l'assèchement de la faculté de s'exprimer par les sujets du système[40] ». L'après-Deuxième Guerre mondiale accélère le développement économique et accentue, selon les sociologues de Chicago venus observer le Canada français, le *cultural lag* entre le monde moderne et notre *folk-society*. « Il faut être sorti de nos chrétientés, confessera Réginald Boisvert, pour comprendre jusqu'à quel point nous sommes la risée des hommes intelligents[41]. » Deux conceptions du monde en viennent progressivement à s'affronter et le désir de changement appelle désormais le noircissement de la mémoire. « Rien ne sera accompli, clame Marcel Rioux, tant qu'on laissera fleurir le cléricalisme qui, avec le patronage, forme les deux mamelles de notre moyen âge culturel[42]. »

Aux dérives autoritaires, fourbes et parfois illégales de la politique duplessiste, des groupes de jeunes intellectuels opposent une démocratie ouverte, éthique, centrée sur la participation du plus grand nombre aux différentes institutions de la province et la construction d'un État représentatif fort. Aux dérives cléricalistes, traditionalistes et fixistes de la religion catholique, des groupes de jeunes chrétiens opposent une religion adaptée aux aspirations du monde moderne, une religion centrée sur l'engagement, le développement et l'intégrité de la personne, un christianisme sensible aux projets de prise en main de la communauté par et pour elle-même. La politique d'hier axée sur la reproduction de la société libérale[43] est remplacée par une politique de création d'un État-providence, seul

40. Fernand Dumont, *L'institution de la théologie*, dans *Œuvres complètes*. Tome 4. *Études religieuses*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 201.

41. Réginald Boisvert, « Foi chrétienne et mission temporelle », *Cité libre*, nº 13, 1955, p. 5.

42. Marcel Rioux, « Requiem pour une clique », *Cité libre*, nº 30, 1960, p. 4.

43. Voir notamment le livre de Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste 1944-1960*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994.

capable — pense-t-on — de répondre efficacement aux objectifs de justice sociale et d'équité. L'éthique catholique issue de la Contre-Réforme qui marqua pendant tant d'années le rapport des Canadiens français à la religion est fortement critiquée. Plusieurs prêtres et laïcs — tantôt instruits à la nouvelle théologie (celle-là même qui influencera la teneur des changements apportés par le concile Vatican II), tantôt initiés aux préceptes de la philosophie personnaliste, tantôt forgés par la pédagogie réaliste et engagée des très populaires mouvements d'action catholique (JEC, JECF, JAC, JACF, JOC, JOCF, JIC, JICF)[44] — plaideront pour un retour à l'« authentique tradition chrétienne », à une éthique de l'Incarnation où la foi est vécue au cœur des réalités les plus terrestres, les plus combattantes et les plus fraternelles[45]. « L'adversaire n'était pas le *non-catholique*, mais le *mauvais catholique*[46]. » Comme le disait Jean-Guy Blain, les Canadiens français devaient sortir de leur sordide condition spirituelle, celle d'un *catholicisme de présomption* où tous sont catholiques jusqu'à preuve du contraire[47]. « Nous voulons d'un Québec chrétien, mais chrétien par le dedans — ce qui est bien plus difficile — et non d'un État politico-religieux qui brime les consciences et caricature, aux yeux des voisins et de ses propres enfants, un catholicisme qui trans-

---

44. Voir Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003 et Lucie Piché, *Femmes et changement social au Québec : l'apport de la Jeunesse ouvrière catholique féminine, 1931-1966*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2003.

45. Voir, entre autres, E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, coll. « Cahiers du Septentrion », nº 22, 2002 ; E.-Martin Meunier, « Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille », *Mens. Revue d'histoire intellectuelle de l'Amérique française*, vol. 3, nº 2, 2003, p. 149-191.

46. Cécile Vanderpelen-Diagre, *Mémoire d'y croire. Le monde catholique et la littérature (1920-1960),* Montréal, Éditions Nota Bene, 2007, p. 148.

47. Jean-Guy Blain, « Inquiétude et tradition », *Esprit*, juillet-août 1952, p. 243.

cende l'Histoire et les régimes politiques[48] », voilà l'exigeant programme proposé par Guy Cormier et partagé en grande partie par toute une nouvelle génération s'affirmant désormais clairement en faveur d'une transformation d'ampleur des bases idéologiques, normatives et valorielles du Québec au nom même des idéaux d'un christianisme renouvelé.

L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille et l'avenir de la mémoire du passé canadien-français

Au sortir de la Révolution tranquille, l'Église catholique se retrouvait donc face à deux mémoires d'elle-même. L'une plutôt flatteuse, souvent liée à la religiosité populaire[49] et aux contributions multiples de l'Église à l'édification de la société canadienne-française, notamment aux diverses institutions d'encadrement social. L'autre qu'on dira « honteuse », rappelant à la fois le retard culturel, les abus de pouvoir du clergé et le rapetissement de la conscience des Québécois — voire leur aliénation. « L'oubli, disait Renan, […] et même l'erreur historique sont un facteur de la création de la nation[50]. » La mémoire qui s'élève à l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille n'échappe pas à cette règle. On n'a que faire des ruines du Canada français clérical ; l'utopie d'une nouvelle société ne fait pas dans la nuance, bien au contraire. Si l'on perçoit généralement la volonté d'oubli devant la tradition

48. Guy Cormier, « Petite médiation sur l'existence canadienne-française », *Cité libre*, vol. 2, nº 1, 1950, p. 36.

49. Solange Lefebvre notait d'ailleurs que « la mémoire collective du Québec porte en elle, encore, des traces de la piété populaire d'autrefois, certes fortement encadrée en contexte post-tridentin. Cette mémoire persiste ou se réactive à la faveur d'un mouvement spirituel particulier et souvent temporaire ». Solange Lefebvre, « Sanctuaires catholiques au Québec », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 141, 2008, p. 33.

50. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation ?*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1992 [1882], p. 41.

religieuse comme étant de l'affirmation moderne, comment comprendre la nature de cette volonté et de ses conséquences alors que, comme au Québec, elle semble avoir été primordialement le produit (involontaire ou non) d'un renouveau religieux ? On peut faire l'hypothèse que l'oubli de certains traits heureux d'hier et le maintien d'une mémoire critique par rapport au passé catholique s'expliquent surtout par le projet de renouveau catholique porté par maints artisans de la Révolution tranquille. Voilà l'une des importantes singularités québécoises et le foyer d'un problème de fond pour le catholicisme d'ici, qui sourd depuis le rapport Dumont jusqu'aux propos ambivalents du cardinal Ouellet. Si, au départ, la critique du fixisme et du cléricalisme de l'Église revêtait un caractère libérateur pour plusieurs chrétiens engagés, cela devient finalement un véritable casse-tête, car cette libération ne pouvait dès lors s'affirmer qu'en critiquant le bien-fondé d'une part importante de ces institutions issues du Canada français traditionnel. Contre toutes formes de domination collectiviste, l'éthique personnaliste a entretenu une certaine méfiance à l'égard de l'institution, voire du principe même d'institution. Sous la plume de plusieurs essayistes des années 1960 et 1970, la critique du cléricalisme finit peu à peu par devenir une critique de l'Église et de son fonctionnement dans son ensemble. Redéfinissant le rapport à l'histoire et à la nature, induisant désormais une nouvelle philosophie de l'histoire à la fois progressiste et religieusement fondée, le renouveau catholique d'ici n'avait que faire de l'onirisme de l'Église d'hier, mettant en scène aussi bien la loi naturelle que les anges, archanges et autres chérubins[51]. Toutes ces allégories devenaient folklore et, à défaut de pertinence, elles perdaient leur patine et leurs interpellations. Une nouvelle Église était

51. Voir, entre autres, E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au xx^e siècle*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et Projet », n° 71, 2007.

née à partir d'« une conscience claire et précise de la déchristianisation chez nous[52] », évoquait Jacques Grand'Maison dans *Crise de prophétisme*. Dans la foulée du concile Vatican II, le nouveau catholicisme qui s'érige fait table rase du passé et se complaît lui aussi dans le miroir des utopies. Il fait siennes les catégories de la Révolution tranquille, oppose tradition et modernité, « Grande Noirceur » et nouvelle société : la nation québécoise devient peu à peu son lieu d'incarnation. Devant une Église maintenant aussi intramondaine, férue de modernité et fabricante de sécularité, « le catholicisme [fera] face désormais à un défi majeur : *l'évanescence de ses repères* dans la culture[53] ». Car l'une des particularités de ce renouveau religieux, c'est d'avoir œuvré tellement dans et par le monde qu'on a aisément pu le confondre avec n'importe quel autre type d'engagement. Pour plusieurs de ses artisans, l'œuvre entière de la Révolution tranquille, sans faire d'elle une révolution strictement religieuse, prend sa source au cœur de motivations chrétiennes. À la limite, être chrétien au sortir du concile et de la Révolution tranquille, n'était-ce pas — dans le sens fort du terme — être un citoyen[54] ? La mémoire de ce catholicisme (celui du tournant des années 1960 aux années 1980 environ) a été très peu sondée jusqu'à maintenant. Mais on peut croire que le catholicisme d'ici devra se la réapproprier. Or pour ce faire, il devra être capable de voir dans la modernité québécoise autre chose qu'un étranger n'ayant aucune parenté avec lui. Mais l'incorporation de cette mémoire ne va pas sans problèmes. Établir la mémoire des personnalistes et des chrétiens progressistes, c'est certes se rappeler une soif subversive de justice sociale, mais c'est aussi reconduire implicitement la

52. Jacques Grand'Maison, *Crise de prophétisme*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1965, p. 231.

53. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *op. cit.*, p. 100.

54. Voir à ce sujet la conclusion de Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *op. cit.*

mémoire honteuse du passé canadien-français. Nous sommes placés devant quelque chose comme un blocage où privilégier l'un nous prive de l'autre. À trop faire équivaloir la « Grande Noirceur » et l'ensemble du passé canadien-français, en arrivera-t-on à sacrifier le sens de la vie de nos ancêtres au seul profit d'un Grand Récit, celui de l'entrée du Québec dans la modernité ? Inversement, à trop privilégier le souvenir nostalgique d'un passé réactivé pour colmater les brèches du présent[55], à trop chercher une sécurité rassurante passant par l'utilisation de formules éprouvées, n'ira-t-on pas jusqu'à « étouffer l'inquiétude spirituelle en achetant à bon compte la certitude du salut des justes[56] » ?

On peut ainsi voir s'ériger timidement une autre mémoire du catholicisme au Québec — celle qui rappelle un certain christianisme ayant critiqué le cléricalisme et le duplessisme et contribué à l'édification de la société québécoise moderne ; force est de constater, alors, que ce tiers lieu n'arrive pas à se substituer aux autres conceptions de la mémoire, surtout la plus négative (celle d'un catholicisme type « Grande Noirceur »). Cette mémoire exacerbe peut-être même la colère anti-théologique[57] et pourrait ainsi involontairement contribuer à renchérir un récit moderniste qui cherche plutôt à dénier toute contribution du catholicisme à l'histoire du Québec contemporain.

---

55. Variation sur une formulation d'Anne Fortin, « L'impossible saisie de la mémoire », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, *op. cit.*, p. 357-358.

56. Daniel Tanguay, « Au chevet de l'Église catholique québécoise. Réflexions d'un mini-boomer », *Argument*, vol. 8, nº 2, 2006, p. 36.

57. Gilles Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans A. G.-Gagnon, J. Pallard et B. Gagnon (dir.), *Pluralisme culturel et identités régionales au Canada et dans l'Europe des régions*, Montréal/Bordeaux, [s. é.], 2006, p. 337-364.

Conclusion

« La reconnaissance par les chrétiens d'une identité qui leur est spécifique représente sans doute un des principaux défis qu'est appelé à relever le catholicisme des années à venir[58] », d'affirmer Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy. Cela ne se limite pas aux problèmes d'identité qui peuvent coïncider avec l'essor du pluralisme — comme l'ont soutenu à maintes reprises les commissaires Bouchard et Taylor. L'identité du chrétien s'appuie également sur les cadres sociohistoriques de la mémoire religieuse d'une nation. Cette identité varie, bien sûr, selon l'insertion générationnelle et selon le rapport à la mémoire que chaque génération cultive tant bien que mal — comme l'ont explicité les nombreux travaux de Jacques Grand'Maison et de Solange Lefebvre[59]. Néanmoins, il va de soi que les plus jeunes héritent d'une matrice mémorielle fabriquée au fil du temps. En ce qui a trait au catholicisme québécois, cette matrice semble engoncée dans un complexe qui, non seulement, tend à radicaliser l'opposition entre deux conceptions du catholicisme, mais semble reconduire invariablement la figure de la « Grande Noirceur » comme trauma indépassable de l'histoire contemporaine du Québec. Les cadres sociohistoriques de la mémoire religieuse du catholicisme au Québec renvoient parfois davantage à un non-lieu qu'à une trame dans laquelle on pourrait inscrire son expérience. La lettre du cardinal Ouellet représente en un sens une tentative maladroite pour dénouer cette impasse de la mémoire. Mais engoncé, comme nous tous, dans les méandres de la matrice mémorielle du rapport des Québécois à l'Église, le cardinal a peut-être involontairement servi ce dont il voulait nous déprendre. Les récents scandales de pédophilie touchant

58. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *op. cit.,* p. 104.

59. Voir, entre autres, Jacques Grand'Maison et Solange Lefebvre (dir.), *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers,* Montréal, Fides, 1993.

certains membres du clergé et la crise médiatique qui, de partout en Occident, a secoué l'Église témoignent en un sens de l'effectivité et de la persistance d'une mémoire honteuse pour décrire l'Église et son rôle social. Pour sortir de ce bourbier, non seulement faudra-t-il que cesse une certaine culture délétère au sein du clergé, mais que l'Église risque le dialogue des mémoires en partageant le problème de l'héritage, de son maintien ou de son attrition, et ce, en tout respect de la confiance séculière et de la place symbolique que les Québécois ont bon gré mal gré gardées pour elle. Près de quarante ans après la commission Dumont, l'enjeu du patrimoine religieux[60] nous semble peut-être le plus immédiat pour entreprendre un tel chantier.

60. Voir Solange Lefebvre (dir.), *Le patrimoine religieux au Québec. Éducation et transmission du sens*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2009 ; Luc Noppen et Lucie K. Morisset, *Les églises du Québec. Un patrimoine à réinventer*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2005 ; Laurier Turgeon (dir.), *Le patrimoine religieux au Québec : entre le cultuel et le culturel*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2005.

Le rapport de la commission Bouchard-Taylor : identité, mémoire et religion

— Jacques Racine —

Après avoir suscité un niveau de participation élevé lors de ses divers forums, la commission Bouchard-Taylor a publié un rapport qui a connu une réception plutôt tiède de la part des politiciens, des intellectuels et fabricants de l'opinion publique et, de façon générale, de la part de ceux que les commissaires désignent comme des Québécois d'origine canadienne-française. Robert Dutrisac, dans *Le Devoir* du 14 juin 2008, donnait le titre suivant à son article : « Quatre enterrements pour un rapport[1] ». Le diagnostic de la commission a choqué. Jacques Parizeau et Guy Rocher, mentionne le journaliste, considèrent que de désigner la majorité des Québécois d'origine canadienne-française comme étant une nation minoritaire à la recherche d'homogénéité s'avère fort négatif alors que d'autres constatent que les commissaires font porter à cette majorité tout le poids des deuils et de l'adaptation nécessaires pour parvenir à la conciliation souhaitée.

---

1. Robert Dutrisac, « Quatre enterrements pour un rapport », *Le Devoir*, 14 juin 2008.

Les orientations arrêtées par la commission ne sont pas toujours celles que l'on attendait. Le jugement négatif porté sur l'utilisation du « nous », sur le concept de « culture de convergence » utilisé par le Parti québécois ou celui de « culture normative » — selon l'expression de Mario Dumont — a suscité une riposte vive et rapide. Les solutions retenues par les commissaires ont paru, à certains, trop intellectuelles et distanciées des problèmes qui avaient été soulevés. Le rapport recommandait des études supplémentaires et la production d'un « livre blanc » sur la laïcité. Cette dernière tâche n'intéressait aucun parti politique à la suite des débats ayant marqué l'hiver 2007. Les parlementaires ont plutôt entériné rapidement une motion pour garder le crucifix à l'Assemblée nationale, à l'encontre d'une recommandation concrète des commissaires.

Malgré ce rappel trop bref de certaines critiques qui donnent l'impression générale que le rapport n'a pas été reçu, celui-ci mérite qu'on s'y attarde pour mieux comprendre comment il met en relation les concepts d'identité et de religion dans son interprétation du passé et du présent ainsi que dans son désir de fonder l'avenir.

La pertinence de cette étude repose sur l'intérêt que prêtent les Québécoises et les Québécois aux thèmes de l'identité et de la religion et à leurs relations ; intérêt qu'ils ont manifesté pendant la commission, comme nous le révèle cette citation du rapport : « Dans un test que nous soumettions aux participants de chaque forum, c'est [le] thème de [l'identité] qui est arrivé le plus souvent au premier rang parmi sept sujets de préoccupations présentés[2]. » Les autres thèmes comprenaient en outre la place de la religion dans les institutions publiques, la protection des droits des minorités, l'effet des accommodements

2. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec, 2008, p. 123.

sur l'égalité hommes-femmes, le besoin de valeurs communes, l'intégration des immigrants, les limites qu'il faudrait poser aux pratiques d'accommodement[3].

Une analyse interne des mémoires présentés à la commission Bouchard Taylor, réalisée par le Secrétariat aux affaires religieuses du ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, émettait la conclusion suivante : 189 des 335 mémoires présentés à la commission, soit 56,4 %, ciblent d'une façon ou d'une autre les sujets de la laïcité scolaire, de l'école, de la confessionnalité, du cours d'éthique et culture religieuse et du service d'animation à la vie spirituelle et à l'engagement communautaire. Dans l'ensemble, 14 % des mémoires — ou 25 % des mémoires qui traitent de quelque manière que ce soit de la question religieuse — remettent en question une ou des décisions gouvernementales. Enfin, 75 % des mémoires ayant abordé les sujets ciblés sont favorables aux décisions gouvernementales.

Je présenterai mon étude en trois temps. Le premier sera consacré à l'identité ; le second, à la religion ; le dernier proposera quelques réflexions sur l'identité et la mémoire des chrétiens dans le contexte du rapport.

La question identitaire

Dans le rapport Bouchard-Taylor, on parle d'identité collective en termes d'inquiétude identitaire, de crispation identitaire, de braquage identitaire et d'identité québécoise dans une culture en tension. On peut y déceler quatre positions selon l'interprétation qui y est faite de quatre périodes historiques : l'avant-Révolution tranquille, la Révolution tranquille, la crise des accommodements et l'avenir projeté. Avant de procéder, rappelons comment les commissaires décrivent l'identité collective dans leur cadre de référence :

3. *Ibid.*, p. 123, note 28.

> Chacun sait maintenant que les identités collectives ne sont pas des essences, des caractères immuables qui navigueraient à la surface du temps. Ce sont plutôt des constructions, forgées dans l'histoire, à même l'expérience des collectivités. C'est dire que ces constructions se transforment avec les collectivités, au fil des générations. En ce sens, on dira des identités qu'elles sont contextualisées : elles évoluent de concert avec les diverses trames de la vie collective […]. Mouvante, donc, et construite assurément, contradictoire, mais pas superficielle pour autant, l'identité collective survit parce qu'elle remplit une fonction utile dans une collectivité […]. C'est celle de fonder symboliquement, d'exprimer et de consolider un rapport social de solidarité, rapport fait de repères communs, de sentiment d'appartenance, d'interactions[4].

Les commissaires perçoivent la difficulté que posent la conception et la transmission d'une identité collective dans une société diversifiée et pluraliste. Ils proposent une voie pour l'avenir, sur laquelle nous reviendrons. Mais voyons d'abord comment ils présentent leur analyse historique à l'aune de leur définition théorique.

L'avant-Révolution tranquille

Avant la Révolution tranquille, l'identité canadienne-française est une identité inquiète, fragile, « longtemps définie [par] la langue et la religion principalement, puis délestée de cette dernière composante pour s'ouvrir aux domaines politique, social et économique[5] », écrivent les commissaires. La commission reprend ainsi une description courante de cette identité, présentée comme homogène, unidimensionnelle, imposée. Ce qui revient sans cesse dans le texte, c'est que la majorité francophone constitue une minorité craintive et ethnique, principalement définie par la religion. On ne tient aucun compte de

4. *Ibid.*, p. 123.
5. *Ibid.*, p. 123.

son histoire politique et économique, des institutions qu'elle s'est données non seulement pour survivre mais pour permettre, sans violence, de devenir une majorité reconnue : que l'on pense à ses universités, syndicats, coopératives, partis politiques, municipalités, système paroissial, œuvres sociales, etc. On qualifie l'identité canadienne-française en termes psychologiques, mais on ne la contextualise pas ; on ne cerne pas les différentes trames de la vie collective. On ne la voit pas comme une construction mais plutôt comme l'expression d'une insécurité « qui est un invariant dans l'histoire du Québec francophone[6] », insécurité qui s'exprime par une soumission aux clercs. On ne s'intéresse pas à la pluralité qui a existé au Québec pendant cette période : au métissage qui s'est manifesté dès le début de la Nouvelle-France entre les Canadiens et les Amérindiens, aux relations avec les Anglo-Saxons qui désiraient les assimiler à leur propre identité collective, aux relations très particulières avec les Irlandais au XIX^e^ siècle. On ne renvoie pas aux luttes pour la démocratie, aux combats livrés pour la reconnaissance des droits, aux participations aux grandes guerres mondiales, aux solidarités vécues dans les syndicats et les coopératives, aux luttes contre l'épiscopat après la Conquête et contre Rome et le lobby irlandais au tournant du XX^e^ siècle.

Pédagogiquement, les commissaires ont manqué une belle chance de favoriser la réception de leur rapport par la majorité francophone qui ne se reconnaît aucune raison de fierté dans la présentation que les commissaires font de son histoire et qui peine à retrouver le long chemin qui l'a conduite là où elle se retrouve aujourd'hui. On n'y trouve rien non plus pour combler la curiosité des plus jeunes qui cherchent à savoir ce que cette majorité était avant 1960, ce qu'elle avait construit, ou celle des immigrants qui se questionnent sur la démarche spécifique des Québécois dans ce Canada qui les a accueillis.

---

6. *Ibid.*, p. 185.

Méthodologiquement, lorsque le rapport traite de la majorité canadienne-française avant la Révolution tranquille, il ne tient compte ni de sa définition théorique de l'identité, comme construction dans la pluralité, ni de son appel à l'historisation pour favoriser la construction de l'identité collective.

La Révolution tranquille

À l'inverse, pour les commissaires, la Révolution tranquille constitue le moment où débute le vrai parcours, la construction de l'identité québécoise. C'est avec elle qu'il ne faut pas rompre, c'est le mythe fondateur sur lequel s'appuieront leurs recommandations. Je cite à cette fin la première orientation qu'ils donnent à leur rapport :

> Nous ne proposerons pas de ruptures ni de virages radicaux. Pour chacun des grands thèmes abordés, nos réflexions et nos propositions s'inscriront dans la continuité de ce que nous appelons le parcours québécois, soit le cheminement qu'a suivi le Québec en matière de rapports interculturels depuis quelques décennies et la philosophie pluraliste qui l'a inspiré. En effet, d'importants éléments de cohérence ont jalonné un grand nombre de choix collectifs effectués au cours des ans en matière d'éducation, de protection des droits, de laïcité, d'intégration et de rapports interculturels. En gros, nous souhaitons prolonger ce parcours et le faire progresser dans plusieurs voies en l'adaptant aux exigences et aux priorités d'aujourd'hui[7].

Et ils ajoutent : « Au Québec, on peut considérer que la prise de conscience de la pluralité ethnoculturelle s'est faite dans le sillage de la Révolution tranquille. […] Un imaginaire collectif fortement nourri de mythes d'enracinement s'est davantage ouvert à des perspectives de mobilité, de métissage[8] », à des mythes de rencontre. « C'est […] la grande originalité et le

7. *Ibid.*, p. 40.
8. *Ibid.*, p. 116.

mérite du néonationalisme né avec la Révolution tranquille que d'avoir réussi à conjuguer la lutte identitaire avec l'égalitarisme social et la protection des droits[9]. »

L'identité n'est plus définie par la langue et la religion mais par les droits, l'interculturel, l'intégration, le pluralisme, le régime québécois de laïcité. On doit cependant mentionner que le rapport passe outre à la dimension politique, aux slogans « Maîtres chez nous » et « Le Québec aux Québécois », au projet souverainiste, à la prise de conscience progressive de l'américanité et à la mondialisation de l'économie. Ce sont pourtant des trames de la vie de la collectivité très importantes dans la construction de l'identité collective. Elles offrent d'ailleurs peut-être quelques pistes pour expliquer le phénomène de la crise des accommodements.

La crise des accommodements

Les commissaires lient la crise des accommodements à une crispation ou à un braquage identitaire qui trouvent leur explication dans trois phénomènes : « La "vague" des accommodements a manifestement heurté plusieurs cordes sensibles des Québécois canadiens-français de telle sorte que les demandes d'ajustement religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité). Il en a résulté un mouvement de braquage identitaire, qui s'est exprimé par un rejet des pratiques d'harmonisation[10]. »

Cette crise assez brève a fait craindre la perte des acquis de la Révolution tranquille tels que définis et limités dans leur description par les commissaires. Il suffira à la commission de réaffirmer en priorité la valeur de ces acquis.

---

9. *Ibid.*, p. 119.
10. *Ibid.*, p. 18.

Le second phénomène considéré est le suivant : la question identitaire est revenue hanter une partie des Québécois canadiens-français sous la forme d'une reconnaissance de la valeur patrimoniale du catholicisme, d'une « résurgence d'attitudes très conservatrices », d'un « retour de la figure du Canadien français frileux, méfiant à l'endroit de l'autre[11] ». La question identitaire a suscité une crispation qui, reconnaissent du bout des lèvres les commissaires, s'explique en partie par la difficulté de la francophonie québécoise à exprimer les valeurs « héritées peut-être de plus de trois siècles de catholicisme, peut-être aussi de la longue expérience de peuplement[12] ». La commission n'a pas de recommandations pour répondre à ces inquiétudes.

Une troisième explication de la crise provient de l'inquiétude des minorités immigrantes — elles-mêmes fragiles et inquiètes de leur avenir —, sans doute alertées par l'image d'une « majorité ethnoculturelle apparemment peu sûre d'elle-même et sujette à des mouvements d'humeur[13] ». La commission accorde une grande attention à cette situation et fait de l'intégration le thème central de son rapport et l'objet d'un grand nombre de recommandations.

Malgré cette analyse, le rapport conclut que la crise des accommodements raisonnables est avant tout une crise de perception alimentée par le malaise identitaire des Québécois d'ascendance canadienne-française qui demeurent mal à l'aise face au cumul de leurs deux statuts (majoritaires au Québec, minoritaires au Canada et en Amérique)[14]. Mais il ne faut pas oublier que, depuis la Révolution tranquille, le Québec s'est donné des institutions démocratiques, des règles, des chartes et des orientations concernant l'intégration, l'intercultura-

11. *Ibid.*, p. 186-188.
12. *Ibid.*, p. 187.
13. *Ibid.*, p. 213.
14. *Ibid.*, p. 18.

lisme et la laïcité ouverte ; tout ceci balise les rapports entre les citoyens, les groupes sociaux et l'État. La commission en conclut qu'il s'agit surtout de les confirmer ou de les adapter puisque les fondements de la vie collective au Québec ne se trouvent pas dans une situation critique[15].

L'avenir de l'identité québécoise

Tout d'abord, la commission rejette une recherche d'identité québécoise fondée sur une « culture de convergence ». Elle considère cette voie comme une forme douce d'assimilation à la culture canadienne-française[16]. La culture publique commune, concept proposé par Gary Caldwell et Julien Harvey, fait aussi l'objet de la même critique ; on lui reproche de trop orienter la dynamique interculturelle vers l'assimilation des traditions judéo-chrétiennes et de la culture francophone, en plus de créer une hiérarchie entre les citoyens, entre les Québécois de souche et les autres[17]. Les commissaires soulignent : « [N]ous tenons à prendre nos distances par rapport à un discours récent sur le ou les Nous québécois. Il y a d'abord une ambiguïté dans les termes (qui est inclus ou exclu ?). Il y a ensuite une grande imprudence à appuyer ainsi sur la spécificité des Nous ; il peut en résulter un durcissement des différences ethnoculturelles. Tout cela nous semble contraire à l'esprit de l'interculturalisme[18]. »

L'identité québécoise doit être inclusive et intégrative. Elle est déjà en formation, elle doit continuer à se construire par l'exploration et la promotion des valeurs communes, des similitudes au-delà des différences, d'une mémoire nationale qui tienne compte de la diversité ethnoculturelle croissante, de

15. *Ibid.*, p. 18 et p. 109.
16. *Ibid.*, p. 127.
17. *Ibid.*, p. 117.
18. *Ibid.*, p. 121.

la création artistique et littéraire, du développement de l'idée associative, de symboles collectifs[19].

> D'autres éléments pourraient s'y ajouter, susceptibles de contribuer eux aussi au processus de redéfinition et d'enrichissement d'une identité québécoise affirmée dans le respect de la diversité ethnoculturelle, conforme à la philosophie pluraliste que le Québec a adoptée. Le propre de cette identité est de s'ouvrir à toute la diversité ethnoculturelle par des échanges et des interactions, de sorte que tous les citoyens puissent à la fois s'en nourrir et y contribuer[20].

Pour aider à la construction de cette identité, le rapport recommande la création de politiques ou de programmes explicites relatifs aux modèles d'interculturalisme et de laïcité ouverte que le Québec a expérimentés petit à petit depuis la Révolution tranquille. Il fait de l'intégration de tous les citoyens et citoyennes — liée à la lutte contre toute discrimination —, le principe premier devant guider les commissaires dans la description de ces deux modèles et dans la gestion des pratiques d'harmonisation.

La définition théorique de l'identité collective des commissaires rejoint une certaine définition consensuelle de celle-ci en tant que construction qui se transforme avec les collectivités, au fil des générations, de concert avec les diverses trames de la vie collective.

En ce qui concerne la construction de l'identité cependant, les commissaires tiennent peu compte dans leur rapport des trames de la vie collective qui sont d'ordre politique, économique et démographique — sinon, dans ce dernier cas, en décrivant les groupes comme minoritaire ou majoritaire. Ils abordent les questions économique et civique seulement en relation à l'intégration des immigrés et à la discrimination.

---

19. *Ibid.*, p. 126-128.
20. *Ibid.*, p. 128.

Inspirés par une philosophie politique libérale, ils décrivent l'identité québécoise comme une identité de la pluralité, construite par les lois et les valeurs découlant des chartes de droits et libertés d'une part et, d'autre part, par la reconnaissance des identités des individus, sujets égaux dans leur différence. Le rôle joué par la société civile, les regroupements et les associations dans la construction de cette identité fait à peine l'objet d'une mention.

Identité et religion

La façon dont la commission parle de la religion et de sa relation à l'identité sera traitée de deux manières. J'analyserai d'abord le chapitre VII du rapport intitulé « Le régime québécois de laïcité », qui m'apparaît comme l'élément le plus important du cadre de référence de la commission pour fonder l'avenir du Québec. J'y joindrai quelques réflexions sur ce chapitre qui décrit la conception subjective de la religion retenue par les commissaires. Dans un second temps, j'attirerai l'attention sur deux points particuliers qui me paraissent faire problème dans leur démarche.

Chapitre VII : Le régime québécois de laïcité

Dans sa leçon inaugurale intitulée « Intégration et intégrité : des religions et de la laïcité selon le rapport Bouchard-Taylor », Guy Jobin signalait avoir relevé 118 occurrences du mot « religion » au singulier, alors que l'expression « les religions » au pluriel n'était employée que 25 fois sous la plume des commissaires dans le chapitre VII[21]. Il ne faut pas s'en surprendre, ces derniers ne s'intéressent pas aux religions pour elles-mêmes,

21. Guy Jobin, « Intégration et intégrité : des religions et de la laïcité selon le rapport Bouchard-Taylor », Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, septembre 2008.

mais à certaines de leurs manifestations publiques, indépendamment des doctrines qui en donnent la signification.

L'angle d'approche qu'ils adoptent pour traiter de la religion est celui de son rapport à la laïcité, car c'est ce qui permet le mieux d'atteindre l'idéal d'une société pluraliste. Cet idéal d'une société pluraliste, dont le concept est emprunté en bonne partie à John Rawls, est exprimé ainsi : c'est une société qui parvient à « "un consensus par recoupement" sur les principes politiques de base, c'est-à-dire [à] un accord solide entre les citoyens sur ces principes, même s'ils adhèrent à une grande variété de raisons profondes[22] ». « Ces dernières sont des raisons ou motifs issus de conceptions du monde ou du bien qui permettent aux individus de comprendre le monde qui les entoure et de donner un sens, une direction à leur vie. […] C'est dans cette sphère des raisons profondes que les individus puisent leurs convictions de conscience […] qui incluent leurs croyances religieuses ou non[23]. » C'est cette sphère que la reconnaissance de la liberté de religion veut protéger. Pour appuyer leur position, les commissaires établiront leur conception de la laïcité et de la liberté de religion.

Selon les commissaires, la laïcité comprend quatre principes. Les deux premiers définissent les finalités profondes que l'on recherche, soit l'égale moralité des personnes ou la reconnaissance de la valeur morale de chacune d'entre elles, et la liberté de conscience et de religion. Les deux autres se traduisent dans des structures institutionnelles qui sont essentielles pour réaliser ces finalités : la neutralité de l'État par rapport aux religions et la séparation de l'Église et de l'État. Ces structures peuvent être définies de façon différente et s'avérer plus ou moins permissives ou restrictives eu égard aux manifestations religieuses. Le rapport s'arrêtera à deux modèles de laïcité : la laïcité fermée qui recherche avant tout

22. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *op. cit.*, p. 135.
23. *Ibid.*, p. 289, p. 134.

l'émancipation des individus, c'est-à-dire une protection de ceux-ci contre la religion par sa critique ou sa mise à distance et l'intégration civique ou républicaine qui exige l'effacement des différences ; la laïcité ouverte qui « défend un modèle axé sur la protection de la liberté de conscience et de religion [comprenant son expression dans l'espace publique], ainsi qu'une conception plus souple de la neutralité de l'État[24] ».

Dans un premier temps, pour établir leur position, les commissaires renvoient au parcours historique qu'a connu la séparation de l'Église et de l'État au Québec depuis la Conquête : parcours marqué par la reconnaissance d'un certain pluralisme religieux et diverses mesures de tolérance du XVIII^e^ au XX^e^ siècle, parcours accéléré lors de la Révolution tranquille, enfin parcours qui suscite un certain ralliement autour de la notion de la laïcité ouverte et dans lequel ils s'inscrivent même s'ils reconnaissent qu'il n'existe pas encore de consensus social sur cette question. Cette relecture leur permet de traiter du régime de laïcité québécois et non pas seulement d'une théorie de la laïcité.

Ils écrivent :

> La raison fondamentale pour laquelle nous optons pour la laïcité ouverte, c'est que ce modèle réalise le mieux, selon nous, les quatre principes de la laïcité […]. Personne ne conteste le fait que la laïcité ouverte est celle qui accorde la protection la plus large à la liberté de conscience et de religion […][25]. Elle en offre plutôt une interprétation qui permet d'atteindre une plus grande compatibilité entre les deux finalités [soit l'égale moralité des personnes dans leurs différences et la liberté de conscience et de religion][26].

La religion est considérée avant tout, par les commissaires, en lien avec la liberté des personnes d'« exprimer leurs convictions religieuses [dans l'espace public ou dans les institutions

24. *Ibid.*, p. 135-137.
25. *Ibid.*, p. 148.
26. *Ibid.*, p. 141.

publiques ou parapubliques,] dans la mesure où cette expression n'entrave pas les droits et les libertés d'autrui[27] ». Pour favoriser l'adhésion des tenants d'une laïcité fermée à leurs orientations, ils soulignent « que ce ne sont pas les convictions religieuses elles-mêmes qui jouissent d'un statut particulier dans les démocraties libérales, [ce qui équivaudrait à accorder un statut privilégié aux personnes religieuses,] mais bien l'ensemble des convictions profondes ou des convictions de consciences[28] ». En ce sens, la liberté de religion est un aspect de la liberté de conscience, au même titre que l'objection de conscience. Elle fait partie des libertés fondamentales que les régimes libéraux cherchent à protéger. Il ne s'agit pas alors de protéger des préférences ou des caprices personnels, mais de protéger des convictions qui permettent aux individus de structurer ce que les commissaires appellent parfois leur « identité morale » ou qu'ils traduisent par la notion d'« intégrité morale ». Obliger quelqu'un à aller à l'encontre de son intégrité morale, c'est lui refuser de le reconnaître dans ce qu'il est, dans ce qui lui importe.

Les commissaires rejoignent ainsi la conception subjective et personnelle de la religion telle que définie par la Cour suprême du Canada dans une cause en 1985 : « Le concept de la liberté de religion se définit essentiellement comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, le droit de professer ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empêchement ou de représailles et le droit de manifester ouvertement des croyances religieuses sans crainte d'empêchement ou de représailles et le droit de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique et par le culte ou par leur enseignement et leur propagation[29]. » On sait que la jurisprudence au cours des dernières années a interprété cette clause

27. *Ibid.*, p. 145.
28. *Ibid.*, p. 144.
29. *Ibid.*, p. 176.

en affirmant de façon majoritaire que les personnes n'avaient pas besoin de prouver l'existence de quelques obligations, exigences ou préceptes religieux objectifs pour demander une exemption ou un accommodement. Les critères retenus par les juges sont ceux de la sincérité de la croyance et de la crédibilité de la personne. Le demandeur doit convaincre la cour qu'il croit être tenu de se conformer au précepte religieux en cause, que son identité ou son intégrité morale s'avère en jeu. Comme le cite la commission, l'opinion majoritaire de la Cour suprême dans le jugement Anselem affirme : « L'appréciation de la sincérité est une question de fait qui repose notamment […] sur la question de savoir si la croyance invoquée par le demandeur est en accord avec les autres pratiques de celui-ci[30]. » La cour n'a pas besoin de recourir à des représentants religieux ou à des experts ou encore moins à soumettre quelqu'un aux opinions d'une majorité.

Cette conception subjective de la religion rejoint le phénomène de l'individualisation de la croyance. Le rapport mentionne que « ce qui importe pour plusieurs est moins le respect de l'orthodoxie religieuse établie que la résonance des croyances religieuses dans leur quête de sens personnelle. De plus en plus de personnes puisent à même une diversité de traditions religieuses — ainsi que spirituelles et séculières — les éléments qui leur permettent de structurer leur vision du monde[31]. » Pour conclure, on pourrait affirmer que ce n'est ni à l'État, ni aux juges, ni aux religions de décider de la signification des actes expressifs des personnes sincères et de la possibilité de les exprimer publiquement, dans la mesure où cela ne met en cause ni la sécurité ni les droits et libertés d'autrui et où cela n'impose pas de contrainte excessive. C'est à la personne que reviennent la décision et la signification. Comme le signalent les commissaires dans une réponse à une

30. *Ibid.*, p. 177.
31. *Ibid.*, p. 176.

objection formulée lors d'un forum, la société qui respecte la liberté de conscience et de religion des personnes doit être capable d'accueillir les positions orthodoxes de certains qui semblent aller à contre-courant.

Deux remarques

Cette présentation de la position de la commission sur la religion permet de mettre en lumière deux faiblesses du rapport concernant la question des liens entre identité et religion : la faible prise en compte de la société civile dont font partie les religions affaiblit le diagnostic du rapport sur la crise des accommodements religieux ; le traitement singulier qui est fait à l'Église catholique dans le rapport apparaît comme un défaut de construction ou tout au moins une erreur pédagogique de la commission.

La société civile

Les commissaires évoquent brièvement la société civile lorsqu'ils répondent aux objections faites par les tenants de la laïcité fermée sur la distinction entre sphère privée et sphère publique. Ils rappellent, en fin d'argument,

> [qu'] il y a en outre un vaste espace entre l'État et la vie privée, que l'on appelle souvent la "société civile", dans lequel une foule de mouvements sociaux et d'associations alimentent le débat sur les questions d'intérêt public. Certaines de ces institutions sont animées par un esprit spirituel ou religieux — non seulement les Églises, mais aussi des mouvements, parfois interconfessionnels, qui s'engagent dans des causes caritatives et humanitaires ou qui militent en faveur de certains changements sociaux. Dans une société comme la nôtre, la religion ne peut tout simplement pas être contenue à l'intérieur des strictes limites du domicile et des lieux de culte[32].

32. *Ibid.*, p. 143.

Cette citation constitue cependant une exception, presque une échappée par rapport à la position centrale des commissaires pour qui les liens entre la recherche d'une identité collective et la religion se jouent essentiellement au niveau de la reconnaissance de la liberté de conscience et de religion des personnes. Si dans leur définition théorique de l'identité, ils parlent de celle-ci comme d'une construction qui se forge au cœur des collectivités, ils peinent à saisir quelles sont ces collectivités, à les décrire, à en cerner la pluralité, à les considérer concrètement.

Dans leur analyse de la crise, ils renvoient à de vastes ensembles : les Canadiens français qui ne veulent pas perdre les avancées de la Révolution tranquille, ceux qui aimeraient revenir à une période antérieure et les minorités immigrantes. Ne sont-ils pas trop éloignés des collectivités réelles ? De même, dans la mesure où ils considèrent qu'il s'agit d'une crise de perception, ils en rendent presque exclusivement responsables les médias[33]. Ils évoquent bien le code d'Hérouxville — en un paragraphe —, mais le rapport désamorce les interrogations que pouvait susciter cette situation.

Pourtant, face à la crise des accommodements en matière religieuse et à la question de la place de la religion dans la société et dans l'école, le débat a été et continue d'être fortement mené par des institutions, des mouvements et des groupes, religieux ou non, qui ont joué et jouent un rôle significatif par rapport à la crise de perception. On peut le constater à l'intérieur même de l'Église catholique du Québec. Pour espérer construire une identité québécoise selon certains des éléments proposés par les commissaires, il faudra tenir compte de cette réalité, se montrer attentif aux liens à établir, favoriser des rencontres entre groupes de convictions, travailler sur les attitudes, prêter attention aux identités inquiètes et aux ultra-orthodoxies qui les manifestent. La commission aurait

33. *Ibid.*, p. 75.

pu proposer la mise sur pied d'une table permanente interministérielle de dialogue avec des représentants de diverses traditions religieuses qui assurent une présence auprès des malades, des prisonniers, des itinérants et même, à certains niveaux, des élèves. L'Ontario connaît une expérience en ce sens. Le rapport Fleury qui a traité des accommodements religieux dans le domaine scolaire au Québec a d'ailleurs recommandé une collaboration plus étroite entre l'école, la famille et les groupes religieux pour favoriser les ajustements concertés[34].

De même, si l'on considère l'identité personnelle comme un processus continu, plus ou moins réflexif, une construction dont l'essentiel tourne autour de la fabrication de sens, il faut reconnaître que ce processus se fait à partir de relations significatives, d'engagements et de projets, de ruptures et de continuité, dans une société donnée et dans un rapport positif, négatif ou neutre face à la religion, par le biais des mouvements, des associations et des institutions, dont l'école et la famille. C'est au cœur de ce processus que se développent les convictions profondes des citoyennes et citoyens qui sont un atout important pour la vitalité des sociétés.

L'Église catholique

La seconde faiblesse du rapport réside dans le traitement singulier qui est réservé à l'Église catholique.

L'Assemblée des évêques catholiques du Québec, dans un bref et sobre communiqué paru à la suite du dépôt du rapport Bouchard-Taylor, appuie les grandes orientations de la commission : le devoir de dialogue dans l'approche des accommodements ; la conception de la laïcité ouverte ; l'interculturel ; l'accueil des immigrants. Cette position ne doit pas

34. Bergman Fleury, *Une école québécoise inclusive : dialogue, valeurs et repères communs. Rapport présenté à madame Michelle Courchesne, ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport*, Québec, MELS, 2007.

surprendre ; elle est en lien direct avec le mémoire que l'Assemblée avait présenté à la commission en décembre 2007. Pour parler de leurs perspectives d'avenir, les évêques choisissent toutefois une formule différente du rapport ; ils invitent à la construction d'un « nous global », celui d'une société qui doit intégrer toutes les richesses, fidèle à son histoire propre et ouverte à ceux qui viennent la rejoindre. Plongeant ses racines dans un passé qu'il ne saurait nier, ce « nous » est tourné vers l'avenir et « se transforme constamment à travers le dialogue démocratique et la mise en place d'un projet de société ». Enfin, les évêques se demandent si le rapport « n'a pas laissé échapper une partie importante de la réalité en abordant la question religieuse sans tenir compte du rôle particulier joué par le catholicisme dans le passé et le présent du Québec ». Ils considèrent aussi que « le rôle positif des religions dans la construction du bien commun de la société n'est pas assez reconnu[35] ». Cette dernière affirmation des évêques rejoint les remarques précédentes concernant la faible reconnaissance de la société civile.

La façon dont le rapport traite le catholicisme dans le passé et le présent suscite quelques observations. D'abord, les commissaires désignent le plus souvent le rapport de l'État et de l'Église — au singulier. Cette situation a pourtant été limitée au Régime français. Ils parlent très peu du rapport de l'État et des Églises[36], situation née avec la Conquête. Ils se réfèrent encore moins au rapport entre l'État et les religions. Cela crée un problème de perception qui conduit à penser que parler du rapport de l'État et de l'Église, c'est d'abord parler de celui entre l'État et l'Église catholique. Involontairement, les commissaires favorisent la confusion.

---

35. Assemblée des évêques catholiques du Québec, *Rapport Bouchard-Taylor. Le catholicisme dans la société québécoise,* www.eveques.qc.ca/communiques/2008/20080603f.html (consulté le 4 octobre 2008).

36. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *op. cit.*, p. 21, 39, 134.

Ensuite, la seule religion, Église ou mouvement religieux dont on traite nommément et de façon répétée dans le rapport est l'Église catholique[37]. Les commissaires, dans les autres cas, ne parleront pas de l'islam mais des musulmans, non pas du bouddhisme mais des bouddhistes, non pas des différentes Églises protestantes mais des protestants, non pas du judaïsme mais des juifs orthodoxes, etc.[38].

L'Église catholique est aussi la seule dont on parle de façon négative. Dans le résumé officiel d'à peine six pages, on écrit : « Les Québécois canadiens-français gardent un mauvais souvenir de l'époque où le clergé exerçait un pouvoir excessif sur les institutions et sur les personnes. Or il serait injuste que cela les amène à retourner contre l'ensemble des religions le sentiment douloureux hérité du passé catholique[39]. » Ce passé semble pire que celui de toutes les autres religions. L'affirmation est reprise au cœur du rapport :

> Les Québécois canadiens-français, nous l'avons dit, gardent avec raison un mauvais souvenir de l'époque où le clergé exerçait un pouvoir excessif sur les institutions et les personnes. Mais cette mémoire écorchée pourrait être mauvaise conseillère en matière de laïcité. Le danger, c'est de retourner contre l'ensemble des religions le sentiment d'hostilité hérité du passé catholique[40].
>
> L'Église catholique a, à certains égards, fait obstacle à l'émancipation des femmes et plusieurs, au Québec et ailleurs, comprennent mal que l'accès à la prêtrise soit réservé aux seuls hommes[41].

Ces affirmations se défendent puisqu'elles sont véhiculées par la population. Mais est-il pertinent, dans un rapport intitulé *Le temps de la conciliation*, d'y aller avec de telles affirmations

37. On mentionne aussi l'Église anglicane à une reprise pour affirmer qu'on renonce à en faire une Église officielle. *Ibid.*, p. 139.

38. *Ibid.*, p. 189.

39. *Ibid.*, p. 21.

40. *Ibid.*, p. 217.

41. *Ibid.*, p. 175.

sans nuances, sans contrepoids, sans comparaison avec d'autres Églises, religions, groupes religieux ou athées, sans analyse contextuelle ? Les commissaires ne semblent-ils pas reprendre à leur compte le mythe de la Grande Noirceur ? Ont-ils ainsi aidé à l'expérience d'historisation à laquelle ils appellent au partage d'une mémoire commune faite de l'histoire des uns et des autres, sans négliger celle des gens qui ont habité ce territoire depuis quatre cents ans ? Dans un article, Guy Rocher soulignait que les commissaires ont manqué de pédagogie envers la majorité canadienne-française[42]. Ce jugement s'applique aussi dans leur traitement de l'Église catholique, dans laquelle beaucoup de personnes se reconnaissent malgré la distanciation critique qu'elles ont pu adopter au cours des ans.

Ce jugement apparaît d'autant plus juste que le rapport donne peu d'exemples de regroupements de catholiques qui ont aidé à l'intégration des immigrants, qui ont promu l'interculturel et l'international, qui ont favorisé l'accès à la laïcité ouverte. Ils n'ont pas cru bon mentionner dans quel climat s'est réalisée la mutation culturelle qui a marqué les années 1960, grâce aux réactions mêmes de l'épiscopat inspiré par le concile Vatican II. Ils n'ont même pas osé faire référence, en note dans leur rapport, au mémoire de l'AECQ devant la commission qui, sur bien des points, rejoignait leurs orientations. Pourtant, on retrouve plusieurs références à des mémoires en notes de bas de page.

Les commissaires ont choisi de favoriser l'intégration comme principe discriminant ce qui est acceptable ou non, au niveau des politiques, des lois et des ajustements lorsque certains éléments fondamentaux de la laïcité ouverte sont en tension. Ils ont protégé avec justesse la liberté de conscience et de religion et leur expression dans la sphère publique. Ils ont aussi favorisé l'interculturalisme et le dialogue pour éviter les

---

42. Guy Rocher, « Rapport Bouchard-Taylor. Une majorité trop minoritaire ? », *Le Devoir,* jeudi 12 juin 2008, p. A7.

discriminations et les replis identitaires. Ils nous ont livré en ce sens une réflexion utile et pertinente.

La principale faiblesse du rapport, et c'est ce qui est étonnant de la part de messieurs Taylor et Bouchard, c'est leur traitement de la mémoire et particulièrement celle de la majorité canadienne-française telle qu'elle s'exprime dans sa diversité, dans ses collectivités, dans ses tensions quant à son projet politique. Cette majorité canadienne-française reste en plan dans sa recherche d'une continuité historique pour elle-même et pour ceux et celles qui se joignent à elle. Le rapport ne l'a pas aidée à discerner comment elle est parvenue à se donner un nouveau projet identitaire inclusif et solidaire depuis le début du peuplement de ce territoire, à l'aide d'institutions politique, économique, sociale, culturelle et religieuse, en interrelation avec ce qui se faisait dans le monde et qui rejoignait ses propres démarches pour inscrire des valeurs universelles dans l'organisation de sa société.

Cette difficulté face à la mémoire semble liée au peu de place qu'ils font à la société civile dans la construction de celle-ci et peut-être aussi à un refus tacite de reconnaître les institutions religieuses comme partie prenante significative de cette société civile au même titre que les autres institutions.

L'identité et la mémoire des chrétiens : les défis posés

Dans la dernière partie de cette analyse du rapport Bouchard-Taylor, on soulignera trois défis posés à la question de l'identité et de la mémoire des chrétiens telle que soulevée par ce congrès de la Société canadienne de théologie.

Une première constatation est nécessaire en préambule. Pour beaucoup de chrétiens, ce rapport présente un cadre de référence dans lequel ils se retrouvent : qu'il soit question de la compréhension de l'identité comme construction, de la laïcité ouverte, de l'interculturel, de l'intégration des immigrants et des laissés-pour-compte, de la recherche de dialogue et d'harmonie.

Le chrétien, comme tout Québécois, participe au phénomène de l'individualisation de la croyance. Il se reconnaît comme sujet de droits, dont celui de la liberté de conscience et de religion. Il constate que son identité n'est pas d'abord reçue mais construite. Elle est un processus continu qui rejoint de multiples dimensions : ethnique, sexuelle, culturelle, sociale, économique, psychologique et religieuse. Elle est pour lui le lieu d'intégration d'une mémoire sociale, religieuse, personnelle, et d'une distance réflexive face à celle-ci, expression de sa subjectivité créative.

Le chrétien, comme tout autre citoyen, participe à la construction collective par son expérience personnelle marquée par son identité religieuse. Celle-ci ne lui trace pas un mode de conduite bien défini quant à la pratique sociale, économique, politique ou culturelle à adopter, mais l'incite à s'engager. Paul Valadier, dans un texte fort pertinent à notre réflexion, écrit : « Le chrétien découvre son identité jour après jour dans la fidélité à ce qu'on appelait jadis son "devoir d'État". Celui-ci définit un ensemble de normes et d'attentes légitimes de la part d'autrui, […] de la société, de sa profession, de son statut social, de ses aptitudes […]. La prise en charge de son humanité selon l'Esprit du Christ qui ne s'éloigne pas du commun des hommes, est, [pour lui,] le lieu d'une véritable épreuve de vérité[43]. » Autrement dit, l'identité du chrétien se définit dans la suite du Christ, au quotidien, en fonction de la tâche à accomplir avec et pour les autres.

Mais comment cela se passe-t-il réellement, dans la vraie vie ? Comme l'indique Jean-Claude Kaufmann dans *L'invention de soi. Une théorie de l'identité* : « La créativité identitaire (le pouvoir de s'inventer différent) est étroitement liée au niveau

43. Paul Valadier, « Identité chrétienne et morale », dans Joseph Doré (dir.), *Sur l'identité chrétienne*, Paris, Desclée, coll. « Relais-études », nº 8, 1990, p. 98.

et à la diversité des ressources dont dispose un individu[44] », qu'il s'agisse de ressources économiques, sociales (le réseau de relations) ou culturelles (l'éducation, l'accès à la culture). Le statut social occupé, les rôles exercés et la possibilité de concourir ou non à leur définition, les ressources ou l'absence de ressources définissent les différentes modalités d'expression de l'identité et leur signification face à l'identité collective. Kaufmann, dans son étude, propose différentes modélisations à partir de l'importance plus ou moins grande des ressources économiques des personnes et de leur association étroite à des institutions légitimes dans lesquelles elles ont des rôles reconnus. Ces modèles permettent de comprendre différentes expressions identitaires — que l'auteur qualifie d'émotionnelles, de passéistes, d'institutionnelles —, expressions que l'on retrouvera aussi chez les chrétiens. On ne pourra parler d'eux comme un tout ; on ne pourra pas parler d'*une* identité chrétienne ou catholique comme on le découvre chaque jour dans les débats sur le cours d'éthique et culture religieuse. On ne pourra pas oublier que certains n'acceptent pas cette compréhension de l'identité et chercheront au contraire « à savoir à quoi s'en tenir une fois pour toutes de ce qu'est être chrétien ». Ils souhaiteront une parole unique, précise, présentée comme infaillible.

Si l'on doit reconnaître avec Kaufmann l'importance des critères « ressources disponibles » et « rôles exercés » dans la construction subjective de l'identité et dans la participation à la construction d'une identité collective, il faut aussi souligner, comme autre critère, le poids de l'appartenance religieuse dans l'ensemble des appartenances et dans le processus identitaire de mémoire et de distance. Ce poids est déterminé par le statut et le rôle que les croyants se voient reconnus dans l'institution religieuse par rapport au statut et au rôle que leur reconnaissent leurs autres lieux d'appartenance. On conçoit

44. Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2005, p. 205.

aisément que ce poids s'avère très important quand on est cardinal ou évêque. Il peut même être tellement significatif pour certains qu'ils en viennent à oublier tout autre rôle ou appartenance. *A contrario*, quelle importance l'institution religieuse reconnaît-elle au statut et au rôle du catholique ordinaire ? Comment favorise-t-elle la cohérence entre ce rôle et les autres rôles exercés par un individu, comme ceux d'époux, de parent, de politicien, de théologien, d'artiste, de syndiqué ? Comment l'aide-t-elle à se situer comme citoyen et à s'engager au nom de sa foi dans la construction d'une identité québécoise inclusive et plurielle ? Comment l'habilite-t-elle à une prise de parole aussi importante ? C'est là le premier défi rencontré dans la réflexion sur l'identité des chrétiens.

Ce qu'il faut avouer bien lucidement, malgré les bonnes intentions exprimées et les appels répétés à la responsabilité, c'est que les catholiques n'ont pas de statut ou de rôle signifiants dans l'institution de l'Église, leur voix n'ayant pas été écoutée dans les domaines qui les touchent les plus intimement et dans les questions de vie en société. La parole n'a pas été libérée. Cela explique d'une certaine façon le traitement singulier que la commission a fait subir à l'Église catholique. Elle demeure la seule Église dont le contrôle peut être assuré par un seul homme au niveau universel et un seul homme au niveau diocésain. Au cours des deux dernières décennies, certains d'entre eux, en commençant par ceux qui dirigent l'Église universelle, ont œuvré à contre-courant de la culture contemporaine et des attentes des chrétiennes et chrétiens eux-mêmes.

À l'interne, les synodes des évêques ont été détournés de leurs fins, les conférences épiscopales ont été dévalorisées, les synodes diocésains n'ont pas été reçus et les conseils diocésains de pastorale n'ont pas trouvé leur voie. Le pape et les évêques, sous surveillance, sont restés les seuls porte-parole autorisés. Il ne faut pas se surprendre que les rares prises de parole des chrétiens au nom de leur foi soient jugées dans les médias sous le seul angle de leur appui ou de leur opposition

aux positions de Rome ou d'un évêque. Les convictions, les interprétations et les suggestions qu'on y trouve ne sont pas accueillies comme une participation originale à la construction d'une identité québécoise, solidaire et inclusive. Les engagements mêmes des chrétiens en société ne sont pas perçus, en Église, comme une expression d'une foi présente et agissante, pas plus que leur opinion argumentée comme un discernement à considérer.

Je suis peiné d'arriver à ce diagnostic. J'aurais préféré parler des catholiques, des prêtres, des évêques qui, au Québec, ont contribué depuis bien longtemps, avec toutes les personnes de bonne volonté, à la construction du Québec tel que nous le connaissons aujourd'hui avec ses forces, ses faiblesses et ses défis ainsi qu'à l'avènement d'une Église plus synodale et communautaire. Mais je crois que, dans le cadre de ce congrès de la Société canadienne de théologie, il est nécessaire d'exprimer clairement les craintes que j'éprouve face à une recrudescence de la romanisation et de la centralisation de l'Église catholique, du contrôle des instances et institutions, des censures et exclusions, de la mise en cause de la situation du théologien, même en terre québécoise. Il devient difficile de s'identifier comme catholique dans le contexte actuel et d'avoir une prise de parole reconnue comme parole libre et responsable de croyants et de croyantes qui se veulent en dialogue avec les hommes et les femmes de leur temps. Cette tendance ne pose pas seulement un problème interne à l'Église. Elle pose la question du rapport de l'Église au monde et à la culture. On remarque chez certains évêques, prêtres, chrétiens, une recherche implicite de ce qu'Olivier Roy appelle, dans un article récent de la revue *Esprit*, le « pur religieux » : un religieux déculturé, un religieux qui parle de Dieu et des Écritures hors contexte[45]. Incapable de se situer au cœur de la tension qui existe entre la foi et la

45. Olivier Roy, « Sécularisation et mutation du religieux », *Esprit*, nº 10, octobre 2008, p. 15-16.

culture, la foi et le savoir, on s'enferme dans son monde à soi au lieu de se reconnaître « réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire[46] ».

Comme théologiennes et théologiens, il nous faut rester attentifs à cette situation. L'intelligence de la foi dans la culture ambiante est le service que le Peuple de Dieu libéré attend de nous. Nous devons décrypter les déviations qui mettent en cause la compréhension du christianisme comme étant une religion de liberté responsable et personnelle dans l'Esprit, et de l'Église, comme sacrement du salut pour ce monde.

Deux autres défis ont été soulevés par cette interprétation du rapport Bouchard-Taylor. Ils appellent à des chantiers essentiels lorsque nous abordons la question de l'identité et de la mémoire des chrétiens. En ce qui concerne le premier défi, il y a nécessité de créer des communautés de proximité, des mouvements, des associations qui permettent aux chrétiens de nourrir leur foi par le partage évangélique, de favoriser leur lecture sociale et leur discernement, de se donner courage, d'être accompagnés dans leur résilience, de célébrer ensemble le Don de Dieu.

Il ne s'agit pas pour le chrétien d'y chercher une identité toute faite, des directives et des principes clairs, des repères précis pour toute situation, une sécurité psychologique, un monde en dehors du monde, une foi qui cherche à se dire en dehors de la culture de ce temps. Il s'agit plutôt d'y découvrir et construire peu à peu, au contact des autres, sa propre identité de chrétien, d'y partager des convictions, d'y créer une solidarité ouverte, d'y apprendre à accueillir la différence. C'est là aussi, dans le partage d'expériences avec des semblables que l'on cherchera à vérifier la rectitude de ses décisions et la cohérence dans l'exercice de ses divers rôles.

Dans le contexte actuel, pour contrer la perception publique qu'il n'existe qu'une seule voix légitime dans l'Église, il serait

---

46. Vatican II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, nº 1.

sans doute important de viser des regroupements de communautés, mouvements et associations qui puissent, dans leur diversité même, s'exprimer publiquement sur les questions qui touchent directement l'Église ou le vivre ensemble. Dans ce dernier cas, il serait sans doute bon que l'on puisse se joindre à d'autres groupes de convictions, religieux ou non.

Le second défi est celui de l'historisation du catholicisme québécois, du parcours de ces hommes et femmes qui, au cours des 400 ans de notre histoire, ont cherché à traduire leur expérience de foi dans des institutions, des mouvements, des associations, et qui ont progressé ainsi dans leur connaissance de l'homme et de la femme, de la société et de la religion. Daniel Jacques, dans un livre récent, montre bien comment on ne peut concilier la détestation de son histoire et la volonté de se continuer dans une rupture totale avec celle-ci. Il écrit : « En cherchant à devenir modernes par le refus de soi, les Québécois en sont venus à cultiver des formes d'ambivalence politique des plus rares et des plus exubérantes[47]. » Et j'ajouterais : des formes d'ambivalence religieuse des plus étonnantes. Les étudiants internationaux qui s'inscrivent dans les programmes des universités québécoises en sont souvent surpris. Refaire l'histoire pour nous et pour les générations qui viennent constitue un chantier vaste et plein d'heureuses surprises, à chaque siècle de l'histoire du catholicisme québécois. Il s'agit d'un chantier indispensable à la construction d'une identité inclusive et intégrative, ouverte à l'interculturel, marquée par une laïcité ouverte, réconciliée avec son passé. C'est à ce chantier que doivent concourir les universitaires de diverses disciplines, mais aussi toute personne attentive aux questions de mémoire, d'identité et de projet collectif. C'est une exigence pour « fonder l'avenir » dans « un temps de conciliation ».

---

47. Daniel Jacques, cité par Louis Cornellier, « Philosophie de notre impuissance philosophique », *Le Devoir*, 25 et 26 octobre 2008, p. F1 (critique du livre : Daniel Jacques, *La fatigue politique du Québec français*, Montréal, Boréal, 2008).

De la sortie religieuse de la culture religieuse au catholicisme de marché

Accueillir ce qui est donné du ciel.

— Jean-Philippe Perreault —

Pour bon nombre d'observateurs, la religion au Québec est une intrigue[1]. Dès lors que l'on constate la persistance de ce religieux dont on avait si bruyamment annoncé la faillite — de surcroît lorsqu'il apparaît sous des formes inédites —, voilà que tout l'édifice mythique du Québec moderne tangue dangereusement. Là réside notre intérêt : en regard de l'évolution récente[2], comprendre la recomposition en cours du catholicisme québécois, marquée par le passage d'une *matrice*

1. Robert Mager et E.-Martin Meunier, « Introduction. L'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, nº 1, 2008, p. 13-37.

2. Nous prendrons appui sur l'observation et l'analyse de différentes expressions de la religiosité catholique contemporaine, notamment les activités de pastorale jeunesse du diocèse de Québec, les Journées mondiales de la jeunesse et le Congrès eucharistique international de Québec (2008). À cette occasion-ci, des observations participantes ont été menées par une équipe interdisciplinaire. Les résultats, discutés lors de deux colloques, seront publiés dans la revue *Studies in Religion/Sciences Religieuses*.

culturelle à une *sortie religieuse de la culture religieuse* menant à un *catholicisme de marché.*

L'évolution récente du catholicisme québécois

La deuxième moitié du XIX^e^ siècle voit l'Église catholique s'imposer comme l'institution phare de cette jeune société particulièrement consciente que l'originalité est une fragilité lorsqu'on est l'exception franco-catholique en Amérique. Au XX^e^ siècle, la « créativité moderne du catholicisme québécois[3] » favorise une éthique personnaliste en remplacement d'une éthique post-tridentine et ultramontaine[4], mettant ainsi en place les conditions nécessaires aux grandes transformations sociales de la Révolution tranquille et aux transformations ecclésiales de Vatican II. La laïcisation des structures sociales est accompagnée d'une sécularisation de la culture dont les manifestations caractéristiques s'avèrent percutantes dans la décennie 1960-1970. Tout est en place pour que le catholicisme soit contraint de penser à nouveaux frais son rapport à la société et à la culture québécoises. Se développe alors un catholicisme social et culturel qui inaugure de laborieux chantiers de réflexion sur son apport au Québec sécularisé. Malgré tout, l'institution doit gérer la décroissance de ses ressources. À mesure que l'on avance dans le XXI^e^ siècle, l'exculturation semble la thèse à retenir[5].

3. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Sainte-Foy, IQRC, 2002, p. 48.

4. E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste*, Montréal, Fides, 2007.

5. Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

De la culture religieuse au religieux sans culture

En traversant ces crises, le catholicisme conserve une « vitalité paradoxale[6] » et demeure une « question de culture[7] » pour la majorité des Québécois. Dans la diversité des initiatives, une mouvance particulière se dessine. Pour la saisir, il est nécessaire d'élargir les cadres de référence habituels. Traditionaliste sur certains aspects, conservateur sur d'autres, il s'agit surtout d'un courant charismatique où l'émotif, l'affectif et le sacré se combinent sous la gouverne du prêtre et de l'évêque. Bien qu'il ne soit pas de création spontanée, ce mouvement a suscité l'attention des observateurs lors de la Journée mondiale de la jeunesse à Toronto en 2002, et encore plus lors du Congrès eucharistique international à Québec en 2008. Ces événements ainsi que toute une série d'initiatives de différentes envergures participent d'une même orientation théologique : *l'essentiel de la vie de foi réside dans un rapport individuel à un sacré substantiel*. Sans pouvoir entrer dans les détails, soulignons trois constantes[8] : l'événementiel, la mobilité et la médiatisation de masse.

---

6. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, « La vitalité paradoxale du catholicisme québécois », dans Gérard Daigle (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 575-607.

7. Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, nº 2, 1990, p. 145-164 ; Raymond Lemieux, « Comment croire est-il possible aujourd'hui ? Imaginaire de la foi et foi en l'imaginaire », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, 1993, p. 31-68.

8. Pour une description plus détaillée, voir notamment Jean-Philippe Perreault, « Vibrer ensemble pour exister. La JMJ : religiosité de foule, de contraste et de transgression », *Lumen Vitae*, vol. 111, nº 2, 2006, p. 193-206.

L'événementiel

Par des expériences grégaires, l'Église catholique provoque la fusion de parcours individuels autrement hétérogènes en une identité collective unifiée. Ce faisant, l'institution joue sur les contrastes et propose une ritualité de transgression[9]. Elle canalise une « marginalité de foule » où l'effervescence et l'émotivité tranchent si radicalement avec le quotidien religieux des participants que « la violence de ce contraste [fait] jaillir la sensation du sacré sous sa forme première[10] ». On procède ainsi à une esthétisation du sentiment religieux, notamment par la mise en scène soignée et « technologique » des événements. S'ensuit « une crédibilisation d'un certain nombre d'attitudes et de comportements religieux indépendamment de leur sens, mais simplement par le fait qu'ils sont mis en scène[11] ». Ce processus est sous la direction des « hommes du sacré » que sont les prêtres, les évêques et les cardinaux.

La mobilité

Ces rassemblements se déroulent dans l'extraordinaire : une cité transitoire et délocalisée (et non plus l'église paroissiale ou la cathédrale) qui permet de s'évader du quotidien (plutôt que de l'encadrer par des rites). Les espaces sont aménagés de manière à mettre l'emphase sur un internationalisme qui laisse peu de place aux ancrages culturels locaux. Les participants, entrant en zone franche, n'ont plus qu'une seule patrie : catholique.

---

9. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

10. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1998, p. 313.

11. Roland Campiche, « Médias et régulation socioculturelle du champ religieux », dans Pierre Bréchon et Jean-Paul Willaime (dir.), *Médias et religions en miroir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 276.

La médiatisation de masse

Pour les événements d'envergure, on s'assure de la couverture par les chaînes de télévision nationales. Depuis peu, le diocèse de Québec s'est doté de son propre service média par la création d'une webtélé. En ligne, des manifestations « en direct », de nombreux reportages et des clips promotionnels reprennent la forme de la publicité commerciale. Par l'attention médiatique, la vie de l'Église n'est plus faite de rassemblements mais d'événements[12].

De manière incomplète mais suffisante pour notre propos, ces trois constantes rendent compte d'une dynamique particulière qui transcende les différentes formes d'activités : *le fondement de l'identité catholique repose sur la capacité à participer de ce substrat atemporel qu'est le sacré, administré et rendu accessible lors de ces événements.* En ces moments extraordinaires, les catholiques sont convoqués pour « accueillir ce qui est donné du ciel, gratuitement », pour reprendre les mots du cardinal et archevêque de Québec, Marc Ouellet. Ce « donné du ciel » est à l'extérieur de la culture. On le reçoit si l'on est suffisamment disposé. Cela explique le retour de pratiques néo-traditionalistes (processions de la Fête-Dieu, adoration eucharistique, pèlerinages diocésains, etc.) qui retrouvent paradoxalement mais hors d'un contexte communautaire leur fonction d'origine, soit de se mettre en contact avec ce sacré[13].

Ce courant inaugure ce qu'Olivier Roy a décrit comme étant « le temps de la religion sans culture ». Il explique la situation actuelle non pas par un retour du religieux ou par une désécularisation, mais par une sécularisation et une mondialisation

---

12. Philippe Breton et Serge Proulx, *L'explosion de la communication*, Montréal, Boréal, 1994, p. 236.

13. Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006.

qui « ont contraint les religions à se détacher de la culture[14] ». Le recours « au sacré que l'on reçoit du ciel » est de l'ordre de ce « pur religieux ». Il ne s'appuie désormais que sur des codes culturels flottants : ceux des médias de masse, du multiculturalisme, de la musique populaire et du spectacle avec, au premier chef, ceux du catholicisme lui-même.

Le déplacement du qualificatif au substantif est en ce sens significatif : il ne s'agit pas de choses *dites* sacrées, mais d'*un* sacré. François Isambert a mis en évidence l'ambiguïté d'un tel discours religieux. Y recourir permet un raccourci : cette « vision de l'extérieur », en gommant la singularité de la tradition, permet l'économie de se « plonger en imagination dans le système chrétien[15] » et dans sa culture. Retranchée et à la recherche de « la pureté de la seule foi », la communauté religieuse en vient « à déconnecter volontairement les marqueurs religieux d'une culture perçue comme païenne[16] ». S'installe alors « une méfiance envers le savoir religieux avec l'idée que, premièrement, il n'est pas besoin de savoir pour être sauvé, et deuxièmement que le savoir peut détourner de la vraie foi[17]. » L'élaboration d'une *religion de la sortie de la culture religieuse de la religion* s'expliquerait par « l'anomie de la réflexion religieuse qui, à force de ne pas penser les conditions de l'interaction du sujet croyant dans la société a laissé aller les choses ». Ainsi, « la foi devient une idée, un concept sans attache qui circule en vase clos, s'excluant délibérément de toute contingence[18] ».

---

14. Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008, p. 16.

15. François-André Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 252.

16. Olivier Roy, *op. cit.*, p. 154.

17. *Ibid.*, p. 189.

18. Anne Fortin, « La société des identités à la lumière de la théologie », dans Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire*, Montréal, Athéna, 2007, p. 265.

Évidemment, les rassemblements religieux et le recours au sacré ne sont pas à placer au rayon des nouveautés. Cela dit, ils étaient jusqu'ici inscrits dans tout un réseau de pratiques et de théologies qui donnait corps à une culture catholique elle-même partie prenante de l'identité nationale. Une dynamique d'ensemble aujourd'hui désagrégée, comme si tout un système en était réduit à l'une de ses composantes.

Vers un catholicisme de marché

Face à une société nouvellement sécularisée, les catholiques sociaux des années 1960 pensaient leur foi sur la brèche entre la culture de leur tradition religieuse et celle de la cité. Les catholiques du sacré font le mouvement inverse : ils se détachent de la culture religieuse et du monde jugé obscur pour mieux vivre leur expérience de foi.

En raison de la tension dialectique propre aux religions de transcendance, l'Église n'est jamais le monde. Tout en s'incarnant dans une culture, elle se réclame d'un ailleurs. Elle est « ici et pas encore ». En ce sens, tant le rapport trouble qu'entretient la population québécoise avec le catholicisme depuis un demi-siècle que l'écartèlement des catholiques québécois témoignent de cette « tension paradoxale de l'inculturation du catholicisme dans le Québec moderne[19] ». Or la spécificité de la situation actuelle ne tient plus à cette tension mais bien à son relâchement. Pendant que les moutures récentes des théories de la sécularisation s'épuisent à expliquer le fossé entre la culture ambiante et les traditions religieuses, la culture traditionnelle disparaît pour ne laisser que des marqueurs et

19. E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Permanence et recomposition de la religion culturelle. Aperçu socio-historique du catholicisme québécois (1970-2006) », dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2010.

un concept, celui du sacré. Cela dit, la question reste entière : comment un religieux hors tension et déconnecté peut-il émerger ?

Une première explication supposerait un réflexe sectaire (au sens troeltschien). Le catholicisme s'« auto-exculturerait » en s'emmurant dans une radicale distinction entre l'Église et le monde. Tout aussi exotique qu'elle puisse paraître de prime abord, mais comme nous l'enseigne Durkheim, cette forme de catholicisme ne saurait être possible sans le concours de la société et de la culture.

Un religieux sans culture n'est pas un religieux dépourvu de marqueurs et de normes, dit Roy. Des référents donneraient corps à une identité religieuse, mais ils seraient détachés du contexte culturel de façon telle « que c'est la culture en tant que telle qui disparaît, asséchée par la norme religieuse[20] ». Il explique la diffusion de ce « pur religieux » par sa mise en marché. Il est aisé d'en comprendre la mécanique : un religieux culturellement désancré devient un produit que l'on peut importer, exporter et consommer. « Le "retour du religieux" contemporain n'est en rien un retour, mais une conséquence de la mondialisation », écrit-il[21].

Si la description de Roy correspond en tous points à ce que nous avons observé, au final sa théorisation nous ramène à l'impasse qu'elle souhaite pourtant dénouer. Aussi pertinentes soient-elles, ses propositions expliquent difficilement comment des individus se trouvent mobilisés par cette forme de religieux. Puisque c'est bien de cela qu'il s'agit : le catholicisme du sacré répond à des attentes qui, à l'aune des grandes tendances qu'il observe, ne semblent en rien marginales. Comment expliquer la vitalité de ce religieux si ce n'est qu'à l'ombre de sa déconnexion d'avec la culture « traditionnelle », il se reconnecte avec une culture qu'il nous faut nommer.

---

20. Olivier Roy, *op. cit.*, p. 186.
21. *Ibid.*, p. 209.

Pour ce faire, nous devons prendre au sérieux le constat de l'« unification [du monde] sous le signe du marché » et ce, jusqu'au « régime du croyable[22] ». Ce régime n'est pas *ce que* permet la croyance, mais *ce qui* la permet : « l'unité imaginaire de la société, le vraisemblable d'un monde où l'être humain, désormais atomisé dans son individualité, puisse trouver une place effective, c'est-à-dire pensable, imaginable[23] ». Il s'agit de la condition ultime pour que la contribution des religions, aussi déculturées ou exculturées paraissent-elles, fasse sens. Bien plus que de rendre disponibles les « biens de salut », la fonction religieuse du marché dans une société de consommation est de configurer cet imaginaire en déterminant le vraisemblable.

Et force est de reconnaître que « la croyance, en tant que fait de langage, se donne non pas [ou plus] comme l'appropriation d'un système de solidarité, mais comme l'affirmation d'une performance personnelle dans l'économie du sens[24] ». Ainsi, la prégnance de l'individu, l'idée de « progrès spirituel », la perte d'une vision eschatologique au profit de l'« intramondanité » du salut (défini comme étant le bonheur) composent cet imaginaire fonctionnellement religieux. Contre toute attente, ce sont précisément ces composantes que l'on évoque pour décrire une hypermodernité responsable de l'exculturation du catholicisme[25]. Et ces éléments ne correspondent pas moins au type de religiosité engendré par le catholicisme du sacré : cheminement personnel ; dépréciation des projets collectifs au profit d'une vision psychologisante, individuelle et privée

22. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 66.

23. Raymond Lemieux, « Comment croire est-il possible aujourd'hui ? », *op. cit.*, p. 39.

24. Raymond Lemieux *et al.*, « De la modernité des croyances : continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, nº 81, 1993, p. 91-115.

25. Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 132-167.

du salut et du Royaume ; religiosité « du spectacle » misant sur l'intensité, l'émotivité et la mobilité. Au-delà de son traditionalisme d'apparence, le mouvement étudié serait-il un contre-exemple de l'exculturation ? Plutôt que de ratifier la « déliaison de l'affinité élective entre […] les représentations partagées […] et la culture catholique[26] », il témoignerait d'un certain agencement à cette hypermodernité, nouant avec elle de nouvelles affinités.

Conclusion

Que nous assistions à un formatage généralisé des religions[27] suggère un axe global de recomposition dont la fonction semble plus fondamentale que d'assurer une circulation mondialisée des « biens religieux ». Si le catholicisme du sacré trouve ses adeptes, c'est qu'il a suffisamment d'affinités électives avec la fonction religieuse du marché, dans un entortillement des influences qu'il faudra mieux comprendre. Que l'offre de l'Église catholique prenne la forme de produits de consommation n'est qu'un indicateur fragile. C'est en regard de la recherche de performance dans l'accomplissement personnel, de l'orientation vers le bonheur intramondain et de la composition d'« itinéraires de sens[28] » que nous pouvons parler d'un catholicisme de marché. Que la religiosité contemporaine soit ainsi configurée ne réduit en rien l'intensité et la légitimité des parcours, au contraire. Au départ comme à l'arrivée, l'enjeu demeure la traverse du vide et l'inscription dans un ordre signifiant. Dans cette entreprise de construction du sens — modalité toute contemporaine, s'il en est —, les

26. *Ibid*., p. 97.

27. Olivier Roy, *op. cit.* ; Patrick Haenni, *L'islam de marché,* Paris, Seuil, 2005.

28. Raymond Lemieux, « Bricolage et itinéraire de sens », *Religiologiques*, nº 26, 2002, p. 11-35.

rapports à la tradition sont toujours possibles, voire souhaités. Toutefois, ils seront soumis à une vraisemblance tributaire de la société de consommation. Et là-dessus, les institutions religieuses conservent peu de prises. Ont-elles même d'autres choix que de se conformer aux règles du jeu ? Non pas tant par opportunisme, mais dès lors qu'elles prennent le risque de se montrer solidaires des quêtes de ceux qu'elles considèrent (encore) comme des fidèles.

Le féminisme interreligieux et les identités religieuses multiples

— Denise Couture —

Le féminisme politique et théorique naît d'un choc de la rencontre ressenti dans la chair. Ainsi, le récit de deux anecdotes introduira ce propos sur les identités religieuses multiples, que l'on abordera dans une perspective féministe et post-coloniale.

Première anecdote. L'action se déroule au Forum mondial de théologie et de libération qui accompagnait le Forum social mondial, en 2007, à Nairobi (Kenya). Le lendemain de notre visite du bidonville de Kibera, l'un des plus grands d'Afrique et dans lequel on trouve les conditions de vie humaine les moins acceptables, des théologiennes africaines ont remis en question, sur le plan éthique, le fait que des Occidentaux visitent des bidonvilles[1] du Deux Tiers monde[2]. Quand nous leur avons demandé d'expliquer les raisons de leur critique, elles ont répondu qu'elles nous laissaient le soin de trouver nous-mêmes la réponse. Celle que j'ai trouvée est que cette

1. Elles ont également critiqué l'emploi du terme « bidonville » en tant qu'étiquetage qui crée un fossé relationnel entre les personnes qui habitent à l'intérieur et à l'extérieur de cet espace citadin.

2. « Deux Tiers monde » : j'adopte le terme suggéré par la théologienne africaine Musa Dube, auteure citée plus loin dans ce texte.

visite comportait le risque d'affermir l'inaction, de consolider les conditions d'une injustice intolérable, parce que je suis formée et façonnée, par ma culture, à apprécier les émotions fortes, comme celles provoquées par les films hollywoodiens — positives ou négatives, ces émotions doivent être fortes — et comme celles ressenties à Kibera devant les conditions de vie insupportables des personnes : moment d'existence coupé du reste de la vie, visite intense qui a provoqué une folle agitation intérieure mais qui ne changerait rien aux choses.

À notre retour de la visite, les théologiennes africaines ont donné comme orientation d'agir localement, là où nous habitons, afin que Kibera ne soit plus possible. Comment réalise-t-on cela ?

Deux facteurs caractérisent les « bidonvilles » : la *pauvreté* extrême des habitants et leur *inexistence* pour quiconque, y compris la population environnante (une proportion importante des habitants de Nairobi ne sauraient localiser les bidonvilles avoisinants) et les gouvernements (ce sont des Églises caritatives qui y prennent en charge l'assistance). Au Québec, les personnes les plus *appauvries* et *invisibles* socialement sont des Autochtones. Si l'on isole ce groupe au Canada, l'indice du développement humain des Nations unies classe notre pays au 68e rang mondial alors qu'il se situe au 8e rang. Et, comme on le sait, la question autochtone demeure presque complètement ignorée par la théologie québécoise universitaire.

Deuxième anecdote, qui n'est pas sans lien avec la première. En 1999, à Montréal, une équipe liée à la collective féministe et chrétienne L'autre Parole mettait sur pied un groupe de la base, féministe et interspirituel, qui a rassemblé jusqu'en 2004 des femmes appartenant à neuf traditions spirituelles ou religieuses différentes. Le groupe réalisait des pratiques collectives de création, d'écriture et de rituels[3]. Lors de notre

3. Pour une analyse de ce groupe de la base, voir Denise Couture, « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet

première invitation aux femmes de différentes religions, en 1999, nous avons oublié d'inviter des personnes appartenant à une tradition en particulier : les femmes autochtones. Elles n'existaient pas pour nous tout court, comme elles n'existaient pas pour nous sur le plan religieux — situation que nous avons réparée, mais l'occultation du départ demeure révélatrice d'une exclusion sociale et culturelle qui continue de marquer le contexte québécois.

Avec les années, au sein de ce qu'on peut appeler un mouvement de la base féministe et interreligieux, nous en sommes venues à complexifier et à spécifier les identités. En 2005, un groupe canadien ne pouvait plus se nommer simplement « canadien », même si le qualificatif correspond à un marqueur correct d'identité nationale. Sur le plan de l'identité politique, on déclinait plutôt la localisation du groupe en quatre positions : Autochtone, Diaspora, Québec et Canada, afin de faire apparaître les positions habituellement éludées ainsi que l'engagement à transformer les relations entre les personnes appartenant à ces localisations. Nous avons convenu que le féminisme interreligieux concernait avant tout la construction d'une « justice raciale[4] ».

Mais cela signifie que la préoccupation première d'un féminisme interreligieux ne touche pas à la religion. Voilà une remarque étonnante, et importante. En effet, cette pratique concernait d'abord la création de relations justes, une action qui passait à travers — entre autres — la dimension de la vie que représentent la foi, la spiritualité ou la religion.

Féminismes et inter-spiritualités dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 », dans Marc Dumas et François Nault (dir.), *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles. Incidences théologiques*, Montréal, Fides, 2004, p. 13-34.

4. Voir le collectif « Créons la justice. Reconnaissons les différences », thème de *L'autre Parole*, nº 108, Montréal, 2006 ; et le collectif « Creating Justice, Recognizing Différences/Créons la justice, reconnaissons les différences », thème de *Making Waves. An Ecumenical Journal*, vol. 5, nº 3, Toronto, 2006.

Nous sommes devenues assez habituées[5] aux remises en question féministes du religieux qui produisent positivement des espaces libres pour une vie spirituelle incarnée. Nous le sommes moins aux remises en question post-coloniales, qui engagent un travail délibéré sur soi pour changer les relations entre les personnes de différents groupes d'identité politique. En ce qui concerne la religion, cela peut notamment comporter une perspective nouvelle, surtout pour les personnes qui occupent la position chrétienne et occidentale : celle de décloisonner une identité religieuse, pour en habiter éventuellement plus d'une, comme stratégie de transformation des modes de relation. Des féministes post-coloniales s'avancent à reconstruire les traditions religieuses auxquelles elles appartiennent et à repenser les identités politiques et religieuses en vue de favoriser des relations justes.

Dans ce groupe qui s'identifiait par l'appellation plurielle Autochtone, Diaspora, Québec et Canada, les critiques transversales des religions visaient à bâtir une « justice raciale » ; elles pouvaient avoir un effet de décloisonnement des identités religieuses parce que l'analyse de la religion apparaissait inextricablement liée à la question de la justice des relations, jamais séparée d'elle.

Émergence de la question

Gayatri Spivak parle de certaines situations particulièrement intéressantes qui se produisent quand une intellectuelle s'engage dans une action dont le moteur est : « Je ne peux pas ne pas m'y engager. » L'élan de la vie devance alors l'analyse universitaire ; la pratique précède la théorie. La question des identités religieuses multiples, posée ici sur le plan du discours universitaire, émerge ainsi pour moi d'une expérience dans des groupes de la base féministes et interreligieux. Plusieurs

5. L'emploi grammatical du féminin inclut ici le masculin.

identités religieuses des femmes ont bougé ; elles se sont complexifiées, dépliées, multipliées. Ce phénomène m'a étonnée, fascinée ; et il m'a atteinte personnellement et spirituellement. Dans la collective d'action politique de féministes spirituelles, chaque femme bouge sur les plans de sa propre intériorité et de ses rapports aux extériorités. À l'intérieur de ce vaste champ de transformation, il s'agit ici de désigner quelques expériences qui concernent spécifiquement l'autocompréhension d'une identité religieuse.

Des déplacements concrets ont eu lieu : une chrétienne a quitté le christianisme pour s'identifier à une spiritualité féministe (parce qu'elle ne pouvait plus porter le trop lourd poids colonial et phallocentrique du christianisme) ; une musulmane a décidé de s'identifier comme étant musulmane et interspirituelle (pour ouvrir son identité à de nouvelles possibilités, pour former un espace d'expérimentation spirituelle libre) ; une chrétienne d'origine haïtienne est devenue vaudouissante (pour enraciner charnellement sa spiritualité dans l'histoire politique d'un peuple auquel elle appartient) ; une chrétienne immigrante, venant d'un pays où un segment important de la population est musulman, a choisi de devenir chrétienne et musulmane (comme stratégie délibérée de paix par laquelle la négociation des tensions entre personnes chrétiennes et musulmanes ne lui serait plus seulement externe mais passerait désormais à travers la construction de sa propre subjectivité) ; je me suis identifiée comme étant chrétienne et interspirituelle (pour éviter de subordonner l'aventure interspirituelle aux plis coloniaux trop bien appris, parce qu'inscrits dans les fibres du christianisme qui m'a formée).

Dans cet article, j'accomplirai seulement un premier pas en direction d'une analyse de cette expérience d'identités religieuses multiples faites par des féministes spirituelles. Je le ferai en présentant un état de la question du « féminisme interreligieux » dans la littérature universitaire en études féministes des religions (ce qui inclut théologie et sciences des

religions) et en montrant comment y émerge la question des identités religieuses multiples. Composé d'une quarantaine de titres (livres et articles), surtout publiés en anglais, ce corpus de textes demeure peu lu par les universitaires qui situent leur recherche dans le domaine du dialogue interreligieux.

La méthode employée, qui consiste à partir d'un état de la question du « féminisme interreligieux », nécessite deux remarques préliminaires. Premièrement, puisqu'on aborde la question à partir d'un point de vue singulier, minoritaire et peu connu, il est probable que les suites logiques des argumentations et les points de mire des analyses diffèrent de ceux que l'on retrouve assez habituellement dans le cadre de la problématique dominante du dialogue interreligieux. Pour cette raison, une précaution de lecture consiste à prendre le temps d'écouter une autre manière de poser les questions sur les relations entre les religions. Elle délaisse l'intérêt premier de penser ou de préserver les religions pour se tourner vers les conditions d'une transformation radicale des relations entre les humains et entre les humains et la terre, un changement auquel les traditions religieuses sont conviées à participer en se transformant elles-mêmes. Deuxièmement, il faut noter qu'un seul aspect de la problématique des identités religieuses multiples sera abordé, car l'objectif consiste à examiner la contribution à cette question du féminisme interreligieux tel que développé dans la production universitaire.

Le corpus de textes en études féministes des religions s'est développé quantitativement en Occident, surtout depuis la première moitié des années 1990[6] alors que les théologiennes du Deux Tiers monde ont toujours abordé la question de la différence religieuse dans une perspective politique, féministe et

6. Voir Helene EGNELL, « Dialogue for Life. Feminist Approaches to Interfaith Dialogue », dans Viggo MORTENSEN (dir.), *Theology and the Religions. A Dialogue*, Grand Rapids (Mich), Eerdmans, 2003, p. 113.

post-coloniale[7]. Plusieurs questions soulevées par ces groupes d'auteures se rejoignent, mais il faut noter qu'elles s'inscrivent dans des approches distinctes, qui émergent d'expériences et de contextes différents. Alors que la perspective occidentale consiste à créer des intersections entre des approches féministes et le domaine des rencontres interreligieuses, les théoriciennes du Deux Tiers monde analysent comment des femmes doublement exclues, par leur genre et par leur localisation géopolitique, dont les ancêtres ont subi l'imposition du christianisme, négocient, dans une perspective d'action émancipatrice, les diverses appartenances religieuses qui sont déjà là en elles et autour d'elles. Je présenterai d'abord la perspective des auteures occidentales, puis celle du Deux Tiers monde.

L'interreligieux féministe : discours de théoriciennes occidentales

Les discours des théoriciennes occidentales construisent des ponts entre la théorie féministe et le dialogue interreligieux. Dans ce corpus, on désigne par « féminisme interreligieux » un ensemble de pratiques et de discours dans le domaine des rencontres interreligieuses caractérisées par le fait que les expériences ou les analyses sont réalisées par des « féministes » ou d'un point de vue « féministe ». On inclut dans ce nombre des rencontres multi- ou interreligieuses effectuées soit dans des groupes séparés de femmes, soit dans des groupes mixtes de rencontre[8].

Ursula King situe le point de départ de la question du féminisme interreligieux dans le fait que les préoccupations

---

7. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville (Ky.), Westminster John Knox Press, 2005, p. 201.

8. Voir Maura O'Neill, *Women Speaking, Women Listening. Women in Interreligious Dialogue,* New York, Orbis Book, 1990, p. 47 ; Jeannine Hill Fletcher, « Women's Voices in Interreligious Dialogue », *Studies in Interreligious Dialogue,* vol. 16, n° 1, 2006, p. 11.

féministes constituent une dimension manquante dans le dialogue des religions[9]. Un de ses objectifs consiste à assurer une pleine participation des femmes dans le secteur du dialogue, ce qui risque selon elle de révolutionner les pratiques en ce qui concerne ses buts et ses processus. Les auteures étudiées notent la sous-représentation des femmes dans le dialogue interreligieux en raison de leur exclusion des postes de représentativité dans de nombreuses religions[10], l'absence des préoccupations des femmes dans les échanges[11] et le caractère androcentrique des discussions académiques sur l'interreligieux[12]. On s'entend pour dire que l'inclusion des femmes ne suffit pas, qu'il faut également proposer une analyse féministe de la rencontre interreligieuse[13].

On peut retenir sept éléments du corpus de textes analysés : quatre caractéristiques positives et trois forces critiques du féminisme interreligieux.

Premièrement, en ce qui concerne ses particularités positives, on souligne premièrement que *la rencontre interreligieuse féministe part de l'expérience des femmes et qu'elle porte sur cette expérience*. Elle ne vise pas un échange conceptuel sur les visions religieuses des différentes traditions[14]. Leurs interventions ne sont pas guidées par des préoccupations

9. Ursula King, « Feminism. The Missing Dimension in the Dialogue of Religions », dans John d'Arcy May (dir.), *Pluralism and the Religions,* Londres, Cassell, 1998, p. 40-55.

10. Jeannine Hill Fletcher, *op. cit.*, p. 8 ; Rita M. Gross, « Dialogue, Interfaith », dans Letty M. Russell et J. Shannon Clarkson (dir.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville (Ky.), Westminster John Knox Press, 1996, p. 67.

11. Rita M. Gross, *op. cit.*, p. 67.

12. Rita M. Gross, *Feminism and Religion. An Introduction*, 2e éd., Boston, Beacon Press, 2005.

13. Ursula King, *op. cit.* ; Jeannine Hill Fletcher, *op. cit.*, p. 18.

14. Kate McCarthy, « Women's Experience as a Hermeneutical Key to a Christian Theology of Religions », *Studies in Interreligious Dialogue*, vol. 6, no 2, 1996, p. 169 ; voir aussi Pauline M. Webb, « Interfaith and Women's Spirituality », *Interfaith Spirituality*, no 104, 1993.

institutionnelles puisqu'elles représentent rarement officiellement une religion ou une confession. Elles parlent en leur nom personnel[15]. Elles ne se présentent pas comme des expertes des vérités religieuses mais de la vie réelle. Elles racontent leurs expériences, leurs souffrances et leurs histoires de résistance[16]. Les femmes s'y engagent pour vivre une expérience spirituelle[17].

Deuxièmement, plusieurs auteures signalent *l'enracinement corporel de la spiritualité des femmes* au sens d'une compréhension holistique des rapports entre le corps, l'esprit et la sexualité. Cet enracinement se manifeste concrètement et diversement dans les rencontres interreligieuses auxquelles elles participent[18].

Troisièmement, le féminisme interreligieux vise *la transformation des relations et d'abord à l'intérieur du groupe de rencontre*[19]. Un défi lancé par les femmes à la rencontre interreligieuse est celui de défaire concrètement, par une expérimentation qui passe à travers soi, les relations d'altérité phallocentrique, raciste et post-coloniale pour construire de nouvelles relations, et de le faire d'abord dans le groupe de dialogue local auquel on appartient. King souligne que, dans le groupe mixte, du point de vue des hommes, les femmes participantes sont doublement l'*autre* en tant qu'elles appartiennent à une autre religion et à un autre genre[20]. Des auteures mentionnent que, dans le cercle de femmes, celles-ci travaillent à modifier charnellement, en elles et entre elles, les multiples relations d'altérité dans toutes ses dimensions : personnelle, politique et théorique.

---

15. Voir Ursula King, *op. cit.;* et Denise Couture, *op. cit.*

16. Kathryn Lohre, « Women's Interfaith Initiatives in the United States Post 9/11 », *Interreligious Insight*, vol. 5, n° 2, 2007, p. 11.

17. Pauline M. Webb, *op. cit.*

18. Kate McCarthy, *op. cit.* ; Denise Couture, « L'inter-spiritualité féministe », *Sciences pastorales*, vol. 22, n° 2, 2003, p. 189-196.

19. Helene Egnell, *op. cit.*, p. 117.

20. Ursula King, *op. cit.*, p. 45.

Quatrièmement, des femmes s'engagent dans la rencontre interreligieuse *pour créer la justice, pour la survie de la planète, pour la paix et pour le bien-être des hommes et des femmes*[21]. Les religions occupent la fonction d'un domaine de la vie, d'un secteur d'intervention, où travailler à la justice et à la paix. L'engagement n'émane pas d'abord d'intérêts religieux ou d'institutions religieuses. Les femmes affirment que, sans la prise en compte de la dimension de la justice sociale et de la lutte contre les oppressions et les exclusions, la rencontre interreligieuse demeure conçue de façon trop étroite[22].

Sur le versant critique, le féminisme interreligieux tel que problématisé dans ce corpus de textes recèle trois grandes forces critiques : des religions, des études féministes des religions et de la théologie du dialogue interreligieux.

D'abord, comme le souligne King, en ce qui concerne *une critique des traditions et des pratiques religieuses*, un dialogue interreligieux « postpatriarcal » exigerait une transformation radicale, celle de mettre fin aux exclusions et aux hiérarchies à l'intérieur des religions[23]. Le féminisme interreligieux produit des remises en question transversales du phallocentrisme qui traversent plusieurs religions et donnent ainsi plus de force à chacune de ces critiques.

Ensuite, on fait remarquer que la question de *l'interreligieux demeure largement absente des préoccupations en études féministes des religions*, tant dans le domaine de la théologie que des sciences des religions[24]. Elle ne serait pas une priorité

---

21. Marjorie Hewitt Suchocki, « In Search of Justice. Religious Pluralism from a Feminist Perspective », dans John Hick et Paul Knitter (dir.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1987 ; Kathryn Lohre, *op. cit.*, p. 12 ; Ursula King, *op. cit.*, p. 42 ; Helene Egnell, *op. cit.*

22. Ursula King, *op. cit.*

23. *Ibid.*, p. 52.

24. C'est le cas dans deux collectifs québécois et canadien récents qui présentent des vues d'ensemble des études féministes dans le domaine de la religion : Monique Dumais (dir.), *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théo-*

pour les théologiennes féministes[25]. Gross fait remarquer que les théologies féministes ont pris en compte la diversité entre les femmes mais non celle entre les religions. Ainsi, des théologiennes féministes et chrétiennes s'affairent à inventer de nouveaux symboles religieux pour répondre aux souffles de vie spirituelle des femmes, tandis qu'elles omettent d'étudier des symboles déjà existants et vivifiants pour les femmes dans d'autres religions. La plus grande faiblesse des théologies féministes, estime l'auteure, consiste dans le fait qu'elles demeurent occidentales alors qu'elles doivent s'efforcer de devenir interculturelles. La rencontre interreligieuse lance aux féministes croyantes le défi d'élargir leurs recherches à plusieurs religions[26]. Egnell, dont la thèse doctorale porte sur le féminisme interreligieux, affirme que, dans les études féministes des religions, « il y a eu un manque de conscience surprenant de l'importance du dialogue entre des féministes chrétiennes et celles d'autres expériences de foi[27] ».

Enfin, dernier point, le féminisme interreligieux *remet en question la théologie du dialogue interreligieux* de deux manières. D'abord, les modèles connus — exclusivistes, inclusivistes et pluralistes — apparaissent tous les trois insatisfaisants aux yeux des auteures consultées[28]. O'Neill juge que le modèle pluraliste serait le plus approprié, mais qu'il n'est pas encore

---

logie des genres, Montréal, Fides, 2007 ; Mary Ann Beavis, Élaine Guillemin et Barbara Pell (dir.), *Feminist Theology with a Canadian Context. Canadian Perspectives on Contextual Feminist Theology*, Ottawa, Novalis, 2008.

25. Rita M. Gross, « Dialogue, Interfaith », *op. cit.*, p. 67.

26. Rita M. Gross, « Feminism and Religious Diversity », *op. cit.*, p. 56 ; U. King, *op. cit.*

27. Helene Egnell, *op. cit.*, p. 113. Voir Helene Egnell, *Other Voices. A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West*, Uppsala (Suède), Swedish Institute of Mission Research, 2006.

28. Pour un état de la question de ces positions, voir Richard Bergeron et Fabrice Blée, « La prière chrétienne interreligieuse : de la praxis à la théologie », dans Richard Bergeron, Nicole Bouchard et Jean-Claude Breton (dir.), *Prier Dieu dans un monde sans Dieu*, Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 31-62.

assez pluraliste, car il n'intègre pas la différence entre les femmes et les hommes[29]. Pour Gross, les positions inclusivistes et exclusivistes s'avèrent irrecevables d'un point de vue féministe parce qu'elles omettent la lutte contre toutes les formes d'exclusion[30]. King en critique le caractère logocentrique et universel. Elle soutient que ces modèles ne s'appliquent pas à un interreligieux féministe radicalement contextuel, situé et multiple[31].

Ensuite, le féminisme interreligieux remet en question la théologie du dialogue interreligieux en ce qui concerne la compréhension de l'identité religieuse. Plusieurs auteures constatent qu'il déconstruit le cloisonnement des identités religieuses, qu'il favorise l'émergence d'identités fluides, hybrides et multiples pour des raisons de transformation sociale et religieuse[32].

D'un point de vue européen, Egnell donne deux explications à l'émergence d'identités religieuses multiples dans l'expérience du féminisme interreligieux. En premier lieu, les féministes ont l'habitude d'occuper plusieurs localisations politiques et identitaires. Certaines se disent féministes, chrétiennes et antiracistes ; d'autres s'identifient comme pacifistes, écologistes, post-coloniales et autres. Mais ces positions bougent dans le temps. Comme féministes, elles s'inscrivent déjà dans une stratégie de transformation sociale qui passe par la construction en mouvement de leur propre identité qui inclut leur identité religieuse. Celle-ci est remise en question dans un élan critique par rapport aux traditions et aux pratiques phallocentriques.

---

29. Maura O'Neill, *op. cit.*

30. Rita M. Gross, « Feminist Theology as Theology of Religions », *Feminist Theology*, n° 26, 2001.

31. Ursula King, *op. cit.*, p. 46.

32. Helene Egnell, « Dialogue for Life. Feminist Approaches to Interfaith Dialogue », *op. cit.*, p. 118. Catherine Cornille, « The Dynamics of Multiple Belonging », dans Catherine Cornille (dir.), *Many Mansions ? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 2002 ; Rita M. Gross, « Feminist Theology as Theology of Religions », *op. cit.*

En deuxième lieu, comme on l'a vu, leur participation à des rencontres interreligieuses n'a pas pour objectif de représenter ou de défendre des traditions religieuses. Elle part de leur expérience et vise à construire une justice relationnelle par la déstabilisation des systèmes phallocentriques, ce qui a pour effet d'ouvrir les frontières identitaires habituelles.

On note cependant que, de la position chrétienne, la stratégie d'intégrer de nouvelles identités religieuses risque de reproduire un néocolonialisme au sens d'une « appropriation inappropriée » d'autres traditions que l'on aborderait comme de nouvelles terres vierges à exploiter[33]. Dans le contexte nord-américain des États-Unis et du Canada, il est pertinent de se référer à des auteures autochtones qui ont montré le caractère néocolonial d'une appropriation culturelle des spiritualités autochtones par des personnes chrétiennes quand cette appropriation raffermit la dépolitisation des rapports injustes entre les groupes[34].

Le mécanisme peut aisément passer inaperçu aux yeux des Blancs. Il vaut la peine d'expliciter ce phénomène. C'est, par exemple, ce qui s'est produit au Québec quand le ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport a publié son programme d'enseignement d'éthique et de culture religieuse pour le secondaire et dans lequel il énonçait ce qui paraît à première vue une évidence : « L'importance historique et culturelle du catholicisme et du protestantisme au Québec est particulièrement soulignée [dans le programme], mais on s'intéresse aussi au judaïsme et aux spiritualités des peuples autochtones

33. Rita M. Gross, « Feminist Theology as Theology of Religions », *op. cit.* ; Rita M. Gross, « Feminism and Religious Diversity », *op. cit.*

34. Voir Laura E. Donaldson, « The Breasts of Columbus : A Political Anatomy of Postcolonialism and Feminist Religious Discourse », dans Laura E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.), *op, cit.*, p. 41-61 ; Katie Pickles et Myra Rutherdale, *Contact Zones. Aboriginal and Settler Women in Canada's Colonial Past*, Vancouver, UBC Press, 2005.

qui ont marqué [l]e patrimoine [religieux québécois][35]. » Cet énoncé justifie la demande d'accorder une bonne place à l'enseignement des spiritualités autochtones dans le programme.

Mais la dépolitisation des rapports et ses effets passent inaperçus. On perçoit une ouverture nouvelle, jugée positive, aux spiritualités autochtones. On ne voit pas l'occultation d'un « génocide culturel » qui n'a pas complètement réussi. Pour le dire autrement et sans détour : que les spiritualités autochtones aient marqué le patrimoine religieux du Québec, voilà une affirmation erronée. La vérité est que le gouvernement canadien a imposé la loi des pensionnats autochtones, de 1920 à 1969, dont l'objectif explicite était de « tuer l'Indien dans l'enfant », ce qui incluait « tuer » la spiritualité autochtone « dans l'enfant[36] ». Ce sont plutôt les fractures physiques, psychologiques et spirituelles, dont les brisures intergénérationnelles, qui marquent l'histoire et le présent des communautés autochtones et de leurs relations avec les Blancs. Un important travail reste à accomplir pour briser une évidence en ce qui concerne les rapports entre les Autochtones et les Blancs.

Du point de vue d'une identité chrétienne, la rencontre avec des personnes appartenant à « d'autres religions et spiritualités » est forgée comme un intérêt exotique (dépolitisé) selon une logique néocoloniale qui se camouffle elle-même. Elle se transforme assez spontanément en une « appropriation de l'autre » à l'intérieur de ses propres schémas existants. Une appropriation est inappropriée si elle occulte l'histoire de domination et le défi actuel de réparation. Si elle remplace ainsi la tâche de transformation politique des relations par le

35. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, *Programme de formation de l'école québécoise : programme d'éthique et de culture religieuse,* Québec, Gouvernement du Québec, [s. d.], p. 280.

36. James R. Miller, *Shingwauk's Vision. A History of Native Residential Schools,* Toronto, University of Toronto Press, 1996. On aurait fermé le dernier pensionnat canadien en 1998.

pli bien appris d'aborder l'autre comme un élément qui suscite l'intérêt, serait-ce sous le couvert de l'ouverture, un aspect crucial de l'interreligieux féministe consiste en la politisation des relations afin de les transformer.

Enfin, la question des identités religieuses multiples occupe une place certaine dans le corpus occidental sur le féminisme interreligieux. Ces identités découlent des caractéristiques de l'engagement politique à changer les relations à la manière stratégique féministe. Retenons également le danger d'une appropriation inappropriée par le christianisme d'autres traditions religieuses ou spirituelles minorisées.

L'interreligieux féministe : discours de théologiennes du Deux Tiers monde

Pour des théologiennes du Deux Tiers monde, les identités religieuses multiples occupent une place centrale dans la problématique de la diversité religieuse, une dimension qu'elles abordent dans des contextes de résistance à l'impérialisme chrétien.

Chung Hyun Kyung, qui enseigne à New York, part de l'expérience religieuse des femmes de la Corée du Sud. Celles-ci s'identifient personnellement à plusieurs religions qui les traversent comme résultat de l'histoire de leurs peuples et de l'histoire coloniale. Elles n'opposent pas les traditions, elles ne discriminent pas entre elles. Dans leur vie quotidienne, elles choisissent des éléments de l'une ou de l'autre religion selon le critère de leurs effets vivifiants pour l'action. On peut qualifier cette expérience de syncrétique et c'est pourquoi, puisqu'elle part de l'expérience des femmes, Kyung s'empresse de rejeter la dépréciation du syncrétisme caractéristique des théologies chrétiennes. Les identités religieuses fixes apparaissent plutôt comme un obstacle à la fluidité des actions libératrices et créatrices des femmes de la Corée du Sud. L'auteure rappelle que le christianisme est *la* religion coloniale, qu'il compte

« parmi les religions du monde les plus exclusivistes[37] », parmi celles les moins capables de se mêler aux autres parce que le pli colonial l'a placé dans la position de domination, au-dessus de toutes les autres.

Si l'on part de l'expérience des femmes de la Corée du Sud telle que dépeinte par Kyung, le féminisme interreligieux se manifeste d'abord comme une relation intrareligieuse en tant qu'interactions survenues à l'intérieur de soi entre différentes mémoires religieuses en vue de la création d'un propre souffle de vie[38]. Pour clarifier la position de ce mode d'interrelations libératrices, Kyung distingue deux formes de multiculturalisme[39]. D'une part, un « multiculturalisme doux », caractérisé par une cohabitation des identités multiples dans le respect mutuel. Il suppose l'idée qu'une ouverture aux autres est déjà là, disponible, prête à entrer en action. Mais il s'agit d'une illusion, car les relations justes entre les différents groupes politiques ne sont pas « déjà là ». Pour les créer, il faut s'engager dans un processus concret de transformation qui nous implique nous-mêmes. Kyung parle, d'autre part, d'un « mul-

---

37. Chung Hyun Kyung, « Seeking the Religious Roots of Pluralism », *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 34, n° 3, 1997, p. 400. Dans cet article, je traduis les citations de l'anglais. Voir aussi Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll (N. Y.), Orbis Books, 1990.

38. Si une telle perspective intrareligieuse n'est pas sans lien avec la proposition de Raimon Panikkar, elle en diffère cependant. Je réserve à une autre étude cette comparaison. Selon Panikkar, pour conserver le caractère d'une expérience religieuse (et ne pas se situer seulement sur le plan d'un échange de connaissances), le dialogue interreligieux doit devenir en même temps « intrareligieux » au sens où il doit s'amorcer à l'intérieur de soi de telle sorte que les personnes abordent les religions ni seulement de manière externe à soi ni selon un mode impérialiste. Voir Raimon Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985 ; voir aussi *Entre Dieu et le cosmos. Une vision non dualiste de la réalité. Raimon Panikkar. Entretiens par Gwendoline Jarcyk*, Paris, Albin Michel, 1998.

39. Chung Hyun Kyung, « Seeking the Religious Roots of Pluralism », *op. cit.*, p. 399-402.

ticulturalisme fort », qui engage dans une tâche commune et post-coloniale. Il exige un travail continu sur soi pour créer des conditions d'interrelations justes par une articulation des identités situées et en devenir. Il implique diverses stratégies théoriques et politiques de résistance au phallocentrisme, au racisme ou au colonialisme, qui consistent à créer des identités fluides, multiples, hybrides et autres, afin de déplacer les frontières créées par ces systèmes socio-symboliques[40]. Pour Kyung, la problématique du féminisme interreligieux s'inscrit dans cette deuxième approche, celle du multiculturalisme fort, celui de la résistance et, de ce point de vue, les identités religieuses fixes apparaissent comme un obstacle à la transformation des relations qui passe par la flexibilité des identités existantes reçues des systèmes socio-symboliques coloniaux. Cette vision enracinée dans l'expérience des femmes de la Corée du Sud remet en question plus particulièrement la religion chrétienne, qui a une tendance plus particulière à l'exclusivisme identitaire.

La théologienne chrétienne Musa Dube, originaire du Botswana, est exégète du Nouveau Testament. Ses publications ont pour fil conducteur de montrer un défi commun de solidarité entre l'Occident et le Deux Tiers monde, celui de construire une justice internationale. Sa théologie féministe et post-coloniale met en œuvre un mode de lecture de textes de guérison à la manière traditionnelle du Botswana. Pour Dube, la neutralité par rapport à la problématique du post-colonialisme est impossible, car celui-ci inclut les trois positions de domination, de collaboration et de résistance[41]. Les pratiques et les discours religieux se situent le plus souvent du

---

40. Voir aussi Himani Bannerji, *The Dark Side of the Nation. Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2000, p. 17, 23 et suivantes.

41. Musa Wenkosi Dube, « Postcolonialism and Liberation », dans Miguel A. de la Torre (dir.), *Handbook of U. S. Theologies of Liberation*, St. Louis (Miss.), Chalice Press, 2004, p. 289 ; voir aussi Mercy Amba Oduyoye, *Intro-*

côté de la domination ou de la collaboration. L'auteure affirme ainsi la tâche de développer une approche de résistance (de libération) post-coloniale dans les études des religions.

Dans le contexte d'une Afrique chrétienne, résultat de la colonisation, mais dont les religions ancestrales demeurent vivantes, Dube situe le premier lieu d'un féminisme interreligieux dans une négociation par laquelle les femmes africaines produisent une double opération. D'abord, il s'agit de rejeter les éléments qui nient la vie des femmes tant dans les religions ancestrales que dans la religion chrétienne. Ensuite, il s'agit de retenir des éléments libérateurs tant des religions ancestrales que de la religion coloniale. Elle résume ces interactions par le concept d'hybridité, qui marque l'identité africaine[42].

Le concept d'hybridité dans l'approche post-coloniale a été développé à l'origine par Homi K. Bhabha, à la suite de l'analyse effectuée par Edward Saïd de la création d'une image fixe de l'Orient créée par l'Occident[43]. Cependant, pour Dube, l'hybridité constitue un élément stratégique de résistance à même de s'attaquer au patriarcat, aussi présent à travers le réflexe impérialiste, et il inclut la dimension religieuse. « Le christianisme et les religions traditionnelles sont ainsi non pas perçus comme des éléments incompatibles mis en compétition, mais comme des traditions en mesure de s'enrichir l'une

---

ducing African Women's Theology, Sheffield (R.-U.), Sheffield Academic Press, 2001.

42. Musa Wenkosi Dube, « Postcoloniality, Feminist Spaces », dans L. E. Donaldson et Kwok Pui-lan (dir.), *op. cit.*, p. 100-120 ; voir aussi Musa Wenkosi Dube (dir.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta (Ga.)/Genève, Society of Biblical Literature/WCC Publications, 2001.

43. Voir Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994 ; Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978 ; Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York, Knopf, 1993. Pour une analyse détaillée du concept d'hybridité de Homi K. Bhabha, voir Antony Easthope, « Bhabha, Hybridity and Identity », *Textual Practice*, vol. 12, n° 2, 1998, p. 341-348.

et l'autre dans un rapport de mutualité[44]. » La théologienne Kwok Pui-lan définit l'hybridité comme « la zone grise de l'entre-deux, capable de défier les frontières et les catégorisations commodes[45] ».

D'origine chinoise et professeure à New York, Kwok Pui-lan souligne le caractère androcentrique et colonial des discussions académiques sur l'interreligieux. Mais, souligne-t-elle, une théologie féministe et post-coloniale de la différence religieuse ne pose pas des questions telles que les suivantes : « Y a-t-il une expérience religieuse universelle ? » et : « Comment préserver une identité chrétienne tout en conservant une authentique ouverture aux autres ? », car ces questions proviennent du point de mire occidental. Dans le cadre d'une problématique qui articule le genre, la religion et le post-colonialisme, Pui-lan estime, tout comme Kyung et Dube, qu'il faut dépasser le paradigme du pluralisme pour analyser les relations entre des féministes d'appartenances religieuses diverses. Lorsqu'une théologie féministe intègre une critique post-coloniale, explique-t-elle, elle doit prendre en compte différentes localisations culturelles de la théologie féministe « parce que ces différentes cultures ne sont pas isolées, mais qu'elles sont interreliées les unes aux autres en tant que résultat du colonialisme, de l'esclavage et de la culture hégémonique de l'Occident[46] ». Ainsi, les diverses positions occupées par des féministes spirituelles apparaissent nécessairement reliées entre elles. Les unes et les autres doivent construire ce qu'elles sont en train de devenir, comme stratégie de création de justice, en lien entre elles, car les lignes de force à déconstruire s'entrecroisent à travers elles dans une histoire et un présent

---

44. Musa Wenkosi Dube, « Postcoloniality, Feminist Spaces », *op. cit.*, p. 117.

45. Kwok Pui-lan, « Mercy Amba Oduyoye and African Women's Theology », *Journal of Feminist Studies of Religion*, vol. 20, nº 1, 2004, p. 12.

46. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, *op. cit.*, p. 21.

partagés. Dans cette perspective, la rencontre interreligieuse devient une exigence dans le cadre d'une approche féministe des religions.

En ce qui concerne l'« appartenance religieuse multiple[47] », Pui-lan relate une expérience personnelle similaire à celle invoquée par Kyung : « Ayant grandi dans un contexte culturel où la religion chinoise combine des éléments des traditions confucianiste, bouddhiste et taoïste, je ne pense pas que les frontières religieuses sont rigides et tranchées ou que le mélange des traditions est nécessairement problématique[48]. »

L'approche féministe et post-coloniale de la diversité religieuse touche la compréhension même de la religion et de ses frontières. On conçoit couramment la religion comme un ensemble de croyances, de dogmes et de pratiques rituelles qui expriment le rapport de l'humain à la divinité, une vision qui apparaît insatisfaisante à Pui-lan. Celle-ci note que le concept de religion qui prévaut en études des religions demeure marqué par ses origines chrétiennes. Elle souligne que les fondateurs universitaires et européens des sciences des religions qui ont construit le concept à la fin du XVIII^e^ siècle étaient chrétiens et qu'ils affirmaient la supériorité du christianisme sur toutes les autres religions. Parce que le concept demeure marqué par les plis coloniaux qui ont prévalu à son émergence, certains auteurs en études des religions ont suggéré de l'abandonner. Pui-lan opte plutôt pour le conserver, pour des raisons stratégiques, mais la force institutionnelle de l'appellation universitaire ne doit pas occulter le paradoxe de sa matérialité historique. Le terme exige une critique post-coloniale continue qui conduit à deux précautions : ne pas considérer les religions comme des systèmes culturels limités par des frontières fixes,

47. Pour cette expression, l'auteure renvoie à Catherine CORNILLE (dir.), *op. cit.*

48. Kwok PUI-LAN, « Porous Boundaries. Eclecticism in Emerging Spiritual Practices », *Spiritus*, n° 7, 2007, p. 83.

et ne pas considérer les religions comme séparées des systèmes culturels, comme si elles se situaient au-dessus des cultures. Pui-lan définit les religions comme un ensemble « de réseaux intrareligieux et extrareligieux de relations culturelles[49] ».

Le discours de théologiennes du Deux Tiers monde sur la différence religieuse part de l'expérience de femmes dont l'identité religieuse inclut et excède à la fois l'identité chrétienne comme résultat du colonialisme, ce qui a pour effet de remettre en question son exclusivité à laquelle nous sommes si habituées en Occident. Les théoriciennes occidentales et les théologiennes du Deux Tiers monde concordent sur l'objectif de changer les rapports d'altérité pour préparer une justice internationale.

Les identités religieuses multiples dans le féminisme interreligieux

Dans le corpus de textes analysés, les identités religieuses multiples occupent une fonction stratégique de transformation des relations qui se concrétise diversement selon les contextes. Elles sont liées à des pratiques et à des discours qui demeurent proches de l'expérience spirituelle des femmes et qui visent la transformation concrète et quotidienne des relations ainsi que la construction d'une justice sexuelle, raciale et post-coloniale. Et, selon les positions géopolitiques occupées, les défis ne s'avèrent pas les mêmes.

---

49. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, *op. cit.*, p. 205, définition puisée chez D. Chidester. Dans une même direction, Jacques Waadenburg considère « les religions d'abord comme des parcours humains choisis et suivis dans des situations concrètes ». Il recommande de ne pas arbitrer la multiplicité des définitions de la religion dans le champ des sciences des religions et de cesser de s'intéresser en premier lieu « surtout aux traditions religieuses qui font autorité ». Voir Jacques Waadenburg, « L'Islam, les orientalistes et l'Occident. Recherche de contact et de dialogue », *Théologiques*, vol. 16, nº 8, 2008, p. 179.

Quelle que soit la place d'où elles parlent, les auteures mettent en exergue la position asymétrique qu'occupe le christianisme par rapport aux autres religions et spiritualités à cause de son passé colonial. Du point de vue des personnes qui ont subi la colonisation chrétienne, l'hybridité apparaît comme une tactique de résistance, comme une position de survie, devenue tout simplement un souffle de vie. Pour des personnes chrétiennes, cela signifie qu'elles savent qu'elles appartiennent à une tradition qui leur a inculqué une autosuffisance identitaire et que celle-ci est liée au post-colonialisme. Il ne faudrait pas en conclure que des chrétiennes et des chrétiens auraient désormais la tâche d'aller puiser une partie de leur spiritualité dans d'autres traditions religieuses. Cette stratégie risque de reproduire un néocolonialisme au sens d'une appropriation inappropriée d'autres traditions que l'on aborderait à nouveau comme de nouvelles terres vierges à exploiter.

Les identités religieuses dans le cadre de pratiques diverses du féminisme interreligieux ouvrent la possibilité d'une autre logique qui recèle une force de transformation des relations. On se trouve au début de l'étude de son fonctionnement et de ses contributions possibles à l'étude des religions. On ne peut que constater un manque de connaissances universitaires à propos de ces pratiques féministes multiples et transformatrices dans le domaine des identités religieuses.

Mémoire et identité chez Eberhard Jüngel

— Marc Dumas —

Ces dernières années, la vie autour de moi s'est profondément transformée et cette transformation se poursuit. La mémoire est désormais associée spontanément pour mes enfants et leurs amis à la mémoire de l'ordinateur ou encore à ce qu'ils doivent garder en mémoire pour le *verb test* du lendemain ; l'identité est aussi spontanément liée à ce qui est inscrit sur la carte d'assurance-maladie ou encore sur le passeport. On parle aussi de « vol d'identité » et on renvoie de fait à ces renseignements personnels et à la possibilité que des malfaiteurs puissent les subtiliser pour prendre notre place et frauder efficacement dans notre société de consommation. Dans ces contextes nouveaux, où la mémoire n'oublie rien et où l'identité se réduit à des renseignements personnels, à quoi bon revenir sur les thèmes de la mémoire et de l'identité dans une perspective théologique[1] ? Cette perspective ne pourrait-elle pas surprendre et proposer un recadrage des termes, dégager une perspective oubliée ? Le travail des théologiens n'est-il pas

1. À propos de cette perspective, voir par exemple Pierre Gisel, « La mémoire comme structure théologique fondamentale », dans *Revue de théologie et de philosophie*, n° 125, 1993, p. 65-76.

un continuel recommencement, un rappel constant de notre identité devant Dieu ? Mais alors que ce qui semble compter actuellement relève plus de l'ordre des nouvelles technologies et du travail sécurisé, osons tout de même prendre le temps de mûrir la pensée d'un auteur qui a écrit *Dieu, mystère du monde* — son petit bouquin, comme il aimait à l'appeler — au milieu des années 1970 dans un contexte aujourd'hui dépassé. Car, selon une paraphrase de Heidegger faite par Jüngel : « Seul celui qui ose revenir sur ses pas sur des sentiers foulés depuis longtemps, trouvera des voies réellement nouvelles[2]. »

Eberhard Jüngel peut en effet, par sa posture théologique forte, contribuer positivement à notre réflexion sur la thématique du congrès. La mémoire de la Parole de Dieu ne favorise-t-elle pas l'identité de foi de l'humain ? Si la mémoire dangereuse de la Parole du Crucifié prend chair dans le dire évangélique, n'avons-nous pas là un possible lieu d'affirmation identitaire de l'humain se tenant debout devant Dieu ? Les responsables du congrès invitent à transgresser les perceptions communes du lien entre mémoire et identité et encouragent alors à entreprendre une randonnée dans un univers exigeant pour la pensée, à avancer dans les univers philosophiques et théologiques de la tradition et à proposer une intelligence de la foi originale et audacieuse pour aujourd'hui. Mon propos s'arrête sur *Dieu, mystère du monde*, sans toutefois en analyser l'œuvre et ses différents fils argumentaires. En fait, à première vue, le thème de la mémoire n'est pas très thématisé et celui de l'identité ne l'est pas beaucoup plus. Au cours de la lecture de son œuvre maîtresse et des quelques coups de sonde des textes publiés tout au long de sa carrière, je n'ai pas déniché de textes qui auraient permis d'affronter les thématiques frontalement. Les définitions et les distinctions, les analyses conceptuelles et

2. Eberhard Jüngel, *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, traduit de l'allemand par Horst Hombourg, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n^os^ 116-117, 1983, p. 10-11.

les renvois historiques chers à Jüngel dans ses travaux n'ont pas été appliqués à nos deux termes. Je reprends donc quelques thèmes jüngeliens faisant partie des horizons de la mémoire et de l'identité afin d'articuler une réflexion, voire une relecture, qui pourrait contribuer au travail théologique contemporain. Mais avant d'aborder Jüngel, arrêtons-nous brièvement sur un article de Metz publié en 1973 dans le *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* sur la mémoire (*Erinnerung*)[3]. Ce petit texte donne quelques indices instructifs pour aborder ensuite *Dieu, mystère du monde* de Jüngel. Ce détour est acceptable dans la mesure où Jüngel renvoie lui-même à cette époque aux textes de son collègue Metz.

Se demandant si et comment la mémoire peut être perçue comme un concept philosophique fondamental, Metz place à côté de la philosophie grecque la perspective judéo-chrétienne, perspective qui accentue particulièrement le rapport entre l'histoire et la liberté. Certes en régime chrétien, la mémoire est mise en lien avec l'événement historique unique dans lequel on y voit l'amorce du salut eschatologique et la libération de l'humain par Dieu, et ce, de manière définitive. La mémoire survient dans le contexte d'une histoire et d'une libération. Dans la tradition, la mémoire reçoit même le statut de catégorie herméneutique pour interpréter l'histoire d'une vie devant Dieu (Augustin, Bonaventure, Pascal, par exemple). Il ne s'agit pas de confondre la mémoire avec le passé ; la mémoire rap-

3. Johann Baptist Metz, « Erinnerung », dans *Handbuch philosophischer Grundbegriffe II*, Munich, Kösel, p. 386-396. Je remercie le professeur Jean-Claude Petit qui a établi pour moi la distinction entre la *Gedächtnis* et l'*Erinnerung*. Le premier terme fait écho à cette capacité d'emmagasiner de l'information et de se la rappeler au bon moment ; se souvenir, c'est penser et récupérer de l'information. Le second terme renvoie au processus d'intériorisation non seulement de faits mais aussi d'impressions, d'expériences vécues. La mémoire « *Erinnerung* » intériorise, renvoie à ce qui appartient à l'intériorité, à ce qui fait ce que je suis. Or il peut arriver que quelque chose ne puisse être retrouvé, que mon identité soit alors affectée (ou désaffectée) par l'oubli…

pelle le passé en vue de transfigurer le présent et de conduire vers l'avenir. Comme processus, la mémoire opère une critique libératrice ; la mémoire du passé peut conduire à des pratiques subversives dans une société bien établie, d'où certaines stratégies idéologiques pour rendre inoffensives les dynamiques subversives de la mémoire. La mémoire permet de se libérer des faits et des données factuelles ; elle rappelle les peurs et les angoisses du passé mais aussi les rêves et l'espérance du passé. Pour Metz, la mémoire est un processus pratique en vue de la liberté. Rappelant la souffrance passée, elle peut orienter vers un agir libérateur. La mémoire a une structure narrative qui critique les structures oublieuses des sociétés et qui rappelle théologiquement le moment médiateur entre le Dieu qui se révèle et l'humain qui reçoit cette Parole de Dieu. Bref, la notion de mémoire chez Metz est un processus de transformation et de libération ; elle possède une structure narrative qui lui permet d'exercer une lecture critique des entraves et des pièges qui paralysent et aliènent le moment présent. Ouverte à l'avenir, elle médiatise la révélation divine et la réponse engagée des croyants. Une fois ces quelques précisons données sur le thème de la mémoire, il apparaît que la réflexion théologique de Jüngel s'inscrit aussi dans ces thématiques de libération, de récit et de révélation.

Mutisme théologique et amnésie contextuelle : le projet théologique de Jüngel dans *Dieu, mystère du monde*

Si, en 1973, Jüngel parle du silence de Dieu et cherche à en comprendre les tenants et aboutissants à partir de ses relectures des auteurs des deux derniers siècles, il semble aujourd'hui qu'on ne puisse plus simplement parler du silence de Dieu. Il faut noter au contraire le tapage fait sur Dieu. En fait, Dieu est pratiquement devenu l'objet d'une mise en marché importante et on jase sur Dieu à la radio, à la télé, sur

le Net. Les médias discutent des phénomènes religieux et des grandes religions. Les quêtes de sens et les démarches spirituelles sont analysées par des spécialistes et les adhérents ou pratiquants racontent et témoignent de leurs expériences. Le religieux n'est pas disparu et Dieu n'est pas mort, comme on l'affirmait au siècle dernier ; le religieux est plutôt en mutation et Dieu demeure un irréductible. Mais qu'est, ou qui est, Dieu ?

Dans son livre, Jüngel constate tout d'abord le silence de Dieu dans la société. Cela serait causé, écrit-il, par le fait que Dieu serait devenu impensable. L'entreprise de Jüngel dépasse le simple constat sociologique et cherche à donner les raisons de cet apparent silence, bref à approfondir l'impasse afin de la dénouer en dialoguant avec la tradition philosophique et théologique. Son projet est de rappeler que toute réflexion sur Dieu repose sur un dire Dieu et que ce dire Dieu possède une histoire particulière ; ses explorations des cadres modernes indiquent bien la rupture qui s'est opérée à l'aube de la modernité : Dieu est devenu une garantie de l'édifice intellectuel du *cogito*. Le théisme a par la suite conduit à l'athéisme et aux déclarations nietzschéennes sur la mort de Dieu.

Le projet de Jüngel est de rappeler que le travail théologique vit d'un événement de Dieu et de son expérience humaine ; ce travail théologique vit des dires du Nouveau Testament qui portent en eux la vérité de la relation entre Dieu et les humains et l'avenir de l'identité trinitaire de Dieu et de l'identité croyante des humains. Le cœur de la foi chrétienne repose sur la Parole de la Croix qui permet de penser et de nommer Dieu comme mystère du monde ; la foi chrétienne proclame un Dieu identifié à l'homme Jésus crucifié, ce qui permet de penser Dieu comme celui qui unit originairement la vie et la mort au profit de la vie. Le scandale de la Croix réside dans cette identification de Dieu avec le Crucifié. La foi chrétienne comprend alors la vie comme une expérience de liberté libératrice devant Dieu compris comme Celui qui a l'initiative d'une Parole et d'une présence libératrice pour recadrer l'identité

humaine devant Dieu, identité habitée par Dieu au plus intime de soi-même.

La radicalité de ce projet théologique a pu étonner à son époque et peut encore aujourd'hui surprendre nos contemporains parce qu'il va d'une certaine façon à l'encontre des projets théologiques plus corrélatifs et par conséquent plus conciliants avec la société. Pas étonnant cependant que les penseurs de théologies plus radicales et plus orthodoxes associent Jüngel à leurs réflexions[4]. Et pourtant, ne peut-on pas souligner la *particula veri* de ce projet pour nos travaux aujourd'hui, dans un contexte où l'affirmation du récit chrétien est hautement nécessaire face à la multiplicité des autres récits religieux sur le marché ? C'est contre le mutisme théologique de son époque que Jüngel réagit, avec une pensée théologique déterminée où Dieu est pensé à neuf en débattant avec la tradition. Mais la tradition n'est-elle pas la mémoire identitaire de l'acte théologique, c'est-à-dire le processus critique et libérateur, les balises d'un temps dilaté, la matière expérientielle, bref le rappel intériorisé de cette identité de foi en d'autres lieux et en d'autres temps ? L'humain pris par les affaires de l'éphémère peut-il faire l'expérience des affaires oubliées, mais éternelles et véritables ? Pour que Dieu ait encore à dire, ne faut-il pas le désenclaver de certains territoires métaphysiques et philosophiques et revenir à la topologie évangélique, là où Dieu interpelle, s'ouvre soi-même et se communique de manière inséparable avec le récit et la foi en Jésus crucifié ?

Pour Jüngel, ce travail interruptif devient une réponse aux attentes et aux lectures du monde moderne qui a perdu de vue la nécessité de Dieu. À l'humain qui se comprend tout à fait à partir de lui-même sans Dieu, Jüngel affirme que Dieu est plus que nécessaire. Face à l'expérience moderne et à la possibilité

4. Je pense ici, par exemple, à certains protagonistes de la théologie radicale orthodoxe ou encore à K. Hart, qui travaille dans l'horizon de la déconstruction derridéenne.

du non-être, l'humain fait une expérience qualitativement nouvelle de son être. L'expérience avec l'expérience est faite face au néant, face à l'angoisse ; elle est une expérience qui reconnaît le fait d'être soustrait au néant ; voilà la révélation de Dieu. L'humain et son monde, intéressants en eux-mêmes et pour eux-mêmes, deviennent « inter-essants » devant Dieu d'une tout autre manière.

C'est à ce niveau que les thèmes de la mémoire et de l'identité surviennent chez Jüngel. La visite de la tradition et ses différentes lectures (bibliques, historiques, philosophiques et théologiques) procurent une épaisseur identitaire à son travail réflexif et dogmatique. Nous ne sommes pas dans l'horizon liturgique ou homilétique où la mémoire est pratiquement soudée à l'identité de foi des croyants. Et Jüngel ne fait pas simplement rappeler de beaux passages oubliés du passé : il engage sa pensée, il analyse, explicite, critique, corrige ; bref il interprète la mémoire identitaire de la foi en Jésus crucifié. À partir de son contexte, Jüngel rappelle à la mémoire le récit identitaire de Dieu et de l'humain pour l'avenir du monde.

Une herméneutique théologique

Face à l'avancée philosophique moderne (le premier chapitre de *Dieu, mystère du monde* explore le discours de la mort de Dieu, et le second chapitre l'histoire de l'idée moderne de Dieu) et avant de répondre par la bouche de ses canons théologiques (objet de ses chapitres trois et quatre), Jüngel revient sur ses décisions dites herméneutiques de la théologie évangélique pour penser Dieu « dans la concrète continuité d'une histoire qui implique des expériences de Dieu survenues et promises au-delà de l'instant du "je pense"[5] ». Autrement dit, une simple analytique de la pensée ne suffit pas pour parvenir à une idée de Dieu. Dieu ne se pense que s'il est pensé comme

5. Eberhard Jüngel, *op. cit.*, p. 237.

Dieu à partir d'une expérience très spéciale de Dieu, d'une relation de Dieu avec un humain, relation recevant une valeur universelle. Cette possibilité de penser Dieu est guidée par la réalité des textes bibliques. Le lieu de la possibilité de penser Dieu est donc une Parole adressée qui précède la pensée.

Cette posture herméneutique de la théologie (Dieu s'ouvre de manière radicale et définitive dans un homme et par lui à tous les humains) est distincte du présupposé anthropologique universel de l'idée de Dieu. Le langage de la croix opère une rupture radicale avec l'idée de Dieu comme présupposé universellement valable. La théologie chrétienne se pose avec et dans cet horizon originaire (Dieu s'ouvre de façon définitive en Jésus crucifié), donne aux textes bibliques qui racontent cette relation de Dieu à Jésus crucifié un statut particulier (Dieu parle, interpelle et agit en faveur de la vie) et ne peut par conséquent se laisser trop entraîner dans son histoire et encore aujourd'hui dans des registres trop différents.

Ces décisions herméneutiques de la théologie placent au centre de la réflexion les éléments clés de son travail théologique, à partir desquels il pourra se frayer un chemin vers une affirmation de Dieu comme mystère du monde, une affirmation trinitaire de Dieu. Ce recadrage herméneutique abandonne-t-il l'horizon moderne ? Il en critique en tout cas les postulats et reprend son travail théologique (responsable à la fin de penser Dieu) sur un événement théologal lié à Jésus en croix et attesté dans les récits du Nouveau Testament. Avant d'approfondir les implications de ces décisions et de dessiner la suite de cette réflexion, notons le caractère fortement identitaire de ces affirmations. En effet, voilà ce qui balise la foi chrétienne depuis le début : Dieu et le Crucifié sont dans une relation transfiguratrice pour l'humanité ; ainsi un tournant vers une identité libérée est initié.

Notons aussi comment ces décisions herméneutiques sont critiques des théologies « molles », des théologies trop ouvertes au monde. Le fragile équilibre dialogique entre le caractère

théologal du travail théologique et le monde est rompu lorsque les théologies modernes semblent avoir oublié ce qui les posait en marge des tendances sociales lourdes. Le travail théologique radical de Jüngel est assez peu conciliant envers ceux qui oublient la place à accorder à Dieu, place qui s'ouvre définitivement en Jésus crucifié.

Que dit finalement cette posture ? Que Dieu interpelle la pensée, que Dieu parle à partir de soi, que Dieu aborde l'humain et se rend accessible, que Dieu va ses chemins et que la pensée tente de correspondre à Dieu avec la raison, mais qu'elle n'atteindra pas Dieu si elle prend d'autres chemins. Penser Dieu, c'est être emmené par Dieu et intégrer ce fait dans la pensée. Avoir la foi, c'est être emmené par Dieu, c'est une relation existentielle d'une personne qui s'engage envers le Dieu qui adresse la parole, c'est l'acte de naissance de la liberté, parce que l'humain est alors capable de se déterminer soi-même, sans devoir se fonder soi-même. Tout ce processus de révélation de Dieu et de réponse de foi est un rapprochement de Dieu par interruption. Dans ce contexte, la pensée cesse de tourner sur elle-même ; elle est mise en mouvement vers l'avenir, elle découvre une origine non réalisée par elle. La théologie jüngelienne est en chemin et a la tâche de penser Dieu de manière nouvelle à partir de ses expériences. Elle est expérience avec l'expérience. Pour lui, la foi est une interruption de garantie.

Tout comme chez Metz, Jüngel reprend dans sa démarche les éléments clés de la mémoire. Ses décisions herméneutiques ne constituent-elles pas ce processus de la mémoire qui devient libérateur dans l'horizon croyant ? Souvenir subversif du Crucifié qui permet une relation libératrice avec Dieu, non le Dieu de la métaphysique ou celui qui serait au-dessus de nos têtes, mais celui nommé dans le petit bouquin *Dieu, mystère du monde*, le Dieu de la relation qui recadre radicalement la propre identité de Dieu : non plus au-dessus, non plus nécessaire, non plus intouchable, mais Dieu comme chemin donné,

comme plus que nécessaire, comme expérimentable dans la relation au Crucifié, comme amour.

Une mémoire libératrice de l'identité

Dieu interpelle et la foi de l'humain y répond. Or la foi possède un mode tout à fait distinct de la certitude et le moi de foi se retrouve dans une tout autre attitude que celle habituellement marquée par le sceau de la garantie. C'est l'horizon de la confiance, une certitude qui interrompt la garantie et ses dynamiques habituelles. L'analyse jüngelienne de la structure de foi met en évidence comment Dieu parle à partir de soi et comment la foi répond à ce Dieu qui parle, à cet événement qui interpelle le moi. « Ce qui n'est pas ici oblige le moi, interpellé vers lui, à insérer dans son maintenant un passé et un avenir[6]. » L'expérience habituelle du temps toujours balisé par l'ici et le maintenant, qui permet la présence actuelle, est bousculée ; en ayant un autre temps ouvert sur l'avenir, l'humain devient pleinement humain. Cette remarque anthropologique a une portée théologique, dans la mesure où elle est portée de manière théologale : la Parole de Dieu exprime bien « que Dieu nous interpelle vers soi et en même temps vers nous-mêmes[7] ». La Parole de Dieu qui interpelle l'emporte sur la totalité des références d'un moi agrégé au monde. Elle atteint ainsi le moi autrement : une nouvelle manière d'état de présence s'ouvre au moi, une présence déterminée par Dieu, libératrice et eschatologique. Si la Parole peut être anéantissement d'un mode de présence à soi, elle pose l'être devant Dieu et transporte l'humain dans une nouvelle, une extrême proximité vers soi-même. La Parole de Dieu invite à une réappropriation de l'identité devant Dieu. Ce mouvement révélationel de Dieu qui interpelle « dé-range » l'humain, l'interrompt dans sa présence

6. *Ibid.*, p. 268.
7. *Ibid.*, p. 270.

à soi au quotidien pour l'ouvrir à un nouveau rapport avec lui-même devant Dieu. Ce neuf créé par Dieu rend alors concrètement possible de penser Dieu comme amour, comme relation d'accomplissement pour l'humain devant Dieu, comme relation engageante et libératrice du monde.

Une interruption théologique pour aujourd'hui

Tous les prétextes semblent valables pour faire oublier le mystère du monde : la crise financière mondiale et la crise budgétaire des gouvernements, les rationalisations des entreprises et les innovations technologiques, les nouvelles tendances sociétales… Être moderne, voire plus que moderne, est souhaitable. La modernisation amène certes de grands bénéfices mais aussi son lot de défis et d'exigences. Dans ce contexte d'accélération des rythmes de vie et de compression du temps, le rythme de la foi est pratiquement englouti par la déferlante du monde actuel. La mémoire théologale, facteur identitaire de l'humain croyant, est reléguée aux oubliettes. Jüngel propose un recadrage théologique entre autres à travers la notion d'interruption[8]. L'interruption permet une expérience avec l'expérience. La mémoire dangereuse de la foi interrompt l'horizon moderne de l'oubli, celui des garanties et de l'angoisse, pour identifier dans la Parole de Dieu le Crucifié et la vie libérée qui sourd du plus profond de l'identité de foi.

8. Voir à ce propos mon texte « L'expérience de la théologie : corrélation, interruption et recontextualisation », dans *Théologiques*, vol. 14, n^os^ 1-2, 2006, p. 117-126.

La méthode de corrélation d'Edward Schillebeeckx et le rapport entre mémoire et identité des chrétiens

— Bruno Demers —

Ce congrès s'intéresse au phénomène des transformations de l'identité des chrétiens dans leur rapport à la mémoire. L'énoncé de la problématique désigne l'identité du christianisme en faisant appel à l'image d'une trace de la mémoire qui passerait par l'interprétation du texte biblique, de la tradition et de l'expérience de foi. La méthode d'Edward Schillebeeckx propose justement de comprendre l'interprétation comme une corrélation entre l'expérience chrétienne fondamentale et l'expérience historique d'aujourd'hui. En nous penchant sur cette méthode, nous identifierons ses limites et les dépasserons en faisant appel à l'herméneutique du texte de Paul Ricœur. Cette méthode « ajustée » fournira des éléments de réflexion pour mieux cerner le rapport entre la mémoire et l'identité des chrétiens.

La corrélation critique et mutuelle de Schillebeeckx

La méthode de corrélation sous diverses formes est aujourd'hui très utilisée dans la réflexion théologique. Celle

de Schillebeeckx a été élaborée à la fin des années 1960 et au début des années 1970. Il l'a mise en application dans sa monumentale christologie publiée en deux volumes dans les années 1970 : *Jezus, het verhaal van een levende*[1] et *Gerechtigheid en liefde : Genade en bevrijding*[2]. Ceux-ci ont été suivis par un plus petit, *Interim Report on the Books Jesus and Christ*[3], où Schillebeeckx clarifie ses positions en réponse aux critiques qui lui ont été adressées.

Influences

Les deux livres de christologie de Schillebeeckx sont précédés par une décennie de recherches et de publications sur la question de la méthode en théologie[4].

L'herméneutique, les sciences du langage, la théorie critique

À partir de 1967, Schillebeeckx entreprend l'exploration de l'herméneutique et de nouveaux courants de pensée en philosophie et en théologie. Préoccupé par la signification de la Parole de Dieu pour aujourd'hui et par la nécessité d'améliorer le monde, le théologien de Nimègue développe une herméneu-

1. Edward Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal, H. Nelissen, 1974 ; *Jesus, an Experiment in Christology*, New York, Seabury, 1979, et New York, Crossroad, 1981.

2. Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde : Genade en bevrijding*, Bloemendaal, H. Nelissen, 1977 ; *Christ, the Experience of Jesus as Lord*, New York, Crossroad, 1980.

3. Edward Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, Londres/New York, SCM/Crossroad Publication, 1980.

4. Nous pensons surtout ici à la traduction anglaise de deux recueils d'articles : *God the Future of Man*, Londres/Sydney, Sheed & Ward, 1969 ainsi que *Geloofsverstaan : interpretatie en kritiek*, Bloemendaal, H. Nelissen, 1972 — *The Understanding of Faith, Interpretation and Criticism*, New York, Sheed & Ward, 1974.

tique théologique qu'il présente comme « une interprétation actualisante animée d'une intention critique et pratique[5] ».

Il emprunte sa perspective de fond à l'herméneutique de Bultmann, de Gadamer et de Ricœur. Il commence par s'approprier l'intuition de Bultmann sur l'importance des précompréhensions du lecteur dans tout effort de relecture du message chrétien. La théologie devient herméneutique quand elle comprend qu'il n'y a pas d'affirmation sur Dieu qui n'implique en même temps une affirmation sur l'homme. La notion de cercle herméneutique implique qu'on ne peut pas interpréter la Parole de Dieu sans prendre en compte la situation actuelle du lecteur. C'est seulement à l'intérieur de notre propre sphère de questionnement, dérivée de notre relation vivante avec la même réalité qui est exprimée dans la Bible, que l'Écriture peut fournir une réponse qui nous est intelligible. Qu'en est-il alors du problème de la vérité ? On ne peut pas se contenter de répéter de façon littérale un texte biblique ou un texte conciliaire. Un premier élément de réponse se trouve dans la notion de tradition, développée par Gadamer et reprise par Ricœur et Schillebeeckx. La tradition est l'horizon nécessaire de notre compréhension du passé. Nous interprétons le texte à l'intérieur de la même tradition que celle dans laquelle il a été écrit. Il peut y avoir pluralité d'interprétations en fonction de situations historiques différentes, mais la tradition vivante, dont le sujet porteur est la communauté interprétante, circonscrit un « champ herméneutique » qui exclut les interprétations aberrantes ou arbitraires. La compréhension se fait par la fusion des horizons entre le cadre de référence d'un texte du passé et le cadre de référence d'un lecteur d'aujourd'hui.

Schillebeeckx trouve cependant cette herméneutique trop théorique. Reprenant ainsi des éléments des grandes contes-

5. Edward Schillebeeckx, « Le statut critique de la théologie », *Concilium*, suppl., n° 60, 1970, p. 67.

tations de l'herméneutique développées durant les années 1960 et au début des 1970, il intègre des éléments critiques et pratiques issus de la réflexion multidisciplinaire d'alors, que ce soit des théologies de l'histoire, de l'espérance et des théologies politiques, ou encore des sciences du langage. La théorie critique de la société de l'École de Francfort (surtout Adorno et Habermas) lui fournit le cadre interprétatif le plus déterminant pour articuler la praxis à l'herméneutique. Pour notre auteur, « la relation entre la théorie et la praxis telle que développée par Habermas est d'une grande importance si nous voulons comprendre correctement le processus herméneutique d'une théologie actualisante. De plus, la compréhension qu'a la théorie critique d'elle-même comme l'autoconscience d'une praxis critique est aussi indubitablement correcte[6]. » La rencontre de Schillebeeckx avec la théorie critique l'amène à affirmer « que la théologie herméneutique doit être inspirée par une intention critique et pratique[7] ». La conclusion selon laquelle la théorie critique est l'autoréflexion d'une praxis critique s'applique à la théologie qui peut donc être désormais considérée comme « une théorie critique qui agit comme l'autoconscience d'une praxis critique[8] ».

La philosophie analytique

Le thème de la corrélation, en plus d'être tributaire des courants de pensée précédemment identifiés, reçoit des influences de la philosophie analytique dans l'élaboration de l'herméneutique théologique de Schillebeeckx. La notion de jeu de langage permet de prendre en compte le contexte contemporain de sécularisation. Le rapport à l'expérience vécue permet de

6. Edward Schillebeeckx, « The New Critical Theory and Theological Hermeneutics », dans *The Understanding of Faith*, *op. cit.*, p. 142.

7. *Ibid.*, p. 132.

8. *Ibid.*

répondre à l'exigence de la signification. Au début de cette section, rappelons brièvement que la philosophie analytique s'intéresse à la dimension empirique du langage. Ce courant de pensée apparaît à Oxford, autour surtout de Wittgenstein et de son ouvrage *Philosophical Investigations*[9]. Ramsey[10] et MacQuarrie[11] en ont développé des applications en théologie.

Qu'en est-il de la notion de « jeu de langage » et l'universalité du message chrétien ?

Pour Schillebeeckx, l'idée de corrélation vient d'une question très ancienne de la théologie naturelle, celle de la corrélation entre la question humaine et la réponse qui lui est donnée par la révélation. Alors que la théologie naturelle s'était développée dans un contexte de chrétienté où l'existence de Dieu allait de soi, notre situation d'aujourd'hui, caractérisée par la sécularisation, implique de reprendre cette problématique. C'est la philosophie analytique, avec sa notion de « jeu de langage », qui permettra à Schillebeeckx de prendre en compte cette situation contemporaine en soulignant la nécessité pour la réponse d'être formulée dans un jeu de langage accessible à tous.

L'ancienne théologie naturelle, dans la corrélation question-réponse, reconnaissait qu'une certaine indépendance devait être accordée à la question humaine sur Dieu, mais que la véritable portée de cette question ne pouvait être formulée que théologiquement. En d'autres mots, la question elle-même ne devenait claire qu'à la lumière de la réponse donnée par la révélation chrétienne. Pour Schillebeeckx, on contourne ainsi le véritable enjeu de cette problématique : « Si la question de

---

9. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basic Blackwell, 1988.

10. Ian. T. Ramsey, *Religious Language*, Londres, SCM Press, 1957, et *Models and Mystery*, Londres, OUP, 1964, cité dans *The Understanding of Faith*, *op. cit.*, p. 158, note 20.

11. John MacQuarrie, *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*, New York/Londres, SCM Press, 1967, cité dans *The Understanding of Faith, op. cit.*, p. 158, note 17.

l'homme à propos de lui-même ne peut être identifiée comme une question concernant Dieu que par le christianisme, alors la validité universelle du christianisme peut être difficilement démontrée sur la base de la corrélation question-réponse[12]. »

Le mot Dieu ne signifie plus rien pour une bonne partie de nos contemporains. La philosophie analytique aborde franchement cette situation en se demandant comment une réponse religieuse peut être donnée à une question non religieuse. La question ne relève-t-elle pas d'un « jeu de langage » différent de celui de la réponse ? Pour Wittgenstein, chaque type de langage renvoie à une pratique collective comportant ses propres règles et sa grammaire spécifique. L'erreur de catégorie, qui consiste à mettre ensemble deux jeux de langage différents, est la définition même de ce qui est « non signifiant » pour la philosophie analytique. On ne peut donc donner une réponse théologique à une question philosophique. Aux yeux de Schillebeeckx, cela influence l'intention fondamentale de la méthode de la corrélation question-réponse « parce que la réponse à une telle question reformulée n'est valide seulement que pour le chrétien et n'est donc pas universellement valide : ce n'est pas une vérité qui lie tout homme[13] ».

Si la question est posée philosophiquement, la réponse doit être donnée à l'intérieur du jeu de langage philosophique pour que celle-ci soit universellement signifiante. Tel est bien l'apport de la philosophie analytique. Même si cette dernière ne nous aide pas à résoudre le problème de la vérité, elle a pour Schillebeeckx quelque chose d'utile à partager sur la question de la signification et de la corrélation. La tâche d'annoncer l'Évangile dans un monde séculier nous met aux prises avec « le besoin d'un contexte explicitement non religieux d'expérience

12. *Ibid.*, p. 84.
13. *Ibid.*, p. 85.

à l'intérieur duquel il est possible d'écouter significativement le discours chrétien sur Dieu dans un monde sécularisé[14] ».

Qu'en est-il, par ailleurs, du rapport à l'expérience vécue ?

La corrélation critique se fait entre deux expériences. La prise en compte de l'expérience, qui est caractéristique de la théologie de Schillebeeckx, est annoncée en lien avec la phénoménologie et avec la philosophie analytique. En effet, toutes les deux soulignent la nécessité pour tous les concepts de foi de renvoyer à l'expérience vécue ou au contexte expérientiel[15].

Schillebeeckx part du constat que le langage religieux dans l'Église elle-même, c'est-à-dire dans la communauté de ce jeu de langage, n'est plus compris par ceux qui utilisent ce langage, les croyants eux-mêmes. On attribue cette situation au fait que « le langage de l'Église en est venu à être perçu comme sans signification parce qu'il cesse, d'une façon ou d'une autre, d'avoir une référence reconnaissable à l'expérience vécue dans le monde[16] ».

Même si les critères logiques et linguistiques sont nécessaires pour un usage signifiant dans un jeu de langage défini, le langage et les symboles linguistiques n'ont une signification que lorsqu'ils expriment ou conceptualisent l'expérience vécue de tous les jours. Merleau-Ponty et des représentants de formes plus récentes de philosophie analytique reconnaissent que « les symboles linguistiques ont une signification sur la base de leur relation avec l'expérience vécue[17] ».

La crise de l'utilisation ecclésiale du langage dans son credo, sa liturgie, sa catéchèse et sa théologie indique le fait que ce langage ne peut plus être expérimenté par plusieurs croyants comme une réflexion sur leur réalité contemporaine. Des mots comme « rédemption », « justification », « résurrection »

---

14. *Ibid.*, p. 88.

15. Voir Edward Schillebeeckx, « The Context and Value of Faith-Talk », dans *The Understanding of Faith*, *op. cit.*, p. 14-17.

16. *Ibid.*, p. 14.

17. *Ibid.*, p. 15.

et « réconciliation » ont perdu leur signification pour plusieurs croyants parce que ces derniers sont incapables de voir quelque relation que ce soit entre ces concepts clés et leur expérience vécue, qui est maintenant exprimée dans d'autres concepts tirés de la sphère familière de la vie sociopolitique moderne et des relations interhumaines.

Même si les questions de signification et de vérité sont étroitement liées, elles sont différentes et celle de la signification précède celle de la vérité, car seule une affirmation sensée peut être vraie ou fausse. Quand la relation à l'expérience vécue n'est plus présente, aucune attention sérieuse n'est prêtée à ce langage : cela ne veut plus rien dire à celui à qui nous nous adressons. Comme l'affirme Schillebeeckx : « Il est donc nécessaire de vérifier systématiquement chaque affirmation dogmatique et théologique au moyen d'un processus qui peut être appelé "herméneutique de l'expérience" avant de s'engager dans un système d'herméneutique de la tradition chrétienne[18]. »

Il importe d'analyser tout ce qui peut engendrer l'étrangeté au plan personnel et social. Ce qui est cru et proclamé à propos de Jésus Christ doit inclure une référence manifeste à l'expérience quotidienne de nos rapports sociaux avec nos semblables. Or, dans ces expériences, nous ne pouvons pas échapper à la question : cela a-t-il un sens ou pas ? Si tout lien est rompu entre l'usage chrétien du langage de foi et notre contexte d'expérience mondaine, notre langage de foi est devenu inintelligible.

« S'il est correct d'appeler théologie la continuation actualisante de l'histoire chrétienne d'interprétation, ce qui est donc premièrement requis, spécialement maintenant que nous ne pouvons plus prendre pour acquis que ceux qui nous écoutent sont catholiques depuis leur naissance, est une enquête critique sur les présupposés de l'option chrétienne fondamentale[19]. »

---

18. *Ibid.*, p. 16.
19. *Ibid.*

Ce qui est dit sur Jésus dans l'interprétation ecclésiale de foi doit avoir, comme condition la plus importante pour être intelligible, une relation réelle avec notre expérience ordinaire de tous les jours avec nos contemporains dans le monde. Si le lien entre la foi chrétienne et notre expérience dans le monde est brisé, la foi chrétienne ne peut plus être comprise par nous. Le langage religieux perdra aussi sa force d'attraction pour des non-chrétiens. La condition fondamentale pour toute interprétation de foi fidèle à l'Évangile est alors que cette interprétation ait un sens. En d'autres mots, l'interprétation doit refléter l'expérience réelle. Sinon, ces propositions n'ont pas de sens et la question de l'orthodoxie de l'interprétation s'avère superflue.

Cela n'implique pas qu'il soit possible, par exemple, de déduire de nos expériences humaines la véritable signification chrétienne de la résurrection de Jésus. Ce que Schillebeeckx veut dire c'est que « la signification chrétienne de la résurrection nous sera *a priori* inintelligible si le contenu universellement intelligible de ces concepts ne renvoie pas à l'expérience humaine[20] ». C'est seulement sur la base de cela que nous pouvons ensuite nous prononcer sur la question de la vérité d'une interprétation. Le défi auquel font face les chrétiens d'aujourd'hui n'est pas tant celui d'une hostilité anti-chrétienne que celui d'une Église qui est devenue complètement non pertinente, un groupe fermé, une secte qui n'a rien à offrir aux autres et à l'égard de laquelle les autres demeurent donc indifférents. Toute interprétation théologique doit, en tant que réflexion sur un langage religieux, avoir un sens qui peut être compris dans et par le monde, donc un sens « séculier ».

20. *Ibid.,* p. 17.

La méthode de « corrélation critique et mutuelle » et l'interprétation de la foi pour aujourd'hui

L'expression de « corrélation critique » apparaît comme telle dans *Interim Report*[21], mais la méthode à laquelle elle renvoie est celle qui est mise en application dans *Christ*. Pour bien la comprendre, il importe de s'arrêter sur la notion d'expérience chez Schillebeeckx, sur le rapport qu'il établit entre révélation et expérience ainsi que sur la révélation comme expérience interprétative. Apparaîtra ainsi la question du rapport des chrétiens à toutes les expressions interprétatives du témoignage néotestamentaire. C'est pour y répondre que Schillebeeckx développe la corrélation critique et mutuelle.

La notion d'expérience chez Schillebeeckx

Comment Schillebeeckx définit-il l'expérience ? L'expérience, pour lui, c'est l'habileté à assimiler les perceptions telles que définies dans l'expression « apprendre par expérience ». La signification de base du mot néerlandais pour expérience, *ervaren*, est « voyager dans le pays » et donc, par exploration, être entraîné dans un processus d'apprentissage. « Expérience signifie apprendre par contact "direct" avec les gens et les choses. C'est l'habileté à assimiler les perceptions[22]. » Dans son introduction à la section de *Christ* consacrée à l'expérience[23], Schillebeeckx précise qu'il n'est pas immédiatement préoccupé par l'expérience au sens plus superficiel de « cela ne me dit rien », « cela ne signifie rien pour moi » même si l'expérience a quelque chose à voir avec cela. Il n'est pas non plus intéressé par l'expérience au sens d'état particulier, de dis-

21. Entre autres, au début de Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 3, et dans la section qui est spécifiquement consacrée à ce thème, aux pages 50-51.

22. Edward Schillebeeckx, *Christ*, *op. cit.*, p. 31.

23. *Ibid.*, p. 29.

position subjective ou de *feeling*, ni par les qualités de l'expérience, bien que ces aspects émotionnels soient importants, surtout dans les expériences religieuses. Dans son analyse, son intérêt principal porte « sur la force cognitive particulière, critique et productive des expériences humaines. C'est surtout sous cet aspect que la révélation a quelque chose à voir avec l'"expérience"[24]. »

Schillebeeckx met en lumière le fait que le christianisme a son point de départ dans une expérience[25]. Quelques juifs entrèrent en contact avec Jésus de Nazareth. Fascinés par lui, ils demeurèrent près de lui. Par cette rencontre et grâce à ce qui se produisit durant sa vie puis autour de sa mort, leur propre vie reçut un sens nouveau et une portée nouvelle. Ils se sentirent re-nés et compris. Cette découverte se traduisit par un nouvel enthousiasme pour le Royaume de Dieu et par la pratique envers l'autre d'une solidarité semblable à celle dont Jésus avait témoigné par sa vie même. Ces hommes « suivirent » leur Maître. Ce changement d'orientation de leur vie fut le fruit de leur rencontre effective avec Jésus. Sans lui, ils seraient restés ce qu'ils étaient. Ce qui se produisit ne fut pas le résultat de leur propre initiative. Il s'agit de quelque chose qui leur arriva : « Cette surprenante et subjuguante rencontre de quelques hommes avec un compatriote et coreligionnaire, Jésus de Nazareth, marqua le point de départ de la conception du salut que présente le Nouveau Testament[26]. »

Pour Schillebeeckx, nous ne pouvons donc pas exprimer la grâce et le salut dans un langage « surnaturaliste » mais dans un langage humain normal, le langage de la rencontre et de l'expérience, et avant tout dans le langage des symboles, du témoignage et du récit, c'est-à-dire jamais indépendamment d'un processus historique concret de libération.

---

24. *Ibid*., p. 29.
25. *Ibid*., p. 62 ; Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit*., p. 10.
26. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit*., p. 10.

Révélation et expérience

Le premier principe herméneutique de Schillebeeckx est sa conviction que la révélation et l'expérience ne s'opposent pas. Au contraire, la base de la révélation est dans l'expérience : « il n'y a pas de révélation sans expérience[27] » ou encore : « l'expérience est une partie essentielle du concept de révélation[28]. » La révélation nous parvient par l'expérience, nous recevons la révélation par l'expérience humaine : « L'autorévélation de Dieu ne se manifeste pas elle-même à partir de notre expérience mais dans celle-ci, comme un indice interne vers ce que cette expérience et le langage interprétatif de foi ont appelé au langage[29]. »

Le simple fait que la révélation nous parvient dans un langage humain, comme dans l'Ancien et le Nouveau Testament, montre que la révélation a un rapport avec l'expérience humaine. Le langage est le dépôt d'une expérience commune. La révélation est une expérience exprimée dans un langage. Pour Schillebeeckx : « La révélation est une action de Dieu telle qu'expérimentée par les croyants et interprétée dans un langage religieux[30]. »

La révélation comme expérience interprétative de l'événement Jésus Christ

Le deuxième principe herméneutique de Schillebeeckx consiste dans le fait qu'il n'y a jamais d'expérience immédiate. Il s'agit toujours d'une expérience déjà interprétée à partir de certains modèles et schèmes de pensée, ne serait-ce qu'à partir d'une tradition de langage. Expérience et interprétation forment un tout indissociable au point que l'élément d'inter-

27. Edward Schillebeeckx, *Christ*, *op. cit.*, p. 45.
28. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 12.
29. *Ibid.*, p. 12.
30. Edward Schillebeeckx, *Christ*, *op. cit.*, p. 46 et 78.

prétation colore l'expérience tandis que l'expérience elle-même influe sur l'interprétation.

Pour Schillebeeckx, l'interprétation ne commence pas seulement quand on se pose des questions sur la signification de ce dont nous avons fait l'expérience : « L'identification interprétative est déjà un élément intrinsèque de l'expérience elle-même ; d'abord plutôt inexprimée, elle devient ensuite consciente de façon réflexive[31]. » C'est dans la nature du processus d'apprentissage par expérience qu'une nouvelle expérience est toujours liée à la connaissance que nous avons déjà acquise. Cela donne lieu à un effet réciproque. La connaissance que nous avons déjà devient comme le cadre de référence à l'intérieur duquel nous interprétons les nouvelles expériences et, en même temps, ce cadre de référence est soumis à la critique et corrigé par les nouvelles expériences. « L'expérience est acquise d'une façon dialectique : par un jeu réciproque entre, d'une part, la perception et la pensée et, d'autre part, la pensée et la perception[32]. » L'interprétation et l'expérience ont une influence réciproque l'une sur l'autre.

Pour Schillebeeckx, l'analyse du rapport entre l'expérience et l'interprétation s'applique tout à fait à l'expérience faite par les disciples lors de leur rencontre avec Jésus. La première expérience de rencontre avec Jésus s'exprima elle-même sous une forme appelée à se développer qui tendit finalement vers ce que nous nommons aujourd'hui une christologie. Cette dernière se présente donc comme « l'histoire d'une expérience de rencontre particulière, qui identifie ce qu'elle expérimente, c'est-à-dire lui donne un nom[33] ». Au bout d'un certain temps, ces expériences identificatrices furent mises par écrit. Chaque écrit du Nouveau Testament ne fait rien d'autre que traiter du salut expérimenté dans et par Jésus : « Les expériences de grâce

31. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 13.
32. Edward Schillebeeckx, *Christ*, *op. cit.*, p. 31-32.
33. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 14.

exprimées dans le Nouveau Testament interprètent un seul et même événement et une expérience fondamentale commune que tous reconnaissent, bien que chaque livre néotestamentaire mette en mots la même expérience fondamentale de façon très différente[34]. »

Les Évangiles synoptiques, la théologie paulinienne et la théologie johannique se situent dans le contexte d'une histoire dans laquelle une expérience de salut et de grâce ainsi qu'une interprétation de celle-ci ont déjà été données : dans l'Ancien Testament, dans la période intertestamentaire et dans la période chrétienne primitive ou avant le Nouveau Testament.

Les expressions de foi ne sont pas purement et simplement des interprétations d'une expérience religieuse immédiate. Plus ou moins consciemment, elles sont aussi des expressions d'une théorie : « Le soi-disant élément interprétatif d'expérience est lui-même pris dans un contexte plus général, celui de l'interprétation théorique[35]. » Nous pouvons trouver de tels modèles théoriques dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Ces deux types d'écrits ne font pas simplement qu'exprimer des expériences religieuses directes. Ils travaillent aussi avec des modèles théoriques au moyen desquels ils essaient de comprendre l'histoire d'expérience d'Israël. C'est ainsi que dans l'Ancien Testament, la tradition yahviste interprète autrement l'expérience d'Israël que la tradition deutéronomiste ou la tradition sacerdotale. Ils travaillent avec différents modèles d'interprétation ; ils travaillent avec différentes théories. Le Nouveau Testament fait la même chose.

Dans la foi et la théologie, la situation n'est pas vraiment différente de celle que nous trouvons dans les sciences : les expériences exprimées sont déjà conditionnées par une théorie. En conséquence, ce que les gens appellent une expérience religieuse contient non seulement de l'interprétation, au sens

34. *Ibid.*, p. 14.
35. *Ibid.*, p. 17.

d'images et de concepts particuliers, mais aussi des modèles théoriques sur la base desquels différentes expériences sont synthétisées et intégrées. Schillebeeckx en conclut qu'« une expression de foi — en d'autres mots, toute affirmation de croyance qui parle de révélation — inclut en même temps un modèle théorique ; comme tel, ce modèle demeure hypothétique, bien qu'en même temps il fournisse une articulation spécifique pour ce qui est expérimenté, et donc pour ce qui est révélé dans l'expérience[36] ».

Les expressions de foi sont donc aussi des expressions théoriques et non simplement des expressions d'expérience. Comme toute théorie, elles cherchent à clarifier ou à illuminer le phénomène d'expérience aussi simplement que possible. Une théorie peut mieux réussir qu'une autre. Les théories sont des hypothèses, des inventions humaines, un contexte dans lequel on tente de donner aux faits une situation appropriée. Elles sont signifiantes dans la mesure où elles donnent un contexte signifiant aux données à partir d'une sphère particulière aussi complète et aussi simple que possible. Le tout de la révélation ne comprend pas seulement l'expérience de foi, mais aussi la façon dont elle est interprétée à l'intérieur de modèles ou de théories différentes. On ne peut donc pas se livrer à une lecture fondamentaliste de la Bible.

Sommes-nous liés à toutes ces expressions interprétatives ?

Puisque l'homme change, c'est-à-dire que ses images de l'humain et du monde changent à la lumière de nouvelles expériences signifiantes, ce qu'il expérimente comme salut et bonheur change aussi. Pour Schillebeeckx, le problème consiste alors à se demander : « Comment le salut en Jésus, c'est-à-dire pourquoi nous avons besoin de Jésus au XX^e^ siècle,

36. *Ibid.*, p. 18.

peut-il être exprimé d'une façon telle qu'il puisse être présenté comme une articulation de nos attentes de salut (dûment soumises à l'analyse critique) et le monde dans lequel nous vivons sans imaginer un Jésus et son salut à la mesure de nos souhaits et de nos besoins critiquables[37] ? »

La prise en compte des données précédentes fait en sorte que la théologie néotestamentaire du salut n'est pas susceptible d'une actualisation automatique de notre part. En d'autres mots, l'acceptation biblique du salut ne peut pas être parlante pour nous directement, sans médiations. En conséquence, « une analyse théologique des concepts néotestamentaires du salut n'a une chance de fournir une inspiration et une orientation pour les hommes modernes que si cette analyse théologique peut être combinée avec une prise en compte des conditions historiques à la fois de l'époque du Nouveau Testament et de notre propre époque[38] ».

Dans le Nouveau Testament, nous sommes confrontés à une même expérience fondamentale qui réunit tous ces écrits pour former le Nouveau Testament canonique : « Jésus, expérimenté comme l'événement salvifique décisif et définitif ; le salut de Dieu, le rêve séculaire d'Israël[39] ». Précisément parce qu'il s'agit d'expérience, les auteurs expriment ce salut dans des concepts qui étaient ceux de leur environnement et de leur milieu, en fonction de leur propre manière de poser les questions, bref, en référence à ce qui était leur champ d'expérience à eux. Malgré l'identité profonde de l'expérience qui demeure à l'arrière-plan, des différences notables apparaissent évidentes à partir du Nouveau Testament. C'est pourquoi le témoignage scripturaire rendu à la signification salvifique de Jésus est si varié.

---

37. Edward Schillebeeckx, *Christ*, *op. cit.*, p. 62-63.
38. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 14.
39. *Ibid.*, p. 15.

Schillebeeckx a passé en revue toutes ces variantes, tant celles qui précèdent le Nouveau Testament dans *Jesus*, que celles du Nouveau Testament dans *Christ*. Il cherchait à savoir comment les auteurs néotestamentaires avaient interprété la même expérience fondamentale de Jésus. Et en même temps, il s'intéressait au contexte de leur vie parce que leur expérience était aussi marquée par leur relation à leur présent. Toutefois, même après avoir examiné toutes ces variations, nous n'avons pas encore fini, car nous vivons dans un monde différent, avec ses questions et ses problèmes qui sont autres. Nous ne pouvons pas purement et simplement appliquer ce que nous avons trouvé dans la Bible à notre propre monde d'aujourd'hui, comme si nous pouvions extraire un noyau atemporel d'une écorce qui serait seule à être historique. Les auteurs du Nouveau Testament ne nous livrent jamais le message chrétien à l'état pur ; ils nous l'annoncent toujours coloré par leur propre champ d'existence de leur époque. Ce qui soulève la question suivante :

> Dans quelle mesure cette histoire de l'expérience du salut qu'ils ont faite en Jésus peut-elle encore nous inspirer et nous orienter aujourd'hui, si elle est à ce point colorée personnellement et collectivement par leurs coordonnées biographiques propres ? Sommes-nous, comme chrétiens, liés à toutes ces expressions interprétatives (*Interpretamente*), c'est-à-dire à toutes ces conceptions juives et grecques, alors que celles-ci sont d'une époque et d'un monde maintenant révolus[40] ?

Les éléments interprétatifs se sont accumulés tout au cours de la tradition d'expérience chrétienne qui s'étend maintenant sur presque deux mille ans. En effet, à chaque époque les chrétiens ont cherché à exprimer dans des concepts de leur temps leur expérience de salut en Jésus. Une telle situation comporte cependant un risque : celui de voir des chrétiens

40. *Ibid.*, p. 15.

d'aujourd'hui s'accrocher à certaines données interprétatives du passé beaucoup plus qu'à la réalité même du salut. Pour les chrétiens du passé, plusieurs de ces données étaient l'expression d'expériences vitales quotidiennes, dans l'environnement socioculturel qui était le leur, par exemple, le rachat d'esclaves, les sacrifices d'animaux, etc. Ces mêmes expériences ne correspondent plus à rien pour nous. « On ne peut franchement pas exiger, à travers tous les temps de l'histoire, que le chrétien qui croit à la valeur salvifique de la vie et de la mort de Jésus, croie aussi, du même coup et sans plus, à toutes ces "interprétations" ou "lectures"[41]. »

Les auteurs du Nouveau Testament se sont sentis libres d'exprimer dans des concepts très différenciés l'expérience de salut qu'ils avaient faite avec Jésus, bien que ces données interprétatives exprimaient ce qui, en fait, était apparu en Jésus. Pour Schillebeeckx, « [c]ela nous confère à nous aussi la liberté de renouveler la présentation de cette même expérience qu'à notre tour nous faisons avec Jésus, et de la transcrire dans les mots clés pris de notre culture moderne, avec les problèmes, les attentes et les nécessités qui lui sont propres à l'époque contemporaine. Même s'il faut ajouter que tout cela reste sous le coup de la critique de l'attente d'Israël, telle que Jésus l'a conduite à son accomplissement[42]. »

De plus, nous sommes même obligés de faire cela si nous voulons demeurer fidèles à ce que, en Jésus, les chrétiens du Nouveau Testament ont vécu comme expérience de salut, à ce dont ils nous ont donné l'assurance, à ce qu'ils nous ont ouvert comme promesse à partir de là.

---

41. Edward Schillebeeckx, *Christ*, *op. cit.*, p. 633. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 16.

42. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 16.

La réponse : la corrélation critique et mutuelle

Face au problème herméneutique, Schillebeeckx introduit sa réponse en reconnaissant que nous ne pouvons pas nous contenter de reprendre purement et simplement les présentations traditionnellement proposées de la signification de Jésus pour notre salut. Il est aussi clair, par ailleurs, qu'une telle signification n'existe aucunement « en soi », à la manière d'une donnée atemporelle, supra-historique et abstraite. Enfin, il est aussi totalement exclu, pour nous chrétiens, de nous fabriquer un Jésus à notre guise ou de ne voir en lui qu'un « chiffre » de nos propres expériences humaines.

Dans *Christ*, Schillebeeckx répond en affirmant que la chose importante est d'essayer de comprendre tous les textes bibliques comme un document authentiquement humain qui exprime la tradition apostolique de foi en Jésus comme le Christ d'une façon qui est normative pour les chrétiens et qui donne une expression authentique à l'action salvifique réelle de Dieu en Jésus Christ. En d'autres mots, Jésus est vu comme celui qui est expérimenté comme le salut décisif et définitif de Dieu. Un tel événement doit être articulé d'une façon inépuisable avec une grande variété d'images et d'éléments interprétatifs, selon les contextes changeants quand les gens veulent exprimer ce que le Nouveau Testament confesse. Les éléments d'interprétation ne sont donc pas faux dans leur contexte ; mais ils peuvent devenir non pertinents pour nous. Une étude de l'histoire antérieure du développement et de l'environnement social des termes explicatifs peut contribuer à notre capacité de discernement : « Par ceci je veux dire une capacité de distinguer entre l'interprétation apportée par *l'expérience chrétienne* elle-même […] et ce que je pourrais appeler la réflexion subséquente historiquement conditionnée ainsi que le développement théorique de ces expériences interprétatives chrétiennes[43]. » Cela laisse

43. Edward Schillebeeckx, *Christ*, *op. cit.*, p. 634.

grande ouverte la possibilité d'exprimer, selon une façon nouvelle et contemporaine et en fidélité avec ce qui apparaît dans l'expérience chrétienne, comme l'offre de réalité.

Dans *Interim Report*, il explicite cette intuition à partir de l'idée de la corrélation critique : « Ce dont il s'agit en réalité, c'est bien plutôt d'établir une corrélation critique recherchant l'accord et la convergence entre, d'une part, notre foi et notre agir ici et aujourd'hui dans le cadre de notre sphère d'existence propre et, d'autre part, ce qui est rapporté dans la tradition biblique[44]. » Une telle corrélation exige trois éléments : d'abord une analyse du monde de notre expérience d'aujourd'hui, ensuite une mise à jour des structures constantes de l'expérience chrétienne fondamentale dont parlent le Nouveau Testament et la tradition d'expérience chrétienne postérieure, finalement la mise en relation, sur un mode critique, de ces deux sources.

Ces éléments bibliques devront structurer les expériences actuelles des chrétiens, tout comme ils ont structuré chrétiennement le monde qui était celui des différents auteurs bibliques. Ce n'est qu'à cette condition qu'il y aura continuité dans la tradition chrétienne. Mais cette même continuité exigera aussi qu'on prête attention au changement qui se produit, d'une époque à une autre, dans les horizons mêmes du questionnement.

Une fois que nous avons organisé les diverses présentations du Nouveau Testament, il devient possible de les comparer entre elles et de rechercher les structures qui, se retrouvant constamment dans chacun des écrits néotestamentaires, unifient leur diversité : « Partout identique malgré ses interprétations multiples, l'expérience fondamentale fait apparaître des éléments de structuration qui manifestent son unité à travers tout le Nouveau Testament[45]. » Notre propre mode actuel

---

44. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 51.
45. *Ibid.*, p. 51.

de penser la foi, de vivre et d'agir chrétiennement devra être structuré par ces mêmes éléments, si nous voulons prétendre à la christianité.

Limite de la position herméneutique de Schillebeeckx : la priorité accordée à l'expérience indicible sur le message

Schillebeeckx a le grand mérite d'avoir pris en compte l'expérience dans la révélation et d'avoir formulé la tâche de la théologie en termes de corrélation critique entre l'expérience chrétienne fondamentale et l'expérience historique d'aujourd'hui. Mais la subtilité et la complexité du rapport entre expérience et interprétation font en sorte qu'il peut parfois présenter des problèmes, particulièrement dans le cas d'une expérience de révélation de quelque chose qui ne vient pas de nous et qui, en christianisme, vient de Dieu. C'est sur ce plan que la position herméneutique de Schillebeeckx nous apparaît, à la suite d'autres auteurs[46], présenter une faiblesse : en quelques mots, même s'il affirme que le christianisme est indissociablement expérience et message, Schillebeeckx accorde la priorité à l'expérience indicible sur le message.

Ce qui hier fut pour certains « expérience » est maintenant pour nous « tradition » : et ce qui, aujourd'hui, est pour nous expérience sera à son tour tradition pour d'autres demain. Mais ce qui a été une fois expérience ne peut être transmis que dans des expériences renouvelées ; du moins si l'on a affaire à

---

46. Nous empruntons ici la perspective critique développée par Louis Dupré dans sa recension critique des deux livres de Schillebeeckx. Louis Dupré, « Experience and Interpretation : A Philosophical Reflection on Schillebeeckx's Jesus and Christ », *Theological Studies*, nº 43, 1982, p. 30-51 ; reprise par Mary Catherine Hilkert, « Hermeneutics of History in the Theology of Edward Schillebeeckx », *The Thomist*, nº 51, 1987, p. 138-141, ainsi que par Claude Geffré, « Révélation et expérience historique des hommes », *Laval théologique et philosophique*, vol. 46, nº 1, 1990, p. 8.

une tradition vivante. Sans une expérience toujours renouvelée, une rupture apparaît entre le contenu d'expérience d'une vie qui poursuit son développement et la manière dont s'opère son articulation avec des expériences antérieures ; une rupture s'effectue entre expérience et doctrine, un fossé se creuse entre les hommes et l'Église. Cela signifie déjà que « le christianisme n'est pas tant un message qui doit être cru, qu'une expérience de foi qui devient annonce. En se faisant message proclamé, cette expérience veut offrir à d'autres une possibilité d'existence nouvelle, une possibilité qui sera expérimentable par eux dans la mesure où c'est au sein même de leur propre expérience de vie qu'ils en recevront l'annonce[47]. »

La révélation semble constituée surtout d'expérience. Il y a là une certaine ambiguïté chez Schillebeeckx. L'expression originale de cette expérience ne doit-elle pas demeurer aussi « autoritaire » que l'expérience elle-même ? C'est la question que soulève Louis Dupré :

> Plus précisément, l'expérience elle-même peut-elle être autoritaire sans son expression ? Nous ne pouvons pas comparer notre expérience de croyants d'aujourd'hui avec l'expérience originelle de ceux et celles qui ont vécu au contact de Jésus, comme si toutes les deux étaient sur le même pied. L'expérience de ceux qui ont vécu avec Jésus, à l'époque où l'impact original du passage de Jésus était encore bien vivant, était privilégiée d'une façon unique. Et cette expérience originale ne nous rejoint que par l'Écriture. L'expression scripturale doit donc demeurer la base autoritaire finale de notre propre expérience[48].

À cet égard, notre expérience diffère essentiellement de la leur, puisqu'elle se produit sur la base d'une expérience exprimée antérieure. Puisque c'est l'expérience exprimée des premières communautés qui se trouve à l'origine de la nôtre,

---

47. Edward Schillebeeckx, *Interim Report*, *op. cit.*, p. 50. Cette citation reprend un passage de *Christ*, à la page 62.

48. Louis Dupré, *op. cit.*, p. 41.

et puisque cette expression combine de façon indissoluble l'expérience et l'interprétation, tout le Nouveau Testament a une autorité unique. Afin de continuer dans le temps, la révélation requiert une sorte d'expression définitive de l'expérience interprétée originale. On ne peut séparer l'expérience de l'interprétation dans cette expression.

L'herméneutique du texte de Ricœur

La prise en compte du message qui est à l'origine de l'interprétation fondamentale passe par une théorie du texte plus développée que ce que nous trouvons chez Schillebeeckx. À cet égard, l'herméneutique centrée sur le texte de Ricœur peut nous apporter une aide précieuse, spécialement dans son application aux notions de révélation et de foi chrétiennes. En effet, Ricœur va jusqu'à parler de « textualité de la foi », nous permettant donc de mettre en lumière le contenu du message qui informe l'expérience-source et la référence textuelle de la foi.

Quand Schillebeeckx publie ses deux livres de christologie en 1974 et en 1977 (pour les originaux néerlandais), Ricœur fait paraître des articles où il développe son herméneutique centrée sur le texte[49]. Schillebeeckx n'y a donc pas accès, bien qu'il connaisse la notion de « réalité » ou de « chose » du texte

49. C'est-à-dire : Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique » ; « La fonction herméneutique de la distanciation » ; « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », dans François Bovon et Grégoire Rouiller (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 179-215 ; « Herméneutique de l'idée de Révélation », dans Paul Ricœur, Emmanuel Lévinas *et al.*, *La Révélation*, 2e éd., Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1984, p. 489-508 ; Paul Ricœur, « Nommer Dieu », *Études théologiques et religieuses*, no 52, 1977, p. 489-508 ; et Paul Ricœur, « La philosophie et la spécificité du langage religieux », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, no 55, 1975, p. 13-26.

de Gadamer et l'ontologie du langage de Heidegger, dont Ricœur se servira pour développer son herméneutique.

Le passage de la parole à l'écriture : le monde du texte

Avant Ricœur, chez des penseurs comme Schleiermacher, Dilthey et même Gadamer, l'herméneutique (en tant que théorie de l'interprétation) privilégie l'idée d'une affinité, d'une connaturalité entre le lecteur d'un texte et son auteur. L'ambition de cette herméneutique, à propos d'un texte déterminé, est de comprendre son auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. On s'intéresse au vécu qui s'exprime dans le texte.

Pour Ricœur, comprendre un texte, c'est déployer la possibilité d'être indiquée par le texte. Il n'articule plus la compréhension d'un texte en termes de transfert dans autrui. La compréhension d'un texte vise une sorte de monde qu'il ouvre et découvre. Le vis-à-vis du texte n'est pas l'auteur mais la chose du texte.

La notion de monde du texte se saisit quand on prend en considération ce qui se produit pour un discours quand il passe de la parole à l'écrit. Le discours renvoie à un locuteur et à un destinataire et est toujours message au sujet de quelque chose. Ce qui fait le propre du discours c'est le dépassement de l'événement fugitif de parole dans sa signification qui demeure. Ce dépassement devient manifeste quand le discours passe de la parole à l'écrit. Qu'advient-il alors ? À première vue, l'écriture semble n'introduire qu'un facteur extérieur et matériel. La fixation viendrait mettre l'événement de discours à l'abri de la destruction. Or la fixation recouvre un processus plus complexe.

Le passage de la parole à l'écriture influence le discours de plusieurs manières. Entre autres, le fonctionnement de la référence est profondément altéré. Lorsqu'il n'est plus possible de montrer la chose dont on parle, comme dans la situation de dialogue entre deux interlocuteurs, nous sommes renvoyés au « monde du texte ».

Avec Frege, Ricœur distingue dans toute proposition son sens, c'est-à-dire « l'objet idéal qu'elle vise et qui reste immanent au discours[50] » ainsi que sa référence, c'est-à-dire « sa valeur de vérité, sa prétention à atteindre la réalité[51] ». Par ce caractère, le discours s'oppose à la langue qui n'a pas de rapport avec la réalité, les mots renvoyant à d'autres mots. Seul le discours vise les choses, s'applique à la réalité, exprime le monde.

Que devient la référence quand le discours devient texte ? Dans le discours oral, la référence réside dans la capacité du locuteur de désigner une réalité commune aux deux interlocuteurs, que ce soit en la montrant ou en la situant par rapport à l'unique réseau spatio-temporel commun aux deux. Avec l'écriture, cette référence immédiate à la situation du discours tombe. Les conditions concrètes de l'acte de montrer n'existent plus. Cette abolition du caractère monstratif de la référence rend possible le phénomène « littérature » où toute référence à la réalité donnée peut être abolie. La littérature de fiction, comme la littérature poétique, semble même détruire le monde pour glorifier le langage en lui-même. Pourtant, il n'est pas de discours tellement fictif qui ne rejoigne la réalité, mais à un niveau plus fondamental que celui qu'atteint le langage ordinaire. Ainsi pour Ricœur : « Ma thèse est ici que l'abolition d'une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang, qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l'expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle de "être-au-monde"[52]. »

L'herméneutique ne consiste plus à rechercher un autrui et ses intentions psychologiques qui se dissimulent *derrière* le texte. « Interpréter, c'est expliciter la sorte d'être-au-monde

50. Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », *op. cit.*
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*, p. 212.

déployé *devant* le texte[53]. » Ricœur reprend ici une suggestion de Heidegger concernant la notion de « compréhension » qui devient une structure de l'être-au-monde, le moment du « comprendre » répond dialectiquement à l'être en situation, comme étant la projection des possibles les plus propres au cœur même des situations où nous nous trouvons. Il retient l'idée de « projection des possibles les plus propres » et l'applique à la théorie du texte : « Ce qui est à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. C'est ce que j'appelle le monde du texte, le monde propre à *ce* texte unique[54]. »

Comme l'explicite Ricœur, le monde du texte n'est pas celui du langage quotidien. Il constitue la distanciation que la fiction introduit dans notre appréhension de la réalité. Mais la fiction n'est pas sans référent. Ce référent est en rupture avec celui du langage quotidien. Par la fiction, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne. L'être est visé, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être. De ce point de vue, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur des variations imaginatives que la littérature opère sur le réel.

Derrière cette notion de monde du texte, on retrouve ici encore le présupposé fondamental d'une philosophie du langage issue de Heidegger, c'est-à-dire que le langage ne parle pas seulement de lui-même, mais qu'il parle de quelque chose. Au plan de la référence, d'une manière ou d'une autre, tous les textes parlent d'un « monde ». Nous parlons, par exemple, d'un « monde grec » ou d'un « monde romain » pour désigner les mondes représentés dans des textes qui échappent à notre saisie immédiate. Le monde dont les textes parlent est un monde symbolique qui ouvre pour nous de nouvelles

53. *Ibid.*
54. *Ibid.,* p. 212-213.

dimensions d'« être dans le monde ». Voilà en quoi nous rejoignons notre propre situation présente. L'analyse explicative des textes peut nous fournir le moyen d'une meilleure compréhension de nous-mêmes.

Se comprendre devant l'œuvre

Le texte est la médiation par laquelle nous nous comprenons nous-mêmes. Nous en arrivons ici à la subjectivité du lecteur. Comme nous l'avons vu, tout discours est adressé à quelqu'un. Dans le dialogue, ce vis-à-vis est donné par la situation elle-même. Dans la situation du discours, ce vis-à-vis est créé, instauré, institué par l'œuvre elle-même. Une œuvre se crée ainsi son propre vis-à-vis subjectif.

L'appropriation a pour vis-à-vis le monde de l'œuvre. Je m'approprie une proposition du monde, proposition qui n'est pas *derrière* le texte comme une intention cachée, mais plutôt *devant* le texte comme ce que l'œuvre déploie, découvre, révèle.

> Dès lors comprendre c'est *se comprendre devant le texte*. Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition du monde. La compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé. Il serait à cet égard plus juste de dire que le *soi* est constitué par la « chose » du texte[55].

Ricœur va encore plus loin. De la même façon que le monde du texte n'est réel que dans la mesure où il est fictif, la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, comme le monde lui-même que le texte déploie. Si la fiction est une dimension fondamentale de la référence du texte, elle l'est tout autant de la subjectivité du lecteur. En tant que lecteur, je ne

55. *Ibid.*

me trouve qu'en me perdant. La lecture m'introduit dans les variations imaginatives de l'*ego*.

C'est ici que la critique devient importante. Les variations imaginatives de l'*ego* impliquent un moment de distanciation jusque dans le rapport de soi à soi. La compréhension est alors autant désappropriation qu'appropriation. Il faut alors incorporer à la compréhension de soi une critique des illusions du sujet. On ne peut donc plus opposer herméneutique et critique des idéologies : « La critique des idéologies est le détour nécessaire que doit prendre la compréhension de soi, si celle-ci doit se laisser former par la chose du texte et non par les préjugés du lecteur[56]. »

Contribution de l'herméneutique du texte à l'herméneutique de Schillebeeckx

L'herméneutique textuelle permet de montrer comment l'expérience-source est déjà informée par un contenu de message.

En théologie biblique nous sommes souvent tentés, comme chez Schillebeeckx, de magnifier l'expérience directe de la rencontre de Jésus et d'oublier la situation herméneutique première de toute théologie chrétienne. Nous sommes tentés de rejoindre l'expérience de la rencontre dont la parole vive des premiers témoins serait comme l'écho direct. Mais la Parole absente de Dieu est toujours médiatisée par des textes, par une écriture qui est elle-même une interprétation. L'expérience primitive est déjà informée par un contenu de message. Schillebeeckx a dit que la Révélation est d'abord une expérience avant d'être un message et que ce message n'a de sens que par rapport à cette expérience initiale. L'Écriture est la mise par écrit des témoignages rendus aux événements libérateurs de Dieu. C'est le passage de l'expérience à la parole et de la parole à l'écrit qui manifestera la distance entre l'événement brut dans

56. *Ibid.*, p. 215.

sa facticité et le témoignage qui l'a suscité. Il importe de bien comprendre, comme nous y invite Geffré, « que le témoignage est un nouvel événement par rapport à l'événement dans sa facticité qui par définition demeure inaccessible. Nous ne pouvons le rejoindre que sur la base d'un témoignage qui est déjà une interprétation[57]. »

Le travail du théologien herméneute est d'interpréter une interprétation qui nous renvoie à une expérience qui est déjà elle-même une expérience interprétante de l'événement qui l'a suscitée. Dans le cas de l'événement de salut Jésus Christ, ce dernier est expérimenté et interprété à la lumière de la foi.

La mise par écrit du témoignage fait en sorte que, désormais, le témoignage appartiendra de façon durable à la communauté interprétante. Il s'agit ici du point de départ du processus de la tradition. Comme le dit encore Geffré :

> C'est parce que la Parole divine est devenue un texte que ce texte recèle un surplus de sens, des potentialités indéfinies, des potentialités qui n'ont pas encore été exploitées. On peut parler légitimement d'un avenir du christianisme dans la mesure où il recèle des possibilités inédites à la fois dans l'ordre du sens et dans l'ordre de la pratique, dans l'ordre de la mise en œuvre de ce message[58].

Au terme de cet ajustement apporté à la perspective herméneutique de Schillebeeckx, on pourrait reprendre cette observation de Geffré et dire : « [A]ux origines du christianisme, il n'y a pas la voix d'un fondateur, mais il y a un texte, à condition évidemment d'ajouter aussitôt que la chose dont il s'agit dans le texte a été suscitée par un expérience inédite et que la chose dont il s'agit dans le texte ne peut nous atteindre que dans la foi, sous l'action de l'Esprit[59]. »

---

57. Claude Geffré, « La théologie comme herméneutique », dans *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 26.

58. *Ibid*, p. 26-27.

59. *Ibid*, p. 27.

L'herméneutique textuelle permet de mettre en valeur la référence textuelle de la foi.

Dans son article « Nommer Dieu », Ricœur traite de la « textualité de la foi ». Ce développement nous aide à mieux fonder la référence textuelle, c'est-à-dire le rôle du texte pour rendre compte de l'interprétation de foi donnée aux événements rapportés dans les Écritures.

Il ne s'agit pas de nier le fait que l'expérience religieuse est bien première. Pour Ricœur, la foi est certainement un acte qui ne se laisse réduire à aucune parole ni à aucune écriture : « Cet acte représente la limite de toute herméneutique, parce qu'il est l'origine de toute interprétation[60]. » Le point sur lequel Ricœur veut attirer l'attention est plutôt le fait que c'est toujours dans un langage que s'articule l'expérience religieuse :

> Plus précisément, ce qui est présupposé, c'est que la foi, en tant qu'expérience vécue, est *instruite* — au sens de formée, éclairée, éduquée — dans le réseau des textes que la prédication reconduit chaque fois à la parole vive. Cette présupposition de la *textualité* de la foi distingue la foi *biblique* (bible voulant dire livre) de toute autre. En un sens donc les textes précèdent la vie. Je puis nommer Dieu dans ma foi, parce que les textes qui m'ont été prêchés l'ont déjà nommé[61].

Cette mise au jour de la textualité de la foi n'implique pas un appauvrissement de l'expérience de foi. Comme Ricœur l'a déjà montré, le discours connaît une extraordinaire promotion quand il passe de la parole à l'écriture. En s'affranchissant de la présence corporelle du lecteur dans le dialogue, le texte s'affranchit de son auteur, de son contexte et de son destinataire premier. Cette triple indépendance explique que les textes sont ouverts à d'innombrables recontextualisations par l'écoute et la lecture.

---

60. Paul Ricœur, « Nommer Dieu », *op. cit.*, p. 490.
61. *Ibid.*

Cette mise au jour de la textualité de la foi ne nous éloigne pas non plus de la vie. Un texte constitue un anneau dans une chaîne communicative. La lecture et la prédication sont des actualisations en parole de l'écriture. Comme le dit Ricœur : « [D]'abord une expérience de vie est portée au langage, devient discours ; puis le discours se différencie en parole et en écriture[…] ; l'écriture à son tour est restituée à la parole vive par le moyen des divers actes du discours qui réactualisent le texte[62]. »

Enfin, dans la ligne de la textualité de la foi, nous signalons aussi la réflexion de Duquoc sur le fait que « le texte ne permet pas de saisir Jésus hors la reconnaissance des témoins de l'expérience pascale[63] ». C'est au niveau du texte même que se trouve le témoignage de foi. Le texte évangélique n'est pas la projection de l'expérience de foi en train de se faire. Il est plutôt la remémoration d'un parcours à partir de son terme. Jésus, dans le récit évangélique, est le fruit de cette remémoration. Il est bien le Nazaréen, mais le Nazaréen dont les croyants éprouvent désormais les bienfaits. Comme l'indique Duquoc : « Les indices que percevaient les témoins immédiats sont insérés dans une logique dont Pâques est la clef. Le récit évangélique fut la forme que revêtit le témoignage approprié à cette condition originale[64]. »

Quelques éléments pour éclairer le rapport entre mémoire et identité des chrétiens

Bien que nous nous soyons limités à la question de l'interprétation du texte biblique, nous pouvons extrapoler et donner quelques éclairages sur la question plus large du rapport entre

62. *Ibid.*, p. 491-492.

63. Charles Duquoc, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu. Essai sur la limite de la christologie*, Genève, Labor et Fides (Publications de la faculté de théologie de l'Université de Genève, n° 9), 1984, p. 193.

64. *Ibid.*, p. 194.

la mémoire et l'identité des chrétiens aujourd'hui, incluant les Écritures fondatrices et la Tradition.

D'abord, rappelons que l'identité chrétienne ne se définit pas *a priori*. Elle est de l'ordre du devenir. Elle existe partout où l'Esprit engendre un être nouveau individuel et collectif. C'est la vocation de l'Évangile de devenir le bien de tout homme et de toute femme au-delà de sa race, de sa langue et de sa culture.

Le premier repère de l'identité chrétienne c'est l'expérience de foi en Jésus Christ. C'est l'adhésion de chacun à la prédication du Royaume, à la proximité de Dieu selon le témoignage de Jésus, au message qui annonce ce dernier comme vivant et comme source de l'Esprit. C'est donc la confiance, la foi, et la conversion du cœur engageant, avec l'accueil de la miséricorde, une certaine attitude éthique à l'égard du prochain. L'identité chrétienne vise premièrement cette face personnelle de la foi. Sans cette orientation et cet engagement de la vie, on ne peut être chrétien.

Tout au long de son histoire, le christianisme a déjà connu des périodes de crise. Elles coïncidaient avec l'émergence d'une nouvelle figure. Une nouvelle figure s'impose quand on ne peut plus rendre compte d'un certain nombre de données irrécusables. Cela peut conduire à la révision de certaines évidences d'une tradition trop pesante. Mais dans le cas de la pensée chrétienne, c'est en même temps la chance d'une réinterprétation créatrice de la véritable identité chrétienne. Si on parle de crise, il ne faut pas oublier qu'elle correspond aussi à une nouvelle naissance.

Une nouvelle identité comme réinterprétation créatrice

Le premier constat est de parler de réinterprétation créatrice. Que faut-il entendre par « réinterprétation » ? Il s'agit de rendre plus intelligible et plus signifiant pour aujourd'hui le langage déjà constitué de la révélation. Ce langage est déjà un langage

interprétatif. Nous réinterprétons pour aujourd'hui en prenant appui sur le langage de la révélation pour déployer les significations du mystère chrétien en fonction du présent de l'Église et de la société. Notre effort est toujours à reprendre, il est un chemin toujours inachevé vers une vérité plus plénière. Notre effort est nécessairement interprétatif dans la mesure où il vise la réalité du mystère de Dieu à partir de signifiants inadéquats. Nous avons à transgresser les premiers signifiants du langage de la révélation grâce aux nouveaux signifiants que nous offre la culture contemporaine. Les signifiants de la révélation ne sont pas réductibles à leurs expressions conceptuelles. Nous avons comme point de départ une objectivité historique : les événements fondateurs du christianisme. Nous avons aussi les événements de la tradition. Autant d'éléments qui constituent la mémoire chrétienne.

Qu'entendre par « réinterprétation créatrice » ? Dans la tradition, il existe un aspect d'innovation. Nous pensons ici à un surgissement de la vérité qui demeure essentiellement lié à notre expérience historique et où la vérité est elle-même d'ordre opératoire. C'est le fait que tout nouveau discours est conditionné par un milieu historique et culturel. Il y a une tension entre l'efficience du passé qui nous influence et la réception active du passé dont nous sommes responsables. Notre conversation active avec les textes du passé se fait sur la base d'une tension entre un espace d'expérience qui nous précède, l'expérience transmise par les générations antérieures comme par les institutions, et un horizon d'attente, c'est-à-dire tous les projets plus ou moins explicites qui visent le futur. Nous sommes nécessairement touchés par les effets du passé. Ce travail s'opère même si l'on n'en est pas conscient. Mais il y a en même temps une réception active qui est directement commandée par la précompréhension du moment.

La fidélité au passé est nécessairement une fidélité créatrice. Ce qui est à transmettre n'est ni un texte du passé ni simplement un événement du passé. On veut transmettre

un événement qui ne se répète pas, un événement toujours actuel, à savoir l'événement de la Résurrection du Christ. Il ne s'agit pas de transmettre un passé statufié, un passé immuable. Si l'on prend au sérieux la condition historique de tout témoignage, il faut, au-delà de la continuité inhérente à toute tradition, souligner aussi la discontinuité entre les témoignages du passé et le témoignage récent. Le devenir de la vérité chrétienne est toujours un avènement au cœur de l'histoire et en prise avec elle.

L'élaboration de l'identité chrétienne ne se fait pas par la transmission mécanique d'un contenu doctrinal au sens d'un invariant chimiquement pur. Elle est faite de reprises créatrices du message originaire. Le Nouveau Testament est l'acte d'interprétation de la première communauté chrétienne et la distance qui nous sépare de lui, loin d'être un obstacle, est la condition d'un nouvel acte d'interprétation aujourd'hui. L'identité chrétienne vit d'une origine première qui est donnée, qui nous précède, mais elle est en même temps innovation parce que cette origine ne peut être redite qu'historiquement et selon une interprétation créatrice.

Une nouvelle identité comme résultat d'un rapport proportionnel

L'élaboration de l'identité ne se fait pas dans la répétition matérielle du passé ni dans l'acquiescement aveugle au présent. L'authenticité de l'identité ne peut se chercher que dans l'espace intermédiaire, mouvant, allant et venant entre tradition et situation, au niveau de la relation de correspondance entre le message originel et la situation toujours neuve. L'identité chrétienne qui varie selon les époques ne porte pas sur des termes correspondants mais bien sur des relations correspondantes entre tous les termes en jeu (le message en fonction de sa situation, jadis et à présent). C'est de cette façon qu'on peut

parler d'une continuité d'identité : elle ne concerne pas des termes mais la relation entre ces termes.

Le rapport entre la foi et sa situation historique, qui varie selon les époques, est porteur de l'identité chrétienne et de son sens. Ces rapports égaux de relations qui se reproduisent tout au long de la tradition de foi ont valeur d'orientation et d'inspiration. Ils fournissent le modèle duquel nous, aujourd'hui, fidèles à l'Évangile, nous pouvons élaborer l'identité qui correspond à notre époque.

L'identité n'est jamais déterminable une fois pour toutes. L'identité chrétienne, toujours unique et identique à elle-même, n'est jamais reproduction de la même chose mais égalité proportionnelle. Les retournements périodiques qui caractérisent l'évolution des cultures rendent impossible un processus purement linéaire. Il s'agit en fait d'un processus constamment repris d'inculturation d'un Évangile non lié à une culture déterminée mais toujours donné dans des structures culturelles particulières.

L'identité chrétienne demeure dans les ruptures et les glissements culturels, mais ne se fonde pas sur une identité homogène. Les tournants de la culture sont pour cette raison toujours des époques d'épreuves et de crises. Mais l'inculturation est la seule façon de rendre l'Évangile présent de manière vivante dans les circonstances actuelles.

L'Évangile interpelle la culture, la culture permet la découverte de virtualités de la mémoire chrétienne

L'idée de déploiement du monde devant le texte n'a de sens qu'en référence au langage poétique que Ricœur privilégie par rapport à la fonction simplement descriptive du langage quotidien. Le discours poétique (à ne pas confondre avec la poésie) a une fonction révélante dans un sens non religieux. Le langage poétique seul nous indique une appartenance à un ordre de choses qui précède notre capacité à nous opposer ces choses

comme des objets faisant face à un sujet. Ricœur renvoie ici à Heidegger pour qui le langage est le dire de l'être du monde avant d'être l'instrument de la communication inter-humaine.

Comme texte, la Bible est déjà révélatrice d'un certain monde, le monde biblique. Elle déploie, elle recrée, elle refigure le monde de la quotidienneté, le monde de notre expérience immédiate. Et parce qu'elle déploie un être nouveau, un être qui demeure en rupture avec la réalité quotidienne, elle est capable alors d'engendrer un être nouveau, à savoir cette nouvelle possibilité d'existence qui est la foi. Et, avec cette nouvelle possibilité d'existence qu'est la foi, il y a aussi la volonté de faire exister un monde nouveau.

On passe donc de la Bible comme manifestation d'un monde nouveau à ce que peut être cet être nouveau que je suis devenu en m'exposant au texte, en étant mis en marche par le déploiement d'un certain type de monde. À cause de ce processus de transmission de la révélation, il y a révélation d'une possibilité d'existence nouvelle dans la vie du sujet.

En devenant un texte, la Parole divine recèle des potentialités indéfinies, des potentialités qui n'ont pas encore été exploitées. Il y a un avenir du christianisme dans la mesure où il recèle des possibilités inédites à la fois dans l'ordre du sens et dans l'ordre de la pratique, dans l'ordre de la mise en œuvre de ce message. Une nouvelle question posée à la mémoire chrétienne permet de mettre en lumière des virtualités contenues dans les textes de cette mémoire. Ce que nous devinons être des virtualités devra ensuite passer au crible de la corrélation critique.

Entre mémoires culturelles et promesses d'avenir : défis de l'identité d'immigrants hispanophones à Montréal

— Franklin Buitrago-Rojas —

L'immigration est un phénomène caractéristique de beaucoup de sociétés contemporaines. C'est le cas du Québec qui accueille environ 45 000 migrants par année[1]. Une telle vague d'immigrants suscite de nouvelles réalités et de nouveaux besoins liés au processus d'adaptation. Les Églises et les groupes religieux se voient également touchés par cette réalité. Bon nombre d'immigrants viennent chercher de l'aide et du soutien auprès des Églises et des institutions religieuses, qui deviennent souvent des lieux privilégiés d'accueil pour les nouveaux arrivants.

Je souhaite ici partager mes observations et réflexions concernant une communauté catholique formée par des immigrants. Depuis deux ans, je suis engagé comme vicaire de la Mission espagnole de Montréal. Je réalise auprès de cette communauté un projet de recherche en théologie pratique,

1. Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Bulletin statistique trimestriel sur l'immigration permanente au Québec*, www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Immigration_Qc_2003-2007.pdf (consulté le 6 août 2012).

dans le cadre d'un programme de maîtrise en théologie. Cette recherche porte sur les tensions culturelles liées à l'expérience de l'immigration et la manière dont celles-ci sont vécues par les communautés chrétiennes. Je présenterai d'abord les tensions et les défis observés chez les personnes qui forment la communauté de la Mission espagnole de Montréal. Je dégagerai ensuite quelques pistes d'interprétation théologique qui pourraient ouvrir des chemins de conversion à partir de la foi et de la praxis chrétiennes. Au milieu des tensions culturelles créées par la migration, l'Évangile nous invite à accueillir un étranger comme notre prochain.

Observations

La Mission espagnole de Montréal existe depuis cinquante ans. Au début, elle était formée uniquement par des familles venues d'Espagne. Les principaux motifs de leur immigration étaient économiques. À partir des années 1980, les dictatures militaires et les conflits armés dans plusieurs pays d'Amérique latine ont provoqué de nouvelles vagues d'immigrants formées par des réfugiés politiques provenant du Salvador, du Guatemala, du Chili, de l'Argentine, du Pérou et, plus tard, de Colombie et du Mexique. Ces dernières années, le durcissement des lois d'immigration aux États-Unis et en Europe a encore stimulé l'immigration hispanique vers le Québec.

En général, le Québec est vu par les nouveaux arrivants comme un lieu de nouvelles possibilités économiques et sociales. Ils espèrent que le niveau de vie plus élevé que dans leur pays d'origine leur permettra d'atteindre un confort plus grand. Ils valorisent le fait que le gouvernement du Québec offre efficacement un grand nombre de services comme les soins médicaux, l'éducation, le soutien pour les familles ayant des enfants, l'assurance-chômage. De même, bon nombre d'entre eux reconnaissent les avantages de vivre dans un milieu plus sécuritaire et exempt de pressions politiques ou militaires.

Quoi qu'il en soit des avantages du nouveau pays, la plupart des immigrants affirment que celui-ci s'avère pour eux une terre étrangère et inconnue. Les immigrants rencontrent de nouveaux défis pour lesquels ils ne sont pas nécessairement préparés. Ces défis peuvent être une occasion de croissance personnelle, mais ils peuvent aussi constituer une source de tensions et de malaise pour la personne immigrante. Examinons les principaux défis relevés dans le contexte de la Mission espagnole de Montréal, défis qui expliquent souvent l'existence même de cette communauté ainsi que ses principaux traits.

Apprendre une nouvelle langue et trouver un réseau d'aide

La première grande barrière pour l'immigrant hispanophone au Québec est l'apprentissage de la langue. Il s'agit d'un processus qui peut prendre plusieurs mois ou même plusieurs années. Il est souvent vécu dans l'angoisse et la frustration de se sentir incapable de réaliser les choses les plus simples de la vie sociale. L'isolement causé par les difficultés de communication oblige l'immigrant à chercher un réseau de personnes qui parlent sa langue. Où trouver ces personnes ? Les églises hispanophones constituent des endroits privilégiés pour cela. En outre, pour une majorité d'hispaniques, l'Église semble un endroit naturel où se tourner pour obtenir de l'aide puisque, traditionnellement, cette institution fournit de l'aide aux pauvres et aux défavorisés.

En fait, un bon nombre de nouveaux arrivants trouvent à la Mission espagnole ce premier réseau d'aide dans leur nouveau pays. La Mission chapeaute une école où l'on enseigne le français gratuitement. Elle dirige une équipe de bénévoles qui distribuent aux familles de la nourriture, des vêtements d'hiver et des articles pour la maison. Autour des services ainsi offerts se développent de véritables réseaux d'amitié. Pour l'immigrant, seul dans un nouveaux pays, ces amis deviennent comme la

famille, le seul soutien sur lequel ils peuvent compter quand ils sont malades ou font face à des problèmes.

Un lieu pour raffermir les racines culturelles

L'immigrant hispanique qui arrive au Québec se bute, souvent pour la première fois, à la réalité du multiculturalisme, une réalité avec laquelle il doit apprendre à vivre. L'expérience d'être en contact avec des cultures très diverses amène l'immigrant à se poser des questions sur sa propre identité culturelle. L'immigrant ressent couramment la crainte d'être assimilé, de perdre ses valeurs ou de faire perdre à ses enfants leur identité culturelle. Cette crainte le pousse à chercher des moyens pour raffermir son identité. La Mission espagnole tente de répondre à ce besoin en offrant un espace pour parler la langue maternelle, célébrer les fêtes nationales, acheter de la nourriture typique ou écouter la musique du pays d'origine.

L'intégration à la nouvelle communauté exige cependant un changement identitaire, car, pour appartenir à la communauté de la Mission, le Mexicain ou le Péruvien doit assumer une identité plus « large » d'hispanophone. Par-delà cette identification commune, les différences culturelles sont toujours présentes et ne sont pas sans créer des tensions à l'intérieur de la Mission. En effet, même s'ils parlent la même langue, les pays hispanophones ne constituent pas une culture unique ; chacun de ces pays a des racines différentes : européennes, indigènes, afro-américaines. De plus, les différences de classes sociales, d'opinions politiques ou de niveaux d'instruction se font sentir à l'intérieur de la communauté.

Ces différences se manifestent aussi en termes de sensibilité religieuse. Les besoins religieux des pratiquants se réclamant d'un catholicisme populaire et centré sur des dévotions traditionnelles ne sont pas les mêmes que ceux des personnes de classe moyenne provenant d'un milieu urbain et qui voient plutôt dans l'Église une source de valeurs familiales ou sociales.

On constate d'ailleurs que, parmi les différents groupes et les diverses activités de la Mission espagnole, les personnes d'un même pays, d'un même niveau social ou d'une même sensibilité religieuse se rassemblent prioritairement ensemble. Ce besoin de se retrouver avec des personnes semblables est à l'origine de la Mission, et il explique la dynamique de formation des groupes et des réseaux, ainsi que certaines tensions à l'intérieur de la communauté.

Chercher un travail et s'intégrer à la société d'accueil

Une autre étape de l'intégration commence quand l'immigrant se met à la recherche d'un emploi. Les possibilités de travail peuvent être très diverses selon le métier exercé dans le pays d'origine, le niveau de scolarité, le niveau de maîtrise de la langue ou les attentes personnelles. Il est facile de trouver un travail de type non spécialisé : travailleur agricole, aide-ménagère, ouvrier d'usine, préposé à l'entretien, gardien d'enfants, vendeur, etc. Pour les membres des professions libérales, l'intégration peut s'avérer plus difficile à cause des lois, des exigences des associations professionnelles ou du niveau de maîtrise de la langue. Certains ont besoin de refaire des études universitaires ou de passer de longs et coûteux examens pour obtenir le droit d'exercer leur profession au Québec. Pour bon nombre d'immigrants, les attentes professionnelles ne sont pas comblées, ce qui provoque de profonds sentiments de frustration, de dévalorisation et de rejet.

Former ses enfants

La majorité des parents immigrants rencontrés à la Mission restent ambivalents par rapport aux « opportunités » dont leurs enfants jouiront au Québec. À leurs yeux, le nouveau pays présente aussi des « menaces » pour leurs enfants. En général, les parents craignent que leurs enfants perdent leur

identité culturelle ou qu'ils épousent trop « la mentalité des jeunes d'ici ». Ils ont peur de la consommation de drogues, de la remise en question de l'autorité parentale, de l'affaiblissement des liens familiaux, de la sexualité précoce ou de la dépression, des situations qu'ils considèrent plus répandues au Québec que dans leurs pays d'origine. La différence de mentalités face à ces situations est la cause de beaucoup de conflits intergénérationnels dans un grand nombre de familles fréquentant la Mission. Au plan de la foi, l'indifférence religieuse et le refus d'aller à l'église qui apparaît fréquemment à l'adolescence sont des signes d'alarme pour ces parents. « Voir nos enfants devenir des étrangers est le prix que nous devons payer pour avoir immigré », disait un jour un grand-père d'origine espagnole.

La Mission veut offrir une aide face au défi de la sauvegarde de la langue et des valeurs traditionnelles chez les enfants hispaniques. Elle offre une école d'espagnol et organise des groupes de musique et de danse folklorique. La formation catéchétique pour la préparation à la première communion et à la confirmation y est axée sur les valeurs morales, que les parents considèrent en péril dans le nouveau contexte. Parce que l'Église catholique est considérée comme une institution engagée dans la sauvegarde des valeurs traditionnelles de la famille, les parents voient dans la Mission un allié dans l'éducation morale de leurs enfants.

Les immigrants de deuxième génération

Malgré les efforts des parents, les enfants de la deuxième génération sont partagés entre deux cultures : celle de leurs parents et celle de la société d'accueil. Pour la grande majorité, le français — ou l'anglais — est véritablement la langue principale. En général, ils peuvent comprendre l'espagnol, mais ils le parlent avec une certaine difficulté et peuvent rarement l'écrire de façon correcte. Cette situation pose d'ailleurs des

difficultés pour leur intégration à la Mission. Par exemple, lors des catéchèses préparatoires à la première communion, certains enfants sont gênés de parler ou de lire en espagnol ; or une grande majorité des parents tiennent à ce que les catéchèses soient données en espagnol pour obliger les enfants à parler leur langue maternelle.

Outre la langue, les enfants de deuxième génération éprouvent des difficultés à se reconnaître dans l'univers culturel de leurs parents. Ils se sentent à la fois différents d'eux et des jeunes de la société d'accueil. Le fait d'être « entre les deux » définit la situation de cette deuxième génération d'immigrants. Souvent, ils gardent une distance critique par rapport à la vision religieuse du catholicisme populaire dévotionnel ou aux valeurs traditionnelles de l'autorité parentale, de la vie de couple ou de la vie familiale.

La situation de cette deuxième génération d'immigrants questionne la Mission elle-même. Les parents hispaniques qui fréquentent la Mission veulent garder, pour eux et pour leurs enfants, un milieu semblable à leur pays d'origine. Cependant, un grand nombre de ces enfants n'arrivent pas à s'intégrer pleinement à la Mission à cause de leur difficulté à maîtriser la langue espagnole et à partager certaines conceptions religieuses et certaines valeurs morales traditionnelles. Par conséquent, une proportion importante de ces jeunes ne fréquentent plus la Mission après l'adolescence. Les parents croyants vivent souvent cela comme un échec et une frustration.

Les défis d'une communauté catholique

La Mission espagnole fait partie de l'Église diocésaine de Montréal, avec qui elle entretient des relations qui ne sont pas toujours faciles. Dans les années 1950, au moment de sa fondation, la Mission tenait ses activités au sous-sol de l'église Saint-Jean-Baptiste, patron des Canadiens français. À partir des années 1980, les hispanophones deviennent très nombreux

et forment la grande majorité de la communauté paroissiale, la communauté francophone étant de plus en plus réduite et vieillissante. Toutefois, les célébrations en espagnol ont toujours lieu au sous-sol parce que la grande église paroissiale est réservée aux messes en français. De leur côté, les paroissiens francophones se disent dérangés par la musique, le bruit et le grand nombre d'enfants de la communauté hispanique. Pour résoudre les tensions croissantes entre les deux communautés, le prêtre espagnol responsable de la Mission est nommé curé de Saint-Jean-Baptiste. Plusieurs voix s'élèvent pour demander qu'un étranger ne soit pas nommé curé de la paroisse du patron des Canadiens français. À partir de ce moment, la Mission espagnole est obligée de se reloger dans la paroisse Saint-Arsène, où des nouveaux conflits apparaissent avec la communauté paroissiale qui se sent envahie par cette foule d'étrangers. Les anciens de la Mission gardent encore le souvenir amer d'avoir été « chassés et méprisés par les francophones », comme ils le disent. De nouvelles tensions se font à nouveau sentir après la nomination d'un nouveau curé francophone comme responsable de la Mission espagnole. Les protestations contre les autorités diocésaines reflètent un profond sentiment de frustration : « On est vu comme des catholiques de deuxième classe » ; « On ne respecte pas nos droits comme communauté culturelle avec une identité propre » ; « L'évêque veut nous obliger à devenir francophones pour remplir ses églises vides. »

En général, les immigrants hispaniques considèrent l'Église diocésaine comme une institution vieillissante et peu intéressante. L'intégration des immigrants dans les paroisses locales est difficile. Beaucoup avouent ne pas se sentir à l'aise à cause de la langue, du style d'animation, de l'âge avancé des paroissiens ou de la mentalité des prêtres locaux qui ne connaissent pas la « sensibilité religieuse hispanique ». De nombreux catholiques hispaniques pensent que l'avenir de l'Église catholique

au Québec dépend des immigrants et plus spécifiquement des Latino-Américains.

Ces conflits entre la Mission et l'Église locale font écho aux tensions et frustrations de la personne immigrante face à sa société d'accueil : sentiment de ne pas être valorisé à cause de sa condition d'étranger, expérience douloureuse de rejet, vision pessimiste sur la société d'accueil, besoin de trouver un milieu paroissial ressemblant au pays d'origine pour protéger sa langue et sa culture. L'Église catholique veut donner un soutien aux immigrants pour relever les défis de l'adaptation au nouveau pays, mais elle peut finir par reproduire les tensions propres à cette adaptation. L'histoire de la Mission le montre clairement. Une communauté comme celle de la Mission espagnole de Montréal peut, en raison de ses dynamiques communautaires et perspectives pastorales, être aussi bien un lieu pour aider à apaiser ces tensions qu'un lieu pour les exacerber.

Problématisation

« Étranger »

La description des tensions vécues par les personnes fréquentant la Mission et l'identification des défis de la Mission montrent qu'il existe une réelle difficulté à accepter celui qui est différent, particulièrement celui qui provient d'une autre culture, parle une autre langue ou exprime d'autres valeurs. Un immigrant vit avec la difficulté à s'intégrer dans un nouveau pays avec une nouvelle langue, à bâtir un réseau d'amitié et à faire reconnaître sa formation scolaire ou son expérience professionnelle. Des personnes de la société d'accueil ressentent des craintes et des préjugés par rapport au nouvel arrivant. Des membres d'une communauté catholique ne se sentent pas reconnus et respectés par l'Église diocésaine. Des paroissiens ne veulent pas perdre le contrôle de leur Église. Des parents

ont de la difficulté à accepter que leurs enfants apprennent des valeurs et des mentalités qui contredisent leur propre éducation. Des enfants se sentent exclus parmi une communauté trop modelée sur les besoins de leurs parents.

Face à la différence culturelle, une réflexion sur son sens et son interprétation à partir de la foi chrétienne est requise. Si la foi catholique qui est partagée inspire la vie de la Mission espagnole de Montréal comme communauté d'Église, cette même foi catholique invite à des lectures nouvelles de la différence culturelle et à des pratiques communautaires nouvelles.

Reconnaissance

Les réflexions du philosophe montréalais Charles Taylor sur l'identité culturelle et la reconnaissance de celle-ci peuvent aider à mieux comprendre certains défis et certaines tensions observés dans la communauté de la Mission espagnole de Montréal. Taylor montre que notre identité culturelle se forme à travers le dialogue avec d'autres interlocuteurs qui ont été significatifs pour nous[2]. Ainsi, l'identité culturelle est comparable à un langage que nous n'avons pas inventé mais auquel nous avons été initiés par le contact avec les autres. Ce langage est fondamental parce qu'il est notre moyen pour exprimer ce que nous sommes, c'est-à-dire notre identité personnelle, dans des catégories compréhensibles pour les autres.

Lorsqu'un immigrant arrive dans un nouveau pays, il éprouve de la difficulté à se faire comprendre, non seulement à cause de la langue mais aussi en raison de la diversité culturelle à laquelle il fait face. Son réseau d'interlocuteurs a changé et cela l'oblige à exprimer autrement qui il est, voire à redéfinir son identité. Il lui faut se bâtir un nouveau réseau social,

2. Charles TAYLOR, « La politique de reconnaissance », dans *Multiculturalisme : différence et démocratie,* traduction française de Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994, p. 49-50.

amical, professionnel et même religieux. Le premier réflexe de l'immigrant est souvent celui de rechercher un réseau semblable à celui de son milieu d'origine. Il veut trouver des interlocuteurs qui reconnaissent son langage et les expressions de son identité. Ce besoin est aussi à la base de la communauté de la Mission espagnole de Montréal.

Taylor montre aussi que notre identité culturelle est fortement liée à notre vie morale. Les références identitaires nous donnent un cadre de valeurs qui nous permet de définir l'essentiel pour nous, ce qui oriente notre vie et lui donne un sens[3]. Dans cette perspective, on comprend que les parents immigrants craignent qu'eux ou leurs enfants soient assimilés. Pour la plupart de ces parents hispanophones, les liens familiaux, la stabilité du mariage ou la pratique de la foi représentent des éléments fondamentaux de la vie humaine. Leur désir de voir leurs enfants participer à la Mission est lié au souci de sauvegarder chez ceux-ci les valeurs qu'ils considèrent comme essentielles.

Selon Taylor, toute identité, individuelle ou collective, appelle la reconnaissance de la part des autres[4]. Quand un individu ou groupe a le sentiment de ne pas être valorisé ou quand on lui renvoie une image méprisable de lui-même, il subit un dommage réel[5]. Dans le contexte de la Mission, différentes situations peuvent donner à l'immigrant l'impression de ne pas être reconnu ou valorisé : la non-reconnaissance de sa formation professionnelle ou de son expérience de travail, le rejet de ses valeurs familiales ou de ses opinions au sujet de la sexualité ou de la religion, l'impression d'être traité comme un citoyen ou un catholique de deuxième catégorie. Ce sont là des obstacles réels à l'intégration et des occasions d'exacerber les tensions face à la société d'accueil.

---

3. Charles Taylor, *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, 1998, p. 49.
4. Charles Taylor, « La politique de reconnaissance », *op. cit.*, p. 40.
5. *Ibid.*

La non-reconnaissance de l'autre et l'image négative qu'on lui renvoie, surtout quand il est très différent de soi, peuvent se manifester aussi chez les immigrants par rapport à la société d'accueil. Chez un bon nombre d'immigrants hispaniques, l'image qu'ils se font de la société québécoise est teintée d'aspects négatifs. Certains thèmes comme la consommation de drogues, l'avortement ou le taux élevé de suicides reviennent continuellement pour qualifier de façon négative l'ensemble de la société locale, pour disqualifier ses valeurs et ses pratiques. De même, l'Église diocésaine est souvent perçue de façon très peu positive. Préjugés et attitudes méprisantes envers l'autre représentent, pour une communauté comme la Mission espagnole, un risque permanent de se refermer sur elle-même.

Corrélation

À la suite de ces observations et de leur problématisation, des pistes de réflexion théologique peuvent être dégagées ainsi que des voies de transformation des pratiques de foi dans cette communauté ecclésiale. La méthode retenue dans la présente recherche est celle de la corrélation entre le milieu observé et des éléments de la tradition chrétienne qui ont trait à des situations semblables. La tâche du théologien consiste alors à retrouver des « airs de famille » entre l'expérience et le langage humains contemporains observables, d'une part, et les textes qui transmettent la tradition chrétienne, d'autre part. Les principes de cette méthode de corrélation en théologie pratique se retrouvent, entre autres, dans les travaux du théologien David Tracy[6].

6. David Tracy, *Blessed Rage for Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Communautés en diaspora

Dans cette logique de corrélation, il est important d'identifier, dans les textes bibliques, des situations et problématiques analogues à celles retrouvées dans la communauté de la Mission espagnole. En fait, la tradition biblique comporte maintes allusions aux conflits liés aux différences culturelles et à la condition d'étranger[7].

La migration, les guerres et en particulier l'exil ont continuellement mis Israël en contact avec d'autres peuples. Le rapport souvent conflictuel d'Israël avec les autres peuples produira deux tendances quant aux attitudes à adopter face à l'étranger : parfois un mépris de l'étranger païen, parfois une reconnaissance de sa participation au plan de Dieu. L'expérience de la diaspora a permis à Israël de développer une mentalité plus ouverte face à l'étranger. Comme tant de groupes immigrants, lorsqu'Israël doit vivre au milieu d'autres peuples et cultures, il se voit obligé de repenser sa propre identité. Il ne peut plus penser son propre salut sans s'interroger sur celui des autres. Le texte d'Isaïe (19, 16-25) en est un bon exemple : « Un jour une route reliera l'Égypte à l'Assyrie. Ensemble ils rendront un culte au Seigneur […]. Le Seigneur de l'Univers bénira le monde en ces termes : Je bénis l'Égypte mon peuple, l'Assyrie, que j'ai créée de mes mains, et Israël, la part qui est bien à moi. »

La littérature sapientale produite dans la diaspora amène également le peuple d'Israël à une nouvelle ouverture d'esprit, plus universaliste. Les sages de la période postexilique manifestent un souci commun envers les problèmes de tous les hommes. Ils amènent le peuple à penser sa foi, si particulariste, en étroite relation avec l'humanité. À cette époque, un

---

7. Pour cette section, voir « Étranger » et « universalisme » : *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Éditions Anne Sigier, 1984, et *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris, 1987.

judaïsme « métissé », helléniste, se développe aux grandes synagogues d'Alexandrie, d'Antioche et d'Éléphantine.

Les relations d'Israël avec les peuples étrangers rappellent d'autres aspects signalés à propos de la Mission espagnole de Montréal, notamment l'ambivalence face à l'étranger. Entre le mépris de la différence, dans une attitude de défense culturelle, et l'ouverture au dialogue, pour une reconnaissance mutuelle, les situations se ressemblent. L'une ou l'autre attitude peut être favorisée selon les circonstances historiques. À cet égard, il est intéressant de souligner l'apparition d'un judaïsme hellénistique dans la diaspora. Les traductions grecques des textes juifs adressées aux enfants juifs nés en dehors de Palestine encouragent alors un travail de dialogue et de production culturelle. Les immigrants de deuxième génération, métissés parce que nés entre deux cultures, peuvent devenir une force mobilisatrice pour l'ouverture de leur communauté. Si une communauté chrétienne comme la Mission espagnole veut réussir dans la transmission de la foi, elle doit s'investir dans un effort de dialogue et de créativité par rapport au monde culturel dans lequel vivent les enfants de la deuxième génération d'immigrants. La conscience de cette exigence évitera une mentalité protectionniste, où l'on a peur de la société d'accueil et où on n'encourage donc pas une attitude de dialogue ainsi que l'écoute de l'autre dans sa différence.

Saint Paul et l'universalité de l'Église

Le Nouveau Testament illustre une nouvelle étape concernant l'ouverture à l'étranger. La prédication des apôtres, et en particulier celle de saint Paul, dépasse les frontières de la Palestine ; un nombre significatif de païens acceptent l'Évangile et demandent le baptême. Mais certains chrétiens d'origine juive refusent de former une seule et même assemblée et de partager la même table que ces païens incirconcis. Les Actes des Apôtres retracent les étapes de ce cheminement et les

discussions nécessaires pour que, finalement, l'Église naissante arrive à une ouverture envers les autres peuples et cultures[8].

Saul de Tarse est la figure clé de l'ouverture qui s'opère à l'époque néotestamentaire. Il est juif, fils d'immigrants et incidemment immigrant de deuxième génération. Né à Tarse, il parle le grec, est citoyen romain et connaît bien la tradition de son peuple. Saul dispose de beaucoup de ressources pour proposer la foi chrétienne dans un milieu hellénistique. Il voit cette tâche comme la mission apostolique particulière que Dieu lui a confiée (Rm 11, 13). Il insiste dans ses lettres sur la communion entre les peuples différents, qui est propre à l'Église. « Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre » (Col 3, 11). Le Christ a fait des peuples « une unité, détruisant la barrière qui les séparait » (Ep 2, 14). L'agapè et la catholicité de l'Église invitent le chrétien à une ouverture à l'étranger et à une fraternité universelle.

En accord avec le message paulinien, l'instruction *Erga Migrantes Caritas Christi*[9] du Conseil pontifical pour la pastorale des immigrants rappelle que les situations de multiculturalisme constituent une occasion privilégiée de vivre la catholicité de l'Église. La croissante migration à notre époque soulève clairement le défi de l'édification d'une humanité renouvelée et de l'annonce de l'Évangile de la paix. L'Église, née de l'expérience de la Pentecôte, est appelée à être « sacrement d'unité », à condition de dépasser les barrières et les divisions idéologiques ou raciales. Les différences culturelles à l'intérieur des communautés catholiques devraient être

---

8. Michel Gourgues, *L'Évangile aux païens*, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile » nº 67, 1989, p. 24-44.

9. Conseil pontifical pour la pastorale des migrants et des personnes en déplacement, Instruction *Erga Migrantes Caritas Christi. La charité du Christ envers les migrants,* 2004, www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_fr.html (consulté le 6 août 2012).

vécues d'une façon nouvelle à la lumière de l'Évangile. Les diverses identités culturelles ont besoin de s'ouvrir à une logique universelle, sans renier pour autant leurs propres caractéristiques positives, mais en les mettant au service de l'humanité entière.

L'accueil de l'étranger

À l'époque où les Évangiles sont rédigés, les non-Juifs constituent un groupe important dans un grand nombre de communautés chrétiennes. Ces Évangiles présentent un Jésus accueillant et guérissant même les étrangers, eux aussi étant pardonnés par Dieu (Mt 8, 10 ; Mc 7, 29 ; Lc 17, 15). Il est proclamé « lumière des nations » et il envoie ses disciples annoncer la Bonne Nouvelle par-delà le monde juif. À maintes reprises, Jésus souligne la grandeur de la foi des étrangers, comparativement à la dureté de cœur des Juifs. Tantôt il loue la foi d'un centurion (Mt 8, 10), d'une Cananéenne (Mc 7, 29) ou d'un lépreux samaritain (Lc 17, 15-19) ; tantôt il dénonce l'incrédulité d'Israël, ce qui entraînera son exclusion du Royaume au profit des étrangers qui croient (Mt 21, 43). Un texte fondamental est celui des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-34), où Jésus se manifeste tel un étranger.

Ainsi, les Évangiles permettent de comprendre l'expérience chrétienne comme pouvant constituer une spiritualité de l'accueil de l'étranger. Cet accueil ne se limite pas à la solidarité matérielle qui demande un partage de la route, de la parole, de la table. Le théologien Michel de Certeau décrit l'accueil de l'étranger comme une conversion permanente au niveau personnel et communautaire : « On pourrait dire que l'Église est une secte qui n'accepte jamais de l'être. Elle est attirée constamment hors de soi par ces "étrangers" qui lui enlèvent ses biens, qui surprennent toujours les élaborations

et les institutions acquises[10]. » Pour de Certeau, la sortie de soi, même pour aller à la rencontre de l'étranger, se traduit dans un mouvement apostolique qui a pour but de reconnaître Dieu là où jusqu'ici on ne l'avait pas perçu.

Conclusion

Selon Taylor, l'identité culturelle peut être comprise à partir des catégories du langage et du dialogue. Ainsi, en situation de multiculturalisme, la solution aux conflits est le dialogue qui a pour but la reconnaissance mutuelle. L'étranger est porteur d'une culture, d'une forme de vie et d'un cadre de valeurs qui demandent à être reconnus et valorisés. Pour arriver à un véritable dialogue interculturel, il faut une conscience critique de son appartenance à sa propre culture, dans un véritable effort pour sortir de ses préjugés négatifs envers l'étranger.

C'est un chemin difficile à parcourir et le témoignage biblique laisse voir les résistances à l'étranger. Des circonstances historiques ou encore des expériences concrètes peuvent renforcer la crainte de l'assimilation et la tendance au renfermement. Des raisons théologiques peuvent même être invoquées pour mépriser l'autre qui ne partage pas les mêmes origines ou habitudes. Cependant, l'expérience chrétienne consiste à vivre cette réalité nouvelle où l'étranger devient notre prochain tout en gardant sa différence irréductible. Voilà ce que saint Paul avait compris. Comme chrétiens, nous sommes invités à accueillir l'étranger non seulement en une solidarité matérielle mais aussi dans la reconnaissance de sa culture, reconnaissance qui est fondamentale pour tout un chacun. La catholicité de l'Église appelle à une ouverture envers l'étranger, tant au plan personnel que communautaire.

---

10. Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 11.

Plusieurs formes de tensions vécues au sein d'une communauté comme celle de la Mission espagnole de Montréal ont été ici évoquées : tensions face à la société et à l'Église d'accueil, tensions à l'intérieur de la communauté, tensions intergénérationnelles. La Mission veut aider les immigrants hispanophones à soulever les défis de l'adaptation au nouveau pays. Ce faisant, elle se heurte continuellement à l'ambiguïté d'être un milieu de repliement pour la sauvegarde identitaire ou un milieu de dialogue et d'ouverture à la différence. Avec l'expérience chrétienne, une insistance majeure est posée sur l'accueil de l'autre qui est un étranger, afin qu'il devienne notre prochain.

Dans toute communauté d'immigrants comme la Mission espagnole, il s'avère nécessaire de prêter une attention spéciale aux enfants. Ceux-ci constituent une deuxième génération avec des caractéristiques propres. Souvent, c'est sur eux que se reportent les craintes par rapport à la société d'accueil, le souci de sauvegarder la culture, la frustration lorsque à l'âge adulte ils prennent leurs distances par rapport à la pratique de la foi ou aux valeurs des parents. Les parallèles avec la tradition biblique montrent que cette deuxième génération pourrait donner un dynamisme d'ouverture à la communauté et servir de pont vers la société et l'Église d'accueil. Mais cela implique que la transmission des valeurs et de la foi ne soit pas une simple répétition d'une tradition vécue ailleurs. Si la tradition culturelle est semblable à un langage, alors elle évolue continuellement et s'enrichit à travers le dialogue. D'une telle prise de conscience se dégage clairement une autre façon de comprendre la transmission de la foi dans toute communauté croyante.

Crise de l'identité et de la mémoire des chrétiens ?

— Anne Fortin —

Une crise de l'identité et de la mémoire des chrétiens secoue-t-elle aujourd'hui la société québécoise ? Sommes-nous au milieu d'une crise de l'identité et de la mémoire suscitée par le contexte actuel ou, comme le disait le sociologue Fernand Dumont, ne traverserions-nous pas plutôt une « crise permanente » du catholicisme québécois depuis la Conquête ?

Les questions de l'identité et de la mémoire des chrétiens seront soulevées ici en vue de penser les conditions d'une prise de parole des chrétiens dans l'espace public. Selon le diagnostic porté sur la « crise », le type de prise de parole des chrétiens manifestera des accents forts différents. Le passage par la pensée de Dumont permettra de saisir « d'où l'on s'en va[1] » pour penser l'aujourd'hui du catholicisme québécois et montrera comment il est possible de dépasser une approche de l'identité chrétienne qui replie les chrétiens sur eux-mêmes à une autre qui les positionne activement au milieu d'un monde en constante mutation. Un parcours par les notions de tradi-

1. Jocelyn Létourneau, *Le Québec entre son passé et ses passages*, Montréal, Fides, 2010.

tion et d'histoire ainsi que sur le rapport au texte biblique — jouant souvent le rôle de symptôme d'une mémoire déviée en souvenir nostalgique — permettra de mettre en perspective les enjeux des quêtes identitaires contemporaines.

La perspective de Dumont

Pendant plus de quarante ans, Dumont a analysé l'identité et la mémoire des chrétiens sur arrière-fond de « crise religieuse permanente » — comme il le dit dans *Pour la conversion de la pensée chrétienne* de 1964. Dans le catholicisme qu'a connu Dumont, les chrétiens étaient acteurs de leur histoire et y élaboraient leur identité en synergie avec le développement de la société. Il s'agit d'une perspective de croyant, certes, mais aussi d'une analyse de sociologue pour qui l'Église et la société québécoise sont liées dans leur « profondeur radicale [où] se conjuguent crise de l'Église et crise de société[2] ».

Un des intérêts des écrits de Dumont réside notamment dans son souci de définir des termes employés — une grande part de ses écrits sur le catholicisme québécois consiste d'ailleurs à définir la notion de crise. De 1964 à 1996, le terme « crise » est sans cesse repris dans ses écrits, comme si l'enjeu même du catholicisme québécois lui était intrinsèquement lié. Dès 1964, la crise religieuse est qualifiée de « permanente[3] », ce qui crée une perspective contradictoire : la crise, irruption par excellence du discontinu dans le continu, devient *permanente* et s'inscrit alors dans un temps constant et un espace continu. La notion même de crise se trouve ainsi subvertie, déplacée et définie par un rapport paradoxal à la temporalité.

---

2. Fernand Dumont, « Crise d'une Église, crise d'une société », dans Fernand Dumont *et al.*, *Situation et avenir du catholicisme québécois. Entre le Temple et l'Exil,* Montréal, Leméac, 1982, p. 42.

3. Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, Hurtubise-HMH, 1964.

Selon Dumont, l'histoire du Québec est traversée sans discontinuité par une crise religieuse imbriquée dans une crise de société non moins permanente. Dumont souligne la fécondité de cette crise au cœur des institutions. Sans nostalgie face au passé ni complaisance par rapport au présent, l'analyse de cette crise permet d'en saisir la ligne de crête et d'y redéfinir les notions d'identité et de mémoire.

C'est ainsi que l'identité est pensée à l'intérieur d'un rapport à la temporalité, entre l'héritage et le projet : aussi bien l'identité du chrétien que l'identité du Québécois ne peuvent se couper de la mémoire ; elles sont nourries par son dynamisme et sont fécondées par la crise qui les traverse. Cette perspective déplace la compréhension habituelle de l'identité. En effet, ce n'est pas tant l'identité en elle-même qui est définie, comme substantif derrière lequel on cherche la substance[4], mais bien la situation du sujet situé dans une histoire. « Le chrétien doit rejoindre l'universel à travers le particulier[5] » : le particulier, c'est le singulier, ce dont Aristote dit que l'on ne peut constituer aucune science mais qui devient ici le pivot épistémique de la recherche de l'identité[6]. Ici encore, le sociologue renverse les définitions attendues. L'ancrage pour définir l'identité spirituelle du chrétien est l'incarnation du Christ : « Le Verbe s'est fait chair dans la nation juive : [c]omment alors se limiter à une abstraite appartenance à l'Église universelle, à une institution internationale, quand on se réclame du Dieu qui s'est fait Jésus de Nazareth[7] ? » Cette perspective théologique empêche toute

---

4. Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965, p. 28.

5. Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, *L'Église du Québec : un héritage, un projet*, Montréal, Fides, 1971, p. 54.

6. La perspective de Fernand Dumont ne permet pas de définir une « identité chrétienne » qui tiendrait toute seule comme une substance en dehors de sujets concrets et situés dans l'histoire. Il faut donc prendre note de la distinction fondamentale entre « identité chrétienne » et « identité des chrétiens ».

7. Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, *op. cit.*, p. 54.

décontextualisation de l'identité, toute idéalisation. L'identité ne sera pas « chrétienne » en soi ni convertible aux enjeux d'un pouvoir institutionnel, mais plutôt ancrée dans des vies singulières, dans et à travers les vies des chrétiens.

C'est ainsi que l'identité, loin de s'accrocher à une définition substantielle de l'être, se fera « relecture de ce qui a été la confection progressive de l'être, des valeurs[8] ». Relecture, entrée dans la mémoire, reprise de ce qui s'est tissé progressivement, de crise en crise. Cette relecture est celle d'un sujet de l'histoire et non du concept qui se cherche lui-même, dans une prétendue abstraction. Le sujet relira son identité « dans le déjà-là des solidarités et des enracinements concrets[9] ». Cependant, là où les contraintes contemporaines de la crise pourraient chercher refuge dans une reprise pure et simple de l'ordre ancien, son dynamisme l'orientera plutôt vers « la poursuite d'un ordre nouveau avec une volonté de rupture ou de changement[10] ». Un tiraillement constant entre nostalgie répétitive du passé et création d'un *ordre nouveau* traverse ainsi le sujet de l'histoire, dont la mémoire conflictuelle peut l'empêcher de s'ouvrir au *projet* :

> La mémoire n'est pas un bagage de souvenirs que l'on traînerait sur son dos […]. Pour les collectivités comme pour les personnes, la mémoire est conscience de soi : on peut la remanier quand on ne s'y reconnaît plus, à la condition de ne pas se renier soi-même. Au Québec, nous nous sommes tellement acharnés à mépriser ce que nous avons été qu'il est devenu impossible, à la fin, de concevoir ce que nous pourrions devenir[11].

Cependant, il n'est pas simple d'entrer dans le travail de la mémoire sur elle-même car elle engage une exploration du

8. *Ibid.*, p. 57.
9. *Ibid.*, p. 53.
10. *Ibid.*, p. 52.
11. Fernand Dumont *et al.*, *Situation et avenir du catholicisme québécois*, *op. cit.*, p. 31.

rapport au temps et à l'espace. Et cela dérange. Selon Dumont, la mémoire, telle une poétique de l'espace et du temps[12], implique :

> critique et dépouillement du passé pour y retrouver l'authenticité et la force propulsive de l'héritage qui s'y cache. [I]l nous apparaît légitime de parler, à propos de notre passé, d'une histoire où les témoins, clercs, colons, travailleurs, ont tenté de réaliser un projet collectif dont la contexture s'avère en partie inextricablement humaine et chrétienne. C'est de ce passé dont nous sommes les héritiers et c'est en tenant compte de ce passé qu'il nous faut dégager des lignes d'orientation pour un développement futur[13].

Difficile mémoire, qui doit revisiter le projet collectif qui a été tissé dans une société où l'Église « a été marquée en profondeur par les traits de notre société[14] ». Mémoire honteuse, qui préfère s'oublier elle-même. Comment dégager des lignes d'orientation pour le futur à partir de ce qui est devenu occulté jusqu'à s'effacer pour les générations actuelles ? On réécrit alors l'histoire à partir de ce que l'on veut oublier. Pour Dumont, l'imbrication entre Église et société ne se dissout que dans les années d'après-guerre. Cependant, lors de la Révolution tranquille, on tente de faire un partage entre « ce qui provenait du passé et ce qui devait être retenu pour l'avenir[15] », forgeant ainsi une image négative du passé. La société s'est ainsi définie en dehors de la mémoire, en rafistolant ses souvenirs. L'Église, la foi, la religion, sont alors repoussées hors de la scène de la mémoire ; elles sont devenues « ob-scènes ».

Si l'Église se trouve imbriquée dans ce mouvement, elle ne l'est cependant pas simplement comme victime. Dumont relit les conditions de la disjonction de l'Église et de la mémoire.

---

12. Voir Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1967.

13. Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, *op. cit.*, p. 75.

14. *Ibid.*, p. 63.

15. Fernand Dumont, « Avec Dieu, on n'est jamais tranquille », *RND*, n° 3, 1983, p. 20.

Selon lui, l'Église avait « accumulé les conditions de son effondrement » depuis longtemps. Dumont identifie plusieurs ramifications de cet effondrement : conformisme social, concentration sur un enseignement moral au détriment de favoriser la parole de foi des chrétiens, discours officiel trop assuré de l'ordre des réponses.

La prise de parole de l'Église dans la société

Cet effondrement se manifeste dans le type de prise de parole qu'a l'Église dans la société : « On se retrouve devant un discours qui ne semble pas se laisser suffisamment interroger, inquiéter, voire angoisser par la situation[16] » sociale. Le langage de l'Église ne rejoint pas les angoisses et les interrogations les plus viscérales des personnes. La question du langage est fondamentale pour Dumont ; il ne s'agit pas que du choix des mots à adapter à une situation. Au cœur de la question du langage, il en va d'une prise de parole qui engage, qui construit, qui définit un projet. Au-delà du décalage de l'Église par rapport à la société, c'est l'enjeu même de la prise de parole du christianisme au sein d'une société qui creuse un fossé infranchissable : « Les chrétiens d'aujourd'hui sont des hommes et des femmes le plus souvent déchirés, bouleversés, vivant dans un monde où tout est sans cesse remis en cause. La question est de savoir si le langage que l'on utilise actuellement dans l'Église laisse transparaître quelque chose du tragique de cette situation[17]. »

L'identité des chrétiens s'étiole alors entre un vide mémoriel et un langage religieux qui n'exprime plus que de « bons sentiments[18] ». L'intérêt qu'accorde Dumont aux prises de parole permet de transformer le binôme « identité et mémoire » pour en faire une triade pour laquelle la perspective du langage

16. *Ibid*., p. 22.
17. *Ibid*., p. 18.
18. *Ibid*.

s'avère le lieu de vérification des impasses de l'Église d'après-guerre. « On se retrouve devant une parole vide qui ne rejoint plus personne[19] » : quelle identité les chrétiens peuvent-ils élaborer sans mémoire, sans projet et sans parole qui puisse rendre compte de leur chemin déchirant et angoissant ?

Dumont met aussi en évidence le curieux héritage de la foi qui conduit à la décision même de continuer dans la foi. La vaste enquête menée par la commission Dumont au tournant des années 1970 met en évidence le fait que les Québécois se trouvent à la croisée des chemins : comme tant d'autres de leur génération, doivent-ils tourner la page[20] ou bien refaire le choix de la foi à partir et malgré l'investigation de la mémoire ? « Nous héritons non seulement du résultat des décisions prises par nos pères dans la foi, mais encore de la responsabilité d'avoir nous-mêmes à décider de ce que met en jeu aujourd'hui l'acte même de croire[21]. » Cet héritage place les chrétiens, chaque chrétien, « à juger par [soi]-même et à construire [ses] propres repères[22] ».

C'est pourquoi l'état de la mémoire de l'*homo quebecensis* d'après la Révolution tranquille ne permet plus au chrétien de s'appuyer ni sur une mémoire, ni sur une parole de foi, ni sur une collectivité. Le chrétien serait devenu « fatigué d'être soi[23] », impuissant à créer par lui-même *ce que met en jeu l'acte même de croire*. Il est possible de rapprocher ce portrait dumontien de la situation contemporaine du chrétien des propos d'Alain Ehrenberg :

> Nous sommes devenus de purs individus, au sens où aucune loi morale ni aucune tradition ne nous indiquent du dehors qui

19. *Ibid.*, p. 20.

20. René Rémond, Jean Delumeau, Danielle Hervieu-Léger *et al.*, *Chrétiens, tournez la page*, Paris, Bayard, 2002.

21. Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, *op. cit.*, p. 223.

22. *Ibid.*

23. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

> nous devons être et comment nous devons nous conduire. […] Le droit de choisir sa vie et l'injonction à devenir soi-même placent l'individu dans un mouvement permanent. Cela conduit à poser autrement le problème des limites régulatrices de l'ordre intérieur : le partage entre le permis et le défendu décline au profit d'un déchirement entre le possible et l'impossible[24].

S'il est de moins en moins *possible* de se dire chrétien pour les contemporains de Dumont, c'est que ce croyable-là n'est plus disponible[25] ; il ne trouve plus à se dire de façon ajustée dans une société qui n'entend plus que les dissonances du passé chrétien. On le voit, l'impossible de l'identité du chrétien ne tient pas tant à son manque de foi qu'à son *manque-à-dire sa foi*. Sans passé, sans avenir, comment le langage religieux pourrait-il rendre intelligible, significative, la société plus large où il existe[26] ? Comment pourrait-il parler de la « quête vivante du sens[27] », soutenir la marche en avant, alors qu'il ne parvient pas à nommer sa propre mémoire ?

« Que dites-vous de vous-même ? » Pour dire qui l'on est, il faut relire, s'engager dans une reprise de la parole sur ce qui s'est déjà dit, retrouver le langage, le revisiter à partir des angoisses du présent pour l'avenir.

La situation du théologien

Devant les résultats de sa propre analyse, Dumont propose encore une ultime avenue pour l'incarnation du christianisme. Cette avenue, il la voit dans « la situation du théologien[28] » : le

---

24. *Ibid.*, p. 15.

25. Michel De Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

26. Paul Tremblay, « Le devenir de la parole en ce pays », dans Fernand Dumont *et al.*, *Situation et avenir du catholicisme québécois, op. cit.*, p. 48-110.

27. Fernand Dumont, « Crise d'une Église, crise d'une société », *op. cit.*, p. 39.

28. Fernand Dumont, *L'institution de la théologie : essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987.

théologien, au cœur des conditions concrètes où il travaille, pourrait permettre de penser la *crise* religieuse qui porte la dissociation entre mémoire, appartenance, institution et langage. La chance de la sécularisation c'est que la situation du théologien n'est plus exclusive au statut de clerc. Il s'agit désormais de laïcs, de femmes ; les situations sont multiples. L'appartenance à la communauté des croyants ne sera plus celle du prêtre, teintée d'autorité ; l'appartenance s'enracinera dans un terreau pluriel. Cela ne représente peut-être pas une assurance absolue contre les dangers de l'*institutionnalisation* de son discours, mais c'est certainement une brèche dans la fabrication d'une théologie *automatique*.

La parole du théologien portera ainsi des expériences de vie diverses[29] pouvant répercuter différemment le discours de l'institution dans la communauté de foi. La *référence* explicite à la communauté de foi[30] devra se dire, se relire, se questionner. Pour Dumont, la *pertinence* de la théologie sera liée au retour réflexif de la culture seconde dans la culture première, alors que le théologien se fait médiateur entre la culture première et la culture seconde[31]. Une théologie de « second degré » devrait pouvoir déployer les incidences de cette médiation. Par contraste, la non-pertinence de certaines théologies tiendrait précisément en l'absence de ce retour réflexif et dans l'isolement d'un discours en regard de la culture première. Trop de théologies se font ainsi « en l'absence de l'homme », dans une pure abstraction hors culture — première ou seconde. Un discours en soi, qui tourne sur lui-même, ne dit rien aux croyants et contribue à la sclérose des communautés pourtant en attente de réflexion.

---

29. *Ibid.*, p. 80.

30. *Ibid.*, p. 280.

31. Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme : la culture comme distance et mémoire*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1994.

Le retour réflexif sur la culture première pourrait redonner sa place à la mémoire. Cela construirait-il une identité pour les chrétiens ? Dans ce contexte de la médiation, la question de l'identité n'apparaît plus aussi importante. Du binôme « identité et mémoire des chrétiens » à la triade « identité, mémoire et langage », c'est comme si l'accent porte désormais sur le langage comme lieu de la mémoire, comme lieu pour percer le *manque-à-dire* d'une foi que chacun doit reprendre à bras-le-corps. Un rapport à l'identité fermé fait place aux situations diverses de ceux qui peuvent prendre la parole, au service des communautés de croyants. L'enjeu de l'identité s'efface chez Dumont au profit de la fonction de la médiation, de sorte que l'on passe d'un enjeu de définition substantielle à une possible opérationnalisation, par la médiation de la mémoire.

Médiation ou repli identitaire de la religion dans la société

Dumont osait croire en une renaissance de la religion — en son temps, catholique au Québec — mais à une condition bien précise : c'est qu'elle sache se faire *médiation* dans la culture en mutation. Sans entrer dans les critiques de la perspective sur la culture de Dumont, celle-ci peut tout de même éclairer un aspect fondamental de la place de la religion dans la société. Rappelons la position de Dumont : la religion pourrait se faire médiation entre la culture première et la culture seconde. Par culture première, il entend le vécu, l'appartenance à la famille, au milieu, la contingence, l'émotion, la foi ; la culture seconde, quant à elle, procède d'une distanciation d'avec la culture première. La réflexivité, le décentrement, la reprise du vécu en expérience réfléchie sont les gestes propres de la culture seconde. L'art, la théologie, les sciences, toute prise de parole médiatisée la caractérisent.

La religion, qui part de la foi mais qui intègre la réflexivité théologique, pourrait exercer la fonction de la médiation

entre deux dimensions de la culture. Son appartenance à ces deux versants lui permettrait d'exercer un rôle de médiation de façon privilégiée, ce qui pourrait avoir des répercussions — formelles — dans d'autres champs de la culture.

Cependant, on observe plutôt une tendance des religions à s'éloigner toujours davantage de la culture et à se tourner sur elles-mêmes dans un repli identitaire[32]. Loin de se profiler dans des enjeux de médiation dans la culture, on observe un retrait du religieux par rapport aux enjeux sociaux et culturels. Le vécu, le moi, le privé, l'émotion, bref, l'identité fermée, semblent orienter beaucoup de positions et de choix depuis une ou deux décennies. La surenchère récente de la notion de « sacré », en tant qu'exacerbation d'une émotion « océanique[33] », semble être réintroduite à l'intérieur de l'imaginaire religieux. Le recours à cette notion prend des accents qu'il n'avait pas dans le catholicisme de la deuxième moitié du XX^e^ siècle qu'a connu Dumont.

Le cadre de Dumont fournit ainsi un modèle pour analyser les conditions non seulement du retrait de la religion dans la sphère de la vie privée, mais bien davantage de la mutation de la religion à la foi. On passe de la religion comme acteur institutionnel dans l'espace public à la foi se restreignant volontairement à l'espace de la vie privée, mais surtout comme abandonnant une de ses caractéristiques principales, celle d'être une *foi en quête d'intelligence* (*fides quaerens intellectum*).

Cette transformation se vérifie par une déconnexion interne de la religion d'avec la culture seconde. Cela se traduit par ce que Dumont identifiait déjà depuis les années 1960 comme étant un langage religieux de plus en plus coupé des sensibili-

---

32. Olivier Roy, *La sainte ignorance. Les temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

33. Voir Jean-Philippe Perreault, « De la sortie religieuse de la culture religieuse au catholicisme de marché », dans le présent ouvrage, p. 65 et suivantes.

tés culturelles contemporaines. Le langage religieux n'est plus partagé, public et médiatisé par la culture seconde — il faut être initié pour le comprendre, ce qui en exclut la très vaste majorité des jeunes générations.

Le repli de la religion vers l'espace privé de la foi peut conduire à une méfiance envers les théologies dont les cadres de pensée échappent au contrôle institutionnel. En effet, la théologie, dont la vocation est d'être en dialogue avec toutes les sphères de la réflexion intellectuelle, utilise des langages, des référents, des cadres théoriques de plus en plus étrangers au monde de la foi. Le pluralisme n'est pas une « option », c'est la condition même d'élaboration du travail théologique. Un inconfort se manifeste devant un langage hétérogène qui ne semble plus avoir sa place dans l'univers devenu frileux de la foi[34]. Cela entraîne une sclérose du langage de la foi, le retour à des formes rituelles du passé, un repli identitaire devant ce qui est vu comme des menaces extérieures.

La quête identitaire de la foi se referme sur une culture première exacerbée qui entraîne une « sortie du politique », dans un monde où la logique des replis identitaires et des revendications de reconnaissance de son identité ne vise plus un espace politique du bien commun mais la multiplication d'espaces refermés sur eux-mêmes — tout en revendiquant de l'État une reconnaissance de droits[35].

---

34. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 88-89.

35. Anne Fortin, « La société des identités à la lumière de la théologie », dans Jacques Beauchemin et Mathieu Bock-Côté (dir.), *La cité identitaire*, Montréal, Athéna, 2007, p. 261-278.

Exculturation[36]

La perspective de Dumont sur la distinction entre culture première et culture seconde permet de diagnostiquer les ratés actuels de la religion dans la société. L'hypothèse de la religion comme médiation dans la culture fait voir l'endroit où le bât blesse : l'incapacité aujourd'hui d'assumer la réflexivité de la culture première en culture seconde. Les lignes de fracture qu'il proposait semblent tombées dans l'oubli dans une société où la perspective identitaire prend plus d'importance que jamais.

Deux cultures parallèles se détachent l'une de l'autre, deux solitudes ne se reconnaissent plus. La foi, confinée au registre de la culture première sans l'apport de la réflexivité théologique, se déploie sur deux registres qu'elle importe sans critique à partir de l'esprit du temps. Elle se fait ainsi thérapeutique du soi dans une spiritualisation émotiviste ou bien dans une esthétisation du rapport au monde.

Ainsi, alors que le catholicisme culturel, dont le XX^e^ siècle a été témoin, avait pu chercher ses points d'ancrage dans la culture ambiante — mais était déjà en voie de perdre cet ancrage, comme le dit Dumont dans les années 1960 —, l'identité chrétienne aujourd'hui cherche plutôt ses points de référence dans le parcours biographique du sujet. Cependant, l'absence de *médiation* pour nommer et évaluer la tension entre le sujet centré sur lui-même et une ouverture à un *autre* isole ce parcours biographique, le fait tourner sur lui-même et fait des croyants des « spécialistes » du domaine du moi.

---

36. Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

De la médiation à la rupture

Les religions ne sont plus aujourd'hui « en quête d'un nouveau rôle culturel », ainsi que le souhaitait Dumont. D'elles-mêmes, les religions se définissent comme en exil de la culture, dans un « pur religieux » à saveur de sacré, hostile au monde, dans une logique d'opposition à la culture[37].

C'est ainsi que le dialogue est rompu entre la culture et le religieux, le catholicisme culturel n'étant plus qu'un vague souvenir qui s'estompe. Religion et culture ne se conjuguent plus que dans une exclusion mutuelle qui se traduit dans l'imaginaire par des divisions d'espaces incompatibles[38]. On assiste depuis une décennie à un durcissement de représentations d'un espace du sacré étanche au monde profane. L'imaginaire chrétien actuel restaure un manichéisme, une dualité sacré/profane, comme si sa survie dépendait de sa fuite du monde.

Et pourtant, un effet paradoxal de cette logique d'opposition à la culture consiste en ce que la religion emprunte les catégories d'un imaginaire social dont elle cherche pourtant constamment à s'échapper. C'est ainsi que la quête identitaire au sein du catholicisme suivra la même trajectoire que les quêtes identitaires de l'imaginaire québécois. Le « sacré » devient le sceau d'une identité singulière : elle ne sera plus liée à la mémoire mais bien à l'affirmation des particularités, hors société, hors histoire et hors politique[39]. Comme l'exprime le sociologue Jacques Beauchemin : « Ce qui distingue notre société de celles qui l'ont précédée, c'est son impuissance à former une représentation du vivre-ensemble suffisamment cohérente pour que les acteurs sociaux y trouvent les fonde-

37. Olivier Roy, *Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.

38. Voir Louis Panier, « Évocations théologiques », *Lumière et Vie*, vol. 29, nº 148, 1980, p. 77 et suivantes.

39. Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.

ments des liens de solidarité et de responsabilité qui devraient les réunir[40]. »

Cette analyse de Beauchemin sur un enjeu contemporain de société éclaire la dynamique interne du catholicisme actuel qui ne cesse de chercher des « représentations du vivre-ensemble » dans les grands rassemblements, style les Journées mondiales de la jeunesse ou les congrès eucharistiques. Elle éclaire aussi le hiatus entre le catholicisme et la société alors qu'aucune « représentation du vivre-ensemble » ne les lie plus. Les grands rassemblements catholiques cherchent à forger une identité commune par un langage commun, des comportements unifiés, des référents universels uniformisés permettraient de fixer une identité catholique forte devant l'étiolement de la mémoire collective propre au christianisme.

La dissolution de « représentations du vivre-ensemble » se manifeste aussi par une interrogation qui perdure dans les milieux de la pastorale — Dumont en parlait déjà dans son livre phare *Pour la conversion de la pensée chrétienne* de 1964. Cette interrogation symptomatique se formule ainsi : « Comment pouvons-nous *rejoindre* la modernité pour lui *apporter* notre message ? » L'écart imaginaire entre le « nous » et le « eux » amène à développer des instruments, des stratégies, des plans pour rejoindre ceux qui seraient coupés du système de valeurs et de sens chrétien. Comme si « eux » ne se référait pas à nos voisins, nos enfants, nos collègues, mais plutôt à des êtres éloignés avec qui les chrétiens ne partageraient rien.

Transmettre des messages, proposer des valeurs, donner un sens, toutes ces modalités de diffusion du christianisme sont dignes de l'apologétique du XVIII^e^ siècle ou de la christianisation colonialiste de l'Afrique. Quel « vivre-ensemble » fait en sorte qu'on perçoive son voisin, ses concitoyens ou ses enfants comme des étrangers avec qui on ne partage rien et à qui il faudrait apporter le sens à sa vie — alors que l'on partage un

40. *Ibid.,* p. 11.

même espace social, voire familial, avec ces personnes ? Les chrétiens vivent-ils ailleurs que dans la société ?

En définissant son discours en termes de sens et de valeurs à proposer à une société qui en manquerait, le catholicisme non seulement se pose en concurrent vis-à-vis d'autres marchés du sens et des valeurs[41], mais bien davantage, il s'avoue ainsi exculturé, incapable d'entendre comment se dit le sens dans d'autres mots que dans ses propres catégories.

Dans cette construction d'une polarisation entre le sens que nous possédons et l'absence de sens dont le monde serait grevé se pose la question des conditions de la production du sens. Le sens est-il une possession à diffuser ? La religion aurait-elle à « proposer de l'extérieur un sens et des valeurs à un monde qui en manquerait ?[42] »

Croire posséder le sens vis-à-vis une société qui en serait dépourvu cultive le souvenir nostalgique d'une chrétienté toute-puissante face à un monde barbare. Mais c'est surtout oublier que les modalités de constitution et de production du sens se sont toujours rejouées à nouveau pour chaque époque, dans chaque contexte. C'est projeter le modèle d'Église centralisatrice du XX^e siècle sur l'ensemble des vingt siècles. C'est pourquoi il faut dépasser un souvenir imprégné d'anachronisme pour entrer dans la mémoire de la constitution du sens, mémoire qui demande de replonger dans le geste de la production du sens plutôt que de glaner des sens tout constitués. Réduire le rapport au sens à l'assimilation de réponses données à des questions que l'on ne pose pas en fait un message ou une valeur à acquérir. Le christianisme contemporain s'enfermerait ainsi dans des rapports à des objets du salut. Où se situe alors le sujet ?

---

41. Voir Raymond LEMIEUX, « De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux/About the Modernity of Believing », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 81, 1993, p. 91-115.

42. Louis PANIER, *op. cit.*, p. 85.

La mémoire comme détour

Comment le salut du monde se dit-il en christianisme ? Le salut du monde, pour être signifié, a toujours nécessité un détour par un ailleurs, par un autre. Cependant, dans cet ailleurs, on ne peut s'installer. L'ailleurs est lui-même constitué comme un passage pour revenir transformé à sa vie. C'est ce mouvement qui se rejoue dans les pèlerinages : une fois « arrivé » à Compostelle on n'y reste pas —, on repart vers sa vie porteur d'une traversée. Le sens n'est pas tout donné et constitué à l'arrivée. Le sens s'est profilé pas à pas, dans un corps traversé d'un temps et d'un espace bien terrestres, dans des rencontres qui impliquent un quotidien habité et partagé. Le spirituel ne cherche pas alors à désigner un monde de valeurs à atteindre, mais vise à proposer des représentations — différenciées, déplacées, décalées — qui provoquent l'évocation, la mémoire, l'imagination des expériences, le sens vécu, le sens à faire et se faisant[43]. « Faire Compostelle » ne donne pas une *identité chrétienne* ; ce n'est pas le but. Compostelle s'inscrit comme chemin de quête à l'intérieur même du pèlerin. Quête de son identité propre et toute à soi[44] ou quête de Dieu qui ne sera vu que de dos, marchant avec d'autres pour nommer ce qui *manque-à-dire* ?

Un tel type de détour, soit par le pèlerinage, soit par les Écritures, soit par la vie communautaire, permet une rencontre de soi médiatisée par l'autre. Lire, écouter, marcher, « c'est être délivré de ce que l'on sait par soi-même des choses et des êtres[45] ». C'est entrer dans l'espace de la rencontre où le sens ne peut être possédé — il ne peut qu'être reçu. Les jeunes générations redisent dans la société, à chaque époque, que le

43. *Ibid.*, p. 87.

44. Anne Fortin, « Conversation spirituelle sur le moment présent de la foi au Québec », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, nº 132, 2011, p. 75-78.

45. Denis Vasse, « Répondre de la parole dans la chair », *Études*, vol. 3851, nº 2, 1996, p. 60.

sens de l'existence se constitue par la médiation de ce type de rencontre, dans le monde, par des pratiques au cœur de la société. Dans cette recherche, il y a quelque chose à reconnaître, à interpréter, à invoquer[46], mais qui échappe.

Ainsi, on peut se demander si, pour s'engager dans le travail du sens, il y a tant de différence entre ce chemin de médiations qu'empruntent les chrétiens et les non-chrétiens. Plutôt que de voir ce qui sépare chrétiens et non-chrétiens dans leur recherche du sens à partir de contenus de sens différents, ne serait-il pas possible de reconnaître mutuellement comment tous sont en chemin ? Les médiations peuvent différer, mais le passage demeure.

Qu'apporte de plus le christianisme à ce mode fondamental de la rencontre ? Le christianisme s'est pour ainsi dire spécialisé dans l'acte de nomination de l'enjeu qui consiste à passer par des médiations. Il formalise et balise les passages pour que l'humain demeure en chemin. Il permet que l'enjeu même du passage ne soit pas banalisé : il en va du passage de la mort à la vie et ce passage doit se faire communautairement, l'humain y étant convoqué par une Parole à recevoir : « Pars, quitte ton pays, va vers le pays que ma Parole t'indiquera… » Dans ce chemin de médiations, un Médiateur nous précède pour signifier le chemin. Le christianisme propose des espaces et des temps qui rejouent les conditions mêmes du passage : la Pâque n'est-elle pas la célébration du passage de la mort à la vie ? Au cœur de ce passage, le christianisme signale que le salut vient toujours d'ailleurs, que l'on ne se le donne pas à coup de volonté ou de recettes. Le christianisme signale l'accueil de l'autre/Autre comme médiation et met en évidence la gratuité absolue du don qui circule ainsi. Pourquoi cela semble-t-il devenu si étranger à notre monde qui ne semble pourtant que chercher cela, en mille médiations, mais aussi, de guerre lasse, dans le repli sur soi ?

---

46. Louis Panier, *op. cit.*, p. 88.

Écriture et tradition

Prenons ici un chemin de traverse pour voir comment le rapport aux Écritures peut jouer le rôle de révélateur des enjeux de la mémoire et de la médiation, retentissant sur les conditions pour penser l'identité.

L'imaginaire contemporain est habité d'une vision du rapport des Écritures et de la tradition selon laquelle celle-ci se substitue à l'autre. Puisque les Écritures ne peuvent se résumer en messages simples, la tradition devrait combler cette lacune : « L'homme moderne voudrait une Écriture claire […]. [O]n part de l'idée que l'Écriture recèle un message […] à défendre ou à critiquer[47]. » La production de catéchismes par questions et réponses, apparue au tournant du XVII^e^ siècle, qui visait à rendre accessible et à contrôler le rapport aux Écritures en en rendant superflue leur lecture, a été présentée comme dangereuse jusqu'au milieu du XX^e^ siècle. L'engouement actuel pour les nouveaux médias sociaux est susceptible d'amplifier cet imaginaire en favorisant la transmission de messages clairs, simples et efficaces. On mise énormément sur ces médias qui devraient assurer un nouveau souffle à une évangélisation qui se veut nouvelle car on y voit la façon de rejoindre les masses qui y sont branchées. Une nouvelle forme d'inculturation ? Peut-être. Chose certaine, les modes actuels de transmission du sens[48] font de la tradition un « commentaire qui dirait lui-même la vérité du discours fondateur[49] », ce qui épargnerait de devoir passer par la lecture des Écritures.

C'est ainsi que les labeurs de siècles d'exégèse, de lecture des textes et de réflexivité théologique, qui engageaient le sujet

---

47. Pierre Gisel, *Du religieux, du théologique et du social : traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 237-238.

48. Pas seulement les médias sociaux, mais aussi toutes les pédagogies de la communication qui dominent le champ pastoral.

49. Iván Almeida, « Un discours universellement "vrai" », *Lumière et vie*, n° 137, 1978, p. 98.

dans un patient travail de médiation et de recherche, devraient désormais laisser la place à des messages clairs, accessibles, évidents et compacts. La tradition aurait alors comme tâche de transmettre un discours unique, unifié, uniformisé dans sa forme. Ce discours serait le reflet d'une vérité dont la tradition livrerait la quintessence sous la forme d'un message — simplifié et standardisé. Ces messages, pour atteindre les personnes, devraient viser directement la sphère de la culture première et faire l'économie du questionnement propre à la culture seconde. En effet, les méandres d'un questionnement ne sont pas « médiatisables » ; les médias véhiculent des réponses, non les chemins pour arriver à penser comment formuler des réponses. La tradition est ainsi réduite à des images d'Épinal, les saints à des exemples compacts et immédiats de vertus, la théologie à un luxe monastique désuet. L'art de la rhétorique est réduit à l'art du slogan ; on vend de la religion comme on vend de la politique, par idées chocs visant à susciter l'adhésion.

La reconstruction historique de l'origine

Ce n'est que depuis un siècle environ que le rapport aux Écritures s'est transformé en recherche d'une « origine » historique par-delà les sédimentations des constructions sociales, religieuses et institutionnelles. En effet, les XIX^e^ et XX^e^ siècles se sont caractérisés par un recours à l'histoire comme légitimation de l'authenticité et de la crédibilité de la foi. Les Écritures ont été comprises comme socle et fondement historique tenant bon devant les assauts de la recherche scientifique. Alors que l'on a pu croire initialement que la philologie, l'archéologie et l'histoire de la rédaction des textes pouvaient discréditer le rapport aux Écritures — comme on l'a cru d'ailleurs lors des premières tentatives par Richard Simon au XVII^e^ siècle de faire passer la Bible au crible de l'analyse textuelle —, ces approches scientifiques ont été intégrées aux modalités mêmes de com-

préhension du donné révélé[50]. La révélation de Dieu dans l'histoire est devenue l'axe à partir duquel la théologie du XX^e^ siècle s'est massivement redéfinie. C'est à son plus grand mérite que la théologie a ainsi pu intégrer l'esprit du temps et se mettre à parler le langage scientifique le plus communément partagé. Cependant, tout en valorisant l'étude historique de chaque livre de la Bible, le statut du texte s'est figé en « origine », transcendant toutes les strates de lecture au cours de la tradition.

Devant cette fixation de la Bible comme origine, c'est la vérité qui est en jeu. La vérité serait une, à l'origine, simple. Le passage du temps viendrait pervertir et dégrader la vérité posée à la source. À partir du type d'exégèse privilégié par Rudolf Bultmann, on s'est méfié du Christ de la foi, qualifié d'invention des premières communautés chrétiennes, et l'on s'est mis à la recherche du Jésus de l'histoire, le vrai, le pur, le non contaminé. Le cours du temps est vu comme une détérioration de ce qui devrait être restauré dans sa pureté. La vérité posée à l'origine doit être retrouvée préservée de toute scolie et de toute corruption par le temps. Nous sommes devant un curieux paradoxe : tout en passant par la médiation de la science historique, les médiations sociales, culturelles et même historiques sont dévalorisées. L'intégration de la médiation de l'histoire en théologie s'est traduite en recherche d'une source immuable, solide, sûre et préservée des variations du temps. L'histoire a ainsi été déviée de sa logique interne dans cette recherche d'un fondement par-delà les vicissitudes du temps. Ce rapport à une vérité préservée comme un unique fondement trouvé dans l'histoire, donc vérifiable, évaluable et sûr, se veut précisément sans médiation.

De même en va-t-il, d'un autre point de vue, des médiations sociales et culturelles qui sont considérées comme obstruant la saisie de la simplicité du message. Un certain modèle romain tente aujourd'hui de s'imposer, en liturgie, en catéchèse, en

50. Pie XII, Encyclique *Divino Afflante Spiritu*, 1943.

théologie, comme mode propre de la culture catholique. Ce rejet des médiations sociales et culturelles ne date cependant pas d'hier et l'évangélisation de l'Afrique depuis trois siècles en constitue une illustration notoire. L'évangélisation s'est avérée romanisation, désintégration des cultures[51]. Paradoxalement, ce type de colonialisme est assez communément décrié lorsqu'on en voit les conséquences aujourd'hui en Afrique, mais on peut se demander si ce n'est pas la même logique qui est à l'œuvre par des médias comme Zenit ou Youcat.

Repenser la médiation : tradition, histoire, Bible

La présence du christianisme dans le monde semble ainsi confinée à deux avenues : soit la logique de la crise de l'identité à restaurer contre les attaques d'une société sécularisée, soit la logique de la médiation comme pratique du sens dans le monde.

Explorons la seconde avenue. Dans une telle pratique du sens, qu'est-ce qui fait référence ? Les contenus, certes, mais des contenus intégrés dans un geste de déplacement[52]. Nommer Dieu se fera de manière indirecte, médiatisée, « noué à l'occasion d'un dire de l'humain et du monde[53] ».

À l'intérieur de cette pratique du sens, quel sera le rapport aux Écritures ? Le texte sera déplacé de son statut d'objet sacré immuable et sera envisagé en tant que mémoire construite, sur plusieurs siècles, où des textes se font écho. La parole y est multiple et complexe, non exempte de contradictions. Cette parole exige une écoute, non pas d'un message clair, mais d'une recherche en chemin, pour dire ce qui ne peut se livrer

51. Achiel Peelman, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Ottawa/Montréal, Novalis/Lumen Vitae, 2007.

52. Christoph Theobald, « La réception des Écritures inspirées », *RSR*, vol. 93, n° 4, 2005, p. 545-570, cité dans Pierre Gisel, *op. cit.*, p. 246, note 1.

53. Pierre Gisel, *ibid.*, p. 248.

directement : qui voit Dieu face à face ne peut que mourir (Ex 19, 21). Le texte lui-même signale que Dieu ne se donne pas à voir dans les éclairs et le tonnerre, mais qu'il passe dans la brise légère à laquelle il fallait demeurer attentif. Une parole qui cherche à cerner en l'humain la possibilité d'une Alliance avec l'irreprésentable ne peut tenir en un slogan.

Ce type de mémoire construit au fil de ce livre insaisissable, la tradition en répond ; elle atteste ce qui s'y joue[54], sans en occulter la polyphonie. Le christianisme porte ainsi le double moment d'une « mémoire construite occupant le lieu de l'origine (la Bible) et d'une tradition comme reprise différée et réception régulée[55] » de cette mémoire. Si le christianisme n'a jusqu'ici pas explosé ni ne s'est disséminé dans ce processus, c'est que la tradition a honoré un chemin qui a consisté à « penser une continuité par-delà la discontinuité des figures croyantes ». La continuité n'a pas été de l'ordre de la répétition d'un contenu, mais a permis, dans les faits et malgré tous les achoppements, de s'inscrire toujours à nouveau dans la convocation d'une Parole. De même que de génération en génération, d'autres se sont engagés dans cette convocation, de même avons-nous à reprendre ce geste, à refaire ce passage en soi. La Pâque, le passage, n'est pas qu'un rituel à reproduire, c'est un chemin dans lequel s'engager à son tour, une traversée de tous les risques où s'avancer.

Identité du sujet

Quoi qu'il en soit du type de rapport à l'histoire, celle-ci n'en demeure pas moins une médiation acquise au XX^e^ siècle, car

---

54. Pierre Gisel, « Statut de l'Écriture et vérité en christianisme », *RSR*, vol. 95, n° 3, 2007, p. 384.

55. Pierre Gisel, « La question des "origines du christianisme". La théologie face à un déplacement dans le rapport à l'histoire », dans Simon C. Mimouni et Isabelle Ullern-Weité (dir.), *Pierre Geoltrain, ou comment « faire l'histoire » des religions ?*, Brepols, Centre d'études des religions du livre, 2006, p. 349.

elle s'est intégrée à l'intérieur de toutes les strates de la culture. On vient de voir toutefois que la construction du rapport à l'histoire peut s'avérer fluctuante entre une conception d'une histoire dite objective, cumulant dates et « faits historiques », et une compréhension de l'historicité comme situation du sujet dans son rapport à lui-même et à la société à partir d'une réflexivité sur le passé en vue de construire le futur.

Le catholicisme est traversé par toute la gamme des visions de l'histoire. L'histoire dite objective peut se transformer en nostalgie d'un passé à restaurer et le présent, être façonné à partir d'un passé de la tradition hissé au statut de modèle à reproduire. C'est à ce point névralgique qu'interviendra le concept d'identité. En effet, l'identité catholique voudra-t-elle être reconstituée à partir d'un idéal tiré de l'histoire ? La foi de nos ancêtres serait-elle à rétablir contre les menaces du présent ? On le voit, le rapport à l'histoire n'est pas une médiation qui résout en soi les tentations de la fixation sur une identité, contre la dégradation du temps.

L'imbrication entre le rapport à l'histoire et la conception de l'identité est un révélateur de la complexité de la question des médiations. En effet, la médiation de l'histoire ne joue pas indépendamment de la conception implicite du sujet de l'histoire. Les distinctions proposées par Ricœur[56] constituent un cadre intéressant pour penser la situation du sujet dans son rapport à l'histoire. Ricœur déploie deux facettes du terme « identité » : l'identité *idem*, le « Même », la mêmeté, la ressemblance, le soi non réfléchi, et l'identité *ipse,* « ipséité », le soi réfléchi (*selbst*, *self*). Le projet herméneutique de Ricœur pose un sujet médiatisé par le langage, l'action, le récit, les institutions et l'éthique. Ce sujet médiatisé se distingue d'un moi qui aurait un accès direct à lui-même. L'ipséité non seulement est médiatisée, mais ne se définit pas indépendamment ou contre l'altérité, « l'Autre », mais bien par elle.

56. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Le geste de reprise de sa subjectivité dans le monde selon les paramètres de l'identité *ipse* « va de pair avec un *approfondissement* et un *déplacement* » dans le rapport aux médiations sociales, culturelles et historiques. Dans un tel contexte, la vérité,

> ne peut être énoncée qu'à un plan réflexif ; ce qui suppose *médiations, corps, jeu de différences concrètes.* Les données anthropologiques réelles, incarnées, comme les faits socio-culturels, historiques, ne sont pas à lever (ou à dépasser au sens de quitter) : ils sont au contraire le *lieu* d'un travail, hors duquel rien n'advient, rien n'est opéré, rien n'existe. En lien avec cet anthropologique et ce socio-culturel donné se déploient du symbolique, organisé et toujours à réorganiser, effectif et à habiter […][57].

Quel type de prise de parole ?

Ce passage de l'identité *idem* à l'identité réflexive pourrait permettre de penser les conditions de la prise de parole dans la société. Le geste réflexif amène à interroger l'acte même de la prise de parole. En effet, pourquoi parler et que dire ? Les deux questions semblent avoir peu voix au chapitre actuellement ; ce qui semble partout s'imposer, c'est un discours rhétorique simple qui puisse séduire et emporter l'adhésion à travers la multitude des discours religieux et spirituels en circulation.

Pourquoi parler ? Pour entrer en relation. Parler n'est pas communiquer un message ni transmettre une information. Parler, c'est écouter, se risquer, se donner, et encore écouter. Que dire ? Parler de soi ? Exprimer ce que l'on est ? En christianisme, de Paul à Augustin, se raconter, c'est annoncer l'Évangile[58], c'est-à-dire passer par une parole *autre*. Se raconter, c'est laisser une parole autre venir à soi, en être déplacé, pour arriver à parler autrement que de soi pour sa propre

57. Pierre Gisel, *op. cit.*, p. 348, souligné par l'auteur.

58. Pierre-Marie Beaude, *Saint Paul. L'œuvre de métamorphose*, Paris, Cerf, 2011, p. 306.

satisfaction. Le passage par les Écritures permet justement de poser le sujet dans une médiation réflexive à soi par la lecture de récits — et leur reprise par la tradition. Ce sujet médiatisé n'est pas un moi qui aurait un accès direct à lui-même et qui ne ferait que s'exprimer.

En effet, passer par la parole *autre* implique une coupure d'avec un désir immédiat. On cherche l'origine, la plénitude, et on tombe sur un texte qui demande la patience de l'acte de lecture, le déplacement de ses croyances pour entrer dans l'écoute de ce qui ne peut se dire qu'en différé. Ce passage par l'acte de lecture fait entrer dans la complexité du langage de la foi. Non seulement les multiples genres littéraires des textes bibliques sont incompressibles, mais bien davantage la pluralité des points de vue, des visées, des finalités ne permet pas une saisie simplifiée. Entre le Lévitique et l'Apocalypse de Jean, il faut ouvrir ses perspectives sur ce qu'est le « religieux » : impossible d'en déduire une vision unique. Le passage par les Écritures permet par conséquent la traversée de la pluralité du langage de la foi afin de s'engager dans des prises de parole diversifiées. Des chemins de rencontre sont tracés, qui invitent à être parcourus au-delà d'un sens à répéter, dans la parole donnée, partagée, réfléchie et sans cesse reprise. Une Parole inclassable appelle des réponses dans des prises de parole incarnées, et non dans des discours simples. C'est à la suite de l'appel d'une Parole qu'Abraham s'est mis en route. Les textes bibliques ne séparent pas le registre de la parole du registre de l'action : la vie évangélique consiste à « écouter la Parole et à la mettre en pratique » (Luc 8, 21 ; 11, 28).

C'est pourquoi un diagnostic sur le temps présent, selon lequel l'« érosion progressive de l'espace symbolique de la foi […] provoque une sorte de "paralysie du langage"[59] » de la foi, un tel diagnostic pointe vers tout autre chose qu'un simple

59. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*, tome 2, Paris, Cerf, 2007, p. 851.

problème de communication de messages. Cette paralysie isole l'espace ecclésial et coupe les croyants de la possibilité de vivre leur foi dans le monde. Les blocages du passage au symbolique pour dire la foi dégénèrent en des dérives émotionnelles, des inflations imaginaires de la foi, en fondamentalismes, en émotivisme, en enfermement affectif, au confinement dans l'imaginaire, à une fusion extatique avec l'espace infini ou dans le silence des grands espaces infinis du cosmos. Dans tous les cas de figure, la paralysie du langage de la foi l'enferme dans une hyperspécialisation du discours religieux, qui renforce le repliement de l'identité chrétienne et encourage à se dissocier des logiques sociales.

Pourquoi parler et que dire ? La paralysie du langage de la foi la réduit à l'adhésion à des valeurs et à des codes figés. Comment rétablir les médiations permettant au sujet de répondre à l'inédit par « l'invention du quotidien[60] » croyant, par des pratiques nouvelles de la foi dans le monde ?

Ce passage par de pareilles médiations a été inhérent à la tradition, qui n'a cessé de se renouveler depuis vingt siècles. La tradition n'a-t-elle pas été le geste répété de redire à nouveaux frais pour chaque génération cela même qui échappe de la vie mais qui fait vivre ? Ne serait-il pas possible pour le sujet croyant d'entendre encore aujourd'hui, dans la tradition, ce qui anime celle-ci mais qui lui échappe et que toujours elle doit redire à nouveau ? Une telle écoute de ce qui meut et renouvelle la tradition pourrait susciter une parole partagée et des pratiques créatrices. La question consiste donc à se demander comment définir la tradition : bloc monolithique imaginaire ou chemin toujours repris par des croyants ?

La tradition chrétienne pourrait constituer un cadre où s'engager dans la reprise de ce qui doit toujours être redit — à chaque époque, en un contexte donné, eu égard à la condition

60. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien.* Tome 1 : *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.

toujours inédite des sujets — de ce qui *manque-à-dire d'un Dieu à la fois ineffable et donné.* Reprendre à nouveau cette tradition, dans l'écoute de ce que cela a pu vouloir dire autrefois : « un Sauveur vous est né ». Nommer en quoi consiste le salut, pourquoi être sauvé et comment cela se vit dans la relation au prochain. Est-ce encore possible de s'inscrire dans ce chemin aujourd'hui ?

Il s'agit, par conséquent, de laisser place en nous à ce qui nous dépasse. Dans une société du plein, le catholicisme peut-il se faire médiation pour laisser une brèche ouverte là où la vie passe par la relation à l'autre, dans la gratuité, au nom d'une parole qui nous précède toujours ?

Lire ainsi les Écritures ne confine pas à une esthétique « littéraire sur un registre psychologique peu ou prou spiritualisant[61] ». Lire les Écritures en tant que lieu de médiation atteste que quelque chose qui échappe fait parler et institue.

« Se souvenir d'où l'on s'en va »

Plus aucun préjugé positif ne favorise *a priori* la foi chrétienne en mal de rapport à la culture[62]. Si l'on veut expliquer pourquoi choisir cette foi plutôt qu'une autre dans la société qui est la nôtre, il ne suffit plus de passer par des arguments d'autorité, par des arguments historiques ou par des souvenirs nostalgiques. Les contenus de foi et de la tradition doivent être revisités non seulement d'un point de vue historique mais bien davantage à partir d'ancrages sociaux, culturels et anthropologiques. Tant et aussi longtemps que les contenus de foi ne seront pas reconsidérés à nouveaux frais dans leur pertinence

61. Pierre Gisel, « Statut de l'Écriture et vérité en christianisme », *op. cit.*, p. 382.

62. « Nous voilà donc, non pas devant la fin de la foi chrétienne au Québec, mais devant une Église en vacance de sa société » (Fernand Dumont, « Crise d'une Église, crise d'une société », *op. cit.*, p. 15).

anthropologique et sociale, ils demeureront des « croyances » magiques au même titre que n'importe quelle autre croyance sur le marché.

La tradition porte le geste qui permet de traverser la foi chrétienne à travers des médiations sociales et culturelles, pour faire comprendre la pertinence de cette foi. La simple affirmation des données de la foi ne suffit plus ; il faut retracer les repères hérités de la tradition dans le sujet croyant et précisément les y « re-tracer » de manière à instaurer une identité médiatisée.

Dans cette perspective, l'inculturation ne consistera pas à « traiter de la foi » mais bien plutôt à « parler à des personnes de la foi ». Traiter de la foi la restreint à des objets de connaissance. Parler à des personnes de la foi implique la prise en considération des médiations où sont insérées les personnes, ce qui engage sa propre inscription dans ces médiations. Les contenus de la foi ne peuvent « signifier » en dehors des personnes, tels de simples messages à transmettre ; ils ne le peuvent en dehors de la ressaisie anthropologique de ce qu'ils signalent de l'humain et de sa transcendance. Le traitement de la foi comme d'un message à transmettre implique une logique de la communication pour laquelle il s'agit de décoder ces messages. Mais ce sont précisément ces codes qui ne sont plus encryptés dans la culture. Ces codes ne sont plus disponibles immédiatement dans la culture, ils ne signifient plus rien. Les réactiver pour eux-mêmes, en dehors des situations des sujets, en fait des objets du passé réanimés de façon nostalgique contre la culture contemporaine. La transmission de contenus sous une modalité instrumentale en mode de « messages » n'est plus adéquate — si tant est qu'elle l'ait déjà été.

Le « problème » du christianisme n'est donc pas tant le relativisme postmoderne, souvent évoqué, mais bien plutôt la non-pertinence de la prise de parole chrétienne dans la société. Aussi longtemps que le langage chrétien n'aura pas un retentissement à l'intérieur des sujets et au cœur du monde,

toute tentative de « restauration » ne sera que folklorisation ou encore esthétisation. On peut bien s'indigner de l'indifférence religieuse dans la société et des résistances sociales à l'endroit du message chrétien[63], mais la question peut aussi être déplacée : et si l'indifférence religieuse était causée par l'insignifiance du discours religieux ?

> Parler de transcendance engage ainsi une attention à une figure de l'absolu comme *hétérogène*, requérant de passer par des *singularités concrètes* et ce qui les travaille à l'*intime* et au *corps*, ou les déplace […]. Parler d'absolu ne pourra ici qu'être *indirect* et en prise à des réalités à la fois *positives* — des *médiations* — et traversées d'un jeu humain qui, enraciné dans du désir, les met en forme et les inscrit dans un ordre sensé […]. Il n'y a plus à renvoyer à un fondement, fût-il herméneutiquement complexifié, mais à montrer un *jeu* inscrit au cœur d'une histoire contingente[64].

Les chemins de feu le catholicisme culturel faisaient en sorte que la connaissance de la foi était d'abord pertinente pour l'existence et qu'elle était ensuite passée au crible de l'histoire ; une nouvelle pertinence lui était redonnée. C'est cette première étape qui n'est plus assurée, qui n'est plus soutenue socialement ; le christianisme ne peut plus postuler rencontrer le même terreau de base qu'auparavant. Pour les « convertis » à l'occasion des Journées mondiales de la jeunesse ou d'expériences personnelles, aucune pratique ni médiation ecclésiale effective ne vient soutenir une foi émotiviste. Or un travail du sens dans des médiations permettant une mise à distance de la foi de premier niveau pourrait favoriser une prise de parole croyante pertinente dans la société. Quant à ceux qui sont nés après Vatican II, ils ne retrouvent plus de lieux de médiation

---

63. Mgr Claude Dagens, *Entre épreuves et renouveaux, la passion de l'Évangile. Indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2012.

64. Pierre Gisel, « La question des "origines du christianisme" », *op. cit.*, p. 353.

dans la foi ; par conséquent, il faut refaire avec eux un parcours anthropologique et social et cette première étape d'ancrage qui permettra la mise à distance personnelle, historique et sociale d'une foi enfin vécue dans le monde.

Repenser les médiations au-delà de la consolidation d'une identité-*idem* répondrait à cette exigence toute première de retrouver les conditions internes de pertinence de la foi et de la tradition par et pour le sujet. On a longtemps enseigné la foi en partant du général pour l'appliquer au particulier. Il s'agirait désormais, en tenant compte des situations diverses des Églises, de partir de l'universel qui se tient au sein du singulier pour retrouver cet universel arrimé à des structures anthropologiques fondamentales. Dumont posait déjà cette distinction importante entre le « général » et l'« universel », qui implique que le processus d'universalisation s'élabore à partir de figures singulières plutôt qu'à partir de généralités[65]. Le lien avec l'Église universelle peut-il faire l'économie de l'ancrage dans la situation du sujet croyant-confessant au cœur d'une société précise et d'une Église locale ?

Conclusion

Ces quelques pistes pour penser la crise de l'identité et de la mémoire se sont déployées en diagnostic sur la crise du langage et de la prise de parole croyante. À l'instar de Dumont, il semble possible de dire que la crise n'est pas nouvelle et que sa permanence depuis la Conquête peut être une invitation à la voir comme chemin plutôt que comme un obstacle à surmonter.

---

65. Anne Fortin, « Penser à partir de Dumont la religion catholique dans la société québécoise », *Recherches sociographiques*, vol. 42, nº 2, 2001, p. 239-252 ; Anne Fortin, « Théologie et sociologie dans l'œuvre de Fernand Dumont : lectures de la crise religieuse des temps présents », *Recherches sociographiques*, vol. 52, nº 3, 2011, p. 833-848.

Faire mémoire pour faire sens

— Raymond Lemieux —

Au moment de clore ce recueil – entreprise impossible tant chacun de ses textes invite à poursuivre la réflexion –, il conviendra sans doute de s'attarder aux concepts de mémoire et d'identité.

Nous vivons aujourd'hui dans ce qu'il convient d'appeler une « société des identités[1] ». Et celles-ci prennent assise dans des lieux de mémoire[2]. Or ces lieux (le cimetière, le monument aux morts, le récit historique, le pays natal, la langue maternelle, la famille, le village, la région, la nation…) sont bien concrets ; ils appartiennent à l'expérience humaine, ils commandent des liens et imposent des frontières entre les citoyens. On ne peut impunément les négliger ; ils impliquent le *vivre ensemble,* ce compendium de ressemblances et de différences qui définit les collectivités humaines. Ils protègent leurs membres tant de la fusion que de l'isolement, deux voies

1. Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, 2e éd., Montréal, Athéna, 2007 (2004).

2. Pierre Nora et Charles-Robert Ageron (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, 3 vol. « Les lieux de mémoire, écrit Pierre Nora, ce sont d'abord des restes. La forme extrême où subsiste une conscience commémorative dans une histoire qui l'appelle, parce qu'elle l'ignore » (vol. 1, p. 28).

vers la mort annoncée. Les négliger, c'est marcher vers la barbarie, chacun devenant le meurtrier potentiel des autres, les plus faibles devant s'effacer au profit de quelques gagnants.

Support des identités, la mémoire représente la question politique par excellence des sociétés contemporaines. Tributaires de la mondialisation de l'économie, bercées pas la magie incantatoire de la globalisation, nos sociétés proclament en effet que « tous les hommes deviennent frères », mais radicalisent le défi de vivre dans la performance et la compétition. Il faut s'y inscrire, sans véritable soutien communautaire. Il faut se conformer à leurs idéaux, dans le chacun pour soi. Chacun doit réinventer sans relâche ses solidarités pour devenir, à tout âge, un *nouveau-né* dans un monde inconnu.

La déliquescence des institutions religieuses qui encadraient l'intégration sociale dans les sociétés traditionnelles et, quoi qu'on dise, y soutenaient les efforts des individus, tient pour beaucoup à cette conjoncture. Dans le tout-au-marché, ces institutions religieuses n'ont plus d'évidente utilité, à l'instar des familles et des villages. Les paradoxes s'y multiplient. Par exemple, croire est plus que jamais nécessaire : sinon, comment pourrait-on vivre et se mobiliser en vue d'un *bien* à acquérir, qu'on l'appelle salut, vie meilleure ou niveau de vie ? L'espèce humaine est essentiellement croyante. C'est une *espèce fabulatrice*[3] qui se raconte sans cesse des histoires pour assurer les liens entre ses membres. Mais, gérées par les logiques marchandes, démultipliées, les croyances sont désormais offertes sous forme d'objets consommables, supposés satisfaire des besoins individuels. Leur valeur se mesure à court terme, selon leur utilité ou leur nuisibilité. Elles divisent, plutôt que de rassembler, et mènent souvent à l'hallucination.

C'est alors le sujet du désir qui s'en trouve compromis – le cœur de l'humain, son dynamisme fondamental, disait Spi-

3. Voir Nancy Huston, *L'espèce fabulatrice*, Paris/Montréal, Actes Sud-Leméac, 2008.

noza[4]. Une communauté humaine existe, en fait, dans la mesure où s'y exercent trois fonctions essentielles : la communication, la socialisation de ses membres (par l'éducation) et le partage de certaines valeurs capables de donner sens aux actes qui y sont posés. Les institutions religieuses seraient-elles désormais exilées de ces fonctions ? C'est une des questions que pose notamment la notion d'*exculturation* soulevée par Jean-Philippe Perreault[5].

Parler de mémoire et d'identité

Comment parler de mémoire et d'identité ? Comment fonctionnent-elles ? Quel est le statut (politique, éthique, scientifique) des discours qui les mettent en scène ? Quels sont les intérêts en cause ? Si chacun est individuellement doté de mémoire et d'identité, qu'en est-il de la dimension collective de ces réalités ? Quelles sont les transactions possibles, observables, souhaitables, entre ces deux niveaux, individuel et collectif, dans la complexité qui leur est propre ?

Devant ces questions, les textes du présent recueil s'avèrent à la fois parents et étrangers. Leur parenté traduit la volonté de contribuer à un projet commun : mieux comprendre ce qu'il en est de l'*identité et de la mémoire des chrétiens*, selon l'intitulé du congrès de la Société canadienne de théologie où les auteurs ont d'abord livré leurs réflexions. On y trouve des questions et des pistes de recherche se faisant écho. Leurs particularités se manifestent dans la diversité des *objets* mis en scène, empiriques et théoriques : le pluralisme, la marchandisation du religieux, la multiplicité des identités religieuses, la spécificité québécoise, les accommodements raisonnables,

---

4. Baruch Spinoza, *Éthique III*, proposition 7, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1999, p. 217.

5. Supra : « De la sortie religieuse de la culture religieuse au catholicisme de marché », p. 65 et suivantes.

la corrélation entre l'expérience chrétienne fondamentale et l'expérience historique, la mort de Dieu, la disponibilité du croyable et ses conséquences tant sociales que théologiques. Un tel foisonnement laisse paraître une recherche pointue. Mais du même coup, c'est aussi la diversité des méthodes qui déroute. Les chemins sont nombreux. Mènent-ils tous à Rome ? Ratissant large, les textes explorent souvent des terrains inconnus. Peu balisés, ces terrains invitent à prendre le risque d'avenirs indécis. Mais n'est-ce pas là l'essence même d'actes théologiques et scientifiques assumant leur pari sur le sens et, plus largement, d'actes humains dignes de ce nom ?

Qu'est-ce qu'une méthode ? Rien d'autre, en fait, que le mode de production de la distance entre le sujet qui parle et l'objet mis en scène par son discours. Rendre compte de sa méthode – caractéristique incontournable d'un discours scientifique – est l'exigence éthique d'une parole qui s'expose à prendre le risque de l'*autre*. Celui-ci, à qui s'adresse cette parole, est en droit de savoir ce qu'il en est de ses forces et faiblesses, c'est-à-dire de sa relativité et de sa vulnérabilité dans le désir qui l'anime. S'il est une différence plausible entre la parole du théologien et celle du praticien des sciences humaines, c'est que le premier s'inscrit explicitement dans une tradition d'actes de foi et de religion qui colorent son désir et son discours. Mais le second n'est pas non plus sans traditions. Analyste qui se veut « objectif », il reste tributaire de modes de procéder (modèles, visions du monde, concepts opérationnels, savoir-faire, etc.) acceptés par ses pairs. Plus ou moins conscientisé, un paradigme préside à son travail. Si aujourd'hui le qualificatif de « scientifique » est réservé à certaines disciplines, c'est que ces dernières se sont développées dans le sillage d'une conception positiviste de la pratique scientifique qui a fortement marqué la modernité. La « science » est elle aussi tributaire d'une mémoire. Cela rend encore plus importante l'exigence éthique qui fonde son discours, comme celui

de tout discours responsable (y compris théologique) : rendre compte de ses limites.

L'humain doit au langage ses capacités d'appropriation du monde. L'*ordre des choses* est pour lui un ordre *pensé.* Assujetti à des symboles et des valeurs qui ne lui appartiennent pas individuellement, qui étaient là avant sa venue au monde et qui perdureront vraisemblablement, il peut cependant désirer et agir en être libre. Il *exécute* alors cet ordre symbolique qui le dépasse et le contraint tout en lui ouvrant des espaces de liberté, à la manière de sa langue maternelle qui limite sa parole en la rendant possible. Chaque exécution est exploration d'un terrain nouveau. Il cherche à y inscrire son identité et à en faire reconnaître la valeur par les autres. Bon gré mal gré, il en devient alors responsable : il doit en répondre chaque fois que ses concitoyens entendent tester la vérité du désir qui l'anime.

Entre le tout et le rien : prendre soin de la fragilité

L'exécution du symbolique, comme la parole, implique aujourd'hui de prendre le risque de chemins non tracés. Deux menaces structurelles la guettent : la fixation dans les choses et la perte des repères.

Le désir devient facilement esclave des objets qu'il se donne. Fixé, emprisonné dans les impasses de ses propres ambitions, il étouffe et meurt, ou bien dénie toute barrière pouvant le contenir. Le sujet est alors amené à halluciner, c'est-à-dire à faire de l'objet de son désir le porteur d'une satisfaction sans frontières, dans un fantasme totalitaire. Il ira jusqu'à mourir pour la « cause » — à ses yeux *sublime* (*sub limen*) — qui à la fois soutient sa vie et le mène à sa perte. Il se donnera mission de détruire ce qui s'y oppose, de corriger les défauts du monde. Le jeune XXI^e^ siècle, en Occident, est ainsi déjà saturé de passages à l'acte destructeurs, libérant des énergies « folles » ou « psychotiques ». Mais le XX^e^ siècle avait déjà démontré à

satiété comment les consciences pouvaient être oblitérées par les fantasmes totalitaires, même dans les sociétés semblant intellectuellement les plus avancées. Et l'histoire, dans toutes les civilisations, ne manque pas de poussées hallucinatoires, notamment d'idéaux religieux qui dégénèrent en culture de mort tout en se proclamant voies de salut.

Dans l'abîme du rien, à l'inverse, le sujet perd consistance et devient impuissant. Il sombre dans l'apathie. Aucun chemin d'espérance ne s'ouvre plus à lui. Maladie courante de la modernité avancée, la dépression exprime cette « fatigue d'être soi[6] », constante et souvent extrême, à force de répondre à l'impératif d'affirmer une « authenticité » dominée par la lutte pour le statut, l'égoïsme et la poursuite de l'intérêt privé, à force de rechercher dans le regard de l'*autre* une fugitive reconnaissance[7]. Cet impossible rapport au sens peut alors se solder par la consommation de dérivatifs, de « distractions » et de divertissements qui, à la manière des drogues, demandent sans cesse d'augmenter les doses et la fréquence des prises parce que le sevrage, incitant le sujet à affronter un monde impossible, s'avère de plus en plus terrorisant.

Or entre le « tout » et le « rien » il y a, pour reprendre l'expression du philosophe Ernst Bloch[8], le « pas encore », c'est-à-dire la continuation de la marche sur l'étroit sentier de l'espérance. Sentier fragile et glissant, certes, qui ouvre sur l'inconnu et l'indéterminé. Sentier d'aventures utopiques, nourries de fabulations qu'il faut constamment remettre en question. Mais espace de vie possible, à construire par l'explo-

---

6. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998 ; Alain Ehrenberg, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010 ; Alain Ehrenberg et Anne M. Lovell (dir.), *La maladie mentale en mutation. Psychiatrie et société*, Paris, Odile Jacob, 2001.

7. Andrew Potter, *Je suis vrai. Tomber dans le piège de l'authenticité*, Montréal, Logiques, 2011.

8. Ernst Bloch, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 3 tomes, 1976-1991.

ration et par la critique, dans la prise de risque et le réalisme, à force d'actes de foi et d'analyses terre à terre. L'essayiste italien Claudio Magris écrit :

> Utopies et désenchantement, plutôt que de s'opposer, doivent se soutenir et se corriger mutuellement. La fin d'utopies totalitaires n'est libératrice que si elle s'accompagne de la conscience que le salut, promis et non réalisé par ces utopies, doit être, non pas tourné en dérision, mais cherché avec plus de patience et de modestie, en sachant bien qu'on ne possède aucune recette définitive[9].

Pour régler le défi de vivre, la pensée magique propose de croire en la force des choses, comme si l'humain était réductible à son animalité. Elle bloque les possibles tant de l'espérance que de la raison. Marcher sur des sentiers d'espérance comporte plutôt deux exigences élémentaires : se *décentrer* de soi, pour maîtriser le rapport au monde spontané dont on est tributaire, et *prendre soin*, des autres comme de soi, pour cultiver un rapport au monde réaliste. Ces deux exigences sont tributaires de la capacité (humaine) d'*intelliger* le monde, c'est-à-dire de poser des actes réfléchis et conscients de leurs limites.

Bachelard a montré comment l'*expérience première* des choses forme le premier obstacle à l'intelligence raisonnée[10]. Non pas que les perceptions soient nécessairement fausses ; simplement, elles ramènent tout à soi. Le petit enfant se perçoit naturellement comme centre du monde parce que, dans son expérience, tout tourne autour de lui. De même le mythe, selon Gusdorf, s'affirme-t-il comme une « forme spontanée

---

9. Claudio Magris, *Utopie et désenchantement*, Paris, Gallimard/L'Arpenteur, 2001, p. 16.

10. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 13-54.

de l'être au monde[11] ». Son enjeu est éminemment pratique : rendre la vie possible dans un monde qui autrement échappe à l'appréhension. Piaget a montré, de son côté, comment « les deux tendances les plus naturelles de la pensée spontanée et même de la réflexion en ses stades initiaux [sont] de se croire au centre du monde, du monde spirituel comme matériel, et d'ériger en normes universelles les règles ou même les habitudes de sa conduite[12] ». Dans cette logique, l'ethnocentrisme prolonge l'égocentrisme en clôturant l'expérience citoyenne dans les frontières du semblable, l'étranger devenant l'imprévisible barbare, celui dont la langue et les codes de vie sont incompréhensibles. L'*occidentalocentrisme*, avatar moderne du retournement sur le même, a présidé aux aberrations du colonialisme et continue, sous les bannières de la croissance économique et de la mondialisation, de balafrer cruellement le visage contemporain de l'humanité. Devant cela, le mot de Freud devient de plus en plus pertinent : « Nous n'avons d'autres moyens de maîtriser nos instincts que notre intelligence[13]. » C'est bien peu, certes, mais cela ouvre tout de même des perspectives étonnantes quand on fait l'effort de passer par le regard de l'*autre* pour tenter de saisir le monde de son point de vue et, en conséquence, procéder à la relativisation de son propre regard. La décentration est la condition élémentaire d'une pratique vraisemblable du monde.

Dès lors, prendre soin de l'*autre* devient une nécessité vitale. La vulnérabilité du marcheur est évidemment fonction de la fragilité du milieu qui le supporte. L'*autre* dont il convient de prendre soin, à cet égard, n'est pas seulement l'autre humain, le compagnon ou le prochain, mais aussi l'*autre* de l'environ-

11. Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p. 16.

12. Jean Piaget, *Épistémologie des sciences de l'homme*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », nº 260, 1970, p. 29.

13. Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (1927), p. 69.

nement matériel et animal, l'*autre* de la « nature ». Certes l'humain, le *prochain*, est en première ligne : c'est *dans son regard* que l'identité qu'on prétend afficher devient vraisemblable. Un banal calcul peut montrer qu'en prendre soin est un devoir envers soi-même, indépendamment de toute générosité. Mais le prendre soin dépasse cette trivialité, il suppose une alliance entre des sujets qui deviennent des commensaux par le partage de leur fragilité, c'est-à-dire de leur vérité. C'est dans l'échange que l'humain assume son être de marcheur. Cette interdépendance se vérifie aussi dans l'échange avec l'environnement. Tout jardinier sait bien qu'il lui faut sarcler, enchausser, veiller à exposer les plants à la lumière, et que ce n'est pas en tirant dessus qu'il les rendra meilleurs. À ce titre, l'*éco-nomie*[14] s'avère une dimension essentielle de l'existence, non pas parce que le proclament les maîtres du profit et les discours politiques, mais parce que, sans *honnêteté* économique (ce qui ne se réduit pas à l'équilibre des bilans), il n'est pas de vie humaine digne de ce nom ni, certes, de démocratie. L'économie est une composante élémentaire du prendre soin du monde.

Dans les milieux médicaux, on distingue de plus en plus, pour mieux les associer, ce prendre soin et les procédures curatives proprement dites, désormais très liées aux rationalités techniciennes. Le *caring* nécessite autant de rigueur que le *curing*, mais les ingrédients diffèrent : il exige avant tout prévenance, responsabilité, attention éducative, compassion, attention aux besoins des autres[15]. Cela ne diminue en rien

---

14. Rappelons que le suffixe « nomie » vient du verbe grec *nemein* qui signifie « partager ». Il a donné entre autres le vocable « nomade » : celui qui parcourt le désert en quête d'un pâturage à partager. Voir notre texte : « Pour une éthique de l'acte de croire », dans Jacques Quintin (dir.), *Cheminer vers soi. Hommage à Jean-François Malherbe pour son soixantième anniversaire*, Montréal, Liber, 2010, p. 329-347.

15. Voir Joan C. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 2009.

l'importance des procédures techniques et gestionnaires. Il s'agit plutôt d'assurer leur alliance. L'histoire du XX^e siècle a bien montré à ce propos que la rigueur procédurale n'immunise pas contre les impasses, notamment quand le culte de la performance réduit l'humain à sa fonction pour en faire une machine, et pire encore quand il le rend superflu[16]. La perversion peut s'installer en toute forme de discours et d'action quand l'obsession de la performance vient gommer ses finalités. On est couramment confronté à cette impasse dans le monde religieux quand, par exemple, la rhétorique du prêcheur (ou la séduction du gourou) assure seule son « succès ». On s'y bute aussi en politique quand la virtuosité des stratégies cache la violence des actes, et dans les organisations sociales quand l'obsession de la réussite écrase le débat sur leurs finalités.

Jusqu'à quel point, dès lors, donner ouverture à l'altérité ? Jusqu'à quel point dévoiler son propre visage et laisser voir sa vulnérabilité ? En prenant le risque de l'*autre*, on s'engage dans un échange dont on ne peut garantir les résultats, sachant que tout ordre symbolique est un ordre déjà établi, aux valeurs formatées, distillant au compte-gouttes les espaces de liberté. Comment éviter d'être capté par ses propres poussées hallucinatoires ou de sombrer dans le nihilisme ? Comment apprendre à travailler à la frontière de ses acquis, gérer ses limites tout en les dépassant, se risquer sur les chemins non tracés en acceptant que l'horizon s'estompe à mesure de sa progression ? Comment développer la convivialité ? Comment envisager des recommencements sans fin sur les sentiers d'espérance ?

Théologien ou sociologue, bricoleur ou super-technicien, poète ou scientifique, chacun est aux prises avec de telles questions. C'est ce en quoi l'humain peut se dire *sujet de désir.*

---

16. Voir Hannah ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, coll. « Essais », n° 307, 1972, p. 265, citée dans Françoise COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*, Paris, Odile Jacob, 1999.

Fragile compagne du sens, la mémoire

La mémoire *humaine* ne se limite pas au « chat échaudé craint l'eau froide ». Comme tous les animaux, l'humain expérimente le monde à partir de son corps, mais son expérience n'est pas réductible aux déterminations physiques, psychiques et culturelles qui la soutiennent.

Ce corps, certes, agit et « parle » souvent à son insu. Quand cela arrive, on convient que le sujet a perdu le contrôle de sa volonté. Sous l'empire de la pulsion, une énergie le travaille malgré lui et les comportements attendus de lui – sa « normalité » – en sont perturbés. Il lui faut alors réapprendre, pas à pas, à s'inscrire dans l'ordre symbolique. Les coordonnées de l'être au monde humain reposent sur un ensemble complexe : corps et ordre symbolique, nature et culture. Sa traversée de la vie en est rendue bien plus fragile et faillible que celles des autres animaux. Aussi a-t-il appris à se donner beaucoup d'outils de survie. Mais survivre pourquoi ? Il reste viscéralement en manque de sens. Il est toujours en quête d'un objet qui saurait le combler mais lui échappe, d'un réel qui s'absente au rythme même de ses approches.

Faut-il le rappeler, malgré ses déterminations, le rapport à l'ordre symbolique est arbitraire. À commencer par la langue maternelle, il repose sur des conventions et des habitudes acquises. Les mots, dont les significations sont attestées dans les dictionnaires, ne signifient pas par eux-mêmes mais dans la mesure où les utilisateurs reconnaissent leur pertinence pour le vivre ensemble. Chez les francophones, par exemple, le mot « amour » désigne un sentiment ; chez les russophones, il désigne un fleuve. Fussent-ils Sibériens ou riverains de la Loire, rien n'interdit aux amants, pourtant, d'évoquer le fleuve d'amour irriguant leur cœur d'une ineffable douceur. Cela ne met en cause ni l'hydrographie ni les climats, non plus que le muscle battant dans leur poitrine. L'humain est contraint à l'arbitraire mais capable de poésie.

Le *réel*, d'où les jeux de langage tirent leur pouvoir signifiant, reste hors langage. C'est même cette exclusion qui rend possible la liberté d'exécution : capables de jouer avec les signes, les assujettis peuvent créer de nouvelles significations, explorer des convivialités inédites, devenir productifs. Cet espace de liberté les entraîne cependant sur des terrains dont ils ne peuvent contrôler d'avance les configurations. Sans fondements bétonnés dans la nature, leur parole demande alors à *être tenue*, leurs actes les engagent. En conséquence, si les humains se distinguent des autres espèces vivantes connues, ce n'est pas par une quelconque supériorité biologique ou intellectuelle, mais parce que fragiles, conscients de leurs limites, sachant qu'ils vont mourir, ils engagent leur responsabilité dans la construction d'un monde qu'ils espèrent meilleur.

Sans doute cette fragilité explique-t-elle pourquoi on s'acharne tant à naturaliser l'ordre symbolique, à le présenter comme une extension de la nature s'imposant par la force des choses. Les conventions humaines, il est vrai, doivent sans cesse être protégées du chaos et de l'anomie. Elles assurent la coexistence mais restent menacées par les coups de butoir des énergies pulsionnelles et par l'entropie. Il faut donc les sécuriser. Les couler dans le béton si possible. Mais quand c'est le cas, les capacités créatrices de l'humain s'avèrent castrées. Il ne peut plus espérer ni *marcher*. L'histoire est finie pour lui. Sans avenir, il n'a évidemment plus besoin de mémoire.

Prendre le risque de vivre implique de « visiter les cimetières du passé le visage tourné vers l'avenir[17] ». Traces d'expériences révolues, les lieux de mémoire deviennent alors des trésors pour le présent. Le sarcophage égyptien, le manuscrit médiéval, le monument aux morts érigé sur la place du village, la

17. Luce Giard, « Un manquant fait écrire », dans Luce Giard (dir.), *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, Cerf, coll. « Recherches de science religieuse », 1988, p. 165.

stèle familiale du cimetière paroissial, permettent à des êtres disparus de survivre dans la conscience d'aujourd'hui. Grâce à eux, point besoin de descendre aux enfers ni de faire appel à la magie pour sortir de l'enfermement du moi, comme le proposent les récits mythiques traditionnels (Homère, Dante…) aussi bien que la littérature fantastique contemporaine (Tolkien, Rowling…). Il suffit de décrypter leurs écritures. On peut alors partager quelque chose de la vie de ceux que, littéralement, ils *rappellent* à l'existence[18]. La mémoire donne à lire le passage d'un *autre* sur terre, *avènement* et *événement* qui décentrent le sujet de son expérience immédiate et lui permettent de consolider le socle de sa présence au monde. Ils font de l'*autre* disparu un commensal.

Résultat d'une écriture et d'une lecture, cette lisibilité n'est évidemment pas innocente. La pierre dure plus longtemps que l'argile. Aussi l'écriture de la mémoire témoigne-t-elle des aménagements de la puissance qui, dans le passé, ont permis à certains de laisser des traces plus durables que d'autres, poussant du même coup les moins nantis vers l'oubli. La momie parée d'or séduit davantage de lecteurs que le manuscrit poussiéreux. La lecture renvoie à une organisation actuelle de l'imaginaire et de ses valeurs. Devant le monument aux morts, on exalte le courage, la générosité, l'abnégation du champ d'honneur. On oublie la boue, le sang, les entrailles ouvertes, les doutes, les révoltes et les détresses… La mémoire sert la cohésion sociale. L'enjeu de sa manipulation est moins la vérité du passé, perdue de toute façon, que le vivre ensemble actuel. Il pointe la vérité du désir.

« Assurez-moi d'une mémoire et je produirai du sens », semble dire le sujet, à la manière d'un Archimède cherchant un point d'appui pour soulever le monde. La mémoire ne pro-

---

18. Comme le fait, par exemple, Claude Duneton devant le monument aux morts de son village. Voir Claude Duneton, *Le monument*, Paris, Balland, 2004.

gramme ni ne garantit le sens, mais en lui fournissant un socle, elle empêche la dissolution du désir dans le magma pulsionnel. Elle délivre le sujet de sa bulle d'expérience immédiate et, en l'invitant à se confronter à l'*autre*, elle lui permet de donner vraisemblance à sa vie.

Aussi ne peut-on se surprendre que les pouvoirs s'y intéressent et qu'elle soit l'objet de toutes sortes de manipulations : rétorsions et refoulements qui se manifestent dans l'oubli, bien sûr, mais également, tout aussi importantes aujourd'hui, pressions, incitations à se souvenir de façon ciblée, mise en marché d'une *mémoire obligée.*

Depuis les travaux de Freud, on connaît mieux ce qu'il en est de la mémoire refoulée. En psychanalyse, le travail du sujet provoque une remontée de souvenirs enfouis qui représente la conquête d'un espace critique sur lui-même, la réappropriation de son histoire personnelle et sociale et la possibilité d'une réinscription dans le monde. Hors des discours savants, on connaît aussi, tout naturellement, l'abécédaire des processus de refoulement qui relèvent, la plupart du temps, du besoin de s'adapter aux regards des autres et produisent une identité sous influence. Les régulations marchandes en poussent la logique à fond : elles dictent, au quotidien, ce qu'il faut consommer et ce dont il convient de se souvenir pour configurer des identités plaisantes. La cohésion sociale dont elles ont besoin peut ainsi s'appuyer sur des socles capables de soutenir la massification du désir. Plus discrètement que les entreprises totalitaires, par la production de valeurs qui s'expriment en termes de coûts-avantages, les régulations marchandes font de la mémoire et des identités des outils au service des intérêts dominants. La recherche de satisfaction à court terme a moins besoin de patrimoine que d'un renouvellement constant de ses objets. Elle tend à effacer l'« inutile[19] ».

19. On peut déjà le constater, par exemple, dans les pratiques du deuil, quand l'écriture du cimetière se réduit à sa plus simple expression (les cendres livrées aux caprices du vent laissent peu de traces…).

Refoulements, incitations, toutes ces manipulations de la mémoire rendent encore plus importante, aujourd'hui, l'histoire comme discipline organisée et systématique. L'historien professionnel est celui dont la pratique de la mémoire assume cette responsabilité. Certes il n'est pas hors du monde. Citoyen aux prises avec les enjeux de sa société et de sa vie personnelle, il accepte des exigences qui méritent à son travail le qualificatif de « science », la première d'entre elles consistant à mettre systématiquement ses récits à l'épreuve de la vérifiabilité. À la différence du romancier qui imagine les jeux d'amour et d'amitié susceptibles de combler les vides laissés ouverts par les documents, il entend s'astreindre à ne pas déborder ce que ceux-ci permettent de dire et, bien sûr, à dire tout ce qu'ils permettent de fonder. Il bride son imagination tout en l'ouvrant à l'altérité.

Pourquoi une telle exigence ? Tout simplement parce que l'*autre*, son concitoyen, a le droit de savoir ce qu'il en est de la relativité et des limites de son discours. Autrement dit, à l'instar de tout scientifique, l'historien rend compte de son mode de production – sa méthode. C'est son acharnement à cette tâche qui le prémunit, au moins partiellement, de la propension à dissoudre la mémoire dans la « nostalgie d'un passé à restaurer » ou de hisser « la tradition au statut de modèle à reproduire », pour reprendre les mots d'Anne Fortin[20].

La scientificité ainsi considérée ne réside pas d'abord dans l'accumulation d'un capital de savoir, comme on tend souvent à la réduire, mais dans la capacité de rendre compte du risque pris avec l'altérité. Dans son rapport à la mémoire comme en tout autre domaine, la science est ainsi d'abord la mise en acte d'une éthique, élémentaire, qui consiste à avouer les limites de son discours pour qu'émerge, dans les rapports sociaux, la vérité du désir. Prenant distance par rapport aux idéaux

20. *Supra* : « Crise de l'identité et de la mémoire des chrétiens ? », p. 165 et suivantes.

de la toute-puissance, la philosophie des sciences élaborée au XXe siècle fait explicitement des sciences un ensemble de pratiques conscientes de leur part d'erreur[21] et fonde le recours à l'expérience dans la *falsifiabilité*[22]. C'est sous l'égide de cette conscience que l'interprétation mémorielle doit trouver, désormais, son efficacité, celle d'une « opération qui, simultanément, reconnaît la particularité d'une situation et permet de la modifier[23] ».

Faire mémoire au Québec, aujourd'hui

Qu'en est-il donc de la mémoire et de l'identité des chrétiens, aujourd'hui, au Québec ?

Le cocktail produit par l'association de ces cinq termes – *mémoire, christianisme, identité, aujourd'hui, Québec* – s'avère particulièrement effervescent. Chacun de ses ingrédients porte sa part de crise. C'est devenu un truisme d'évoquer la mémoire blessée des Québécois[24], leur passé religieux pénible, la Grande Noirceur. Par ailleurs, il semble aussi de plus en plus difficile, pour les contemporains, de *penser la religion,* autrement que comme support idéologique d'identités menacées.

Ces constats donnent lieu à plusieurs séries de questions. Les premières appellent un jugement constatif : le passé a-t-il été aussi douloureux qu'on aime bien le dire ? Quels éléments contextuels permettent de mieux le comprendre et, du même

21. La science est « savoir erroné », écrit Gilles-Gaston Granger dans *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier, 1960, p. 9.

22. Karl R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, p. 76-92.

23. Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, p. 45.

24. Voir particulièrement les textes de E.-Martin Meunier et de Jacques Racine. *Supra* : « Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique », p. 17 et suivantes ; et « Le rapport de la commission Bouchard-Taylor : identité, mémoire et religion », p. 37 et suivantes.

coup, d'expliquer l'encadrement religieux de la société jusqu'au milieu du XX^e^ siècle ? Jusqu'à quel point les misères d'autrefois (comme les gloires, d'ailleurs) peuvent-elles être attribuées à la religion ou à d'autres sources ? Dans quelle mesure le catholicisme y a-t-il participé ?

Devant de telles questions, le passé se révèle rarement noir ou blanc. Il est plutôt fait de grisailles et de hachures. Les conditions de vie des milieux populaires, urbains comme ruraux, les fractures inhérentes aux structures de domination d'une société coloniale, la difficile émancipation de la bourgeoisie nationale autrement que par le service du Maître n'ont vraisemblablement pas d'abord été causées par les curés, même si certains y ont participé. Certes des cadres religieux, dans les collèges, les hôpitaux, les pensionnats, voire les paroisses, ont pu abuser de leur pouvoir. Honte à eux ! Mais de quel droit peut-on juger le passé ? Partout, aujourd'hui comme hier, pouvoir et perversion semblent collés comme cul et chemise : ne serait-ce pas là un phénomène bien humain ? Peut-on attendre des lectures du passé qu'elles nous permettent de mieux le comprendre plutôt que d'en faire matière à scandale ?

Aujourd'hui comme hier, en effet, cette compréhension semble une tâche colossale, à la limite du possible si on considère l'impuissance des discours devant la violence. Mais la misère vécue par les classes populaires, rurales et urbaines, au XIX^e^ siècle et dans une bonne partie du XX^e^ peut être documentée et analysée. Un certain bagage de connaissances est disponible à son propos, bagage diffusé non seulement dans des œuvres savantes et classiques mais aussi dans des travaux de vulgarisation sans complaisance cléricale et ouverts aux luttes sociales et féministes[25], conformes aux grands idéaux contemporains. Il s'agit ici de se réapproprier la mémoire, non

25. Par exemple, la biographie romancée d'Irma Le Vasseur, première femme médecin canadienne-française, instigatrice de la fondation des hôpitaux Sainte-Justine à Montréal et de l'Enfant-Jésus à Québec, engagée sur la scène

pas comme un *savoir certain* sur le passé (ce qui est impossible) mais comme un *certain savoir,* dans les conditions les plus honnêtes possibles d'un effort de connaissance critique.

Que la vie ait été autrefois douloureuse est un constat exigeant examen et prudence avant d'en imputer les causes. Sinon on risque de passer à côté des facteurs effectifs des aliénations les plus consternantes et de se priver, en conséquence, de ce savoir issu de l'expérience qui permettrait d'affronter de façon plus réaliste les impasses contemporaines. Les lieux communs émaillant les discours à tous niveaux, savants comme populaires, devraient nous alerter à ce propos. La dévalorisation de l'*autre*, sous la figure du passé religieux, y affectionne l'hyperbole : la religion, dit-on, dominait *complètement* le peuple, les curés contrôlaient *totalement* les consciences et la sexualité des femmes, forcées à la procréation (celle des hommes est évidemment de peu d'importance puisque, chacun le sait, on n'en a rien à dire…). Au nom d'une morale dite chrétienne, le clergé aurait ainsi castré une paysannerie avide de jouissances. Et ce type de grossissement, où le fantasme l'emporte souvent sur l'observation[26], s'avérant sans doute insuffisant, on l'assortit volontiers de traits cocasses, rabaissant du coup la culture de l'*autre*, son travail de survie, au niveau d'une foire aux curiosités. Langage hyperbolique, érudition anecdotique, esthétique pseudo-ludique, on applaudit fort les lieux communs, tout en s'ennuyant ferme. De fait, on pratique l'autocongratulation dans la « possession tranquille de la vérité », celle-là même qu'on aime dénoncer chez les ancêtres[27]…

---

balkanique durant la Première Guerre mondiale. Voir Pauline GILL, *Docteure Irma*, Montréal, Québec-Amérique, 3 tomes, 2006-2009.

26. Voir à ce propos Serge GAGNON, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1990, p. 50.

27. Ce type de lecture, notons-le, est coutumier aux pensées racistes et aux visions dominatrices en général. Il était indéniablement présent dans le

On peut se demander jusqu'à quel point des enjeux contemporains de l'identité ne sont pas en train de perturber la mémoire, pour l'amener à discréditer l'*autre*, oubliant au passage que, autrefois, on survivait mieux par les solidarités communautaires que par les performances individuelles, ou du moins que le sentiment en prévalait. Et avait-on le choix des moyens ? Compte tenu de la fragilité de la mémoire, cette question relève de la prudence élémentaire. Pourtant, ceux qui osent en rappeler les paramètres, même dans les enceintes feutrées des académies, sont vite soupçonnés de vouloir restaurer des royautés déchues.

On peut se demander jusqu'à quel point l'obstination à mettre à vif les blessures du passé ne relève pas davantage de la fuite du présent que de la quête d'une vérité étayée ? La culture qui en résulte devient alors un *divertissement* (au sens pascalien du terme : un refus de se mesurer aux conditions actuelles de l'existence, un détournement du regard pour ne pas voir ce qui terrorise, ici et maintenant). Cette quête pose moins le problème de la vérité ou de l'erreur que celui de la banalisation de son rapport au monde. Elle contribue, en tous cas, à domestiquer l'intelligence pour devenir « un moyen de gouvernement parmi d'autres[28] » : un outil de faire valoir, attisant les appétits de chacun mais soumis aux oligarchies dominantes. La masse assujettie des consommateurs y trouve des signifiants identitaires : une frontière est établie entre sa vision d'elle-même et le regard à porter sur les autres.

Les monuments ayant résisté à l'usure du temps au Québec nous montrent une Église fière et bâtisseuse, riche parfois,

---

discours clérical jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, ce qui n'excuse en rien son occurrence contemporaine.

28. Alain Brossat, *Le grand dégoût culturel*, Paris, Seuil, coll. « Non conforme », 2008. Voir aussi Félix Guattari et Suely Rolnik, « Culture : un concept réactionnaire ? », dans *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007, www.cip-idf.org/article.php3?id_article=4025 (consulté le 17 octobre 2012).

souvent conquérante. L'encadrement catholique du Canada français fait partie de l'histoire et l'écriture cléricale de cette dernière l'a abondamment célébré. Mais si le catholicisme a servi ainsi de matrice culturelle et de facteur identitaire face au reste du monde, on trouve aussi une Église pauvre, en manque de ressources, aux taux de pratique médiocres, rejoignant difficilement une population éparpillée et souvent nomade. Le chantier reste donc ouvert et concerne directement la mémoire des Québécois en général, en tant que citoyens.

Par ailleurs, les chrétiens aujourd'hui disséminés dans la population québécoise rencontrent encore un autre défi, plus global, s'ils entendent s'approprier leur histoire.

Facteur indéniable de civilisation, le christianisme a profondément influencé les cultures occidentales, mais il a lui-même été tout autant marqué par les structures et les enjeux de ces dernières. Dès la fin de l'Empire romain, il a été étroitement associé à la sédentarisation des peuples occupant l'Europe. Il leur a fourni des cadres juridiques et administratifs (pensons, par exemple, aux structures diocésaines couvrant la totalité du territoire), des cautions morales (pensons aux idéaux de la famille, du travail comme voie de salut en contraste du travail servile, etc.), des symboles identitaires (l'église paroissiale, la cathédrale) et des rituels rassembleurs (processions, célébrations) favorisant la cohésion sociale et la solidarité. Et ces encadrements de l'espace et du temps seraient sans doute restés insignifiants sans leur capacité de présenter des objets désirables (en premier lieu le *salut*) et de fournir des représentations idéales (la sainteté, la conquête des âmes) capables de mobiliser les énergies dans des projets partagés.

En contrepartie, cette *civilisation*[29] a aussi structuré l'expérience chrétienne autour d'enjeux qui en ont considérablement

29. Entendons le terme en un sens moderne : développement du contrôle des humains sur leur environnement et affirmation des modalités de leur convivialité, en fonction de ce développement. Voir Marcel Mauss, « Les

réduit la portée et l'ont parfois pervertie. Hormis le retrait monastique du monde[30], le système féodal s'est imposé comme mode exclusif de gouvernement des institutions chrétiennes, au moins jusqu'à sa remise en cause par la modernité dans un affrontement violent (les guerres dites « de religion ») où le totalitarisme des monarchies catholiques s'est vu contesté par le déterminisme des bourgeoisies protestantes, avant d'être renversé par les poussées révolutionnaires.

Reste aujourd'hui à retrouver la chair vivante d'une expérience chrétienne *utopique*, grâce à laquelle l'*interprétation* ferait sens, selon le cadre donné à cette question par Bruno Demers[31], lecteur du théologien conciliaire Edward Schillebeeckx. Comment peut-on définir cette expérience ? Dans sa plus simple expression, elle s'énonce par la règle d'or : « Aime ton prochain comme toi-même » (Mt 22, 39). À vrai dire, cette « règle » possède des racines religieuses et philosophiques bien plus anciennes et déborde les frontières du christianisme : « Ne blesse pas les autres de manière que tu trouverais toi-même blessante » (bouddhisme) ; « Ce que tu ne souhaites pas pour toi, ne l'étends pas aux autres » (confucianisme). Dès le XVII^e^ siècle, on en a aussi discuté abondamment dans les philosophies modernes[32] et on la trouve sous forme d'éthique de la réciprocité dans la pensée contemporaine. L'utopie chrétienne, pourtant, peut aller encore au-delà des inférences de justice et de réciprocité : « Ce que vous ferez au plus petit, c'est à moi que vous le ferez » (Mt 25, 40) implique une action dépourvue

---

civilisations : éléments et formes », exposé présenté à la première Semaine internationale de synthèse, *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du livre, 1930, www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html (consulté le 17 octobre 2012)

30. Jacques Dalarun, *Gouverner c'est servir*, Paris, Alma éditeur, 2012.

31. *Supra* : « La méthode de corrélation d'Edward Schillebeeckx et le rapport entre mémoire et identité des chrétiens », p. 111 et suivantes.

32. Voir Neil Duxbury, « Golden Rule Reasoning, Moral Judgement, and Law », *Notre Dame Law Review*, vol. 84, n° 4, 2009, p. 1529-1605.

de calcul, sans réciprocité. Et quand pointe la réciprocité, elle renvoie essentiellement à la loi du désir plutôt qu'au règlement d'une dette : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux » (Lc 6, 31), « car c'est là la loi et les prophètes » (Mt 7, 12).

* * *

Pour devenir socialement fécond, le désir doit se donner des objets. C'est l'opération qu'effectue toute civilisation. Il n'y a donc aucune raison de jouer les vierges offensées. Il faut convenir cependant que, mis en forme dans des objets, le désir perd en partie, sinon totalement, son ouverture à l'altérité. Ses enchantements peuvent alors très facilement plonger l'humain dans l'enfer du non-sens, par hallucination d'un objet totalitaire sinon par fascination du vide. De là la nécessité du désenchantement, pour la survie même du désir et de l'utopie. Don Quichotte est insensé sans Sancho Panza lui rappelant que le casque de Mambrin est un plat à barbe et Dulcinée l'enchanteresse, une ribaude. « L'ironie de Cervantès, en démarquant la fin et le caractère grotesque de la chevalerie, dit l'enchantement et la poésie de la chevalerie, écrit à ce propos Magris. Le désenchantement, qui corrige l'utopie, renforce son élément fondamental, l'espérance[33]. »

Or, dans les sociétés contemporaines, le christianisme est en train de connaître un désenchantement radical. Rien (ou à peu près) ne peut plus être caché : ni les collusions de pouvoir propres au monde féodal, ni la corruption des institutions ecclésiastiques qui en a été la conséquence, ni les tortures pratiquées par l'Inquisition, ni les abus de pouvoir et les perversions sexuelles contemporaines. Quand la mondialisation fait éclater les frontières et se côtoyer, sur les mêmes places publiques, les expériences humaines les plus diversifiées, les effets désastreux

33. Claudio Magris, *op. cit.*, p. 18.

du colonialisme ne peuvent plus être gommés ni les perversions du christianisme là où la croix s'est faite adjuvant du fusil.

Alors qu'elles se sont vues triomphantes, les Églises sont dénudées. On peut bien sûr pleurer sur les mémoires blessées et les identités honteuses. Mais les pleurs ne changeront rien du désenchantement. Non plus qu'à la responsabilité incombant à la mémoire des chrétiens : reconnaître l'espérance inhérente à ce désenchantement, dont leur tradition est également légataire.

Il y a là, à vrai dire, une mutation culturelle qui était imprévisible voilà un demi-siècle, quand Jean XXIII a convoqué le concile Vatican II dans l'utopie d'inscrire l'Église dans la modernité. Cette mutation impose de nouvelles questions à l'intelligence du christianisme et, partant, à l'identité des chrétiens. Sauront-ils assumer leur propre désenchantement ? Comment peuvent-ils désormais donner voix – et voie – à leur espérance ? Traitées sous un mode théologique, sociologique, historique ou philosophique, implicites ou explicites, ces questions sont au cœur des textes présentés dans ce recueil. Elles appellent à renouveler les grilles d'analyse du christianisme, et partant, des phénomènes religieux contemporains.

Table des matières

Avant-propos 7

Une crise et ses ramifications 7

Les contributions au présent ouvrage 12

Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec 17

— *E.-Martin Meunier* —

Introduction. La mémoire subite comme acte manqué : autour du « Pardon pour tout ce mal » 17

De l'Église catholique et de sa « Grande Noirceur » 22

L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille et l'avenir de la mémoire du passé canadien-français 30

Conclusion 34

Le rapport de la commission Bouchard-Taylor : identité, mémoire et religion 37

— *Jacques Racine* —

La question identitaire 39

Identité et religion 47

L'identité et la mémoire des chrétiens : les défis posés 58

De la sortie religieuse de la culture religieuse au catholicisme de marché 65

— *Jean-Philippe Perreault* —

L'évolution récente du catholicisme québécois 66

De la culture religieuse au religieux sans culture 67

Vers un catholicisme de marché 71

Conclusion 74

Le féminisme interreligieux et les identités religieuses multiples 77

— *Denise Couture* —

Émergence de la question 80

L'interreligieux féministe : discours de théoriciennes occidentales 83

L'interreligieux féministe : discours de théologiennes du Deux Tiers monde 91

Les identités religieuses multiples dans le féminisme interreligieux 97

Mémoire et identité chez Eberhard Jüngel 99

— *Marc Dumas* —

Mutisme théologique et amnésie contextuelle : le projet théologique de Jüngel dans *Dieu, mystère du monde* 102

Une herméneutique théologique 105

Une mémoire libératrice de l'identité 108

Une interruption théologique pour aujourd'hui 109

La méthode de corrélation d'Edward Schillebeeckx et le rapport entre mémoire et identité des chrétiens 111

— *Bruno Demers* —

La corrélation critique et mutuelle de Schillebeeckx 111

Influences 112

La méthode de « corrélation critique et mutuelle »
et l'interprétation de la foi pour aujourd'hui 120

L'herméneutique du texte de Ricœur 133

Quelques éléments pour éclairer le rapport
entre mémoire et identité des chrétiens 141

**Entre mémoires culturelles et promesses d'avenir :
défis de l'identité d'immigrants hispanophones à Montréal** 147

— *Franklin Buitrago-Rojas* —

Observations 148

Problématisation 155

Corrélation 158

Conclusion 163

Crise de l'identité et de la mémoire des chrétiens ? 165

— *Anne Fortin* —

La perspective de Dumont 166

La prise de parole de l'Église dans la société 170

La situation du théologien 172

Médiation ou repli identitaire de la religion dans la société 174

Exculturation 177

De la médiation à la rupture 178

La mémoire comme détour 181

Écriture et tradition 183

La reconstruction historique de l'origine 184

Repenser la médiation : tradition, histoire, Bible 186

Identité du sujet 187

Quel type de prise de parole ? 189

« Se souvenir d'où l'on s'en va » 192

Conclusion 195

Faire mémoire pour faire sens 197
— *Raymond Lemieux* —
Parler de mémoire et d'identité 199
Entre le tout et le rien : prendre soin de la fragilité 201
Fragile compagne du sens, la mémoire 207
Faire mémoire au Québec, aujourd'hui 212

Collection Héritage et Projet

1. Jacques Grand'Maison, *La seconde évangélisation*, tome 1 : *Les témoins*
2. Jacques Grand'Maison, *La seconde évangélisation*, tome 2, vol. 1 : *Outils majeurs* ; vol. 2 : *Outils d'appoint*
3. André Charron, *Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France 1945-1965*
4. Rémi Parent, *Condition chrétienne et service de l'homme. Essai d'anthropologie chrétienne*
5. Vincent Harvey, *L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972)*
6. Société canadienne de théologie, *Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage ?*
7. Service Incroyance et Foi, *L'incroyance au Québec. Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales*
8. François Faucher, *Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église*
9. En collaboration, *Jésus ? De l'histoire à la foi*
10. En collaboration, *Le pluralisme. Pluralism : its meaning today*
11. Jean-Claude Petit, *La philosophie de la religion de Paul Tillich.Genèse et évolution : la période allemande (1919-1933)*
12. En collaboration, *Le renouveau communautaire chrétien au Québec. Expériences récentes*
13. Louis Racine et Lucien Ferland, *Pastorale scolaire au Québec. Niveau secondaire*
14. Viateur Boulanger, Guy Bourgeault, Guy Durand, et Léonce Hamelin, *Mariage : rêve, réalité. Essai théologique*

15. Richard Bergeron, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation*
16. Louis Rousseau, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religiologique*
17. En collaboration, *L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête. Sociologie. Philosophie. Théologie*
18. Éric Volant, *Le jeu des affranchis. Confrontation Marcuse-Moltmann*
19. Guy Durand, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*
20. Bernard J. F. Lonergan, *Pour une méthode en théologie*
21. En collaboration, *Après Jésus. Autorité et liberté dans le peuple de Dieu*
22. Pierre Charritton, *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*
23. Michel Despland, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*
24. Rémi Parent, *Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale*
25. Paul-Eugène Charbonneau, *L'homme à la découverte de Dieu. Une interrogation sur l'homme, Dieu et la foi*
26. Sous la direction d'Élisabeth J. Lacelle et Thomas R. Potvin, *L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles*
27. Thomas R. Potvin et Jean Richard, *Questions actuelles sur la foi*
28. Bernhard Welte, *Qu'est-ce que croire ? Une approche philosophique de la foi chrétienne*
29. Sous la direction de Guy Couturier, André Charron et Guy Durand, *Essais sur la mort. Analyse multidisciplinaire sur un thème actuel*
30. Sous la direction d'Arthur Mettayer et Jean-Marc Dufort, *La peur. Genèse, structures contemporaines, avenir*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1983)
31. André Naud, *La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation*
32. Yvonne Bergeron, *Fuir la société ou la transformer ? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit*
33. Sous la direction d'Arthur Mettayer et Jacques Doyon, *Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1984)
34. Jean-Guy Nadeau, *La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales*
35. Pierre Guillemette et Mireille Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques*

36. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, *Le laïcat : les limites d'un système*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1986)
37. Sous la direction d'Arthur Mettayer et Jean Drapeau, *Droit et morale : valeurs éducatives et culturelles*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1985)
38. Fernand Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*
39. André Naud, *Le magistère incertain*
40. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1987)
41. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, *Enseigner la foi ou former des croyant*s. 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 28e 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 xxe 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)
73. Sous la direction de Monique Dumais et Jean Richard, *Église et communauté.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2006)
74. Sous la direction de Pierre Noël, *Mondialisation, violence et religion.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie
75. Sous la direction de Maxime Allard, Denise Couture et Jean-Guy Nadeau, *Pratiques et constructions du corps en christianisme*
76. Guy Durand, *Une éthique à la jonction de l'humanisme et de la religion. La morale chrétienne revisitée*
77. Denis Paquin, *Si l'Église, c'est nous... Défis d'une évangélisation «nouvelle» et «autre»*
78. Sous la direction de Marc Dumas et Denise Couture, *Exils, errances et diasporas. Explorations théologiques.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2007)

Ce livre a été imprimé en septembre 2013
sur les presses de l'Imprimerie Gauvin

Identité et mémoire des chrétiens

Propositions au-delà d'un repli identitaire

De tout temps, le christianisme a été traversé par des pertes « d'identité » : d'une Église juive à une Église universelle, d'une Église romaine à une Église féodale, d'une Église européenne centralisée à la pluralité des Églises du Sud. À ces bouleversements historiques et politiques incessants se superposent des modifications sociales et culturelles, des crises, des réformes – des contre-réformes – et des mutations. Comment, dans ces conditions, parler de l'identité du christianisme ? Les mutations actuelles invitent à un retour réflexif du côté de la mémoire. En effet, si cette identité n'explose pas au point de se dissoudre, c'est qu'une certaine trace de la mémoire la traverse. Cette mémoire passe par l'interprétation du texte biblique, de la tradition et de l'expérience de foi. L'identité se redéfinira ainsi continuellement dans un double mouvement de fidélité et de créativité honorant le mouvement de l'histoire. Le présent ouvrage offre des perspectives de recherche pour lesquelles la mémoire convoque l'identité des chrétiens à une ouverture à l'avenir.

Collection
Héritage et projet

FOI CHRÉTIENNE

www.groupefides.com

ISBN 978-2-7621-3644-9