|  |
| --- |
| **SOUS LA DIRECTION DE**  Guy LAPOINTE  professeur à la Faculté de théologie de l’Université de Montréal  (1990)  Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.  L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre de Jacques Grand’Maison  Actes du colloque interdisciplinaire organisé par la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l’Université de Montréal, tenu du 5 au 7 octobre 1989.  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation  
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique avec le concours de Loyola Leroux, bénévole, professeur de philosophie retraité de l’enseignement Cégep de Saint-Jérôme, Qc.

Page web : <http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_leroux_loyola.html>

Courriel: [leroux.loyola@hotmail.com](mailto:leroux.loyola@hotmail.com)

à partir de l’ouvrage :

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.**

Actes du colloque interdisciplinaire organisé par la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l’Université de Montréal, tenu du 5 au 7 octobre 1989. Montréal : Les Éditions Fides. 1990, 353 pp. Collection : “Héritage et projet”, no 43.

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 1er avril 2021 à Chicoutimi, Québec.

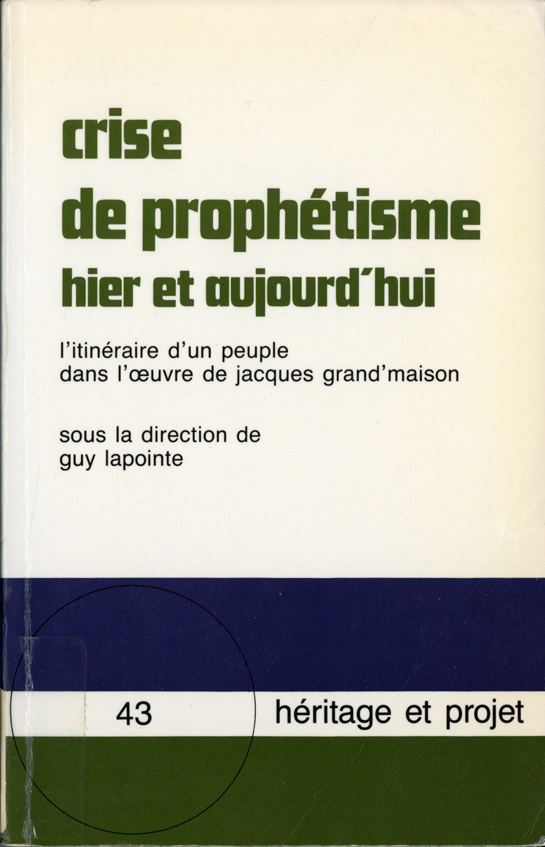
fait_sur_mac

SOUS LA DIRECTION DE  
Guy LAPOINTE

professeur à la Faculté de théologie de l’Université de Montréal

Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*



Actes du colloque interdisciplinaire organisé par la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l’Université de Montréal, tenu du 5 au 7 octobre 1989. Montréal : Les Éditions Fides. 1990, 353 pp. Collection : “Héritage et projet”, no 43.

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le prophétisme est sans aucun doute un passage obligé de la réflexion actuelle en sciences sociales et en pastorale.

Voilà ce qui ressort de la publication des actes du colloque intitulé *Crise de prophétisme, hier et aujourd'hui : itinéraire d’un peuple à travers de l’œuvre de Jacques Grand’Maison*, qui a été tenu à l’Université de Montréal, les 5, 6 et 7 octobre 1989.

Ce livre veut faire écho à la réflexion plurielle que les divers champs d’études multidisciplinaires ont tour à tour manifestée.

La nomenclature des auteurs et conférenciers indique au lecteur/trice la richesse des points de vue et des approches consignée dans ce livre.

On y trouve autant les thématiques les plus proches du « pays réel » si cher à Jacques Grand’Maison, comme la famille, la vie en société, l’éducation, que les aspects plus structurels qui nous façonnent, souvent à notre insu, et que recoupent les thèmes comme la culture, la politique, et les idéologies.

Le lecteur, la lectrice, découvriront dans ce livre un panorama assez large des aspects les plus importants de notre société actuelle et de l’Église. De plus, pour la plupart des thématiques abordées, on trouve, sous forme de dialogue, un résumé substantiel des échanges que des ateliers de travail ont produits lors du colloque.

Les concepteurs de ce colloque sont donc fiers d’offrir ce livre tant attendu, non seulement par les participants-es et intervenants-es du colloque, mais aussi par tout ceux et celles qui en ont réalisé le caractère événementiel.

Au fil des pages, autant de questions que de réponses viennent alimenter la réflexion pour tenter de discerner ce que « l’Esprit » souffle aux Églises et sur le monde...

Collection

HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION

André Charron,

Richard Bergeron, Guy Couturier

Cette collection regroupe des ouvrages se situant à deux niveaux d’écriture : un niveau de rigueur scientifique en des champs de recherche qui correspondent aux requêtes de la société et de l'Église contemporaines ; un niveau de vulgarisation rendant accessibles à un assez large public des matériaux et un contenu de réflexion théologique substantiels et pertinents. Elle est ouverte à la diversité des positions et des approches.

*HÉRITAGE et PROJET* rassemble en numérotation continue des ouvrages appartenant aux secteurs suivants : Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Histoire chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Sciences humaines et Religion.

**CRISE DE PROPHÉTISME  
HIER ET AUJOURD’HUI**

itinéraire d’un peuple  
dans l’œuvre de Jacques Grand’Maison

Actes du colloque interdisciplinaire  
organisé par la Section des études pastorales  
de la Faculté de théologie de l’Université de Montréal,  
tenu du 5 au 7 octobre 1989

publiés sous la direction de  
Guy Lapointe

HÉRITAGE ET PROJET

43

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[6]

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre

Crise de prophétisme hier et aujourd'hui : itinéraire d’un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand’Maison : actes du Colloque interdisciplinaire organisé par la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l’Université de Montréal, tenu du 5 au 7 octobre 1989.

(Héritage et projet ; 43).

Comprend des références bibliographiques.

ISBN 2-7621-1518-3

1. Grand’Maison, Jacques, 1931- — Congrès. 2. Québec (Province) — Civilisation — 20e siècle — Congrès. 3. Québec (Province) — Conditions sociales — 1960- — Congrès. I. Lapointe, Guy, 1935- . II. Université de Montréal. Section des études pastorales. III. Collection.

BX4705.G72C64 1990 230’.092 C90-096305-0

Dépôt légal : 3e trimestre 1990. Bibliothèque nationale du Québec

© La Corporation des Éditions Fides, 1990.

[351]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Table des matières

[Quatrième de couverture](#Crise_prophetisme_4e_couverture)

Guy LAPOINTE, [Présentation](#Crise_prophetisme_presentation) [7]

**I**

[**INTRODUCTION**](#Crise_prophetisme_pt_1) [9]

1. Guy LAPOINTE, “[Allocution d’ouverture](#Crise_prophetisme_pt_1_t_01).” [11]

2. Alain VAILLANCOURT, “[Mot du vice-recteur aux Ressources humaines de l’Université de Montréal](#Crise_prophetisme_pt_1_t_02).” [13]

3. Gilles RAYMOND, “[L’itinéraire de Jacques Grand'Maison](#Crise_prophetisme_pt_1_t_03).” [15]

**II**

[**ÉTHIQUE, POLITIQUE ET IDÉOLOGIE**](#Crise_prophetisme_pt_2) [31]

4. Grégory BAUM, “[Le prophète fuit l'idéologie](#Crise_prophetisme_pt_2_t_04).” (traduction de Jean-Claude BRETON) [33]

5. Fernand DUMONT, “[Les idéologies : un nouveau virage](#Crise_prophetisme_pt_2_t_05).” [49]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Gregory Baum et Fernand Dumont [57]

6. Jean-Guy NADEAU, “[Passion pour la vie, miroir critique et espérance engagée : l'éthique de Jacques Grand'Maison](#Crise_prophetisme_pt_2_t_06).” [59]

7. Guy BOURGEAULT, “[L'éthique aujourd'hui... et demain](#Crise_prophetisme_pt_2_t_07).” [71]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Jean-Guy Nadeau et de Guy Bourgeault [81]

[352]

8. Louis O'NEILL, “[Le créneau politique chez Jacques Grand'Maison](#Crise_prophetisme_pt_2_t_08).” [85]

• Extraits de la discussion ayant suivi la communication de Louis O'Neill.” [97]

9. André BRAUCHAMP, “[Perspectives dans le champ de l'environnement](#Crise_prophetisme_pt_2_t_09).” [101]

**III**[**ÉGLISE ET CHRISTIANISME**](#Crise_prophetisme_pt_3) [109]

10. André CHARRON, “[Une Église pour le monde](#Crise_prophetisme_pt_3_t_10).” [111]

11. Gisèle TURCOT, “[Des pratiques d'inclusion: une réponse à l'appel des tiers](#Crise_prophetisme_pt_3_t_11).” [127]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications d'André Charron et de Gisèle Turcot [137]

12. Laval LETOURNEAU, “[Communication et évangélisation](#Crise_prophetisme_pt_3_t_12).” [141]

• Extraits de la discussion ayant suivi la communication de Laval Létourneau [151]

13. Marie-Andrée BERTRAND, “[Importance paradigmatique de la «question des femmes» dans la transformation des institutions](#Crise_prophetisme_pt_3_t_13).” [155]

• Extraits de la discussion ayant suivi la communication de Marie-Andrée Bertrand [163]

14. Jean REMY, “[Catholicisme et contexte « post-moderne » : vers une nouvelle évangélisation?](#Crise_prophetisme_pt_3_t_14)” [165]

15. Georges DUPHRRAY, “[Évangile et culture. Église et société dans la situation française en 1989](#Crise_prophetisme_pt_3_t_15).” [191]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Jean Rémy et de Georges Duperray [205]

**IV**[**CULTURE ET SOCIÉTÉ**](#Crise_prophetisme_pt_4) [207]

16. Guy LAPOINTE, “[La culture dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison](#Crise_prophetisme_pt_4_t_16).” [209]

[353]

17. Marcel BRISEBOIS, “[La crise culturelle de notre temps](#Crise_prophetisme_pt_4_t_17).” [221]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Guy Lapointe et de Marcel Brisebois [237]

18. Michel BEAUDIN, “[Le défi de la solidarité dans une société marchande](#Crise_prophetisme_pt_4_t_18).” [239]

19. Jean-Paul LEFEBVRE, “[Notre maître: L'avenir](#Crise_prophetisme_pt_4_t_19).” [259]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Michel Beaudin et de Jean-Paul Lefebvre [269]

**V**[**FAMILLE ET ÉDUCATION**](#Crise_prophetisme_pt_5) [271]

20. Jean-Marc CHARRON, “[La passion de l'Autre: L'éducation dans l'œuvre de Jacques GRAND'MAISON](#Crise_prophetisme_pt_5_t_20).” [273]

21. Jacques DELORIMIER, “[Des enjeux pour aujourd'hui et demain : des pistes possibles en éducation scolaire](#Crise_prophetisme_pt_5_t_21).” [279]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Jean-Marc Charron et de Jacques Delorimier [297]

22. Jean-Marc GAUTHIER, “[La famille : un absolu fragile](#Crise_prophetisme_pt_5_t_22).” [301]

23. Jacques LIZÉE, “[Famille, bonheur et épanouissement](#Crise_prophetisme_pt_5_t_23).” [313]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Jean-Marc Gauthier et de Jacques Lizée [329]

**VI**[**CONCLUSION**](#Crise_prophetisme_pt_6) [331]

24. Jacques GRAND'MAISON, “[Discerner les requêtes prophétiques](#Crise_prophetisme_pt_6_t_24).” [333]

[ANNEXES](#Crise_prophetisme_annexes)

Annexe 1 : [Bibliographie de Jacques Grand'Maison](#Crise_prophetisme_annexes_1) [347]

Annexe 2 : [Liste des conférenciers](#Crise_prophetisme_annexes_2) [349]

[7]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

PRÉSENTATION

Guy LAPOINTE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le prophétisme connote toujours une dimension politique. C’est dire qu’il est lié au pouvoir de décider, et celui, plus particulier pour un peuple, de tirer des trames de son destin. C’est ainsi, à tout le moins, que l’on peut comprendre le prophétisme tel qu’il s’enracine dans la tradition biblique, lequel, à même les aléas de l’Histoire, ne cesse d’émerger ça et là, dans l’œuvre des individus et la conscience des peuples.

Parler de crise de prophétisme, c’est s’engager soi-même vers le constat d’une perte dangereuse pour les collectivités, celle d’une distance critique eu égard aux institutions et aux idéologies ; celle aussi d’une certaine impuissance des individus à se regrouper et à s’identifier dans la tâche jamais achevée de la construction d’un monde meilleur. Tel est l’enjeu décisif de tout prophétisme qui se respecte.

C’est dans des perspectives, à la fois d’esprit critique et d’élan prospectif vers des tâches à inventer pour aujourd’hui et demain, que s’inscrit la parution des actes du colloque intitulé *Crise de prophétisme, hier et aujourd’hui. Itinéraire d’un peuple dans l’œuvre de Jacques Grand’Maison.* Ce colloque a été tenu à l’Université de Montréal les 5, 6 et 7 octobre 1989.

Les thématiques du colloque rejoignent différents aspects de la vie contemporaine, comme autant de points chauds qui touchent nos vies et les façonnent tout à la fois : éthique, politique et idéologie ; Église et christianisme ; culture et société ; famille et éducation. L’inventaire de ces différents thèmes suffit à en montrer la perspective multidisciplinaire. Et pourtant, c’est à travers l’œuvre d’un témoin privilégié, Jacques Grand’Maison, que le colloque a puisé sa sève, son inspiration et son élan.

Jacques Grand’Maison, fidèle observateur de la scène québécoise, praticien à qui l’on doit sans doute la recherche du « pays et du vécu réels », praxéologue critique et souvent poète de surcroît, [8] fut le fer de lance de cette recherche commune. Sans l’avoir cherché lui-même, mais par reconnaissance, ses collègues, amis-es, et collaborateurs, se sont réunis pour confronter ses idées, les critiquer même, et tenter d’aller plus loin dans une recherche de sens qui est apparue d’emblée comme une tâche commune.

Ce colloque est d’abord un hommage à l’œuvre de Jacques Grand’Maison. Mais il voulait être également, pour ses organisateurs, un moyen privilégié de souligner le 20e anniversaire de la création de la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l’Université de Montréal.

On trouvera dans ce livre, deux approches complémentaires : l’une, davantage ciblée sur les écrits de Jacques Grand’Maison, et dont la responsabilité des interventions reposait sur les professeurs de la Faculté de théologie ; l’autre, dans des perspectives plus larges, tentait d’ouvrir la problématique et fut confiée à des intervenants aux horizons diversifiés. Ce jeu de mémoire et de prospective fut servi par la participation de nombreux invités-es qui ont enrichi considérablement les débats. Le lecteur, la lectrice trouveront pour chacune des thématiques, des traces significatives de ces échanges.

Je voudrais souligner la participation de deux conférenciers extérieurs : un sociologue, Jean Rémy et un théologien, Georges Duperray, respectivement de Belgique et de France, qui ont apporté un point de vue lié à d’autres expériences de société et d’Église.

La publication des textes de ce colloque a été rendue possible grâce à une subvention du Fonds des donateurs de la Faculté de théologie. Je tiens à remercier particulièrement Luc Bouchard qui a travaillé à l’organisation du colloque et qui, avec une « patience du diable », a pu obtenir la plupart des textes des communications. Mes remerciements vont aussi à Jean-Jacques Lavoie ainsi qu’à Bertrand Ouellet qui ont travaillé à préparer le texte final pour l’éditeur.

Je ne saurai terminer cette présentation sans dire toute ma gratitude à Jacques Grand’Maison qui, avec simplicité et ouverture d’esprit, a accepté le défi d’oser soumettre son œuvre à l’analyse et à la critique de ses collègues et intervenants-tes de toutes provenances. Il a vécu ce colloque comme un service à rendre à son peuple et à l’Église. Pour nous, c’était un honneur et une reconnaissance qu’on lui devait ; pour lui, ce fut un appel « à discerner encore longtemps d’autres requêtes prophétiques ».

Guy Lapointe

[9]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Première partie

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#tdm)

[10]

[11]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Première partie : introduction

1

Allocution d’ouverture

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour marquer le vingtième anniversaire de la création de la Section des études pastorales de la Faculté de théologie de l’Université de Montréal, les professeurs ont relevé le défi d’organiser un colloque interdisciplinaire intitulé : *Crise de prophétisme hier et aujourd’hui : Itinéraire d’un peuple dans l’œuvre de Jacques Grand'Maison*. Le défi était de taille puisque ce n’est pas tellement dans nos mœurs de susciter une rencontre de ce genre autour de l’œuvre de quelqu’un qui est toujours en pleine production. Le titre du colloque est emprunté, pour une part, à la première publication de Jacques Grand’Maison dans laquelle il décrivait le prophète comme « celui qui doit être à la fois et sans cesse la conscience d’un milieu vivant qui évolue, la conscience de la vie d’une Église en marche » [[1]](#footnote-1). Un groupe de collègues a voulu, en prenant cette initiative, rendre hommage au travail de celui qui fut le premier, ici au Québec, à intégrer à l’intérieur d’une Faculté de théologie une véritable science de l’action pastorale.

Jacques Grand’Maison a derrière lui une œuvre écrite immense qui est loin, je pense, d’être terminée. Tant dans son écriture que par son action, il a certainement été, aux meilleures heures de son œuvre, de ce prophétisme dont il a parlé. Jacques Grand’Maison a réfléchi sur les grandes dimensions de la société québécoise. Il est un observateur brillant et perspicace de son évolution et de ses enjeux les plus ambigus en même temps que les plus significatifs. Sa formation de sociologue et de théologien lui a permis de rester dans le pays réel et de façonner un type de réflexion où l’héritage chrétien a contribué grandement à renouveler les problématiques et à signaler les dangers d’enfermement qui guettent toute société et toute église.

[12]

En un temps où notre milieu a de la difficulté à se donner des lieux de réflexion sur sa situation sociale, culturelle et religieuse, ce colloque veut être un temps de réflexion interdisciplinaire sur l’évolution du discours et des pratiques sociales et pastorales depuis une vingtaine d’années. Sa mise en œuvre fut pensée pour en faire un carrefour praxéologique où devient possible la confrontation entre discours et pratiques. C’est pourquoi, nous avons cru bon d’inviter des femmes et des hommes qui travaillent dans divers secteurs de la société québécoise, des intervenants et intervenantes du monde de la culture, de l’éducation, de la politique, de la pastorale et de bien d’autres secteurs, ainsi que des professeurs et d’anciens étudiants et étudiantes de la Section des études pastorales.

Je remercie ceux et celles qui ont accepté si chaleureusement de répondre à notre invitation à participer à ce colloque, et j’ose croire que ce temps de réflexion sera profitable à tous.

J’aimerais souligner que ce Colloque a été rendu possible grâce à l’aide financière du Conseil de Recherches en sciences humaines du Canada, du doyen de la Faculté de théologie et du recteur de l’Université de Montréal.

[13]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Première partie : introduction

2

Mot du vice-recteur  
aux ressources humaines  
de l’Université de Montréal

Alain VAILLANCOURT

[Retour à la table des matières](#tdm)

C’est un honneur pour moi de participer à l’ouverture de l’important colloque interdisciplinaire organisé par la Section des études pastorales de la Faculté de théologie.

Il importe d’abord de souligner le vingtième anniversaire de cette section dont les activités d’étude, de réflexion et de recherche touchent les engagements concrets dans le milieu d’ici, comme en témoigne avec éloquence le thème du présent colloque : *Crise de prophétisme, hier et aujourd’hui*...

La réalité et la pertinence de ces engagements sont traduites en clair dans les objectifs de cette rencontre, qui touchent aux grandes questions sociales actuelles et à leurs enjeux pour la collectivité, pour les institutions et pour chacun de nous. Cette situation, on ne veut pas simplement la décrire, mais bien en faire une analyse en profondeur comme le suggère sans équivoque le sous-titre du colloque : *Itinéraire d’un peuple dans l’œuvre de Jacques Grand'Maison*.

Un regard sur l’œuvre prolifique du maître qu’est Jacques Grand’Maison manifeste d’emblée que l’itinéraire du peuple québécois est suivi à la trace par ce sociologue écrivain qui garde pied dans l’expérience des siens, qui tente courageusement de les conduire en avant, qui fonde son action et sa réflexion sur une philosophie qui, selon ses propres mots, « promeut et refuse à la fois de dissocier innocence, expérience et espérance ».

Ce projet ambitieux, vous le faites vôtre en consacrant le programme de votre colloque à des questions concrètes et d’une [14] brûlante actualité, telles que *Travail et syndicalisme, Famille, Culture, Politique, Ethique*, etc.

Ce projet ambitieux, vous le portez vers des lendemains efficaces en cherchant non seulement à faire état de la crise des institutions, mais surtout à déceler et à identifier les possibilités d’avenir et de créativité que cette crise véhicule et qu’elle propose comme un défi à ceux et à celles qui veulent, comme vous, « relancer la vie et ses solidarités ».

Je vous félicite pour l’initiative qui vous regroupe autour de ces graves questions. Je loue la pertinence du choix que vous avez fait de relire l’œuvre magistrale du professeur Grand’Maison pour en dégager, dans une vue d’ensemble éclairante, la qualité des fondements, la richesse des intuitions et la dynamique des questionnements pour les institutions d’ici.

Je vous remercie et je souhaite plein succès à vos échanges de vues et aux propositions concrètes qu’ils ne manqueront pas de susciter.

[15]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Première partie : introduction

3

L’itinéraire  
de Jacques Grand’Maison

Gilles RAYMOND

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au début de ce colloque qui nous réunit pour célébrer le vingtième anniversaire de la Section des études pastorales de la Faculté de Théologie de F Université de Montréal, la Section a voulu se tourner résolument vers un problème-clé de notre situation historique : la crise de prophétisme ou d’espérance dans notre société et dans notre Église.

Dans une recherche interdisciplinaire, avec des leaders et des intervenants des divers champs sociaux et ecclésiaux, nous avons choisi de donner la parole aux différentes problématiques et prospectives, pour commencer ensemble, dans les divers ateliers, à les confronter, à les discerner et si possible à les faire converger vers des terrains d’espérance pour notre peuple.

Pour nous accompagner dans cette aventure importante mais risquée, nous avons aussi voulu puiser dans la praxis et l’œuvre de Jacques Grand’Maison, notre collègue et ami. Le professeur Grand’Maison a été un des fondateurs de notre Section des études pastorales. Nous lui devons une grande partie de nos orientations praxéologiques, de notre méthode et de nos grilles opératoires.

De plus, Jacques, depuis plus de trente ans, a eu l’audace de rendre publics et ses diagnostics séculiers sur notre situation et ses lectures de foi, comme Bonne Nouvelle possible pour notre société. Il nous a partagé ses dénonciations des culs-de-sac personnels et collectifs comme ses appuis aux fragiles chemins de liberté, d’humanisation, de libération et de solidarité. Plus de trente volumes, sans compter la multiplicité de ses articles, témoignent de son engagement tenace à nous aider à discerner le temps qu’il fait sur ce pays (Vigneault).

Assez curieusement, le néo-colonialisme de notre révolution tranquille, a fait que les chercheurs québécois ont jusqu’ici produit [16] peu d’études sur ce témoin important de notre évolution collective et religieuse.

Mais peut-être que la vraie raison pour cette absence d’études historiques vient du fait que depuis trente ans, Jacques, par ses publications et ses engagements de personne-ressource recherchée tant par les organismes séculiers qu’ecclésiaux, nous a habitués à faire l’histoire avec nous.

En l’écoutant convoquer nos actions et nos prises de parole, pour nous les refléter avec plus de profondeur, de vision et de souffle, ou en faisant nôtre ses trouvailles partagées, nous avons créé un monde où Jacques est devenu un peu chacun de nous : nous vivons habités par ses questions et ses insights, comptant toujours sur sa présence vive et sur la surprise et l’inédit de sa parole.

Le colloque voudrait rendre un hommage spécial à celui qui depuis trente ans a été une référence vivante pour beaucoup d’entre nous et pour plusieurs secteurs de la vie québécoise.

La tâche qui m’est dévolue, au début de ce colloque, consiste à vous présenter, grâce à une rétro-lecture de l’œuvre du professeur Grand’Maison, un paradigme de son œuvre, ce qui a donné la question fondamentale de ce colloque et son titre : *Crise de prophétisme, hier et aujourd’hui : Itinéraire d’un peuple dans l’œuvre de Jacques Grand’Maison*.

Mon intervention comportera donc deux parties. La première retracera la façon originale de Jacques de se confronter à notre réalité personnelle et collective. J’ai pensé pouvoir vous la partager dans un condensé qui était le titre d’un de ses livres-clés : *Une foi ensouchée en ce pays*. De plus, pour évoquer toute la densité expérientielle et collective impliquée dans cette façon originale d’aborder notre conjoncture, j’ai choisi mes citations surtout dans les textes poétiques et autobiographiques de *Au mitan de la vie*.

La deuxième partie, « Le prophète de la seconde évangélisation », pointera vers la crise séculière et ecclésiale d’espérance et d’imagination créatrice au service de la vie de notre peuple. Le choc de *Crise de prophétisme*, publié en 1965, a favorisé l’exode missionnaire du christianisme québécois hors de la Chrétienté vers les différentes facettes de la Modernité. Mais ce monde moderne peut devenir aussi étouffant pour notre peuple à moins que ne s’établisse des interrelations critiques entre cette Modernité historique [17] et une Église pérégrinante, Témoin de l’Évangile. Alors peuvent se libérer des espaces de libération et des projets espérants tant pour la société séculière que pour l’Église. Voilà le carrefour d’où émerge l’œuvre du « Prophète de La seconde évangélisation ».

1. Une foi ensouchée en ce pays

*Tel un coup d’archet, (1983) « qui vient nous chercher au cœur de notre quotidienneté pour nous conduire dans un monde où les drames de la vie tissent leurs accords sans éteindre la quête espérante vers la polyphonie d’un hymne à la joie »,* l’œuvre de Jacques contient des cellules mélodiques matrices qui font de ses différentes recherches, une grandiose symphonie. Ces cellules, je les ai retrouvées dans le jaillissement du titre d’un de ses ouvrages : *Une foi ensouchée en ce pays.*

Poussé dans ses derniers retranchements par une décision qui touche aux fibres mêmes de son être et à sa façon publique de vivre avec nous, Jacques doit décider entre poursuivre sa présence scientifique et pastorale ou la mettre en veilleuse pour se lancer dans la lutte politique, comme candidat péquiste dans une élection provinciale.

Jacques entre alors dans un processus qui passe au creuset l’ensemble de sa vie et de son œuvre. La décantation livre l’option choisie par tout son être : *Une foi ensouchée en ce pays*. Permettez-moi d’explorer les constellations de vie de cette « nova », en émergence de feu.

1.1. Une foi

Avec Jacques, toute rencontre, toute pratique séculière ou religieuse, toute œuvre créatrice personnelle, organisationnelle ou institutionnelle n’échappent pas à rendre raison de la foi qui l’habite. Avec lui, vous ne pourrez oublier ni votre expérience de vie, ni l’affrontement avec les défis de votre réalité. Vous aurez à *« prospecter la condition humaine dans votre propre sous-sol historique ».* (Au mitan de la vie, 1976, p. 15)

La foi :  
un positionnement existentiel face à son propre réel

Car pour lui, la question la plus essentielle pour notre vie et pour notre société, mais aussi la question la plus occultée et la moins considérée, demeure celle de la foi, de la foi humaine comme [18] dynamique fondamentale de positionnement et de créativité face à l’existence.

« À la fine pointe de solides convictions

Au creux de profondes libérations

Au-delà de longues hésitations

À la source de courageuses réalisations

Il y a toujours une foi.

(...)

« Derrière et en avant des peuples courageux

Dans la foulée des justes révolutions

À l'origine des projets collectifs audacieux

Au sein des plus humaines civilisations

Il y a toujours une foi.

(...)

« Quelle est la tienne ?

A-t-elle un nom, un visage, une histoire ?

Est-elle enracinée dans ton territoire ?

Sais-tu la dire, la célébrer, la partager ?

Anime-t-elle ta vie, tes amours et tes pensées ? »

([*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), 1976, p. 85)

Un positionnement multidimensionnel  
qui pointe vers une spiritualité

Cette prise de position qu’est la foi comprend une écologie de base qui articule l’engagement charnel vers une vie de qualité, l’appel d’une vision de la vie, la dynamique pluridimensionnelle de l’affectivité tant agressive (affirmation, colère, révolte, etc.) que réceptive (exultation, tendresse, joie, etc.) et la reconnaissance de sa situation et de ses solidarités. Pour l’ensemble de vos pratiques, Jacques vous conduira à considérer leur multidimensionnalité, comme création articulée de champs « d’expériences », « de sens », « d’identité », « de solidarité » et de « responsabilité de la qualité de vie ».

L’articulation de ces cinq dimensions constitue la spiritualité de base de chacun. Elle forme la matrice mystique, c’est-à-dire l’intrigue (MUTHOS) à partir de laquelle chacun écrit sa vie. Jacques nous ramène continuellement à notre tâche écologique de créer notre spiritualité de base pour devenir auteurs de nos vies.

« L’unité de la personne est d’abord spirituelle. La politique distingue les pouvoirs, l’économie répartit les biens, la technique organise des moyens, la philosophie hiérarchise ses fins, la culture affine [19] une originalité, mais seule une spiritualité peut unifier la vie et opérer une nucléation des expériences de l’homme situé. Je dis « situé », parce que cette instance globale et vitale se bâtit à même une histoire toujours particulière, sans pourtant s’y enfermer. La personne est plus que sa culture, ou même que sa philosophie. Elle est plus que les systèmes qui la définissent, fusse une idéologie ou une religion. Celui qui se veut maître de son aventure humaine doit nouer ces diverses dimensions à un autre niveau à la fois plus large, plus profond, plus ouvert. La spiritualité joue ici le rôle d’une clé de voûte : elle intègre d’une façon quasi-organique l’ensemble des expériences d’une personne ».

([*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), 1976, pp. 204-205.)

Une foi humaine dans laquelle  
se situe l’option religieuse

La question incontournable pour chacun « La vie est-elle un don de grâce ou une absurdité ? » — s’enracine dans la même condition humaine. Jacques a été confronté très tôt à cette réalité.

« De ma chrétienté à Paris, il y a loin. Quel choc ! Je découvre l’athéisme, le marxisme et les femmes. C’était trop à la fois ! Une terrible bataille intérieure va s’engager. Il est plus facile de domestiquer le sauvage (l’être original en chacun) que de libérer le domestique (« le colonisé ») qu’on porte en soi... Et puis le dialogue ardu avec mes camarades athées, des vrais ! Mes illusions de petit curé de campagne tombaient une à une. Pour la première fois, j’étais tout nu, face à moi-même... La liberté, elle se prend, elle se gagne, qu’on soit croyant ou athée. Mes camarades m’ont révélé l’Évangile malgré eux. Je rage en pensant que mon monde religieux me l’avait aussi bien caché. » ([*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum)*,* 1976, pp. 21-22)

Ainsi cette foi provient d’un discernement entre différentes positions possibles. Là se situe la liberté. Elle met en dialogue chez tous, l’incroyant et le croyant intérieurs à chacun. Elle ouvre aussi au dialogue pour questionner la qualité de toute foi. Jacques soulignera que l’option de foi en Dieu a comme chemin obligé et indissoluble la foi en l’homme.

Mais attention ! cet affrontement à la prise de position sur le fondement de la condition humaine devient la brèche qui empêche « *une religion de devenir une politique et une politique de devenir une religion*». (idem, p. 123, lors du dialogue avec Paul Ricoeur). Et ce processus de recherche devant la question la plus radicale fait confronter toutes les croyances et les incroyances superficielles qui aliènent nos vies et notre société.

[20]

Une foi humaine qui pousse  
à la recherche scientifique

Être préoccupé de spiritualité de base n’a pas éloigné Jacques de la recherche scientifique. Bien au contraire. Sa foi l’a poussé à la prise de distance scientifique, avec la triangulation des méthodes qu’elle impose. Mais son rapport foi-science en a été transformé surtout à deux niveaux.

A — La foi fondamentale suscite des langages et des pratiques de base qui constituent le premier étage de l’être humain. La science, la technologie et l’institutionnalisation constituent un deuxième étage bâti sur la prise de distance, l’abstraction et l’unidimensionnalité face à ces langages et à ces pratiques de base.

Jacques, par son attention privilégiée à la spiritualité de base, commencera ses recherches par l’observation phénoménologique de ces pratiques et langages de base, fondements des pratiques secondes. Surtout, il aura la sagesse de faire comprendre à une société colonisée du deuxième étage, son analphabétisme devant ses pratiques quotidiennes sur son propre terrain. Là s’enracine l’insistance de Jacques, sur la nécessité d’une pédagogie du changement historique.

B — À cause de son attention aux rapports entre la foi humaine et les sciences humaines, Jacques n’entrera pas dans le paradigme de la science, comme un rapport neutre entre l’objet et le sujet. Il lui préférera le cercle herméneutique du « croire pour comprendre et du comprendre pour croire ». Avec lui, nos expériences de vie font l’itinéraire de la première naïveté vers la seconde, en passant par le décapage critique, créatif et responsable ! Tant les projets séculiers que les entreprises ecclésiales ont été surpris par ce décapage et ces mises à jour de dimensions occultées. Mais avec lui, l’herméneutique se taillait une place de choix, tant en sciences humaines qu’en praxéologie pastorale.

Une foi humaine au cœur de laquelle  
le Dieu de Jésus-Christ peut, aujourd’hui, se révéler

La réalité de la manifestation de Dieu et de sa réception croyante continue d’advenir même au cœur des mutations sociales profondes et des drames de vie déchirants d’aujourd’hui. Jacques n’occulte pas cette expérience fondamentale de la vie de ses contemporains. Il lui a donné une place importante dans la sociologie québécoise, rejoignant les recherches de pointe sur « une théorie [21] séculière de la religion » d’Andrew Greely (1976). Dans le respect des autres, mais aussi dans la prise au sérieux de sa propre foi, Jacques nous livre à chaud, dans Au mitan de la vie la brûlure de son propre « Mémorial de Foi » avec ses harmoniques québécoises si originales, dont la révélation évangélique à partir de l’interpellation de la vie séculière. ([*Une foi*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), 1979, p. 39 ss.).

Face à une liquidation non critique de la chrétienté de chez nous, Jacques est demeuré un « Sourcier » extra-ordinaire de nos expériences actuelles de la manifestation du Dieu de Jésus-Christ et de sa réception croyante, dans les différentes sphères personnelles et collectives de notre devenir.

1.2. Une foi ensouchée

De façon très significative, Jacques place en liminaire de la narration de son propre parcours, cette citation d’Anne Hébert :

« Notre pays est à l’âge des premiers jours du monde. La vie ici est à découvrir et à nommer ; ce visage obscur que nous avons, ce cœur silencieux qui est le nôtre, tous ces paysages d’avant l’homme, qui attendent d’être habités et possédés par nous, et cette parole confuse qui s’ébauche dans la nuit, tout cela appelle le jour et la lumière. » ([*Une foi*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), 1979, p. 13)

La parole vive des solidarités de base

À l’orée d’un Québec qui se lançait dans l’heure des rattrapages, Jacques s’est toujours méfié des colonialismes non critiques et a préféré se mettre à l’écoute de ses solidarités de base :

« Je fais le pari de certaines connivences entre nous. N’avons-nous pas au départ beaucoup de choses en commun ? Une même condition humaine, une contemporanéité, un fond historique similaire et peut-être certaines appartenances partagées. Pour moi, ces solidarités de base ne sont pas de vagues références. Avant de nous classer, de nous étiqueter, ne faut-il pas savoir nous retrouver au niveau de l’homme ? L’homme nu, sans statut particulier, sans portefeuille, sans passeport. » ([*Une foi*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), 1979, p. 7)

La caractéristique majeure de la pratique d’intervention et de recherche de Jacques, demeurera cette volonté « d’enquête » mais d’abord et avant tout, sa façon de se mettre « en quête de la parole vive des gens ». Je pense d’abord à son expérience fondatrice pour [22] sa vie, avec les jeunes chômeurs de Saint-Jérôme, dans les années 60, à l’étonnante expérience d’écoute de la parole des gens d’ici durant deux ans pour la commission Dumont et enfin à la recherche-action qu’il mène présentement, toujours à Saint-Jérôme, sur ce qu’est devenue la quête spirituelle de nos concitoyens, aujourd’hui.

Les solidarités des « cartes de relations »

La prise de parole constitue un des actes d’ensouchement primordiaux, car il nomme 1’« être au monde propre ». Pour développer la profondeur de cette pratique enracinante, Jacques a suscité un travail de cette parole, par une alphabétisation existentielle et socialisante à travers la mise à jour, des différentes « cartes de relations » que chacun tisse à même son quotidien.

Un des apports majeurs de Jacques à la sociologie actuelle, demeure cette mise au point, tout au long de ses différentes publications, des virtualités de cet instrument simple de conscientisation, de solidarité et d’engagement. Par ces différentes cartes, chacun peut découvrir son *pays réel,* avec ses personnes-clés de référence, ses réseaux de solidarités quotidiennes et les institutions, les idéologies, les symboliques où il vit, tant comme instituant, qu’institué, etc. (Grand’Maison, 1975, 1976, 1986)

Des appartenances qui précèdent  
la fonction critique et innovatrice

Jacques, parce qu’il est soucieux de l’ensouchement vital de chacun, ne triche pas avec notre condition d’êtres historiques, ni avec les défis de l’histoire. Il ne craint pas de tirer l’alarme face à « un sous-sol historique mal assumé » :

« Après l’éclatement de la chrétienté, nous avons cru pouvoir éviter une guerre de religions. Le mouvement laïque s’est sabordé en pensant que la sécularisation allait faire son œuvre sans coup férir. Certes, bien des indices fondaient une telle conviction. En effet tour à tour, le mouvement coopératif, les syndicats et tout le réseau des politiques sociales s’étaient déconfessionnalisés. L’école n’allait pas résister longtemps, d’autant que l’Église cessait d’être une puissance politique importante. Le peuple québécois semblait tout simplement avoir tourné la page. Il fallait liquider un passé honteux avec ses mythes rétrogrades : le cléricalisme, l’agriculturisme et le messianisme.

« Chassez l’histoire superficiellement, elle revient au galop, comme le naturel. Le retour du refoulé, comme le suggère Freud, emprunte [23] des voies inattendues. Ainsi, certains vont vivre leurs options idéologiques et politiques en empruntant inconsciemment de vieux réflexes religieux, tels le dogmatisme, le cléricalisme et parfois le messianisme sans compter ce néocorporatisme syndical, professionnel et administratif, bref tout ce qu’il y a de plus haïssable dans l’héritage, sans les valeurs positives de notre expérience chrétienne historique... Bien sûr, on ne peut tout ramener à la question de la laïcité, car il y a bien d’autres enjeux. Mais celle-ci nous renvoi à la racine maîtresse de notre sujet historique. L’ignorer, c’est nous jouer un très mauvais tour, tant pour ce qui est d’une authentique laïcité que pour l’avenir du christianisme chez nous. Nous n’avons vraiment pas assumé ce défi, même de façon minimale. » ([*Une foi*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), pp. 137-139)

Cet intérêt pour notre condition historique fait de l’œuvre de Jacques, un document unique sur les événements et les enjeux historiques qui brassent notre peuple. Mais si Jacques sait reconnaître ses appartenances, ce n’est pas pour faire du passé, notre Maître ! Au creux des appartenances, il fera jouer un processus triple qui donnera ses fameuses grilles d’analyses, autour de « l’héritage », de « l’inédit de la situation » et du « projet ».

Il s’ancre dans la densité du présent humain, qui contient le « présent du passé », le « présent du présent » avec sa brèche pour l’initiative humaine, le « présent du futur » et même le « présent de l’éternité ». (Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. 1, 1984)

Dans l’héritage, il invitera à mettre de côté les pratiques historiques surannées, et à retrouver la mémoire dangereuse, libérante et innovante des pratiques souvent occultées par les vainqueurs. Après avoir discerné le poids et les forces possibles du passé, il prend le temps de s’ouvrir à l’originalité de la situation présente, avec une attention soutenue aux signes des temps, pour discerner les alternatives qui pointent. La prospection de l’amont et de l’inédit du présent ne peut se séparer de l’imagination créatrice pour l’aval.

Le présent a des responsabilités historiques qui dépassent l’affirmation anarchique, libertaire ou consommatrice de ceux qui s’enferment dans la trépidance de l’« instant ». Ce triple processus marquera le travail remarquable de la commission Dumont, jusque dans le titre de son rapport : *Héritage et projet* (1975).

[24]

Mes ensouchements d’abord   
par des pratiques et des mouvements instituants

Dans l’œuvre d’un sociologue et d’un théologien, on s’attendrait à trouver d’abord la voie des institutions et des systèmes qui nous inscrivent dans la durée à long terme. Chez Jacques, on retrouve certes les institutions et les systèmes mais en deuxième ligne.

Nous sommes toujours précédés par une tradition qui circonscrit le terrain où nous nous positionnons. Mais cette tradition est elle-même le fruit d’un processus instituant où les personnes ont joué des rôles d’innovateurs et de créateurs de structures.

Jacques nous permet d’explorer ce rôle instituant toujours présent dans notre milieu, au ras de sol. Aussi son œuvre est peuplée du récit des pratiques des « gens ordinaires » dont le vécu parabolique ouvre de nouveaux horizons de sens, de solidarité, d’identité, de dignité humaine et de densité de vie. Christian St-Germain, dans un texte remarquable intitulé « Jacques Grand’Maison, l’itinéraire et l’écriture », fait défiler devant nous, ce cortège des gens du peuple dont la rencontre « fait l’histoire » et crée des brèches alternatives, pour devenir fidélité créative.

Notre société et notre Église ont beaucoup appris de ce primat des témoins, des réseaux de base, des forces innovantes des « expériences du terrain » et des « mouvements », allant des « opérations dignité » au mouvement féministe.

Cette attention à la tradition active « du premier étage de notre peuple » constitue une pédagogie vivante d’ensouchement.

« Il nous faut une seconde vue des choses,

elle nous permettra de reconnaître

certains changements invisibles prometteurs

dans le sous-sol québécois,

dans le corps et l’âme du peuple.

Les vieux pouvoirs, malgré leurs succès,

sont impuissants devant la crise montante.

Nous devons préparer les contenus

et les démarches de relève

à même des requêtes aussi concrètes

que l’inflation, la réorganisation du travail,

l’autogestion sociale, etc. »

([*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), 1976, 26)

[25]

1.3. En ce pays

Du « catholicisme paroissial »  
au Québec moderne

Pour « un catholicisme paroissial », habitué à se poser les questions en schémas binaires comme ceux de langue et survivance, de familles et paroisses, de monde rural et urbain, de corps intermédiaires et gouvernement, ou d’Église et d’État, le « pays réel » qui surgit de l’œuvre de Jacques Grand’Maison bouscule. Le Québec moderne y émerge peu à peu.

Issues de sa formation sociologique, ses analyses nous plongent dans des ensembles, à travers les différentes médiations historiques, les diverses formes d’organisation, d’institutionnalisation et de socialisation de notre vie collective. Plusieurs se sont alphabétisés, de façon critique, à notre vie collective à travers les publications et les interventions de Jacques.

Avec sa passion du réel, l’engagement scientifique de Jacques se caractérise par son effort pour comprendre notre vécu collectif à partir des secousses profondes qui survenaient, d’autres diraient à partir des « signes des temps ».

Pensez à la sécularisation, avec *Le monde et le sacré* (1966), à l’émergence des groupes populaires, avec *Vers un nouveau pouvoir* (1969), à l’explosion du courant indépendantisme avec *Nationalisme et religion* (1970).

Dans la problématisation de nos questions de société, sa recherche gardera comme perspectives privilégiées, la participation du peuple aux choix collectifs et la solidarité avec la situation des plus démunis qu’il traite comme des partenaires et des instituants. *Stratégies sociales et nouvelles idéologies* (1971), *Nouveaux modèles sociaux et développement* (1972) et *Le privé et le public* en témoignent, au sein de la « révolution tranquille ».

Le Québec, devenu un véritable laboratoire de nouvelles institutions, dans tous les secteurs majeurs de la société, affronte la question de sa souveraineté. [*La foi ensouchée dans ce pay*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi)*s* nous a livré son discernement et son option, comme sa détermination pour une solidarité évangélique avec le peuple :

« Un peuple qui ne prend pas au sérieux l’histoire qui l’a fait, les convictions profondes qui lui ont permis de naître et de grandir ; un peuple qui n’accepte pas le moindre risque pour son propre [26] avenir peut se dégrader rapidement. L’histoire en témoigne. Tout à l’heure, et plus que jamais, il traitera ses propres institutions de façon irresponsable, soit en en faisant des lieux de consommation au même titre que les centres commerciaux, soit en acceptant passivement qu’elles deviennent des systèmes d’autoreproduction de conflits d’intérêts sans issue. N’est-ce pas commencé ? » ([*Une foi*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), p. 31)

Triste prophétie actualisée, aggravée, plus tard, par la désillusion post-référendaire ! Homme du dedans et de l’avant, Jacques s’est investi, dans la libération et l’humanisation des champs sociaux majeurs : [*Des milieux de travail à réinventer*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614073) (1976), [*L'école enfirouapée*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.eco) (1978), sans oublier le monde de la santé des services sociaux et du droit, [*De quel droit ?*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que3) (1981) ni même la révolution affective, [*La révolution affective et l’homme d’ici*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.rev) (1982).

Un tel engagement l’oblige à creuser ses options de base qui donnent cinq livres sapientiaux chez Leméac entre 1977 et 1979. Le courage d’une étude percutante sur l’exploitation par les nouvelles classes sociales, [*La nouvelle classe et l’avenir du Québec*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nou) (1979), le propulse au cœur d’une controverse retentissante.

Enfin dans notre époque de « libre échange » où sous le couvert de fonctionnalisme et d’efficacité la société refait des choix aux conséquences énormes pour l’avenir, Jacques reprend l’analyse des jeux de ces mécanismes collectifs. Dans [*Les tiers*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022) (1986), il mettra à nu le fonctionnement manichéen de beaucoup de « ces jeux de puissances ». Il nous rendra attentifs aux rôles multiformes des médiations. Il nous ramènera à la priorité des « tiers exclus », comme touche de justice et de libération.

Les ateliers du colloque nous permettront de discerner l’évolution actuelle et les points de pertinence toujours interpellante de cette œuvre. Contentons-nous, pour le moment, de reconnaître son caractère d’œuvre monumentale.

La rétro-lecture de ces publications, écrites au moment où les questions émergeaient, remarque comment l’auteur a conjugué les ressources de la recherche scientifique disponible avec les paris évangéliques courageux.

Au niveau séculier, on ne peut qu’admirer cette observation continue pour comprendre la vie d’un peuple, dégager des alternatives, et faciliter des choix collectifs plus éclairés. En puisant aux racines maîtresses de son peuple et en mettant de l’avant une [27] pédagogie de participation, Jacques a interpellé le Québec à s’engager dans un processus de libération et d’ouverture dans la fidélité créatrice à son identité.

Quant aux intercorrélations critiques et innovatrices avec la Tradition chrétienne, la distance des années confirme le courage inventif et l’authenticité évangélique des paris interprétatifs. Quand il s’agit de discerner évangéliquement des défis historiques inédits, il ne faut pas s’attendre à une pensée toute systématisée. Jacques a le don rare de donner cohérence à ses paris évangéliques, parce que son discernement critique et innovant a été balisé par une constellation de repères chrétiens fondamentaux : les possibles historiques, la pratique de Jésus-Christ, les pratiques multidimensionnelles du peuple de Dieu, les apports des différents ministères, dont celui du Magistère. Dans un monde en mutation, l’Évangile reprend le goût risqué d’une liberté espérante. Il resplendit comme un phare de fidélité radicale et créatrice.

2. Le prophète de la seconde évangélisation

Quand nous pensons à Jacques, du point de vue ecclésial, la première image qui nous vient, est celle du prophète. Dans la chrétienté québécoise du début des années 60, nous avons reçu comme un choc bouleversant et révélateur, son premier livre : *Crise de prophétisme* (1965).

2.1. Évangélisateur des révolutions de la Modernité

L’année suivante, il continue avec une invitation tout aussi dérangeante : *L’Église hors de l’église*. Ce manifeste invite les chrétiens à laisser le monde de la chrétienté pour devenir un peuple de prophètes responsable de l’évangélisation du monde actuel. Il contient déjà, aux pages 29 à 31, son premier diagnostic sur le Québec, qui deviendra, en fait, le programme de sa recherche depuis trente ans.

Mais vous avez aussi remarqué, la révélation de sa vocation fondamentale, « Serviteur de la seconde évangélisation d’un peuple, brassé par les révolutions de la modernité ». Pour qui en serait étonné, rappelons que l’évangélisation est la racine-mère de la souche chrétienne.

« Je suis d’un horizon mystérieux que je ne puis nommer, étrangement présent aux tâches les plus matérielles du pain à gagner, à [28] partager, et tout autant présent aux tâches les plus spirituelles d'une âme indicible qu’il faut parier sans jamais pouvoir la démontrer. Voilà mes couleurs. » (*Au mitan de la vie*, p. 16)

2.2. Pour qu’un peuple se rappaille et crée son identité :  
la symbolique

À cause de sa pratique concrète de l’évangélisation et de sa vision écologique de la foi, comme positionnement dans l’histoire, Jacques n’a pu ignorer la dimension symbolique des langages du peuple. De plus, pour prendre au sérieux, les langages premiers des croyants (récits, contestations, réflexions de sagesse, interpellations prophétiques, célébrations créatives, etc.) il a dû reprendre, par le fond, le processus de la symbolisation par lequel les personnes se donnent un projet qui oriente les différentes facettes de leur être.

Quinze ans avant que la question symbolique n’advienne à l’agenda de la recherche universitaire, nous recevions *Symboliques d’hier et d’aujourd’hui* (1975). Au milieu de « l’effondrement du ciel québécois » par le déclin de la chrétienté, il retrouve l’économie chrétienne de la symbolisation. Il pousse l’éducation de la foi à l’opération culbute en rétablissant le primat du croyant — acteur de discernement, de ré-interprétation évangélique et de ré-inculturation symbolique.

« Nous avons inversé ici le processus de la scolastique cléricale et rationaliste. Celle-ci continue d’accrocher l’Église à ses structures juridiques et potestatives. Elle empêche ainsi la projection symbolique de nouveaux vécus culturels et théologaux. Le témoin qui signifie son expérience est le véritable agent de la symbolisation, alors que le clerc, comme homme de code, ne peut transmettre que les symboles tout faits, « canonisés » donc morts. Le nouveau théâtre, dans le sillage de la révolution culturelle, dénonce tout autant les nouveaux clercs que les anciens : représentants politiques, technocrates, bureaucrates, clergé, bref tous ces professionnels qui se veulent les canaux obligés entre le vécu et le sens, entre la personne et la communauté... Seule une Église de témoins deviendra sacrement lisible. » (*Symboliques d’hier et d’aujourd’hui,* p. 311)

2.3. La seconde évangélisation  
comme processus permanent

De Jean Paul II à Jacques, plus de vingt ans se sont écoulés avant que l’option pour La seconde évangélisation, (1973) ne [29] devienne un objectif majeur pour la pastorale des Églises affrontées à la modernité.

Pour cet objectif, Jacques a balisé le processus de base de cette foi qui marie l’enracinement dans le pays réel personnel et collectif avec l’accueil libre, vivifiant et espérant du filon christique et ecclésial de Jésus-Christ.

Dans ce choix libre et risqué, les deux partenaires gardent leur autonomie, mais jouent leurs projets d’avenir. « *La communauté qui transmet les grands récits, les grands symboles constitutifs de la foi ne peut être la même que celle qui fait des choix politiques de régime et de législation*. » ([*Une foi*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), p. 18 et pp. 121 ss.)

Aussi, Jacques a-t-il reconnu la dimension interprétative de la foi sous l’interpellation du « Royaume présent », tant à la sécularité qu’à l’Église. Le pays réel a besoin d’être reconnu, problématisé pour livrer ses enjeux et être atteint dans son projet de libération. Alors il peut vraiment s’adresser avec ses questions, ses soupçons et ses acquis au filon chrétien.

Celui-ci commence alors un dialogue où il passera son héritage à la crise des questions, des soupçons et des affirmations de l’autre. Mais aussi, à l’aide de sa Tradition évangélique, il pourra questionner les questions, les soupçons et les réponses, pour que s’ouvre un espace nouveau et original, pour l’authenticité de la cité et la pertinence espérante de la communauté chrétienne.

Vous avez reconnu la matrice du processus qui allait donner les fondements de la « Praxéologie pastorale », pratiquée à la section des études pastorales.

L’œuvre de Jacques constitue une initiation continue à cette herméneutique permanente du monde et de la Tradition chrétienne, pour nous laisser interpeller dans nos vies, par le Christ.

Sous nos yeux, naît une nouvelle génération de chrétiens et de chrétiennes, aux charismes et ministères variés, sans oublier le ministère théologique. Ils osent avoir le courage des questions radicales face à la vie de notre société et à notre expérience d’Église. Dans la foulée de la dernière œuvre de Jacques, *Les tiers*, ils disent à leurs manières multiples :

« J’ai fait le pari que la situation dramatique des tiers pourrait être un déclencheur parmi d’autres, d’une nouvelle conscience, de nouvelles pratiques, d’une nouvelle volonté politique. Il y a bien sûr [30] un aspect utopique dans cette démarche, mais aussi un aspect très réaliste, parce qu’il s’agit, en l’occurrence, des problèmes humains les plus concrets, les plus évidents, les plus vitaux, incarnés dans des êtres qui irréductiblement nous obligent à ne pas nous limiter aux discours idéologiques, aux jeux politiques, aux disputes de statuts, de structures, de pouvoirs ou même de morales. Il y a là une humanité nue qui réclame des gestes précis, soutenus, quotidiens ; des pratiques qui font la vérité dans nos vies ; des générosités et des dépassements qui appellent le meilleur de nous-même. » {*Les tiers*, t. 3, p. 191)

Ainsi, avec Jacques, nous sommes convoqués à une triple tâche :

a) à partir de notre propre pays, mettre incessamment à jour, de façon multidisciplinaire, ce qui, dans l’état présent de nos vies, de la culture et de la société, peut représenter des chances de positionnements humanisants pour tous ;

b) réinterroger le christianisme à partir de ces chances de positionnements et à partir des obstacles à ces plages de décisions historiques ;

c) mettre constamment en interrelations critiques et inventives les deux pôles, culture et société d’un côté, christianisme et foi chrétienne de l’autre.

Puisse ce colloque nous enraciner dans ce chantier permanent et nous faire progresser dans l’aventure d’*une foi ensouchée dans ce pays.*

[31]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Deuxième partie

ÉTHIQUE, POLITIQUE  
ET IDÉOLOGIE

[Retour à la table des matières](#tdm)

[32]

[33]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Deuxième partie : Éthique, politique et idéologie

4

Le prophète fuit l’idéologie

Gregory BAUM

[Retour à la table des matières](#tdm)

Mon intention est de lire Jacques Grand’Maison comme un penseur catholique, un penseur identifié à la tradition catholique, et de le faire avec admiration et sympathie. C’est un phénomène extraordinaire de rencontrer un prêtre formé en théologie et en science politique qui, décennie après décennie, interpelle fidèlement sa société à propos des enjeux importants affectant le sort historique de son peuple. Cela requiert intelligence, passion, persévérance et courage. Jacques Grand’Maison est un phénomène québécois. On pense à deux prêtres bien connus, mais aux options divergentes, Lionel Groulx et Georges-Henri Lévesque, qui, dans le passé, ont longtemps pratiqué le ministère de la critique publique et de la réflexion politique. Au moment où Jacques Grand’Maison commence son ministère, le Québec est devenu une société qui change rapidement et l’Église une communauté religieuse qui change rapidement. Jacques Grand’Maison prolonge une certaine tradition québécoise dans ce nouveau contexte.

Si j’ai bien compris ma tâche, on m’a demandé de traiter de la place de l’idéologie dans la pensée de Jacques Grand’Maison. Mon intention dans cet exposé est de répondre à trois questions que je me suis posées.

1) Où Jacques Grand’Maison se positionne-t-il dans le spectre des courants politiques québécois ? Qui sont ses alliés ? Pour qui parle-t-il ?

2) Qu’est-ce que Jacques Grand’Maison entend par idéologie ? Est-il seulement critique des idéologies, ou en favorise-t-il une lui-même ?

3) Quelle est la signification politique de ses appels répétés à la vertu civique ? Est-il un « moralisateur » ecclésiastique à l’ancienne, qui mine la confiance du peuple en l’action politique ? Ou [34] est-ce que son appel à la conversion fait partie d’un projet politique innovateur ?

Je suppose que j’aurais pu, ou aurais dû, interviewer Jacques Grand’Maison et lui demander sa réponse à ces questions. Mais je n’ai pas voulu fonctionner de cette manière. J’ai souhaité m’en remettre uniquement à ses écrits publiés. Il y a là un risque. Ma lecture de son œuvre peut s’avérer inadéquate. Une lecture plus attentive pourrait montrer que mon interprétation est incomplète et peut-être même incorrecte. Jacques Grand’Maison lui-même pourra être insatisfait des réponses que je trouve dans ses écrits. Je trouve néanmoins la recherche intéressante et valable.

1. Où Jacques Grand’Maison se situe-t-il ?

J’ai trouvé très difficile de répondre à la première question. Jacques Grand’Maison semble pousser ses critiques dans toutes les directions. Il formule des critiques virulentes des changements d’attitudes rencontrés chez les personnes engagées à changer la société. L’élan généreux et original de ces personnes était, dès le départ, marqué du désir d’améliorer leur propre situation, et, avec le temps et l’atteinte d’une certaine réussite, leur désir d’améliorer leur propre sort et de parvenir à la sécurité économique est lentement devenu leur motif dominant. Dans ses analyses sociales, Jacques Grand’Maison attache une énorme importance à l'attitude des acteurs.

Dans [*La nouvelle classe et l’avenir du Québec*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nou) (1979), il se livre à une critique dévastatrice de la nouvelle classe moyenne qui a façonné la Révolution tranquille et qui, à travers elle, a acquis pouvoir, influence et hauts salaires au nouveau Québec. Qui sont ces « *promus de la Révolution tranquille*», comme les nomme Jacques Grand’Maison ? Il mentionne trois groupes : les employés du secteur public, les intellectuels (professionnels, journalistes, artistes), et les cadres des syndicats. Jacques Grand’Maison accuse les personnes qui ont atteint la réussite dans le nouveau Québec de former une nouvelle élite, préoccupée de sa sécurité et de plus en plus indifférente aux travailleurs ordinaires, aux chômeurs et au groupe croissant des assistés sociaux. Ses lecteurs se demanderont : « Jacques Grand’Maison est-il un homme de gauche ? »

Dans [*Au seuil critique d’un nouvel âge*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aus) (1978), composé en partie d’articles repris du *Devoir*, Jacques Grand’Maison s’engage [35] dans une violente polémique contre la gauche et la droite au Québec. Quelle est cette gauche qu’il attaque avec tant d’ardeur ? Elle renvoie aux diverses formes de socialisme, marxiste ou marxisant, promues par des groupes restreints ou par des tiers partis, supportées par des intellectuels de gauche, toutes mobilisées en vue de la construction d’un Québec socialiste. Sa violente polémique, écrite de façon passionnée et incisive, a démasqué les faiblesses de ces regroupements socialistes, dénoncé leurs contradictions internes, et accusé leurs artisans d’être stupides, entêtés, élitistes et dépourvus d’intérêt pour le monde ordinaire.

Dans une prose tout aussi sans merci, Jacques Grand’Maison attaque encore la droite, qu’il définit comme ce courant politico-culturel « néo-libéral », puissant en Angleterre et aux États-Unis, qui commençait à effectuer des percées au Québec. Il dénonce l’option récente pour le libéralisme économique, avec ses conséquences culturelles implicites : la montée de l’individualisme, de l’utilitarisme et de la société de consommation. Les réussites de la classe moyenne ont permis à une portion croissante de la société de tomber dans le chômage, la pauvreté et la misère.

Je dois admettre que je fus blessé par les articles de Jacques Grand’Maison dans *Le Devoir*. Il semblait opter pour une position souvent adoptée par l’Église catholique, qui pourrait s’appeler « l’idéologie du centre ». Vous regardez du côté de la gauche et de la droite, vous analysez les échecs de ces deux orientations, et ensuite vous vous présentez comme le centre, sain et stable, où les idées positives et constructives de la gauche et de la droite sont mises en œuvre. L’idéologie du centre transcende les relations de pouvoir existant dans la société. Elle regarde la gauche et la droite comme si elles étaient deux forces égales, sans prendre en compte la différence de pouvoir que chacune exerce de fait dans la société. L’idéologie du centre veut cueillir les raisons — les bonnes idées — de la tradition socialiste, sans tenir compte que ces idées sont devenues viables parce que des personnes se sont battues pour elles, se sont opposées aux puissants, ont assumé bien des risques, ont fait d’énormes sacrifices, sont allées en prison, et souvent se sont épuisées.

Mais Jacques Grand’Maison n’est pas un homme du centre. Dans d’autres contextes, il se porte passionnément à la défense de ce qu’il appelle les « *contre-structures communautaires*». Ce qui m’a néanmoins désappointé dans son attaque amère, c’est qu’il [36] s’adressait à la gauche comme de l’extérieur. Il aurait très bien pu formuler ses raisonnements critiques à même des intuitions relevant de la tradition travailliste et socialiste. Alors il aurait même pu être entendu.

À titre d’exemple, prenez le raisonnement critique de Jacques Grand’Maison à savoir qu’il est tout à fait irréaliste d’espérer la réussite d’un parti socialiste et la création d’un Québec socialiste aussi longtemps qu’il n’existera pas une culture socialiste dans le peuple. C’est là un raisonnement tiré de l’expérience des mouvements socialistes. Pour des raisons historiques connues de tous, le socialisme n’a pas de racines populaires au Québec. En Saskatchewan, au contraire, le socialisme et le coopératisme de tradition britannique ont donné naissance à des coutumes locales chez les travailleurs et fermiers qui sont éventuellement devenues l’appui populaire favorable à l’émergence du CCF (*Cooperative Commonwealth Federation*) dans les années 30. Une saine politique socialiste au Québec exigerait donc un effort patient de rapprochement de la classe ouvrière et une collaboration avec elle en vue de créer une culture socialiste populaire.

Jacques Grand’Maison préfère quand même formuler sa critique de la gauche non au titre d’une personne foncièrement solidaire du mouvement travailliste et de la tradition socialiste, mais comme un observateur externe. J’éprouve de la difficulté face à cela, d’autant que l’enseignement social catholique le plus récent, et tout particulièrement les lettres pastorales des évêques québécois, semble prendre partie, dans les luttes sociales, du côté des travailleurs, actifs ou chômeurs.

Il m’est venu à l’idée, un moment, que *Au seuil critique d’un nouvel âge*, paru en 1978, aurait pu être écrit pour promouvoir la cause du Parti québécois auprès de la gauche, plus spécifiquement auprès de la gauche catholique. L’attaque de Jacques Grand’Maison contre la gauche visait les groupes et partis marxistes, y inclus les réseaux des catholiques radicaux, qui avaient rejeté le programme social-démocrate du PQ, et ses luttes contre le néo-libéralisme, s’adressait aux supporteurs du Parti libéral. Je n’ai toutefois rien trouvé dans son livre qui suggère que Jacques Grand’Maison soit solidaire du PQ et qu’il parle en son nom. Sa critique de la nouvelle classe moyenne, néo-rationaliste, « les promus de la Révolution tranquille », dans [*La nouvelle classe et l’avenir du Québec*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nou) [37] (1979) écarte la possibilité qu’il se soit profondément identifié au PQ.

La préoccupation constante et persistante de Jacques Grand’Maison rejoint les personnes au bas de l’échelle, les travailleurs pauvres, les chômeurs, les assistés sociaux, les vieux, les handicapés. Il prend partie pour eux. Il se plaint que les chefs syndicaux et les intellectuels marxistes se désintéressent de ce secteur le plus impuissant de la société. Comme nous le verrons plus loin, il a réclamé à grands cris pour ce milieu la création de ce qu’il appelle des contre-structures communautaires.

Mais au lieu de prendre cause avec le mouvement travailliste (comme le fait Jean-Paul II dans *Laborem exercens*) pour reconnaître sa vocation historique dans la société industrielle et pour étendre ses préoccupations aux pauvres et aux impuissants, Jacques Grand’Maison semble situer sa solidarité avec les pauvres en opposition aux travailleurs organisés et au socialisme au Québec. Comme je l’ai déjà mentionné, je trouve cela un peu étrange.

Au cours des années 80, les évêques canadiens, encouragés par *Laborem exercens* (1981), ont de fait soutenu les efforts nés de différents milieux en vue de créer au Canada un mouvement de solidarité rejoignant les travailleurs militants, le mouvement des femmes, les organisations populaires, les gens d’Église progressistes, et d’autres regroupements de personnes désavantagées dans la société. Comme en témoigne la brochure publiée en collaboration : *Le temps de s’unir : Appel à la solidarité* (1987).

De me demander « où est-ce que Jacques Grand’Maison niche ? » Qui sont ses alliés et pour qui parle-t-il ? Deux livres s’imposèrent à ma recherche : ses réflexions autobiographiques, [*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum) (1976), et l’un de ses tout premiers ouvrages, [*Crise de prophétisme*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/crise_de_prophetisme/crise_de_prophetisme.html) (1965). Dans [*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), Jacques Grand’Maison offre un témoignage convaincant de son vieil amour de la liberté, de sa résistance à la domestication, et de sa quête pour s’affranchir. Étudiant à Paris, il a connu la joie de trouver dans l’existentialisme un appui à sa propre quête spirituelle. Dès lors, il s’insurge contre toute systématisation fermée, politique ou religieuse. Le chemin de la vérité en est un d’affranchissement et d’aventure. Jacques Grand’Maison ne croyait pas la tradition catholique menacée par cette approche. Au contraire, la résistance à la domestication et la quête de nouvelles frontières faisaient du catholicisme une culture religieuse vivante, capable de se renouveler.

[38]

Dans ce livre, Jacques Grand'Maison reprend avec enthousiasme la fameuse histoire proposée par l’américain Richard Back, sous le titre *Jonathan Livingston le Goéland*. Il considère cette histoire comme un magnifique paradigme poétique, illustrant la quête de vérité et de salut. Il se reconnaît dans le goéland apprivoisé, qui s’élève contre l’ennui de la conformité et l’étau d’une existence soumise en s’envolant vers les hauteurs, rejoignant les oiseaux sauvages, non domestiqués, et qui, à travers eux, fait l’expérience d’une libération spirituelle. Dans l’histoire de Bach, quand le goéland affranchi revient dans la colonie des oiseaux domestiqués pour leur parler d’ouverture, d’aventure et de libération, aucun ne l’écoute. Il est rejeté.

Jacques Grand’Maison se dévoile comme quelqu’un qui marche seul. En raison de ses critiques tout azimut, il marche souvent seul. Il s’est profondément engagé dans des projets pastoraux et des entreprises coopératives séculières dans la ville de St-Jérôme. Selon ses propres paroles, toutefois, il demeure critique à l’égard de ces groupes, questionnant non seulement les options adoptées mais aussi l’attitude des personnes, leurs préoccupations égoïstes croissantes et l’augmentation de leur indifférence à l’égard des gens de l’extérieur. Il ne s’identifie pas facilement à un mouvement, une organisation ou un parti politique. Il craint les systèmes fermés et aspire à des projets ouverts. Quand il écrit, il parle pour lui-même, et non pour quelque groupe que ce soit. Il suit la route du prophète qui, plus souvent qu’autrement, marche seul.

Je considère [*Crise de prophétisme*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/crise_de_prophetisme/crise_de_prophetisme.html) comme une recherche théologique importante qui, en 1965, est en avance sur son temps. En Europe et en Amérique du Nord, les catholiques s’efforçaient d’interpréter le concile du Vatican comme une expression de la nouvelle ouverture de l’Église à la société libérale, à la démocratie moderne, à la liberté de religion, au pluralisme culturel, et au développement personnel. Les catholiques voyaient l’Église comme une communauté spirituelle où ils étaient soutenus dans leur propre cheminement vers Dieu et dans l’exploration de leurs capacités personnelles encore latentes.

Jacques Grand’Maison propose une autre lecture de Vatican II. Il a lu les documents conciliaires dans le contexte de la révolution tranquille québécoise. Il partage avec les interprètes déjà mentionnés l’engouement pour la liberté. Il insiste pour dire que Vatican II a reconnu la double action de l’Esprit, chez les évêques et parmi les [39] croyants. L’Église est conduite par la hiérarchie et par les dons spirituels. La vie dans l’Église n’est pas un exercice d’obéissance au pape et aux évêques, mais un exercice de fidélité à l’Esprit. De fait, l’Église a un urgent besoin de la réponse formulée individuellement par des chrétiens à la Parole de Dieu.

Une nouvelle idée dans l’interprétation de Jacques Grand’Maison est que l’Esprit exige des chrétiens un jugement sur leur société. S’attachant à certains passages de *Gaudium et spes*, il soutient que l’Évangile est vraiment incarné dans l’histoire, qu’il s’intéresse à la transformation de la vie en société, qu’il fournit une instance critique pour construire une société dans la ligne de la vision biblique. L’Évangile n’est pas compris s’il est lu simplement comme une offre de sanctification personnelle. Le message biblique s’adresse aux personnes dans les conditions historiques concrètes de leur vie. C’est là le message urgent proclamé par les prophètes de l’Ancien testament et les héritiers du Nouveau testament de cette tradition prophétique, en particulier Jésus lui-même. Être prophète signifie précisément ceci : porter un jugement sur sa société à la lumière de la parole et des promesses de Dieu.

Tous les chrétiens, répète Jacques Grand’Maison, sont appelés à être prophètes. Par la foi et le baptême, selon l’enseignement du Concile, ils participent à la fonction prophétique du Christ. Ce qui ressort de cela c’est que la vocation chrétienne a une dimension « politique ». Les dons de l’Esprit font des croyants des critiques de la société. Ils doivent proclamer la vérité sur la réalité sociale à laquelle ils appartiennent.

Jacques Grand’Maison a proposé cette idée en 1965. Depuis ce temps, cette vocation prophético-politique des chrétiens a été explorée plus en profondeur par la Théologie politique, d’abord par J.-B Metz et J. Moltmann en Allemagne, puis par la Théologie de la libération, ce mouvement latino-américain original par sa pratique intellectuelle et sociale. En 1965, Jacques Grand’Maison est clairement en avance sur son temps.

Dans son livre, il affirme que l’Église tout entière a une mission prophétique. Il croyait que l’approche pastorale de l’Église, la formation catéchétique, le culte public et l’accompagnement spirituel, devaient mener les fidèles à la prise en compte de leurs responsabilités sociales et développer chez eux l’esprit prophétique.

[40]

Ce que Crise de prophétisme a réalisé, au-delà de ses intentions affirmées, a été de définir l'identité religieuse de Jacques Grand'Maison. L’appel spirituel au prophétisme et l’option pour l’existentialisme marchent ici la main dans la main. Jacques Grand’Maison se voit comme un prophète pour le peuple québécois, critique tout azimut, discernant les signes des temps, et appelant le peuple à marcher dans le sens de la justice, de la compassion et de la solidarité. Jacques Grand’Maison sera un prophète, même si cela signifie marcher seul.

2. Qu’est-ce que Jacques Grand’Maison  
entend par idéologie ?

Je trouve plus facile de répondre à cette deuxième question. Dans ses livres, Jacques Grand’Maison parle souvent d’idéologies. Le mot est même passé dans le titre d’un de ses ouvrages, [*Stratégies sociales et nouvelles idéologies*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.str). À mon avis, Jacques Grand'Maison utilise le concept d’idéologie de façon assez semblable à l'emploi fait dans l’enseignement social catholique.

Certaines idéologies doivent simplement être rejetées. Si les idéologies (idéologies A) sont définies comme des ensembles d’idées qui offrent de rendre compte rationnellement du cours et du sens de l’histoire, elles sont inacceptables pour des raisons théologiques. Puisque l’histoire humaine est le lieu d’un mystère divin, le mystère de la rédemption, la clé pour comprendre l’histoire n'est pas dans la main des scientifiques ou des philosophes. Cette clé, selon la foi des chrétiens, est Jésus-Christ. Bien plus, si une théorie scientifique pouvait offrir une compréhension adéquate de l’évolution sociale de l’humanité, le cours de l’histoire serait déterminé. Mais les chrétiens rejettent les explications déterministes de l’histoire humaine — y compris le darwinisme social et le marxisme scientifique. Les chrétiens, partant de motifs théologiques, soutiennent que l’histoire demeure toujours ouverte à l’action humaine, à la fois aux péchés, qui corrompent et détruisent, et aux actions suscitées par la grâce divine, qui dépassent l’injustice et favorisent la solidarité et la réconciliation.

Les idéologies de ce genre (idéologies A) donnent naissance au dogmatisme. Dès lors que les idéologues « savent » ce qui va arriver et ce que les choses signifient, ils n’ont pas à écouter les personnes et à se confronter avec les données empiriques. Selon Jean-Paul II, les idéologies (A) deviennent facilement des idolâtries, [41] reconnaissances d’un absolu, au nom duquel il est permis de manipuler les humains et de les priver de leurs droits.

Les idéologies peuvent toutefois être comprises dans un sens plus restreint (idéologies B) comme ensembles d’idées qui définissent un projet social, soulèvent l’imagination, mobilisent les personnes et rendent possible l’organisation politique d’un parti ou d’un mouvement. Notons qu’il n’y a pas ici prétention de prédire le sens de l’histoire. Selon l’enseignement social catholique — avec lequel Jacques Grand'Maison semble d’accord — de telles idéologies sont acceptables en principe. Ce qui reste à évaluer est de savoir si le projet social en question promeut effectivement la justice sociale. Semblables idéologies (idéologies B) sont utiles et même nécessaires pour la reconstruction d’une société, mais elles sont toujours partielles et provisoires, fondées sur une vision singulière de la société, vision qui peut s’avérer incomplète et en attente de correctifs. L'enseignement social catholique — et Jacques Grand'Maison aussi — nous met en garde contre le danger selon lequel les idéologies (B) oublient leurs limites et, sans en être tout à fait conscientes, exercent parfois le rôle des idéologies (A).

Dans le passé, l’Église catholique a offert un certain appui aux idéologies de la deuxième espèce, ainsi au corporatisme durant la grande dépression et à la Démocratie chrétienne après la Deuxième Guerre mondiale. Au Brésil et dans certains autres points de l'Amérique latine, certains évêques catholiques et leurs diocèses ont adopté la théologie de la libération comme un ensemble d’idées, planification d’un projet social et motif d’un combat social, autrement dit comme une idéologie (B). Dans le document de Puebla en 1979, l’assemblée des évêques identifie et dénonce le courant des idéologies (A) en Amérique latine (par. 542-549), mais en même temps prend position pour la nécessité politique des idéologies (B) (par. 535).

L’Église catholique prétend que son enseignement social officiel n’est pas une idéologie, ni au premier ni au deuxième sens, mais plutôt un ensemble de principes de morale sociale ou, plus récemment, une méthode critique d’évaluation des implications éthiques dans un ordre social donné. Dans les faits, l’enseignement social catholique a souvent été utilisé à la manière d’une idéologie, — c’est ce que j’ai appelé « l’idéologie du centre ».

[42]

Devrions-nous en être surpris ? Selon toute apparence, les personnes identifiées à un mouvement ou parti politique, ou à une école de pensée, ne sont jamais libres d’idéologie au deuxième sens. Pourquoi devraient-elles l’être ? Le projet social pour lequel elles militent devient la lentille à travers laquelle elles voient la réalité sociale et la norme au nom de laquelle elles évaluent les événements courants. Ce qui est de la première importance du point de vue éthique, c’est que les personnes demeurent constantes à vérifier si le combat social qu’elles appuient continue de servir la justice.

Très souvent les libéraux avec un « l » minuscule, personnes foncièrement d’accord avec l’ordre économique et politique actuel, croient qu’ils échappent à toute idéologie et que les socialistes, la gauche, sont idéologiquement biaisés. On rapporte qu’à la conférence de Puebla, après que Jean-Paul II se fût fortement élevé contre toutes les idéologies, visant directement le marxisme scientifique et le capitalisme libéral, un évêque de l’assemblée a dit : « *Que celui qui est sans idéologie lance la première pierre*. »

Les individus et les groupes qui critiquent les idéologies adoptent souvent leur propre perspective idéologique. Je suis porté à affirmer que ce n’est pas vrai de Jacques Grand’Maison. *Comme un prophète, il fuit l’idéologie*. Il reconnaît l’importance des idéologies (B) et accepte le besoin d'une idéologie audacieuse, progressiste et égalitaire dans la lutte du peuple québécois pour une société juste et compatissante. Pourtant, son impatience existentielle à l’égard des programmes, des systèmes et des frontières clairement identifiées — sa vocation de « goéland sauvage » — lui rend presque impossible toute identification à un mouvement politique ou à un parti politique. Il s’est impliqué dans des projets locaux importants à St-Jérôme, des projets fondés sur le coopératisme et la propriété collective des travailleurs, mais il hésite à ériger en idéologie valable pour la société québécoise tout entière les principes théoriques à la base de ces projets. Dans ses écrits, il marque la direction que la société québécoise doit prendre et il décrit les dynamismes sociaux par lesquels ces changements pourraient arriver, mais, son sens affirmé du provisoire et sa conscience claire que tous les projets sociaux relèvent des attitudes et vertus de ceux qui les soutiennent, l’empêchent de s’identifier à une idéologie.

Jacques Grand’Maison a une vision de la société juste, participative et humaine, et il favorise clairement des valeurs sociales et [43] des attitudes bien définies, mais il refuse d’adhérer à une idéologie. Il refuse même de se présenter comme un homme de gauche. Il se rend compte, évidemment, que son flottement idéologique est objet de critique par certains de ses amis. Il savait certainement que ses articles dans *Le Devoir*, contre la gauche en train de naître au Québec, heurteraient plusieurs personnes, intérieures ou extérieures à l’Église, qui le considèrent comme un frère. Mais comme goéland sauvage, comme politique existentialiste, il accepte de porter ce poids et cette souffrance. Comme prophète fidèle à sa vocation, il fuit l’idéologie.

3. Quelle est la signification politique  
de la prédication de Jacques Grand’Maison ?

Les écrits de Jacques Grand’Maison se tiennent à un niveau moral élevé. Ils contiennent souvent des critiques longues et détaillées des attitudes des gens, de leur auto-préoccupation, de leur élitisme, de leur attachement à la sécurité, de leur indifférence au bien-être des autres, de leur manque de solidarité sociale, de leur conformisme et de leur paresse. C’est un prédicateur. Le lecteur a l’impression que Jacques Grand’Maison perçoit finement l’impact des attitudes personnelles sur les structures d’appartenance, mais qu’il est beaucoup moins sensible à l’impact des structures sur la conscience personnelle. J’ai entendu de ses critiques décrire son approche comme de « l’attitudialisme ». Semblable critique est-elle justifiée ?

Selon l’enseignement social catholique, la reconstruction de la société exige des changements structuraux et une conversion éthique. Dans les mots de Pie XI : « *Deux choses sont nécessaires : la réforme des institutions et la correction des mœurs*. » (*Quadragesimo anno*, par. 77). Mais quelle est la relation entre ces deux dimensions ? Jusqu’à récemment, l’enseignement ecclésiastique exigeait que les personnes de toutes les classes de la société, propriétaires et travailleurs, se convertissent à une plus grande vertu de sorte que, une fois converties, elles soient capables de s’entendre sur les transformations structurelles nécessaires. D’abord une conversion éthique, et ensuite le changement institutionnel.

Cet enseignement social servait d’argument au magistère pour contrer la lutte des classes des socialistes, tournée vers la transformation des institutions. Les socialistes n’avaient rien à dire à propos [44] de la vertu. Contre les socialistes et les libéraux, le magistère maintenait une vision organique de la société, dont les membres sont unis autour de valeurs et de symboles communs. Dans cette perspective, le conflit entre travailleurs et propriétaires ne pouvait être dépassé que si les deux groupes se convertissaient à une justice plus grande et qu’alors, dans cette nouvelle approche, ils créaient de nouvelles institutions, les fameuses « corporations ».

Encore aujourd’hui, les gouvernements de Démocratie Chrétienne s’opposent à la lutte des classes de la même façon. Ils prétendent que si les capitalistes et les travailleurs adoptent la perspective éthique proposée par la Démocratie Chrétienne, ils vont se rallier au même mouvement politique, convaincus que leurs meilleurs intérêts seront protégés.

Ce « moralisme » de l’ancien enseignement social catholique a été fortement critiqué. Prêcher à la société, convaincre les personnes de se convertir à une vertu plus grande, mine en réalité la volonté de ces personnes de s’engager dans une action politique en vue de changer les structures de la société. De fait, « moraliser » maintient le *statu quo*.

Un enseignement moral plus récent, né en Amérique latine et ensuite repris par Jean-Paul II, propose une autre version de la relation entre le « changement structurel » et la « conversion éthique ». Les évêques latino-américains ont été les premiers à abandonner la compréhension organique de la société, jusqu’alors soutenue par le magistère. La compréhension organique n’était pas acceptable dans les pays d’Amérique latine où la grande majorité est constituée des pauvres, exclus de la richesse de la société. Ce dont on avait besoin pour une transformation sociale, c’était que les pauvres eux-mêmes prennent conscience de leur puissance politique et qu’ils se battent pour un changement structurel, appuyés par tous ceux qui aiment la justice, y compris l’Église. Ici l’appel à un changement structurel prend la première place. Dans *Laborem exercens*, Jean-Paul II adopte une perspective semblable. Il affirme que dans les pays capitalistes et communistes du Nord, l’agent historique du changement social — compris par lui comme « la priorité du travail sur le capital » — est le mouvement des travailleurs, conscient de son rôle dans l’histoire occidentale, et qui dès lors mérite l’appui de tous ceux qui aiment la justice. Jean-Paul fait ainsi appel à « *la solidarité du travail et avec le travail*» (par. 8.)

[45]

Pour cette perspective, le « changement structurel » vient en premier. Cet enseignement ne néglige pas pour autant la « conversion éthique ». L’éthique exigée en sera maintenant une de solidarité, un engagement moral qui alimente et guide la lutte politique. La solidarité doit mener la classe ouvrière à s’unir dans un commun effort, la solidarité doit inspirer aux travailleurs de faire leurs les préoccupations des pauvres et des chômeurs, et la solidarité doit forcer le reste de la population, y compris l’Église, à s’allier au mouvement ouvrier et à le supporter pour la reconstruction de la société. Dans ce cas, reconnaissons-le, l’appel à une vertu plus grande n’est pas « moralisateur ». Il ne renvoie pas l’action sociale et politique au jour où la conversion du cœur aura eu lieu. Dans ce cas, la prédication des valeurs vise à rendre le combat politique plus efficace.

À regarder les documents ecclésiastiques contemporains, on se rend compte qu’ils ne sont pas dégagés de toute ambiguïté. Il y en a encore — pas seulement parmi les sermons du cardinal Grégoire — qui proposent de solutionner les problèmes sociaux de notre époque en privilégiant la conversion morale des individus, en d’autres mots, en « moralisant ». D’autres textes optent clairement en faveur de la lutte en vue du changement structurel et font appel à une implication éthique pour rendre cette lutte plus efficace, plus juste, et plus humaine. Beaucoup d’autres textes, toutefois, demeurent ambigus et peuvent être lus dans un sens ou l’autre. À mon avis, même la prédication de Jacques Grand’Maison n’échappe pas tout à fait à cette ambiguïté.

Quelle est la signification politique de cette prédication ? Des lecteurs peu sympathiques — par exemple, Nicole Laurin-Frenette dans *Recherches sociographiques* (vol. 21 (1980) pp. 151-162) — le perçoivent comme un prédicateur clérical d’autrefois, comprenant encore le Québec comme une société organique, mettant toujours de l’avant l’idéal corporatiste, décourageant toujours les luttes sociales et politiques parce que les individus ne sont pas encore pas vertueux. Je crois que ces critiques se trompent.

La virulence de la prédication morale de Jacques Grand’Maison dépend d’une de ses intuitions importantes, une intuition née de son expérience et curieusement négligée par les militants et les politicologues, qu’ils soient libéraux, sociaux- démocrates ou socialistes. Cette intuition reconnaît que même la meilleure institution sociale ne fonctionne bien que si les individus [46] sont personnellement attachés au but et à la raison d’être de l’institution. Ainsi le meilleur système de services de santé ne fonctionne bien et ne sert la communauté que si tous les participants, docteurs, directeurs d’hôpitaux, infirmières et patients, sont moralement impliqués. Sans un engagement continuellement renouvelé, aucune institution n’est capable d’atteindre son but et sa raison d’être. Jacques Grand’Maison croit, de plus, — un aspect qui mérite d’être considéré attentivement — que si l’engagement éthique doit s’étendre dans la société, il doit être médiatisé et entretenu par une culture idoine !

Cette intuition au sujet du rôle de l’éthique, quoique vérifiée par l’expérience quotidienne, a été oubliée par les politicologues tant de la droite que de la gauche. À droite, une compréhension mécanique, technocratique de la société a convaincu les personnes que les mécanismes sociaux fonctionnent selon la logique scientifique qui y a été insérée, indépendamment de la subjectivité humaine. À gauche, les penseurs politiques étaient à ce point convaincus que la conscience humaine est façonnée par l’infrastructure institutionnelle, qu’ils ont pensé qu’une institution sociale et économique juste engendrerait presque automatiquement les attitudes et les valeurs appropriées.

Je trouve intéressant que les écrits suscités actuellement par la crise du socialisme essaient de récupérer la dimension éthique et culturelle dans la lutte pour la justice économique. L'insistance de Jacques Grand’Maison sur l’engagement éthique apparaît ici d’avant-garde, en avance sur son temps.

Jacques Grand’Maison fait aussi figure de précurseur, en avance sur son temps, dans son insistance sur le besoin de ce qu’il appelle des contre-structures communautaires. Comme cette communication porte sur l’idéologie dans son œuvre, et non sur les directives concrètes en vue de l’action, il n'y a pas lieu d’analyser en détails ce qu’il entend pas contre-structures communautaires. Ce que nous repérons dans ses écrits, c’est l’intuition que ni le capitalisme, ni le socialisme tel que nous l’avons connu, dans aucune de leurs acceptions, ne sont aptes à solutionner les problèmes économiques, sociaux et culturels d’aujourd’hui. Jacques Grand’Maison croit que quelque chose est en train de naître maintenant, au-delà du capitalisme et du socialisme, une société de participation, une société qui se construit par en bas à travers les initiatives locales, les coopératives, les institutions économiques passées aux [47] mains des travailleurs ou des communautés, les groupes d’entraide de toutes sortes, et ainsi de suite. C’est en train d’advenir, selon lui, dans les marges de la société, dans le milieu populaire ; pas chez les puissants de la société, les transnationales, la grande entreprise, le gouvernement centralisé, et même les grands syndicats, mais bien chez les petites gens en train de découvrir leur pouvoir social. Bien que Jacques Grand’Maison refuse d’exprimer ses espoirs pour la société en termes d’idéologie, le lecteur de ses livres garde l’impression que sa vision de la société entretient une affinité avec ce qui est souvent appelé un socialisme autogestionnaire.

[48]

[49]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Deuxième partie : Éthique, politique et idéologie

5

Les idéologies :  
nouveau virage

Fernand DUMONT

[Retour à la table des matières](#tdm)

On ne traite pas des idéologies sans quelque réticence. Nous paraissons alors nous élever dans le ciel éthéré des discours, alors que les problèmes concrets devraient retenir l’attention. Il importe de dissiper ce malaise préalable.

Les sociétés ne sont pas seulement un complexe de genres de vie, de mécanismes économiques, d’organisations sociales, d’instances de décisions. Les sociétés produisent des interprétations d’elles-mêmes, et à plusieurs paliers. Loin de se borner à poser des comportements, les individus les commentent ; ils anticipent leur existence par la parole. Les variations de l’opinion entraînent des convergences collectives provisoires, et qui importent souverainement aux mouvements sociaux et aux gouvernants. Des discours plus articulés, que l’on appelle proprement idéologies, mettent en forme des objectifs et des conflits de plus vaste envergure. À ces divers niveaux, par ce travail en commun du langage, nous avons le sentiment que la société constitue un ensemble où nous prenons attitudes, parti pris, engagements.

Jacques Grand’Maison s’est attaché aux questions les plus au ras du sol de notre société, qu’il se soit agi du sort des jeunes ouvriers de St-Jérôme, de Tricofil, des services de santé, de l’éducation scolaire, de tant d’autres problèmes ; par ailleurs, il s’est beaucoup occupé des idéologies. Il a cru, je crois, que c’est de la confrontation de ces interprétations publiques, avec les problèmes qu’elles révèlent ou dissimulent, qu’advient la précaire vérité de l’engagement. Dans ces brefs propos, je tâcherai de me placer dans le sillon de cet ami, me faisant une fois de plus son complice fraternel.

Comment procéder pour tracer le pointillé d’un examen qui exigerait de minutieuses analyses ? L’idéologie dévoile et cache ; il [50] faudrait dénouer cette ambiguïté. Et puis, les discours idéologiques dont les sociétés se pourvoient ne sont pas les œuvres innocentes de quelques spécialistes. Il y a telle chose que le pouvoir d’imposer à la collectivité des interprétations d’elle-même. Le jeu des classes sociales ne se limite pas à la contrainte physique, au contrôle des comportements, aux différences de revenu ; il est conflit de langages, du plus quotidien de la parole jusqu’aux discours où l’on croit comprendre la réalité sociale.

1. De la conservation au développement

Au début des années 1960, un schéma s’est imposé, et qui a été partagé par les partis politiques et les mouvements sociaux. Il se donnait à la fois comme un bilan du passé de notre société et une utopie pour l’avenir ; par là même, il était censé éclairer le présent. Autour de ce schéma, les idéologies ont brodé bien des variantes, dessiné bien des oppositions ; mais là se trouvait leur commune matrice. En résumé, notre société aurait longtemps vécu de la *conservation*; elle serait entrée dans une période de *rattrapage*; son avenir serait voué au *développement*.

Le passé était ramené à la longue survie d’une société stagnante, sous le règne du conservatisme entretenu par l’Église et les politiciens. À la rigueur, on s’en expliquait par la condition de colonisé que notre peuple avait subie ; à la limite, on en rendait compte par la censure, le renfermement, l’obscurantisme. La phase du rattrapage consistait à reprendre les tâches qui n’avaient pas été assumées au cours de ce long retard, à moderniser les structures, à solidifier l’État. La compétence devait y pourvoir, et donc la scolarisation accélérée. Une période de croissance économique y a puissamment aidé, ne l’oublions pas.

À l’organisation sociale de naguère a succédé un réseau plus serré. Dans les mécanismes de l’État, dans l’univers de l’éducation et des services sociaux, des règlements, des commissions et des comités ont régi la vie collective. Les professions se sont munies de critères minutieux. Les experts se sont multipliés ; avec eux, le corporatisme et la bureaucratie ont connu un grand essor. Le syndicalisme a élargi son recrutement et contribué à encadrer des catégories de travailleurs qui ont accédé, dans certains cas, à des privilèges soigneusement définis.

[51]

Un temps, le rattrapage a ainsi semblé assuré. L’État s’était affirmé. Les mouvements sociaux aussi, au point où ils se posaient parfois d’égal avec lui comme interlocuteurs dans une dynamique qui paraissait pousser irrésistiblement en avant. Un personnel politique nouveau, des intellectuels formés aux disciplines les plus modernes, avaient pris le relais du clergé de jadis. Le pluralisme des idées et des mœurs était enfin advenu. Tout était prêt, apparemment, pour la troisième phase : celle du développement.

Où en sommes-nous ? C’est-à-dire, pour ce qui est du thème qui nous occupe, où en est le terrain d’où pourraient naître des idéologies nouvelles, susceptibles de rendre compte de notre société dans son état présent ? On peut observer deux voies principales et complémentaires. D’une part, le rattrapage s’est figé dans les pratiques et les idéologies de la gestion. D’autre part, s’affirment des pratiques et des idéologies du bien-être. Et, par en-dessous, une nouvelle classe sociale, porteuse de ce double idéal, de ce double ferment idéologique, insinue son pouvoir de définir notre société et d’occulter ses nouvelles contradictions.

Je vais m’expliquer là-dessus, d’une manière malheureusement trop sommaire.

2. Ratages et nouvelles contradictions

Au moment même où l’on aurait pu croire réalisés les grands projets collectifs de la Révolution tranquille, voici que partout on observe des ratages. Notre système d’éducation montre des failles de plus en plus évidentes : l’enseignement du français est déficient ; personne ne sait au juste quelles sont les fins propres des Cégeps ; l’université s’inquiète davantage de ses ressources financières que de la qualité de ses apprentissages, l’enseignement étant devenu le parent pauvre de la recherche. Tout le système souffre d’une carence évidente pour ce qui est des mécanismes d’évaluation ; de sorte que les critiques occasionnelles, faute d’appuis dans de solides examens, sont vite récusées. Notre réseau de santé et d’assistance est complexe ; là encore, qu’il s’agisse des salles d’urgence ou des prestations d’aide sociale, en passant par les garderies, on ne parvient pas à remédier aux carences criantes. Les coûts augmentent, sans que l’on puisse prévoir comment nous arriverons à répondre adéquatement aux besoins d’une population vieillissante.

Pendant que l’on s’interroge ainsi sur les possibilités de colmater les brèches des grandes entreprises des années 1960, de nouveaux [52] défis surgissent. Les conflits ethniques, la dénatalité, le chômage des jeunes : la liste est longue. Plus profondément, nous assistons à la consolidation de deux sociétés. On a parlé de « deux Québec » à propos des inégalités régionales grandissantes. On admettra que le problème est plus grave encore si on observe le clivage entre une société bien pourvue en revenus et en privilèges corporatifs et une autre société où l’emploi est épisodique, le syndicalisme absent, la dépendance quotidienne.

Tout se passe comme si nous ne pouvions plus assumer ces graves interrogations dans de nouveaux projets collectifs. En substitut, règne ce que j’ai appelé l’idéologie de la gestion. Administrer est la grande préoccupation de l’État, des responsables des grandes institutions publiques aussi bien que du plus modeste des experts. Cette idéologie gagne la jeunesse : nos universités regorgent de candidats aux programmes très variés qui préparent à l’administration (il vaut mieux dire, à la régulation) de la société.

En complément, une autre idéologie se manifeste au grand jour : celle du bien-vivre et de l’épanouissement individuel. Les signes en sont perceptibles au Québec comme dans tout l’Occident : la préoccupation pour la santé, la beauté, le souci de garder le plus longtemps possible les allures de la jeunesse avec, en contrepartie, la crainte de la vieillesse et la dissimulation de la mort ; la poursuite de la performance, au mépris souvent de la valeur des objectifs poursuivis ; le culte du plaisir raffiné, avec le refus de la passion compromettante ; la recherche de l’équilibre psychique, dans les panoplies des thérapies de toutes espèces ; le refoulement de l’angoisse et de la culpabilité, génératrices de conscience de soi et de questionnement sur les valeurs. On ne se surprend pas que, dans ce contexte, les droits de la personne soient conçus comme des privilèges individuels, que les pauvres soient considérés comme des paresseux ou des incapables, que les idéologies qui poussent sur ces aspirations ne dérangent guère les privilèges des castes anciennes ou nouvelles.

Cette double voie que me paraissent prendre actuellement les idéologies nous indique, une fois de plus, la nature du travail de l’interprétation sociale que les idéologies engendrent. D’un côté, elles mettent à jour les idéaux officiellement permis et consacrés ; les idéologies font voir. D’un autre côté, elles dissimulent. On a beaucoup vilipendé les censeurs des temps anciens, qui réprimaient la parole ne portant pas leur estampille. Les censeurs existent [53] toujours, même s’ils ont changé de costume et si leur magistère se réclame d’autres justifications. Chaque société, quels que soient sa forme et son visage, met en scène des vérités et des idéaux et rejette dans les coulisses ce qu’il ne convient pas d’éclairer.

On a abondamment repéré ceux qui dirigeaient autrefois cette mise en scène. Il est aisé de les dénoncer maintenant qu’ils ont perdu le contrôle du théâtre. Il est plus difficile, plus périlleux peut-être, de se demander qui commande le nouveau spectacle idéologique.

3. Les nouvelles classes sociales

C’est ici qu’il faut situer les transformations majeures des classes sociales depuis la Deuxième Guerre mondiale. Il s’agit sans doute du phénomène majeur de notre temps, au Québec et en Occident. Malheureusement, on pose encore ce vieux problème des classes sociales dans des termes désuets. Naguère, on distinguait un peu grossièrement deux classes extrêmes : la bourgeoisie ; la classe ouvrière, ou plus largement la classe « populaire ». Entre les deux, on rangeait les classes moyennes, dont la condition tenait à l’un ou à l’autre pôle. Évidemment, je schématise beaucoup : on raffinait souvent en ajoutant un sous-prolétariat, en séparant des classes moyennes « supérieures » et « inférieures »... Quoi qu’il en soit, cette géométrie est actuellement à remettre en question. Il existe toujours une grande bourgeoisie, maîtresse des pouvoirs de décision ; son emprise s’exerce sur des espaces sociaux plus ou moins vastes. Il existe toujours une classe populaire, qui ne s’identifie pas au monde ouvrier. Quant aux classes moyennes, elles ont connu une extraordinaire extension, avec l’élargissement des occupations de services et d’administrations.

Ces classes moyennes ne sont pas homogènes ; c’est pourquoi on use du pluriel pour les dénommer. L’une d’entre elles est d’émergence récente. Une grande partie des individus qui s’y réfèrent ont un degré de scolarisation élevé, davantage que bien des gens de la haute bourgeoisie ; s’ils ne contrôlent pas les mécanismes ultimes du pouvoir, ils exercent des responsabilités de gestion où l’expertise joue un rôle décisif. Nous retrouvons ainsi un des vecteurs des nouvelles orientations idéologiques que je discernais plus haut : la nécessité de gérer des institutions de plus en plus complexes exige des réseaux de compétences et de décisions générant des statuts de plus en plus nombreux, qui à leur tour [54] s’organisent en corporations aux frontières et aux objectifs astucieusement défendus. La gestion s’oppose à la propriété comme outil de privilège et de prestige. Dès lors, il est normal que se développent les idéologies correspondantes.

Ce qui permet déjà de discerner en quoi une mutation des classes sociales est aussi une mutation des valeurs collectives. Cette nouvelle classe moyenne est plus instruite ; ses revenus sont parfois accrus considérablement par le double salaire ; profitant enfin d’une prospérité économique qui fut de longue durée, elle a développé ces aspirations au bien-être, ce culte du moi qui sont les caractéristiques de l’individualisme contemporain. La grande bourgeoisie continue d’exercer les pouvoirs des hautes stratégies, d’abord économiques ; mais c’est la nouvelle classe moyenne qui impose les valeurs dominantes de nos sociétés et qui inspire l’élaboration des idéologies d’à-présent.

4. Pour une nouvelle critique sociale

Devant ces idéologies régnantes, devant la classe qui les élabore et les promeut, c’est la responsabilité de la critique sociale de démasquer les sources de leur production. Mais, au nom de quoi effectuer ce travail ? S’il n’y avait pas, dans les sociétés aussi bien que dans les personnes, des visées plus transcendantes de l’existence privée et collective, et susceptibles de mettre en cause le miroir que les idéologies nous tendent, nous n’aurions plus qu’à nous abandonner à l’image qui nous est renvoyée. En d’autres termes, nous n’aurions qu’à nous confier aux idéologies prédominantes, s’il n’existait dans nos sociétés et dans nos cœurs quelque force spirituelle capable de les contester au nom d’une autre vision et d’une autre espérance.

Or, où en sont, dans le Québec d’aujourd’hui, ces forces spirituelles ? Les idéaux que profèrent les idéologies cultivent la performance du gestionnaire et le culte du moi. Peut-on encore parler d’une éthique ? Le mot « morale » fait s’esclaffer à peu près tout le monde. Le pluralisme sert souvent d’alibi ; car il est moins ouverture qu’indifférence à autrui. Les droits de la personne sont couramment confondus avec les droits de l’individu. Quant aux Églises, elles paraissent avant tout soucieuses de la gestion de l’orthodoxie ; les sectes leur font, on le sait, concurrence. Quant au nationalisme, qui fut affirmation de solidarité et conscience historique, sentiment de la dignité de valeurs communes, la nouvelle [55] classe moyenne l’a porté un temps pour s’en désintéresser ensuite parce qu’il contredisait au fond ses autres ambitions.

Dans de semblables conjonctures, la vieille tradition biblique, l’authentique tradition chrétienne indique la voie sans cesse à reprendre : le parti des pauvres, ce que Péguy appelait « l’axe de misère ». À la condition de ne pas donner à la pauvreté quelque image réduite qui en ferait une sorte d’épiphénomène ou de malheur marginal. Les pauvres, ce sont ceux qui sont écartés des idéologies dominantes, non seulement parce qu’ils n’y sont pas encore parvenus mais parce que les idéologies dominantes doivent les écarter pour se constituer. Voilà l’emplacement concret d’où peut resurgir la critique des idéologies et de leurs racines.

Nos frères chrétiens d’Amérique latine nous ont donné l’exemple d’une pareille tentative. Cet exemple, il est à suivre au Québec comme partout en Occident. Non pas, j’y insiste, en procédant par transposition, encore moins en nous contentant de répéter ce que les théologiens de là-bas élaborent dans leurs écrits : ce serait une autre variante de notre incapacité à penser notre propre condition. La théologie de la libération doit prendre racines originales dans les diverses chrétientés. Les idéologies, les classes, les oppressions varient selon les pays ; ici et là, la pauvreté revêt des visages multiformes. Si, par une fervente tension de nos savoirs et de nos engagements, nous en arrivions à faire naître ici une théologie originale de la libération, nous aurions répondu aux défis du virage idéologique. Et nous serions fidèles à la fervente intention qui anime l’œuvre et les engagements de notre ami Jacques Grand’Maison.

[56]

[57]

EXTRAITS DE LA DISCUSSION

*ayant suivi les communications*  
de GREGORY BAUM et  
FERNAND DUMONT

— Gregory Baum s’est demandé si Jacques Grand’Maison est moralisant, s’il est « prêcheur ». Quant à lui, Fernand Dumont affirme que la seule façon de vivre en santé avec les idéologies, c’est de les critiquer au nom d’une autre espérance. Dans une Eglise qui veut défendre l’orthodoxie, comment un prophète peut-il éviter de « prêcher », de devenir moralisant ?

- *Fernand Dumont*: Dans une société devenue extrêmement pluraliste, il y a une sorte de préalable : une société éthique, c’est-à-dire un contexte où l’affrontement des objectifs et des conceptions est possible et où il existe, derrière les options de chacun, une sorte de consensus sur un certain nombre de valeurs. Sans cet arrière-plan, il n’y pas de démocratie et de société authentiques. C’est là un problème neuf dans ce pays où, jusque dans les années 50, nous avons vécu avec une religion qui se donnait lieu d’éthique. Cette religion s’est effondrée subitement. C’est comme s’il ne nous restait plus d’éthique et, plus encore, s’il ne nous restait plus d’esprit public. La restauration de l’esprit public est la première condition pour établir une société humaine. Voilà qui n’a rien à voir avec le moralisme.

- *Gregory Baum*: Je définis l’idéologie comme un ensemble d’idées et de valeurs qui résument un projet social ; mais je parle maintenant d’un projet alternatif qui s’adresse à l’imagination du peuple. Je trouve la transcendance très importante. Mais à côté des prophètes, il faut également des personnages politiques qui cherchent à transformer la société.

— Je trouve étonnant que Gregory Baum dise que Jacques Grand’Maison est un homme qui marche seul. N’aurait-il pas de racines, de maîtres ? Peut-on être vraiment évangélique en marchant seul ?

- *Gregory Baum*: Du point de vue politique, Jacques est un homme qui marche seul. Il ne s’est identifié à aucun groupe. Au moment du référendum de 1980, il n’a pas [58] voulu prendre de position très claire, de peur qu’on en voie les faiblesses.

— Je crois que Monsieur Dumont a oublié deux lieux d’où on peut critiquer les idéologies : la pratique scientifique et le mouvement écologique. La pratique scientifique fait naître un nouveau discours, qui sort du cadre idéologique et renvoie à des faits observables. Le mouvement écologique fait naître une nouvelle solidarité et sort des valeurs transcendantes et religieuses. Les deux sortent du discours abstrait.

- *Fernand Dumont*: Je ne vois pas très bien cette espérance. En ce qui concerne l’interprétation des sociétés, il n’y a jamais de fait indubitable. Dans le passé, on a utilisé la science, comme la religion, à toutes sortes de fins. Tout est utilisable pour la cuisine idéologique, même l’écologie. Je fais le pari que celle-ci est pour plusieurs le prolongement de l’esthétisme ; elle ne dérange pas réellement les grands pouvoirs économiques. Certes, elle a une tonalité spirituelle incontestable. Elle va peut-être nous redonner le sens de la noblesse de la création, des liens avec le cosmos, et nous sortir de l’intimisme frileux de l’individualisme moderne.

— N’avons-nous pas également des utopies qui attestent une réalité autre, utopies qui n’auraient pas droit de cité, étant donné que la connaissance de la société passe surtout par ce qu’en disent les médias ?

- *Fernand Dumont*: J’ai évoqué les idéologies dominantes, qui donnent le visage officiel de la société et dont on retrouve continuellement des échos dans les médias de masse. Les téléromans de madame Payette en sont une traduction parfaite. Existe-t-il des contre-idéologies ? Je n’en vois pas beaucoup. Pour s’imposer, les idéologies doivent censurer. La tâche de la critique sociale est de lever la censure en dévoilant les problèmes de la société.

[59]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Deuxième partie : Éthique, politique et idéologie

6

Passion pour la vie, miroir critique  
et espérance engagée : l’éthique  
de Jacques Grand’Maison

Jean-Guy NADEAU

*Il est plus facile de coloniser l’être original de chacun que de libérer l’être colonisé que Von trouve en soi.*

Jacques Grand’Maison

[Retour à la table des matières](#tdm)

Étudier l’éthique de Jacques Grand’Maison, c’est étudier en fait l’ensemble de son œuvre. Tout comme l’éthique, cette œuvre porte l’exigence et la quête d’humanisation de l’individu, de sa conduite et de ses relations, de son monde et de sa cité. Interpellation de la conscience, de l’intelligence et de l’agir, appel à la liberté et à la responsabilité personnelle aussi bien que collective, l’éthique constitue une tâche toujours ouverte. « *La fine pointe de la conscience humaine et de son dynamisme vital s’exprime avant tout dans un pari où se rencontrent une liberté et une responsabilité très concrètes et profondément personnelles vis-à-vis un au-delà de soi-même, un appel au dépassement*» [[2]](#footnote-2). La carte éthique du parcours vers cet « au-delà » apparaît à Jacques Grand’Maison comme marquée de points cardinaux qui ont nom « *tradition, rêve, enracinement, projet*» [[3]](#footnote-3), et qui reviennent comme autant de leitmotiv dans son œuvre.

Dans son souci d’un projet collectif qui apparaît trop souvent comme le grand oublié de l’éthique, Grand’Maison signale que [60] sont nécessaires « *à la fois une philosophie et une pratique éthiques qui relient la conscience et la politique, l’ordre intérieur et l'ordre extérieur, les libertés individuelles et les libertés collectives, sans les confondre*» [[4]](#footnote-4). Comme l’écrit Paul Ricoeur dans une réflexion sur « *éthique et politique*» qui, me semble-t-il, caractérise bien le projet éthique de Jacques Grand’Maison : « *la rationalité, ici, ne se borne pas à l’accord de l’individu avec lui-même dans ses maximes, elle veut être la rationalité d’une pratique collective. La tâche de la philosophie politique se définit ainsi par cette attention donnée à ce qui, dans la vie politique, est porteur d’une action sensée dans l’histoire*» [[5]](#footnote-5). Voilà le défi que, depuis plus de trente ans, Jacques Grand'Maison tente de relever.

Toute cette œuvre, en effet, m’apparaît portée par un souffle éthique qui ne cesse de l’inspirer et dont les voies, on le sait, sont multiples et diversifiées. On peut y trouver deux volets, pratique et littéraire, étroitement reliés. Engagement social, recherche-action [[6]](#footnote-6), cure pastorale et enseignement, d’une part ; analyses, essais, récits, poèmes et conférences d’autre part. Outre l’engagement pratique et la recherche-action en milieux de travail, où de jeunes travailleurs et de jeunes chômeurs l’ont introduit aux dynamiques de leur milieu et aux cartes de relations [[7]](#footnote-7), on peut identifier plusieurs genres littéraires chez lui où émerge souvent, ce qui n’est pas le cas de la majorité des productions éthiques, un langage auto-implicatif : prophétique, sapiential, hymnique et narratif où on trouvent plusieurs de ses meilleurs moments : [*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum)[[8]](#footnote-8). [*Une foi ensouchée dans ce pays*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi)[[9]](#footnote-9). [*Tel un coup d’archet*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614364)[[10]](#footnote-10).

[61]

Je n’entends pas cependant présenter ici l’éthique de Jacques Grand’Maison, vaste tâche à laquelle contribuent l’ensemble des communications de ce colloque, mais en indiquer quelques traits, quelques caractéristiques. Je présenterai plutôt quelques-unes des préoccupations éthiques de cette œuvre. D’abord celle de re-situer la responsabilité personnelle et collective par devant un sentiment d’impuissance généralisé où l’éthique et l’humain risquent leur mort. Ensuite celle d’élaborer une éthique du « *pays réel*», éthique critique et engagée qui s’élabore au quotidien. Je signalerai enfin combien, confrontée au tragique de l’existence, cette éthique mise néanmoins sur la foi et l’espérance, pour se faire soucieuse des sans-droits, des sans-avoir et des sans-pouvoir.

1. Responsabiliser face au sentiment  
d’impuissance anti-éthique

Un axe majeur de cette œuvre confrontée à une crise de l’espérance [[11]](#footnote-11) vise la responsabilisation des membres de notre société aussi bien que de l’Église. Avec une passion pour la vie et la liberté « *une liberté ouverte à la transcendance*», et en continuité avec « *une tradition qui a traversé plusieurs civilisations*», cette éthique de la « *dramatique contemporaine*» [[12]](#footnote-12) veut répondre à « *un sentiment généralisé d’impuissance où [malgré notre richesse scientifique et technique] renaissent le fatum latin, la moira grecque, l'apocalyptique des grands bouleversements historiques*» [[13]](#footnote-13). Or un tel sentiment d’impuissance barre toute possibilité éthique : il faut avoir conscience d’un pouvoir d’agir pour se trouver vraiment concerné par des questions éthiques, dans quelque champ que ce soit. Ainsi Grand’Maison note-t-il « *un profond affaissement moral marqué par le découragement, par le sentiment d’impuissance, par la méfiance, par la colère ‘rentrée’ et l’insécurité*» [[14]](#footnote-14). C’est à cet affaissement que Jacques Grand’Maison réagit et devant celui-ci qu’il interpelle la conscience contemporaine. Il s’agit ici de réveiller et de libérer la conscience et le pouvoir d’agir.

[62]

2. Libérer la parole

Libérer le pouvoir d’agir et sa conscience, c’est d’abord libérer une parole personnelle enfouie par les discours dogmatiques totalitaires portés par des idéologies aussi bien libertaires [[15]](#footnote-15) que scientistes ou institutionnelles. En effet, « *l’éthique comme la culture se sont toujours mal portées dans des cadres dogmatiques, dans des scolastiques érigées en Vérité absolue, universelle, et tout autant dans des systèmes de rationalité scientifique*» [[16]](#footnote-16). On sait que, loin d’être le seul apanage de l’Église, l’expérience de la parole obturée par un discours totalitaire marque aussi les grandes corporations, les syndicats et l’État. Ainsi, dans ses écrits, mais d’abord dans sa pratique, Jacques Grand’Maison tente-t-il de stimuler et d’écouter les paroles que les gens osent dire, les paroles dans lesquelles ils osent se dire.

3. Une éthique au quotidien

Nous sommes ici devant une éthique à ras de sol, et même de sous-sol, à ras de pratiques et de culture, ce « *pays réel*» dont se réclame notre auteur et où viennent se briser tant de systèmes éthiques : « *Là on rencontre des identités non interchangeables ; des expériences historiques et biographiques non ‘universalisables’ ; des inédits, des imprévus et des impondérables ; des contradictions et des irrationalités ; des conflits d’intérêts et de droits ; des libertés, etc*. » [[17]](#footnote-17) Œuvre éthique, donc, mais pas nécessairement œuvre sur l’éthique, en ce sens que si Grand’Maison propose une philosophie de base, il n’élabore pas strictement une philosophie de l’éthique comme l’ont fait les philosophes d’Aristote à Hegel. Le style éthique de Grand’Maison est peut-être plus proche de celui d’un Marx par exemple. Chez Marx, deuxième façon à tout le moins, il n’y a pas non plus de réflexion philosophique sur l’éthique, mais on ne saurait nier qu’une préoccupation éthique majeure traverse et porte son œuvre. Si Marx est économiste, certains diront qu’il est d’abord éthicien, voire moraliste. Si Grand’Maison est sociologue et théologien, il est d’abord éthicien lui aussi, préoccupé des conditions pratiques d’humanisation de ses concitoyens et de leur quotidien.

[63]

On ne trouve donc pas chez Grand’Maison de réflexions méthodologiques serrées sur l’éthique, mais une réflexion continue sur les enjeux éthiques auxquels sont quotidiennement confrontés les hommes et les femmes d’ici, et dont rendent compte les ateliers de ce colloque. Enjeux du travail avec son quotidien, ses conflits, son organisation, son code, enjeux de l’économie, de l’éducation, de la politique et des institutions, des pratiques et discours ecclésiaux [[18]](#footnote-18) aussi bien que syndicaux, de la famille, du loisir [[19]](#footnote-19), du droit [[20]](#footnote-20), des relations hommes-femmes [[21]](#footnote-21), des relations internationales, etc.

4. Une éthique critique et engagée

Cette éthique concerne donc les sujets collectifs aussi bien qu’individuels et met en interaction une éthique interpersonnelle, critique des choix et valeurs de chacun, et une éthique collective, d’inspiration évangélique aussi bien que marxiste, critique des fonctionnements sociopolitiques. Tout en accordant une importance majeure et un coefficient souvent positif à « *la révolution de l’individualité* » [[22]](#footnote-22), Grand’Maison critique vivement un individualisme sécuritaire de repli sur soi, une individualité tenue pour sacrée [[23]](#footnote-23). Le défi de l’éthicien réaliste, à ras de sol, que se veut Grand’Maison est de promouvoir une éthique sociale qui tienne compte de cet individualisme et qui, tablant sur ses aspects positifs et libérateurs, interpelle ses aspects mortifères [[24]](#footnote-24).

[64]

On comprend que cette œuvre engagée et critique des idéologies et des corporatismes de tous bords, souvent écrite et portée à chaud sur la scène publique, polémique même, ait valu à son auteur certains chocs-en-retour. Comment y échapper quand on questionne jusqu’à ses alliés ? Et qu’on y aborde de front non seulement des comportements plus ou moins volontaires, des attitudes plus ou moins conscientes, mais bien des pratiques réfléchies et organisées qui n’en sont que plus « scandaleuses ». Ce scandale, c’est celui qui inquiète et désespère parfois « l’honnête citoyen » qui se reconnaît dans les préoccupations de l’auteur.

5. L’« Alouette en colère » [[25]](#footnote-25)

Par exemple, Jacques Grand’Maison est un des rares intellectuels à se référer aux « *petits salariés*» [[26]](#footnote-26), peut-être à cause de sa pratique d’animation sociale d’une part ou de sa pratique pastorale d’autre part qui le mettent et le gardent en contact avec eux. Mais sûrement aussi et d’abord parce qu’il n’a jamais oublié ses racines dans ce milieu :

« Né en 1931... en pleine crise (!)

d’un père chômeur,

j’ai vécu dans un climat de colère

mêlée de tendresse.

Cette dure et douce sauvagerie

de mon enfance m’a donné un jour

le goût d’être un radical tendre.

J’ai entendu plusieurs fois des sanglots

étouffés dans la nuit.

Le père et la mère cachaient leur peine

pour assurer nos rires et nos joies.

Arthur revenait de la Dominion

crispé, ahuri, démoli... » [[27]](#footnote-27)

« Mon premier choc remonte à 1949.

Lors d’un concours oratoire,

j’ai fait surgir la colère rentrée

de mon milieu ouvrier.

[...]

[65]

Le jury duplessiste me fait comprendre

que mon engagement et mes positions

ne seront jamais rentables.

Première rencontre du pouvoir domestiqué. » [[28]](#footnote-28)

Peut-être trouve-t-on là l’enracinement de son souci constant d’être attentif à la vie réelle et à ce qui s’y dit d’espoirs et de désespoirs, de conflits et de luttes, de droits des sans-avoir, des sans-droits ? Ainsi Grand’Maison identifie-t-il comme son milieu réel ce milieu des travailleurs qu’il retrouve après vingt années d’études qu’il qualifie de « domestication » par l’école et l’église [[29]](#footnote-29).

Enfin, 1957, je reviens

dans mon milieu ouvrier.

J’ai recommencé à revivre.

Trois ans de luttes fiévreuses

avec les jeunes chômeurs.

Scandale à l’évêché,

au conseil municipal,

à la commission scolaire.

[...]

Je renouais avec les colères privées du père,

mais cette fois sur la place publique. [[30]](#footnote-30)

Voilà, me semble-t-il, un des « soubassements » de l’œuvre de Jacques Grand’Maison : cette colère rentrée que le peuple porte mais que, relativement comblé dans une société de consommation et éduqué dans le sentiment de son impuissance, sentiment accru par l’individualisme de cette société, il continue de taire... jusqu’à ce qu’elle éclate dans des excès de violence.

On comprend l’insatisfaction d’un Grand’Maison face aux cours d’éthique sociale qu’il recevait au Grand Séminaire de Montréal dans les années 1950. Ou encore son souci, dès les années 1960, d’envoyer les étudiants de ses cours de morale sociale à la Faculté de théologie observer la réalité du terrain, ce « *pays réel* » dont « les études » et les discours exilaient trop souvent [[31]](#footnote-31). Permettre au discours de tenir compte du pays réel, c’est aussi faire échec à la violence.

[66]

Dans l’œuvre de Grand’Maison, apparaît donc clairement le caractère critique, le caractère prophétique même, de l’éthique. Se situant dans le passage d’un univers religieux à un univers séculier largement marqué par cet autre passage de l’institué à l’instituant, Grand’Maison participe à ce passage d’une éthique de l’impératif à une éthique de l’interrogatif. Il nous convie à réviser nos valeurs et nos pratiques, nos traditions et nos codes, nouveaux aussi bien qu’anciens. Marquée par son expérience pédagogique, son œuvre fait souvent figure de miroir où chacun est appelé à se positionner à travers des typologies identifiant attitudes et « philosophies de base ». Par ailleurs ces questions sont complexes et cette éthique au ras des pratiques ne s’élabore pas sans la conscience d’une pluralité et d’une ambiguïté fondamentales. C’est ainsi que notre auteur questionne parfois ses propres positions, se gardant d’en faire de nouveaux absolus. C’est que « *nous ne sommes pas à une contradiction près. Si dur et si lucide pour juger les autres, et si indulgent et erratique pour s'évaluer soi-même*» [[32]](#footnote-32).

6. Une éthique bâtie à même  
le tragique de l’existence

En fait, ce paragraphe pourrait aussi bien s’intituler « Une éthique de la dramatique humaine ». Jacques Grand’Maison, en effet, m’a toujours frappé par sa sensibilité à la dramatique, souvent tragique, de l’existence humaine. Je sais que la philosophie distingue habituellement les deux et que des éthiques différentes s’élaborent selon que l’on conçoit l’existence comme tragique ou comme dramatique. Mais l’éthique du quotidien de Grand’Maison nous rappelle que la dramatique humaine est souvent marquée par un sentiment du tragique, sentiment dont témoigne bien ce sentiment généralisé d’impuissance qui en apparaît comme le corollaire. N’est-ce pas là que germe et « s’épanouit » cette colère rentrée dont nous parlions plus haut ? Et n’est-ce pas un des objectifs de l’éthique, à tout le moins de l’éthique occidentale, que de rendre à l’humain un certain pouvoir sur sa destinée [[33]](#footnote-33) ?

7. Une éthique de foi et d’espérance

Ainsi l’éthique ne saurait en rester à ce moment critique, marqué au coin du scandale et de la colère. C’est ainsi que, dans [67] son œuvre écrite aussi bien que dans ses collaborations en divers milieux, Jacques Grand’Maison nous convie à une éthique responsable, élaborante d’une qualité de vie radicalement marquée d’espérance. Cette espérance, Grand’Maison la fonde sur la sagesse de son père et de son peuple, sur la foi en Jésus Christ, mais d’abord et avant tout sur une foi en l’humain, « *une amitié, une tendresse, une empathie pour tout être humain avec ses limites et ses espoirs fous*» [[34]](#footnote-34). Chez Grand’Maison, en effet, la foi en l’humain apparaît comme chemin indissoluble de la foi en Dieu. La seconde évangélisation en témoigne bien. Cette foi en l’humain et au Christ se conjuguent dans la symbolique du Verbe fait chair que reprend Jacques. Verbe et chair, parole et pratique, action et sens, voilà aussi le lieu d’émergence de la praxéologie pastorale [[35]](#footnote-35) à laquelle il a largement collaboré et qui n’est pas sans lien avec l’éthique, bien au contraire. On ne saurait en effet faire d’éthique sans cette attention sérieuse aux pratiques que Grand’Maison situe à la base de sa réflexion, comme on ne saurait, sans risque, faire de la praxéologie en faisant abstraction de la dimension axiologique et symbolique de l’action.

8. Sa problématique actuelle

C’est dans cette foulée d’une espérance toujours critique [[36]](#footnote-36) que s’inscrit son dernier volume en date : [*Les tiers*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022) (1986) [[37]](#footnote-37). On y retrouve l’ensemble de la réflexion et des cibles de Grand’Maison reproblématisées autour de la dynamique des tiers — tiers libérateur ou mystificateur, tiers inclassable ou fonctionnel, tiers transcendant ou bouc émissaire —, de la dynamique du manichéisme qui les occulte, et finalement de stratégies de réseaux où tous retrouvent place, particulièrement l’exclus — un personnage cher à l’auteur et premier prototype de ces tiers dont la problématique a largement évolué au fil des années, plus étroite dans [*Le privé et le public*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri1) [68] (1975), plus englobante dans [*Les tiers*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022) (1986). Et parmi eux ces jeunes trahis par le silence [[38]](#footnote-38), trop souvent abusés et désabusés : politiquement et économiquement, affectivement et sexuellement, spirituellement et moralement, ces jeunes avec lesquels notre société doit retrouver un « second souffle », critique du présent et bâtisseur d’un avenir qu’on espère toujours ouvert [[39]](#footnote-39).

9. Conclusion

Ma communication a sans doute souligné des éléments de l’œuvre de Jacques Grand’Maison correspondant à ma vision de l’éthique. En guise de conclusion, j’aimerais en rappeler quelques-uns qui me semblent majeurs, et enfin énoncer un rêve que je sais partagé par quelques-uns de ses lecteurs.

Nous devons d’abord retenir l’aspect massivement éthique de l’œuvre de Jacques Grand’Maison et ses fondements dans une foi et une espérance (« indécrottables », dirait-il) dans l’humain, une passion pour la vie et la liberté... de tous, passion que je situe au fondement même de l’entreprise éthique. De là, la réaction viscérale et réfléchie de Grand’Maison à ce sentiment d’impuissance qui barre tout projet éthique chez nos contemporains. S’y joint une sensibilité à l’exclu, à « l’homme nu », sans avoir, sans pouvoir actuel, sans droits, que la théologie de la libération par exemple, elle aussi largement d’ordre éthique, met au premier plan de sa réflexion. Ainsi la critique, dont la critique des idéologies, qu’opère Grand’Maison se lie à une attention aux pratiques quotidiennes, aussi bien qu’aux pratiques sociales, politiques et institutionnelles. On sait aussi que cette critique n’est pas seulement discursive et encore moins littéraire, mais qu’elle s’élabore dans le feu de l’action et le risque de l’engagement.

Enfin, une lecture de l’éthique de Jacques Grand’Maison ne saurait passer sous silence la fidélité de cet homme de cœur et d’intelligence, déterminante pour son œuvre. Fidélité à ses origines, on l’a vu. Fidélité à des valeurs et à une « philosophie de base », dans un monde où prime l’éphémère et où tant de repères éthiques semblent se dissoudre. Fidélité à une foi, avons-nous dit, dont les [69] ressources, les remises en cause et la fécondité étonnent souvent. Intrigante fidélité à l’Église, enfin, qui ne se comprend sans doute que sur le fond global de cette dynamique.

En terminant, j’oserai formuler quelques remarques qui touchent davantage la forme que le fond de cette œuvre. Ainsi, un esprit cartésien et pressé, ce que je suis aussi, souhaiterait parfois une œuvre moins touffue et plus systématique, une œuvre à travers laquelle le lecteur n’aurait pas à tracer son propre chemin comme c’est actuellement le cas. Les référents et les cadres d’analyse ne manquent pas en effet chez Jacques Grand’Maison, mais il nous sont souvent proposés et suggérés plutôt qu’imposés par voie démonstrative, celle que les intellectuels préfèrent en principe. On le voit cette remarque est à double tranchant et peut facilement être retournée en critique positive.

Poursuivant néanmoins dans ce désir d’une œuvre plus systématique, on me permettra de rêver. Rêver d’un ouvrage du type d’un manuel. Je sais, les manuels ont mauvaise cote en éthique, quoiqu’ils reviennent sur le marché, et ceux qui opposent éthique et morale y verraient un ouvrage de morale plutôt que d’éthique. Mais imaginons, un tel « manuel » écrit par Jacques Grand’Maison ! On me dira que je verse dans l’utopie. Mais l’utopie n’a-t-elle pas son lieu, à tout le moins en éthique politique, comme l’a bien fait ressortir un Paul Ricoeur ? On peut imaginer la richesse d’un tel ouvrage porté par la culture, la sensibilité, la foi et l’engagement de Jacques Grand’Maison. Une première partie pourrait porter sur l’éthique et ses enracinements expérientiels, socio-historiques, philosophiques, théologiques ; s’y joindraient des réflexions sur la critique des pratiques et de leurs idéologies. Une seconde partie serait composée d’analyses et de réflexions serrées sur les champs de pratiques et les défis éthiques auxquels Grand’Maison a travaillés, qu’il a explorés, critiqués, promus. Une troisième partie reprendrait la dynamique des *Tiers,* identification particulière de cet autre dont le souci fonde l’éthique (Lévinas).

Mais voilà, bien que [*Une société en quête d’éthique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.soc)relève largement de cette dynamique, notre auteur ne travaille pas ainsi. Si son œuvre nous offre une multiplicité de références et de grilles d’analyse, Jacques Grand’Maison, on le sait, échappe à ses propres grilles, nous interpelle toujours et nous propulse au-delà de celles-ci. Homme de science et de modélisation, de réflexion et d’écriture, Jacques Grand’Maison est d’abord poète, prophète, militant, homme [70] de cœur et d’action, homme de parole, dans tous les sens du terme. C’est à ce titre, me semble-t-il, qu’il faut aborder l’œuvre de Jacques Grand’Maison et y frayer, chacune et chacun, son propre chemin.

[71]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Deuxième partie : Éthique, politique et idéologie

7

L’Éthique aujourd’hui…  
et demain

Guy BOURGEAULT

[Retour à la table des matières](#tdm)

C’est le souvenir de quelques trop rares rencontres au cours des vingt ou vingt-cinq dernières années qui, ravivant la joie des connivences par delà des divergences que ni l’estime ni l’amitié ne demandent de taire, m’a fait accepter de prendre part à ce colloque qui rend hommage à Jacques Grand'Maison. Ces rencontres furent pour moi stimulantes. Au fil de ma réflexion et de mes recherches en éthique, elles m’ont apporté, selon les moments, réconfort et confirmation, contradiction et provocation. Échos lointains de ces rencontres, les propos qui suivent rendent compte du cheminement de ma réflexion sur l’éthique au cours des ans et dans le cadre de recherches en cours. Ils rendent ainsi hommage à celui qui fut occasionnellement — toujours discrètement et peut-être à son insu parfois — un compagnon de route. Et de haltes.

Je retrace ici ce cheminement en tentant de dire comment je perçois l’éthique, avec ses repères, ses exigences, ses appels — hier, aujourd’hui et demain.

1. Un chemin qui va des certitudes  
à l’interrogation

L’œuvre de Jacques Grand’Maison participe, en la reflétant et en la faisant tout à la fois, en la critiquant aussi parfois pour inviter à rajuster le tir, à l’évolution de la conscience morale — ou, mieux peut-être, de la sensibilité morale — et de l’éthique au Québec. Jacques Grand’Maison est ici à la fois témoin et artisan : témoin, mais sans jamais se placer à l’extérieur du « peuple en marche » auquel il appartient par choix en même temps que par nécessité ; artisan, mais gardant toujours cette capacité de distance critique à laquelle il tient tant, et qui est peut-être la même chose, finalement, que la capacité éthique au sens où je la définirai plus loin.

[72]

Dans un Québec de chrétienté, l’enseignement de l’Église catholique romaine a longtemps réussi à rallier pratiquement tout le monde dans la reconnaissance d’un ordre naturel originant d’un plan divin et le reflétant, imposant ses exigences immuables à la conscience intime des personnes comme aux comportements tant individuels que collectifs. L’ordre naturel et la loi naturelle furent alors les références privilégiées d’une morale autoritaire rigoureusement codifiée et faisant d’abord appel à l’obéissance et à la soumission. Mais cet ordre fut durement secoué lorsque « *l’homme d’ici*», devenu soudainement hydro-québécois, entreprit de prendre possession du « *pays réel*», de harnacher ses rivières : de faire, en somme, l’ordre du monde au lieu de s’y soumettre. Personne et situation, valeurs et projets, croissance et progrès devinrent les nouvelles références d’une éthique libérale soucieuse de droits et de liberté(s), et cherchant à s’inscrire dans le grand mouvement d’une rationalité scientifique qui devait finalement s’avérer à son tour totalitaire. Depuis quelques années, les risques d’un conflit nucléaire et ceux de la détérioration de l’environnement étant à la fois plus aigus et mieux connus, l’avenir personnel apparaît comme nécessairement lié au devenir collectif, au devenir même de l’espèce humaine et de la vie sur une planète dont l’appartenance cosmique commence tout juste d’être explorée. Une nouvelle éthique est en voie de gestation, qui fait appel à la responsabilité : à une responsabilité partagée, à la fois solidaire et différenciée.

À quoi tient cette évolution trop schématiquement rappelée [[40]](#footnote-40) ? Quel avenir ouvre-t-elle ? Il serait vain de vouloir régler définitivement nos comptes avec le passé, et tout aussi vain et illusoire de tenter de prédire l’avenir. Contentons-nous plutôt de prendre acte [73] du fait essentiel suivant : que nous en soyons conscients ou non, nous décidons aujourd’hui, disposant désormais — pour le meilleur et pour le pire — des pouvoirs nécessaires, quelle humanité nous serons demain. Sur quelles bases en décidons-nous ? Comment en décidons-nous ? Ces questions, avec les enjeux qui les sous-tendent, sont proprement éthiques en même temps qu’épistémologiques et politiques.

Les morales anciennes ont ainsi été ébranlées en leurs fondements mêmes. On a longtemps cru que, d’une certaine idée de l’être humain ou de sa « nature », plus récemment de la personne, on pouvait déduire, malgré la diversité et la constante variation des situations, les exigences essentielles et permanentes de sa conduite. On s’est même employé à codifier ces exigences en droits et en devoirs. Mais voilà que cette assise est enlevée aux morales, l’humanité n’étant plus « donnée » ou préfabriquée, mais projet — et par là projetée dans un à-venir qui dépend de nos décisions et de nos actions, plus encore que celles-ci n’en dépendent. Se pose dès lors le défi de construire une morale sans anthropologie [[41]](#footnote-41).

On a aussi pensé, de façon plus pragmatique, que la considération des conséquences, partiellement prévisibles à la lumière de l’expérience passée, permettait dans les cas moins clairs l’élaboration des règles de conduite utiles. Cette voie s’avère à son tour, sinon sans issue, incertaine et pleine d’embûches : les pouvoirs étonnamment multipliés qui sont maintenant les nôtres nous entraînent dans une entreprise de dé-construction et de re-construction du monde dont les conséquences sont pour une grande part — et pour l’essentiel peut-être — imprévisibles. L’effort de prévision dit scientifique, après avoir tenté quelque temps de pallier les aléas d’une providence défaillante et d’une prévoyance toujours insuffisante, pour reprendre les propos de Michel SERRES, doit déclarer forfait. L’éthique est-elle encore possible lorsque les décisions doivent être prises dans l’ignorance des conséquences — effets « secondaires » ou effets « pervers » — des actions qui en découleront [[42]](#footnote-42) ?

[74]

Les assurances anciennes, donc, ne tiennent plus. C’est pourquoi on a tant parlé, au cours des dernières décennies, de crise de la morale ou de la conscience morale. Mais c’est précisément dans la crise que, avec l’interrogation, naît — ou renaît — l’éthique par delà les morales.

Je fais ici une distinction très nette entre *morale* et *éthique*: les mots et les réalités surtout auxquelles ils renvoient. Les mots *morale* et *éthique*, il est vrai, désignaient originellement de façon non différenciée — en latin et en grec — à la fois les mœurs elles-mêmes, les codes destinés à régir les conduites humaines, les exhortations à s’y conformer, et la réflexion philosophique — à la fois fondatrice ou critique — sur tout cela [[43]](#footnote-43). Si Aristote avait écrit en latin, son [*Éthique à Nicomaque*](https://philosophie.cegeptr.qc.ca/2020/03/aristote-ethique-a-nicomaque/) serait sans doute devenue une morale ! Dans les écrits récents, même si la distinction n’est pas toujours très nette, on tendrait à réserver le mot éthique pour désigner « *des réflexions du type moral en relation avec les sciences humaines et juridiques*», le mot morale continuant d’être utilisé quand il s’agit des « *aspects normatifs, théoriques et formels de ce type de réflexions*» [[44]](#footnote-44). D’où peut-être cette perception dont me faisait récemment part un mathématicien — stimulante intuition et provocation d’un non spécialiste des questions éthiques — que la morale appartiendrait à la philosophie, tandis que l’éthique prendrait place et corps dans les débats interdisciplinaires.

Pour ma part, j’entends par *morale* ce qui est système et codification d’exigences régissant la conduite humaine, et je réserve le mot *éthique* pour désigner ce qui, échappant aux systèmes et aux codes tout en y inscrivant parfois les résultats de ses démarches, oriente néanmoins, par ses questions et ses propositions plus que par l’imposition de règles, la conduite humaine [[45]](#footnote-45). La *morale* ainsi [75] comprise, nécessairement plurielle et toujours *tribale* malgré sa prétention à l’universalité [[46]](#footnote-46), apparaît comme *fermée*, pour reprendre l’expression de Bergson ; elle enferme en imposant des comportements obligés. *L'éthique*, par contre, essentiellement *ouverte*, résiste aux enfermements et les dénonce ; elle déploie des horizons sur lesquels la liberté créatrice et responsable fera se profiler desseins et projets [[47]](#footnote-47).

Faut-il donc s’alarmer de cette difficulté contemporaine de l’éthique à rattraper la vie pour tenter d’en baliser le cours ? Sans répondre à cette question pour le moment, je voudrais rappeler le caractère audacieux et novateur, à l’origine, des règles devenues par la suite désuètes. Resituées dans leur contexte socioculturel originel, les morales appellent à l’audace et à la créativité : les traditions ne représentent après tout, fait observer Jean LADRIÈRE [[48]](#footnote-48), que « *la mise en formules de ce qui, à un moment donné, a dû constituer un effort créateur*». De plus, comme le signale de son côté J. D’HONDT [[49]](#footnote-49), il ne faut pas confondre la fin du tout, rigoureusement impensable, avec la fin de tout, qui n’est jamais que le commencement d’autre chose, ni la fin du monde avec l’effondrement d’un monde. Ni donc déplorer la mort de l’éthique dans l’épuisement d’une morale.

Quand, dans les périodes de profondes mutations sociales et culturelles, les morales s’avèrent impossibles, demeure l’éthique — ou « *l'instance éthique*» — présente et vivante, à travers et malgré tous les soubresauts, comme « *l’âme de la moralité vivante*» [[50]](#footnote-50). [76] La crise libère alors la capacité éthique. Encore qu’on ne puisse être assuré que la force subversive du questionnement éthique ne sera pas un jour, bientôt peut-être, tenue en échec par de nouveaux pouvoirs totalitaires, les comportements étant de nouveau — et pour de bon ? — soumis aux règles... édictées cette fois sous le couvert des rationalités scientifique et technologique, ou simplement administrative et comptable !

L’œuvre de Jacques Grand’Maison s’inscrit dans cette grande tradition de contestation des morales, au nom de l’éthique et dans l’exercice même de la capacité éthique, dans laquelle les prophètes de l’Israël ancien et le Jésus des chrétiens ont pris place jadis pour détruire les idoles. Cette tradition nous rappelle que le deuil des certitudes anciennes ouvre, par delà les interrogations neuves, mais à travers elles, à l’accueil de l’inédit.

2. Entre l’absolu et l’arbitraire, le relatif :  
éloge du pluralisme et de la discussion

Une anthropologie commune ou du moins très largement partagée a longtemps été perçue comme le préalable obligé des morales et de l’éthique, mises au service de l’ordre social. Il est vrai qu’une certaine forme de cohérence sociale est plus facilement assurée par et dans l’homogénéité idéologique [[51]](#footnote-51), que lorsque s’affrontent, cherchant souvent maladroitement à s’articuler entre elles, par delà la diversité des expériences, les opinions, les croyances, les convictions, les idéologies différentes et parfois divergentes. De là l’utilité de l’anthropologie commune ; de là aussi, au fil de l’histoire, son imposition si fréquente, au moins pour un temps, jusqu’à ce que la vie — et parfois la force — oblige à en changer. Mais il est non moins vrai, pour reprendre l’adage ancien, que l’ennui naquit un jour de l’uniformité...

Pour le meilleur et pour le pire, telle anthropologie commune et homogénéisante n’est plus. Et elle ne sera sans doute plus [77] possible. L’éthique s’avère-t-elle en conséquence impossible ? Non. Au contraire, c’est alors que naît l’éthique, par delà les morales, l’espace de liberté requis étant créé.

J’illustrerai mon propos par un exemple tiré de discussions touchant directement la bioéthique. Si l’on ne s’accorde pas, a-t-on soutenu, à reconnaître sur le plan éthique et à consacrer dans la législation, pour en exiger l’absolu respect, le caractère sacré de la vie, on ouvre automatiquement la porte à tous les abus. Mais est-ce si sûr ? Je crois quant à moi, tout au contraire, que si l’on reconnaît la diversité des opinions et des convictions sur la vie et sur le sens qu’on peut lui donner, si l’on reconnaît surtout la légitimité de cette diversité, on doit en même temps se reconnaître individuellement et collectivement l’obligation de respecter le sens — à la fois la signification et l’orientation — que chacun donne à sa vie. Tout devient donc relatif, mais non pas arbitraire. Prend corps, au contraire, dans ce respect de la légitimité d’opinions et de convictions diverses, une orientation éthique fondamentale qui cherche à reconnaître, pour lui faire sa place dans les questionnements éthiques comme dans des aménagements juridiques et sociaux appropriés, l’unicité de chaque vie avec ses situations propres, son évolution, ses projets, etc.

La pluralité ou la diversité deviennent ainsi les garants de la liberté et de son exercice, tandis que l’unité et l’homogénéité conduisent le plus souvent, comme nous le montre trop abondamment l’histoire, aux totalitarismes asservissants. Concrètement et paradoxalement peut-être, l’affirmation claironnée du caractère sacré de la vie, résultat d’une conviction en apparence largement partagée, s’est assez allègrement accommodée de l’Inquisition, des guerres saintes et de la torture, et c’est dans un contexte social et idéologique pluraliste, et donc relativisant les anciens absolus, que de nouveaux consensus commencent de prendre forme pour condamner la guerre, la torture, la peine de mort, et pour exiger que soit préservée et améliorée la qualité de la vie et de son environnement.

Qui dit relatif, encore une fois, ne dit pas arbitraire. Le relatif n’est pas abandonné à lui-même, isolé, perdu, déboussolé. Le relatif n’est tel et ne peut être reconnu comme tel que par et dans ses relations qui tissent la trame complexe des solidarités interactives. D’où l’importance, pour pouvoir tenir compte de l’unicité des situations et des « cas », de la multiplicité interpellante et interactive des approches, des points de vue. D’où l’importance, donc, de la [78] discussion. C’est là, à mon sens, la grande « leçon » en même temps que le scandale des comités d’éthique ou de bioéthique des institutions hospitalières modernes : par delà d’importantes et souvent radicales divergences quant au sens de la vie, on en arrive à dégager des consensus sur ce qu’il convient de faire. L’éthique réapprend ici, en reprenant le chemin de l’interrogation et de la discussion, la fécondité de l’approche casuistique dont le grand mérite est d’aider à prendre acte et compte à la fois de l’unicité d’une situation et d’un « cas », et de son appartenance à un vaste réseau d’interdépendances interactives diverses.

Les morales, nécessairement « *locales*» ou « *tribales*» [[52]](#footnote-52), et donc plurielles, ont toujours tendance à s’affirmer comme universelles, et donc uniques. Et totalitaires. L’éthique doit aujourd’hui reconnaître, pour lui faire place et droit, la pluralité. Elle ne peut désormais se bâtir que dans la tension, dans la reconnaissance des tensions, dans le dialogue et dans la communication [[53]](#footnote-53). Elle doit faire le deuil des certitudes anciennes et accepter, par delà le risque des confrontations, l’inconfort du provisoire. Avec le devoir, défi à relever, des constantes révisions.

Par évocation directe ou par inspiration plus discrète, Jacques Grand’Maison recourt fréquemment aux grandes paraboles bibliques de l’Exode et de l’Exil pour donner largeur et profondeur à ces dimensions qui constituent autant d’exigences proprement radicales de l’existence humaine : déstabilisation ou désinstallement et risque, insatisfaction et ouverture à l’inédit, peur et audace... Acceptation du provisoire de la tente dans la grande marche, à travers le désert, vers une terre promise dans laquelle on ne cesse d’entrer et dont l’accès est toujours de quelque façon refusé. Simone de Beauvoir a admirablement évoqué l’élan de cette tension ou de ce projet qui fait l’existence humaine et lui confère son sens [[54]](#footnote-54).

Je noterai également, comme l’a fait Jean-Guy Nadeau, que la contribution de Jacques Grand’Maison à l’élaboration d’une nouvelle éthique s’est faite largement dans la discussion, par sa participation résolument engagée à des débats autour d’enjeux collectifs d’importance majeure.

[79]

3. Plaidoyer pour le désir,  
le plaisir et l’intérêt

Il y a plusieurs années déjà, Paul Ricoeur avait bien mis en lumière l’importance des dynamiques tout autant instinctives et affectives qu’intellectuelles et volitives (ou volontaires) dans les décisions de nature éthique. Les élans humains fondamentaux ou les appétits en quelque sorte irrépressibles d’avoir, de valoir et de pouvoir, écrivait-il, peuvent être vécus sur le mode de l’accaparement ou du partage, du narcissisme ou de la rencontre et de l’échange, de la domination ou du service. C’est pourquoi ils sont les lieux proprement radicaux des enjeux éthiques et des choix essentiels. Ce que propose Ricoeur en parlant des individus vaut aussi pour les collectivités. Dans le cas des collectivités ou des sociétés, les ordres économique, socio-culturel et politique sont marqués par les mêmes dynamiques profondes d’avoir, de valoir et de pouvoir, qui structurent aussi les organisations et les institutions en vue de l’accaparement ou du partage, des cloisonnements ou des interactions, de la guerre ou de la lutte commune pour un développement où chacun pourrait trouver son compte. Ce que Dostoïevski a admirablement illustré déjà dans « la Légende du Grand Inquisiteur » des Frères Karamazov, en proposant sa provocante réinterprétation des trois tentations d’un Christ refusant le triple asservissement par l’avoir, le valoir ou le pouvoir — par le pain, le merveilleux, la domination.

Si j’évoque ici ces grandes fresques, c’est pour plaider en faveur d’une prise en compte du rêve et du projet — du désir, du plaisir et de l’intérêt — dans l’élaboration d’une éthique nouvelle de la responsabilité solidaire. L’intolérance rationaliste d’une certaine tradition de la réflexion morale dont nous sommes les héritiers a évacué de l’éthique tout ce qui est instinct et affectivité, émotion. Du moins a-t-elle tenté de le faire. Ce qui n’a pas empêché les exclus d’agir — en d’autres lieux et dans d’autres cadres.

Il ne s’agit pas de revenir en arrière et de consentir aux exigences d’un individualisme hédoniste ou jouisseur, comme on m’a parfois reproché de le faire. Quelques-uns des grands mouvements sociaux de notre temps, mouvements proprement collectifs, me paraissent exiger et revendiquer l’adoption d’une éthique nouvelle, en vue de la construction d’un monde dans lequel les rapports seraient davantage vécus sous le sceau de la convivialité. Je pense ici aux mouvements féministe, pacifiste, écologiste..., animés précisément par la riche dynamique libérée d’un désir retrouvé et qui [80] donne sa saveur au projet, du plaisir vécu au cœur des luttes menées dans une solidarité conviviale, des intérêts convergents et faisant les consensus par delà les différences et les divergences reconnues.

L’éthique, dans l’élaboration de ses discours, a été longtemps impérative. Qu’advient-il lorsqu’elle entreprend de se construire dans l’interrogation, « à l’interrogatif » ? Partielle — et donc partiale — et s’accordant au singulier, elle s’est longtemps prétendue universelle. Qu’arrive-t-il lorsqu’elle consent à s’accorder au pluriel ? Elle a été et elle demeure encore largement une affaire d’hommes. Qu’adviendrait-il si elle se déclinait désormais au féminin, si elle était écrite par des femmes ? Elle a traditionnellement trouvé ses repères dans le passé ou dans l’immédiat du présent. Qu’en sera-t-il lorsqu’elle se conjuguera au futur ?

Je termine avec ces questions auxquelles je ne saurais pour le moment apporter de réponse. Peut-être s’agit-il d’ailleurs de quelques-unes de ces questions dont Rainer-Maria Rilke disait qu’il faut consentir à les porter et à « *les vivre*» pour avoir chance d’« *entrer insensiblement dans les réponses*» [[55]](#footnote-55). Incroyant, peut-être ai-je puisé aux mêmes sources que Jacques le « fidèle », aux mêmes grandes paraboles de la condition et de l’existence humaines rencontrées dans la tradition judéo-chrétienne, ce souci de garder ouvertes les questions qui ne peuvent être résolues que fallacieusement dans des discours qui prétendraient leur apporter réponse. Compte peut-être moins, finalement, la Terre promise que la marche solidaire, à travers le désert, d’hommes et de femmes qui en risquent la quête.

[81]

EXTRAITS DE LA DISCUSSION

*ayant suivi les communications*  
de JEAN-GUY NADEAU et GUY BOURGEAULT

— À propos de l’avortement, la question n’est pas de savoir à partir de quand l’enfant en gestation a un statut civique. Il faut plutôt se demander si notre société va faire place au désir et au plaisir des adultes, ou privilégier le droit fondamental de l’enfant à naître.

— *Guy Bourgeault*: L’éthique problématisé plus qu’elle ne donne des réponses. Je montrerai quelques pistes.

On peut parler de fœtus ou d’embryon humain. Le choix de mots n’est pas neutre : il implique une conception de la vie humaine et une prise de position dans un combat qui est devenu politique. L’enfant à naître pose la question suivante : préparons-nous une planète habitable pour demain ? (...)

Je pense qu’il n’est pas fécond d’opposer désir et droit, plaisir et droit. Cherchons plutôt ce que le droit renferme de plaisir, de désir et d’intérêt. (...)

D’autres l’ont dit, on ne peut pas, par la loi, imposer la religion des uns à toute une collectivité. Je pense que le rôle de la loi, c’est de faire en sorte qu’il y ait le moins de désordre possible, que les débats et les discussions se fassent sans bataille. (...)

Enfin, il y a une réflexion qui m’échappe et qui m’échappera toujours comme homme, comme mâle. Il me faut reconnaître que je serai toujours dans la situation de celui qui ne pourra jamais être forcé de porter un enfant contre son gré...

— Il faut articuler le fonctionnement du processus éthique. Quel est le processus qui va faire que le consensus va être un consensus de qualité de vie et pas seulement un rapport de force ? Je suis pour le plaisir, l’intérêt mais, dans le pluralisme, comment peut-on assurer une qualité éthique à la fois dans les contenus et dans les façons de faire ?

— La question éthique ne se pose-t-elle pas d’abord au niveau de la décision ?

[82]

*Jean-Guy Nadeau*: La question éthique est d’abord la question de la décision. Chacun porte un certain nombre de valeurs et d’idéaux, mais il y a un processus de décision propre, et qui relève du courage. En ce qui concerne l’avortement, la question éthique se pose à celui ou à celle qui a à se décider.

*Guy Bourgeault*: C’est tout le problème, dans une théologie de l’incarnation, du passage des décisions à la vie, passage qui n’est pas neutre. La morale des intentions ne suffit pas. C’est la décision qui est importante, et elle est individuelle. Mais les individus ne sont jamais totalement isolés, ils sont toujours en interaction.

*Jean-Guy Nadeau*: On n’a pas assez insisté sur l’éthique à ras des pratiques. C’est pourtant ce qui caractérise celle de Jacques Grand’Maison. Jacques ne déploie pas de grands principes. Il est rivé à ses pratiques et à sa foi. Il est cependant étonnant qu’au sujet de l’avortement, il ne se soit pas mouillé. Dans *Les tiers*, il parle de l’enfant à naître comme d’un tiers inclassable, ou parfois transcendant, ou même comme d’un terme empirique, un tiers perturbateur.

— Le débat éthique est ce désir d’aller au-delà de la morale personnelle vers une remise en question des choix. L’éthique a donc un rôle essentiel dans le contexte pluraliste de nos sociétés. Aujourd’hui, je découvre chez plusieurs jeunes cette conscience planétaire dont on parlait, un monde mobile. Les gens savent qu’ils ne travailleront pas nécessairement dans leur lieu d’origine, pas nécessairement au Québec, au Canada ou aux États-Unis. On est rendu à une autre étape. Les gens n’ont plus peur de l’autre.

— Avec l’éthique du désir, dans les classes bourgeoises, on a la consommation et le plaisir qui va plutôt vers l’esthétisme, jamais vers les enjeux de la vie. Jacques Grand’Maison nous oblige toujours à regarder la condition historique immédiate. On se demande non pas ce qu’on va faire, mais qui on veut devenir. Le cœur de la décision morale, c’est que, comme groupe et comme individus, on a à se choisir en ne sachant pas ce qu’on va devenir.

[83]

— Il y a une génération, on s’est construit un Québec, une société où il y avait des possibilités, un avenir ouvert, mais le jeune d’aujourd’hui est incapable d’entrer dans ces structures. Si l’éthique, c’est se poser la question « Que veut-on devenir ? », il en reste peu de chose dans le contexte d’un no future...

— On a toujours engagé l’avenir jusqu’à un certain point, mais c’est la première fois, dans l’histoire, qu’on peut l’engager à aussi long terme, au point de décider qu’il pourrait ne plus avoir d’avenir. On a l’impression que les humains pourraient décider d’en finir.

- *Guy Bourgeault*: Nous devons faire le deuil des certitudes, de l’absolu, peu importe qu’il existe ou n’existe pas. Nous sommes renvoyés au relatif. La question essentielle est de savoir ce que nous allons devenir. Quelle humanité serons-nous demain ? Cela, nous en décidons. Il fut un temps où on pensait savoir ce qu’est l’être humain mais il faut maintenant renoncer à une anthropologie qui serait fondatrice d’une éthique. Nous cherchons une éthique qui nous conduira vers une anthropologie.

Est-ce possible d’agir prudemment, et donc éthiquement, dans l’ignorance ? Oui, à condition de laisser des alternatives ouvertes, en cas d’erreur, de marcher avec une « certitude provisoire » et de l’interroger tout de suite après, non pas en essayant de la prouver mais plutôt en cherchant l’erreur qu’elle peut contenir.

[84]

[85]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Deuxième partie : Éthique, politique et idéologie

8

Le créneau politique  
chez Jacques Grand’Maison

Louis O’NEILL

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans la pensée et la pratique de Jacques Grand’Maison, la politique occupe une place importante, quoique difficile à circonscrire avec précision. On a parfois l’impression que l’univers politique est à ses yeux l’aboutissement inévitable de toute pratique sociale féconde ; à d’autres moments, il entretient des réserves évidentes face aux intérêts et aux jeux politiques. On peut parler d’une part de facteurs d’attirance et d’autre part de facteurs de réticence. Démarche complexe dont on peut dégager des lignes de conduite utiles, mais où la clarté ne répond pas aux attentes que font naître les nombreuses cogitations de l’auteur sur le sujet.

L’évaluation que nous tentons de faire ici s’inspire d’une lecture incomplète [[56]](#footnote-56) des œuvres de Jacques Grand’Maison ; d’un survol qui, nous l’espérons, rejoint les lieux de réflexion les plus importants dans le cheminement d’un penseur qui, à la fois théologien, sociologue et praticien des sciences humaines, apparaît, au sein de la société québécoise, comme un remarquable exemple de la synergie pensée-action ; un agent de changement qui a fait sienne [86] la ligne de conduite énoncée par Bergson : « *Agir en homme de pensée et penser en homme d’action*». Car pour Jacques Grand’Maison, l’intellectuel et l’homme d’action doivent travailler ensemble. Sinon « *la recherche et l’élaboration d’une praxis n 'aboutiront jamais. Celle-ci naît d’un échange constant entre la réflexion et la pratique, entre le vécu et le pensé*» [[57]](#footnote-57).

1. Facteurs d’attirance

Le politique que rencontre Jacques Grand’Maison sur sa route, c’est d’abord celui qui surgit à ras le sol, là où s’entrecroisent les problématiques économiques quotidiennes, le besoin d’éducation et de développement culturel et l’urgence d'un rapatriement et d’une prise en charge des moyens de décision. « *On n’en sortira jamais sans une politique de développement intégral qui établit des rapports dynamiques entre les trois principaux pôles, le savoir, le pouvoir et l’avoir ; l’éducation, la politique et l'économie*» [[58]](#footnote-58).

Ce politique primordial s’élabore à la base. Il diffère de la pratique politique de type conventionnel, sans toutefois prétendre faire l’économie de celle-ci. Il prend forme dans un engagement qui conduit à une « *action collective politique*» [[59]](#footnote-59). Ce politique de base inclut, nous semble-t-il, trois volets : d’abord un contenu social qui, dans sa substance, est lourd d’implications politiques ; ensuite, des confrontations avec des pouvoirs locaux ; enfin, un aboutissement qui conduit à la verticalité politique.

Il est intéressant de retenir les constats que Grand’Maison dégage de cette expérience à la fois sociale et politique qu’il qualifie d’« *horizontale*» et où il a joué un rôle de leader. Pour lui, les affrontements sont inévitables et aident à construire une conscience collective vigoureuse ; il faut rejoindre les solidarités existantes, porter attention aux personnes immédiates, créer et entretenir un climat de gratuité et de fraternité [[60]](#footnote-60). Il constate aussi que le passage de la conscience sociale à la conscience politique s’avère compliqué ; il est difficile de faire la jonction entre les deux [[61]](#footnote-61). Néanmoins, on ne peut faire l’économie du politique. « *La sociologie du pouvoir* [87] *nous apprend que celui-ci ne souffre pas les demi-mesures, encore moins l'émiettement. Vous avez le pouvoir déterminant ou vous n'en avez pas du tout*» [[62]](#footnote-62). Ultime constat : la démocratie, à la fois culturelle, économique et politique, constitue l’axe central de notre dynamique sociale : « *Sacrifier le culturel au nom de l'économique ou celui-ci au nom du politique, c'est poursuivre un projet tronqué et sans doute voué à l'échec*» [[63]](#footnote-63).

L’approche de Grand’Maison se ressent du contexte historique. La fin des années 60 au Québec a été marquée par les idées de participation, de prise en charge, de socialisme autogestionnaire, voire de démocratie directe. Attentif aux « *signes des temps*», Grand’Maison dépasse les épiphénomènes et cherche à déceler les tendances profondes. Cette expérience de la politique horizontale marquera dans la suite sa vision des choses. Elle explique en partie le refus qu’il opposera plus tard à la demande expresse qu’on lui fera d’accepter de prendre part aux jeux de la « *grande politique*». De son expérience il a retenu que les interpellations fondamentales sur la qualité humaine et éthique de la vie quotidienne trouvent leur place moins dans la politique conventionnelle que dans les combats qui se livrent à la base. « *J'ai appris bien des choses sur nous-mêmes à travers des projets concrets dans des lieux et milieux circonscrits où se révèlent les comportements de base, les attitudes de fond. C'est à partir de là que je veux agir et interpeller. Je n'en fais pas une exclusive. Mais cette voie est davantage accordée à la démarche évangélique qui vise surtout la qualité des fondations, la qualité de la semence et du levain*» [[64]](#footnote-64).

Mais les « signes des temps » vont aussi obliger Grand’Maison à réfléchir sur la « grande politique », même s’il refusera de s’y engager ouvertement. Car les deux premières décennies de la Révolution tranquille sont marquées par des débats cruciaux qui rejoignent les militants de la politique horizontale : l’avenir du Québec, le projet d’indépendance, les rapports entre religion et nationalisme, etc.

« *Le particularisme est une condition vitale de toute société politique*», a écrit Julien Freund, cité par Grand’Maison, en exergue de sa longue analyse des rapports entre foi et religion. De cette [88] élaboration on doit retenir notamment la validation de l’idée de nation, reliée à la conception d’un nationalisme imbriquant les valeurs de liberté et de développement [[65]](#footnote-65). Grand’Maison a le mérite de rappeler des données élémentaires que les partisans du fédéralisme et les théoriciens des grands ensembles escamotent allègrement. Il n’ignore pas que du nationalisme on peut concocter un mode d’emploi douteux, voire néfaste ; un danger qui guette non moins les grandes nations que les petites, non moins les pays socialistes que ceux qui adhèrent à l’idéologie capitaliste [[66]](#footnote-66). Mais l’histoire enseigne aussi que le nationalisme des petits peuples véhicule souvent une dimension libératrice. C’est dans cette optique que Grand’Maison évoque le concept de classe-nation, qu’il applique à la réalité québécoise : « *Les Canadiens français du Québec ne se comportent-ils pas comme une classe-nation, partageant de part en part des sentiments communs d’aliénation et de dépossession, des aspirations à une libération collective, même chez ceux qui ont un statut économique privilégié*? » [[67]](#footnote-67).

Au terme de son analyse Grand’Maison propose l’élaboration d’un nationalisme mieux fondé [[68]](#footnote-68), non sans avoir rappelé l’existence de l’inévitable créneau politique, un lieu obligé, souligne-t-il à l’adresse de ceux qui voudraient se cantonner dans la contestation aveugle ou le refus global. Aux partisans du tout ou rien, il rappelle que « *la politique est l’art du possible, l’intelligence d'une stratégie progressive, la force d’une action soutenue, la sagesse d’une philosophie sociale cohérente, le réalisme de structures qui incarnent des valeurs privilégiées, l’aménagement des conditions d’un consensus collectif, la capacité d’élaborer des projets à la mesure de l’ensemble de la communauté, le courage et la lucidité pour aller au bout de moyens rationnels et efficaces*» [[69]](#footnote-69). Une description aussi valorisante de l’engagement politique laisse deviner que son auteur, quand il décidera de ne pas se laisser tenter par l’action politique directe, le fera sans aucun doute pour des motifs au-dessus de tout soupçon.

Dans la poursuite de sa réflexion sur les rapports entre la foi et la politique, Grand’Maison tente de réconcilier des perceptions [89] divergentes. Il voit dans l’idéologie religieuse inspirée du catholicisme une composante culturelle majeure qui a marqué notre vie collective et peut avoir encore un rôle à jouer chez nous. À son avis, on ne doit pas sous-estimer l’importance du vieil héritage chrétien. En revanche, il faut être conscient de l’impact ambigu du volet religieux sur notre histoire collective [[70]](#footnote-70). Un aspect de cette influence l’inquiète particulièrement, à savoir la tendance vers le conservatisme social. « *Ce qui semble insupportable pour les élites nouvelles et la jeune génération, c’est cette contradiction entre le dynamisme évangélique libérateur et une Église conservatrice, introvertie et d’abord soucieuse de son propre salut ; c’est cette peur d’aller au bout des réformes entreprises et de miser sur la liberté du croyant ; c’est cette apparente impossibilité de concilier un engagement politique radical avec la doctrine de l’Église ; c’est cette résistance habituelle aux changements que l’idéologie catholique a inculquée pendant longtemps à ses fidèles. Comment aller chercher son aspiration dans une Église qui se contente encore d’une doctrine générale et abstraite, d’une casuistique morale réactionnaire, d’une activité pastorale sur des terrains marginaux, loin des grands défis concrets de la vie collective ?*» [[71]](#footnote-71).

Un commentaire critique ici s’impose. Le jugement de l’auteur est dépassé par les événements. Car on peut penser que de nos jours Grand’Maison nuancerait ce jugement sévère. Les interventions, au cours de la dernière décennie, en provenance de Rome et de plusieurs collèges épiscopaux, en matière de réforme structurelle, de justice économique, de développement, de course aux armements, de guerre et de paix, révèlent une nette volonté d’engagement et d’efficacité. Le problème se situe plutôt au sein des communautés chrétiennes, incapables de recevoir un message aussi radical. Un autre obstacle surgit du côté des *establishments* politiques bourgeois que le nouveau style — un style prophétique diraient certains — agace et dérange. Pensons par exemple au malaise manifesté par la classe politique américaine eu égard aux prises de position des évêques des USA sur la paix et le désarmement ou sur la justice économique [[72]](#footnote-72) ; ou encore à la réaction [90] cavalière d’un Pierre Elliot Trudeau au lendemain de la prise de position des évêques canadiens, en janvier 1983, au sujet des conséquences humaines et sociales de la crise économique [[73]](#footnote-73).

Poursuivant sa réflexion, Grand’Maison jongle longuement avec les mêmes données : l’Évangile véhicule, d’une manière qui lui est particulière, un message politique et la foi chrétienne peut insuffler au politique le supplément d’âme dont il a besoin. En revanche, la menace plane toujours d’un glissement vers le cléricalisme et le conservatisme social, ce qui rend périlleux l'engagement politique. Malgré tout, on ne peut, en tant que chrétiens et citoyens conscientisés, en faire l’économie ; c’est un passage obligé, surtout que « *le renouveau actuel de l'action politique radicale et les exigences révolutionnaires d’une vaste stratégie de la libération et du développement des peuples ne font qu’accroître l'importance de l’engagement des chrétiens en politique*» [[74]](#footnote-74).

2. Facteurs de réticence

C’est quand se posera de façon directe et concrète le choix d’un engagement dans la « *grande politique*» que Grand’Maison, « *d’un trait de feu*», dissipera en partie le brouillard qui enveloppe sa réflexion au sujet du politique. L’expérience lui avait enseigné le besoin de ne pas confondre les rôles et aussi la valeur fondamentale de « *la politique horizontale*» ; un événement particulier (été 79) l’obligera, eu égard à son cheminement personnel, à se situer face à la politique de type conventionnel.

« *La dimension sociale de l'Évangile avec toute sa radicalité et ses conséquences politiques n'a jamais fait problème chez moi*», écrit Grand’Maison [[75]](#footnote-75). Mais il précise que tout au long de son itinéraire il a toujours tenté d’établir des rapports cohérents et pertinents entre ses divers engagements et appartenances. Or il lui apparaît qu’un engagement politique direct, en tant que prêtre, dans ce même milieu où, durant de longues années, il a conduit une action pastorale et sociale de premier plan, risque de semer la confusion. Finalement, c’est la dimension sacerdotale qui constitue à ses yeux l’obstacle majeur et la source possible d’une dangereuse confusion. « *Je suis prêtre. Je le suis devenu jusqu’au tréfonds de* [91] *ma conscience et de ma vie. Je ne vais pas abandonner l’agir spécifique de cette condition chez moi*» [[76]](#footnote-76).

Il ajoute que si on lui demandait d’abandonner ses tâches pastorales — ce qui se serait produit dans le cas d’un engagement politique — ce serait comme si, dans le cas d’un autre on demandait de choisir entre l’expérience familiale et l’expérience politique. Et voulant s’expliquer d’une manière plus concrète, il avoue : « *Je ne me vois pas revenir au milieu de ma communauté chrétienne et animer la liturgie de la Parole et de l’Eucharistie après m’être placé au centre d'une polarisation politique dont le choix n’est pas déterminé par le message évangélique. Encore une fois, on ne mêle pas des rôles institutionnels aussi importants sans créer une profonde confusion en soi et chez les autres*» [[77]](#footnote-77).

D’autres facteurs semblent avoir incité Grand’Maison à ne pas faire le saut dans l’arène politique. L’un d’eux est lié aussi à son expérience pastorale et entretient un rapport avec la conviction qui s’est enracinée en lui de l’urgence d’un *aggiornamento* éthique et social et d’un travail prioritaire à accomplir en vue de construire un tissu humain et moral consistant. Sous sa plume reviennent souvent des expressions telles que : il faut privilégier le qualitatif, chercher un nouveau consensus éthique, amorcer une révolution culturelle, effectuer un renversement de perspective qui passe par une nouvelle éthique, donner une âme à ce pays où la plupart « *ne savent donner sens, force et horizon au pays quotidien qu’ils ont sous les pieds*» [[78]](#footnote-78).

Cette préoccupation éthique alimente un troisième facteur de réticence, car elle explique en partie la violente charge menée contre « *les promus de la Révolution tranquille*», la nouvelle classe moyenne qu’il accuse d’avoir confisqué à son avantage les gains réalisés par la société québécoise depuis le début des années 60. Selon Grand’Maison, cette nouvelle classe, en partie issue du syndicalisme, a utilisé celui-ci comme instrument de promotion économique et sociale. Elle a aussi utilisé à son avantage le nouvel élan politique, prônant des politiques de gauche, mais adoptant des comportements corporatistes favorables à ses seuls intérêts. Cette nouvelle classe, dont le cœur est à gauche mais le porte-monnaie [92] à droite est indifférente, à son avis, aux besoins des marginaux et au sort pénible réservé aux exclus du progrès économique. Classe bureaucratisée, soutenue par des structures monopolistiques et qui préfère la revendication à la création collective, renforce un mandarinat cancérigène et ne se soucie aucunement du fait que ce sont de petits salariés qui ont à défrayer les coûts de ses exigences excessives [[79]](#footnote-79).

Nul ne niera l’à-propos de plusieurs reproches que Grand’Maison a adressés à la gauche. Il en a aussi adressés à la droite [[80]](#footnote-80), mais on les a vite oubliés. Les péchés de la bourgeoisie de droite passent inaperçus tellement ils font partie du décor. Les vices de la droite sont une composante « naturelle » de notre profil collectif. À la gauche on ne pardonne aucune faiblesse. Elle est condamnée à la vertu.

L’équivalent des propos de Grand’Maison se retrouve en partie, et sans doute au regret de l’auteur, chez ceux qui dirigent une offensive systématique contre le mouvement syndical, particulièrement les syndicats représentant les travailleurs et les travailleuses des secteurs public et para-public. Une telle offensive connaît d’ailleurs beaucoup de succès. Dix ans après la critique de Grand’Maison, et sans qu’il ne l’ait sans doute souhaité, on est témoin d’un affaiblissement progressif du mouvement syndical au Québec. Un affaiblissement qui se répercute sur le pouvoir de revendication de milliers de petits salariés dans la fonction publique, les services de santé, etc. Un affaiblissement dont des milliers de femmes subissent les conséquences, car ce sont des femmes qui forment en majorité le bataillon des travailleurs sous-payés, souvent privés de permanence et forcés au travail précaire (car le travail précaire existe aussi dans la fonction publique et dans les services de santé). Ce sont ces travailleurs et travailleuses que les dirigeants syndiqués au style de vie bourgeoise que dénonce Grand’Maison essaient de défendre de leur mieux, face à un cartel réactionnaire où figurent en bonne place des politiciens, des éditorialistes et des universitaires.

[93]

Des hommes et des femmes, qui accomplissent des tâches essentielles (d’une importance souvent plus grande que le travail de leurs roitelets de patrons), ont le sentiment d’être exploités et, en sus, humiliés et méprisés. C’est pour eux qu’on réserve les lois pénales les plus rétrogrades et les plus barbares, à commencer par cette immoralité consistant à effacer la réalité d’années d’expérience et de travail. Contre des infirmières, le pouvoir exerce une répression brutale, utilise des sanctions d’une moralité incertaine, alors qu’il laisse frétiller dans son propre entourage une faune de trafiquants au profil douteux. La poutre dans son œil est grosse comme un mur, ce qui ne l’empêche pas de dénoncer la paille dans l’œil des autres.

Dans une telle conjoncture, j’avoue ne pas être trop préoccupé par le style de vie bourgeoise de quelques dirigeants syndicaux, de permanents, d’enseignants, parmi lesquels certains, dit-on, poussent l’audace jusqu’à résider dans les mêmes quartiers que la « vraie bourgeoisie ». Dans une société néo-libérale où les décideurs économiques, aidés par le pouvoir politique et les faiseurs d’opinion, considèrent les travailleurs ordinaires comme une variable quelconque dans le fonctionnement du système, il est réconfortant de pouvoir compter sur un leadership syndical lucide et compétent qui, tout en étant conscient de la faiblesse actuelle des organisations de travailleurs, tente de construire une force d’équilibre et de contrepoids visant à protéger des acquis et à décrocher des gains légitimes. Il existe peut-être des demandes exagérées, mais il existe aussi des revendications légitimes, par exemple : un salaire décent, un emploi stable où la permanence protège contre l’arbitraire et assure un minimum de sécurité pour la famille, la protection du pouvoir d’achat contre l’inflation, des horaires de travail non abrutissants, un certain respect du statut professionnel, par exemple dans le cas des infirmières. Tout cela importe plus que le style de vie des dirigeants syndicaux. Tout comme n’est pas sans importance que la fraction politisée et conscientisée de la nouvelle classe ait assumé le risque de contribuer largement au virage politique qui conduit le Québec vers la souveraineté. Voilà un autre point où le dossier de la traditionnelle bourgeoisie de droite n’est pas très reluisant et où nos attentes se portent vers la fraction de la nouvelle classe qui a accepté de persévérer dans l’action militante au lieu de rejoindre l’univers confortable des partisans de l’ordre établi.

S’il avait poussé plus loin son engagement politique, Grand'Maison aurait été obligé de fréquenter des cercles de la [94] nouvelle classe dont le comportement et les habitudes de vie lui tombent sur les nerfs et font chez lui scandale. Dans une telle perspective, son désistement se révèle être un geste prudent.

\* \*  
\*

Quelques brèves remarques en guise de conclusion.

Quand Jacques Grand’Maison aborde le politique, il nous sert plusieurs rappels essentiels qui conservent toute leur pertinence de nos jours. A plusieurs reprises, il a souligné T importance du politique, tant celui qui prend forme à ras le sol, dans des luttes et des solidarités quotidiennes, que cet autre, plus aisément identifiable, qui s’exprime dans les débats démocratiques conventionnels. Il nous rappelle aussi que tout n’est pas politique et qu’il existe des problèmes fondamentaux, reliés aux valeurs morales et à la qualité du tissu humain, dont la solution (ou l’aggravation) affecte dans un sens ou l’autre l’efficacité de l’engagement politique. Sans éthique, le politique vacille et trébuche. À sa manière Grand'Maison reprend et illustre l’aphorisme de Péguy : *« Tout commence en mystique et finit en politique »,* au sens ici de la dégradation du politique, quand sont évacuées les valeurs de vérité, de justice, de liberté et de solidarité.

Nonobstant les combats douteux qui caractérisent l’univers politique, celui-ci demeure, pour Grand’Maison, un lieu privilégié et obligé d’engagement pour le chrétien. Constat qui vaut particulièrement pour le Québec, lieu de survie, d’existence et de développement d’une nation dont l’histoire est étroitement liée à la présence de l’Église. Les connexions que Grand’Maison établit entre la foi chrétienne et le nationalisme québécois sont de nos jours plus que jamais éclairantes et pertinentes.

Cependant, une fois bien identifiés les paramètres de l’enseignement politique, la réflexion de Grand’Maison se fait quelque peu hésitante. Il craint à ce point de perdre ses ancrages qu’il néglige de lever l’ancre. D’où l’impression d’un cheminement qui tourne en rond, à la manière de René Lévesque en fin de carrière. Une sorte de perplexité chronique caractérise ces deux leaders québécois, chacun dans leur sphère. Chez le fondateur du Parti québécois, les grands idéaux avaient pignon sur rue, avec beaucoup de netteté, du moins jusqu’au référendum. Mais quand on passait à la praxis, des apparences de contradiction surgissaient. On quittait [95] les énoncés clairs pour pénétrer dans une sorte de brouillard. On ne savait plus si le tracé des sentiers rapprochait ou éloignait de l’objectif. René Lévesque donnait l’impression de chercher à réconcilier l’irréconciliable. Il voulait à la fois bâtir un Québec français et ne pas déranger les anglophones, édifier un pays indépendant qui aurait l’air de faire partie du Canada, adhérait au concept de souveraineté tout en se méfiant des indépendantistes, espérait l’appui des travailleurs mais détestait des leaders syndicaux et des syndicalistes dévoués à la cause de l’indépendance, croyait à la réforme de l’éducation tout en vitupérant contre les enseignants, déplorait que le peuple ne fût point acquis au projet d’indépendance, mais manifestait peu de zèle pour faire progresser l’idée. Sorte de perplexité chronique, d’incertitude et d’hésitation dans la démarche dont, me semble-t-il, on décèle des similitudes dans le cheminement de Jacques Grand’Maison.

Une dernière observation : elle concerne l’échelle des valeurs et les priorités. Les valeurs morales, le tissu humain, les assises éthiques de l’engagement politique : voilà des préalables indiscutables. Mais sont-ce des préalables « de nature », dictés par un ordre de valeurs, ou des priorités dans le temps ? Il y a là ambiguïté. La politique, en effet, répond à la conjoncture, doit être attentive aux « signes des temps », ne prédétermine pas les rendez-vous historiques. À un moment donné la prudence politique (une vertu en haute estime chez Thomas d’Aquin) commande l’engagement, la participation à des luttes concrètes, voire à des combats douteux où seule une relative certitude morale garantit la validité des gestes posés et ce, possiblement, à un moment où celui qui s’engage réalise la fragilité, chez d’autres et chez lui-même, de certaines assises éthiques essentielles. Il peut arriver aussi qu’on ne discerne qu’imparfaitement les liens entre les valeurs et l’agir en situation ainsi que les tenants et aboutissants des projets que l’on poursuit à court terme ou à long terme. Il peut également advenir qu’on soit inquiété par l’aspect hétéroclite des motivations et des intérêts divers qui se cachent sous les causes les plus nobles. Et pourtant il faut choisir, décider, plonger, risquer, tout en déplorant que les enjeux ne soient pas aussi tranchés, purs et limpides qu’on aurait souhaité.

Si cela devient trop compliqué et que l’on soit en train de sombrer dans la perplexité, il vaut mieux alors changer de cap et se rappeler que d’autres chantiers sont ouverts, non moins importants : [96] la politique horizontale qui s’incarne dans des engagements communautaires, ou encore l’enseignement de l’éthique. Ce sont là aussi de bonnes œuvres dignes de louange.

[97]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

*ayant suivi la communication*  
de LOUIS O’NEILL

— En termes sociologiques ou politiques, comment s’explique le clivage entre le discours des élites et sa réception par la base ?

*Louis O’Neill*: Dans le monde occidental, en général, les structures religieuses ont mauvaise presse. Les gens, à la base, sont sceptiques quand un évêque parle. Dans le cas de la grève des infirmières, c’était l’intervention d’un pouvoir politique et économique. À la base, les gens se sentaient impliqués dans ce conflit. Et une grève qui assure les services essentiels est illégale avec de très petits guillemets.

— Les gens étaient bien placés pour voir comment les infirmières étaient écrasées sous le fardeau du travail. Beaucoup connaissaient la précarité de leurs conditions de travail. Ce qui n’est pas vrai du côté des enseignants.

Sur un autre sujet, Jacques Grand’Maison a été, à une certaine période, très sévère à l’endroit des leaders syndicaux. À côté de la fonction publique, facile à syndiquer et capable de moyens de pression importants, il y a tous ces pauvres qui ont des salaires de famine et dont les syndicats ne s’occupent pas. C’est ce que Jacques leur reprochait.

Il faudrait également dire que nos gouvernements ne vont pas chercher l’argent là où il est, dans l’impôt sur le revenu et sur les corporations. Ils vont le chercher chez les pauvres, comme en témoignent les dernières politiques sur les services sociaux, l’assurance-chômage, la taxe sur les produits et services... Des politiques qui favorisent les riches.

— Quelle a été l’influence de Jacques Grand’Maison dans le domaine politique et dans les milieux chrétiens ?

*Louis O’Neill*: Il a eu un effet à l’intérieur de l’appareil gouvernemental. Je pense à certaines lois ou mesures où on essayait d’améliorer les conditions minimales de travail. À travers Tricofil, il eut un effet psychologique sur certains ministres et sur l’évêque. Par rapport aux marginaux, l’évêque avait la même attitude que Jacques.

[98]

Mais il faudrait aussi se demander si son type d’intervention, qui a fait plaisir à beaucoup de monde, n’aurait pas contribué à ce courant qui visait à affaiblir considérablement les institutions syndicales.

Je voudrais revenir à cette situation paradoxale où certaines positions avant-gardistes des leaders religieux sont rejetés par les communautés chrétiennes. Par exemple, l’encyclique de Jean-Paul II sur le travail contredit absolument l’idéologie à la mode qui inspire le gouvernement et qui est dominante chez les chrétiens. C’est la même chose avec le discours des évêques américains sur la paix. Les gens disent que ce genre de discours ne regarde pas la religion. Cela témoigne plutôt de leur désaccord. C’est cela le paradoxe. Ce n’est pas mieux dans les universités : en sciences politiques, ces documents ecclésiaux sont considérés comme irréalistes et sans fondement scientifique.

— Dans nos paroisses, ce sont souvent les intellectuels qui s’opposent le plus aux prises de position des syndicats ou de l’Église.

*Louis O’Neill*: Il s’est donc produit à notre insu une mutation culturelle. En 1950, on disait que les sciences sociales étaient un centre révolutionnaire bolchévique... Mais dans les débats actuels, cela ne fait plus peur.

— Je me demande si Jacques Grand’Maison n’a pas fait, comme nos institutions, comme la population québécoise et le monde occidental, un virage à droite. Mais il n’est pas le seul. On peut penser au frère Desbiens, à Georges-Henri Lévesque ou à Félix-Antoine Savard.

— Je trouve cela insultant qu’on compare Jacques Grand'Maison au frère Untel ou au Père Lévesque. Il est resté dans une autre catégorie ; il a gardé un rôle prophétique.

— Jacques Grand’Maison est resté très fidèle à certaines valeurs sociales, surtout dans ses solidarités. Je pense qu’on pourrait l’appeler, en gros, quelqu’un de gauche...

— Je voudrais revenir sur le fait que Jacques Grand’Maison a refusé à un moment donné de se présenter aux élections québécoises. Il ne s’est pas présenté parce qu’il était l’homme [99] de l’institution. Le pape refusait que les prêtres fassent de la politique active et Jacques ne voulait pas abandonner sa pratique pastorale. Il en fut profondément bouleversé. Ce fut une décision difficile, car il avait l’impression de perdre certains de ses amis.

— Il est resté prophète... C’est à nous à passer à l’action.

— Les journalistes endossent presque totalement le monde libéral et les politiciens administrent à coups de sondages. Lorsqu’un projet de loi semble en difficulté, on investit des millions pour changer l’opinion publique.

*Louis O’Neill*: En effet, c’est malsain de prendre les fonds publics pour faire passer une idée. Ceux qui guident l’opinion dans les médias pourraient contrebalancer ce phénomène, mais ils ne le font pas...

— Les politiciens sont beaucoup moins sensibles aux sondages après les élections. Dans les grandes décisions, ils ne s’occupent pas beaucoup des opinions de la base.

*Louis O’Neill*: Le poids politique du groupe défavorisé est un poids restreint et les organisateurs politiques font des calculs là-dessus. À ce propos, le long travail de Jacques Grand’Maison est très important, car je suis convaincu qu’il a transformé, qu’il a donné du pouvoir et a conscientisé des gens qui autrement seraient passifs et résignés. Il faut donc se donner du temps. Il faut réfléchir sur le fait que 27 % des gens n’ont pas voté lors des dernières élections québécoises et qu’il s’agit probablement de marginaux sociaux. Grand’Maison, c’est typiquement ce qu’on appelle un agent de changement.

[100]

[101]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Deuxième partie : Éthique, politique et idéologie

9

Perspectives dans le champ  
de l’environnement

André BEAUCHAMP

[Retour à la table des matières](#tdm)

Entre la dernière catastrophe écologique, les négociations collectives du secteur public et les coupures annoncées à Via Rail, comment la question écologique peut-elle émerger et devenir un lieu privilégié du prophétisme dans notre société ? Il y a toutes les chances au monde que l’environnement ne devienne qu’un thème parmi d’autres, un thème spectaculaire certes, inquiétant toujours mais dont la globalité même fait que tout le monde y réfère sans pour autant changer grand chose. Le prophétisme est alors purement verbal et se réduit à un emprunt de vocabulaire. Tout le monde sort sa peinture verte et se refait une devanture sans modifier la réalité. J’en ai pour témoin ces réclames récentes. Sous le thème : « Moi, je récupère », des gens arrivent de partout pour jeter cannettes, bouteilles et autres déchets dans un récipient de récupération. Mais le message ne dit surtout pas, par exemple dans le prolongement du rapport Brundtland, que : « nombre d’entre nous vivons au-dessus des moyens écologiques de la planète ». La consommation, la surconsommation et le gaspillage sont parmi les causes importantes de la crise écologique. Une autre réclame nous dit qu’avec chaque dollar reçu, telle chaîne d’alimentation donnera tant de cennes à la Fondation québécoise en environnement. Or on sait que dans l’alimentation, la proportion du coût réel de la nourriture est de plus en plus mince relativement à la valeur ajoutée par les transformations, les emballages, la mise en marché. On sait de plus comment le marché est structuré pour empêcher les pratiques alternatives, une agriculture où il y a moins de produits chimiques par exemple. Dans ce domaine, le consommateur qui veut tenir compte de la crise environnementale est pénalisé. La réclame publicitaire sert de leurre pour apaiser la conscience.

[102]

1. La crise de l’environnement

On peut décrire la crise de l'environnement de bien des manières. Elle se caractérise par une rupture des grands mécanismes de contrôle et d’intégration des écosystèmes et par une incapacité pour l’environnement biologique et physique de retrouver ses équilibres. La notion d’équilibre est délicate puisque, en environnement, aucun équilibre n’est parfaitement stable ni clos sur lui-même. Mais, pour utiliser un anthropomorphisme, c’est comme si la nature était essoufflée et ne pouvait plus tenir le rythme que nous lui imposons. Elle encaisse des pertes nettes et constantes. Résultat : disparition d’espèces végétales et animales qui diminue le stock génétique, destruction des habitats, disparition des forêts — surtout la forêt équatoriale —, montée rapide et inquiétante des pollutions dont certaines de très grande envergure, épuisement des ressources renouvelables et non renouvelables. Nous savons maintenant que le phénomène est mondial, progressif et inquiétant, même à court terme.

Les causes sont nombreuses et complexes mais peuvent se ramener à quelques-unes : le développement extrêmement rapide de l’industrialisation et son application depuis le 19e siècle à une très large échelle, l’explosion démographique au plan mondial, le passage à une société de consommation intensive dans les pays développés (entre les pays riches et les pays pauvres, le rapport de consommation s’établit à 50 pour 1 ; pour l’énergie il s’établit à 80 pour 1), l’implantation du gaspillage comme mode de vie (l’éphémère et le prêt-à-jeter de Toffler), le développement incontrôlé de la chimie, la mise au point de technologies à haut risque et enfin, mais en réalité une des causes les plus graves, le développement insensé de l’industrie militaire.

Maintenant que l’on commence à admettre qu’il y a crise, encore que pour beaucoup cette crise n’existe pas réellement et constitue simplement une manifestation de la peur du progrès et de l’avenir, on voit apparaître un effort pour intégrer le thème au discours dominant en s’assurant de ne pas changer la réalité elle-même. Il est amusant de constater que le gouvernement du Québec organise un colloque sur le développement durable en prenant pour acquis la poursuite intensive du développement sans poser de question sur la nature du développement entrevu ni sur l’état réel de la situation et ses causes potentielles. On cherche vite une solution [103] sans approfondir la question. Dans le jargon gouvernemental, on parle de « projets exemplificateurs ».

2. Un lieu pour un nouveau prophétisme

Il est intéressant de noter que la conscience chrétienne commence à peine à s’éveiller à la question écologique. Dans la pensée de Vatican II par exemple, il n’y a pas un mot en ce sens. *Populorum progressio* qui est très incisif sur la question sociale au plan mondial (et non plus sur la question ouvrière) ne soupçonne pas que le développement technologique peut engendrer sa propre contradiction. La technologie est encore une bonne fée et l’être humain est co-créateur chargé de la destinée de la terre. Seule l’injustice est dénoncée.

Au Québec, par bonheur, les interventions prophétiques sont nombreuses et viennent des évêques : *L’exploitation forestière dans le Nord-Ouest québécois* (15 septembre 1980), *Les chrétiens et l’environnement* (28 mai 1981), *Les implications sociales dans l’utilisation de nos forêts* (octobre 1981) et enfin la fameuse lettre sur l’agriculture dont le retentissement a été remarquable.

Pourtant, il me semble que pour la conscience chrétienne le thème de la crise de l’environnement et du sérieux de la question écologique reste encore un thème étranger. Il est perçu par les gens comme un thème technique qui est hors du champ de la conscience chrétienne. L’environnement est d’abord abordé comme une banque d’idées pour élévations spirituelles dans ce qu’on pense être la lignée de saint François : frère soleil, sœur eau, frère feu. On oublie que l’homme qui dit cela a épousé Dame Pauvreté et qu’il est pratiquement en agonie. L’environnement est également perçu comme un thème biblique dans une relecture du récit de la création, lecture dont la ligne dominante me semble légitimer une idéologie de l’exploitation du cosmos dans une perspective strictement individualiste. Il est enfin véhiculé comme un schéma de communion à l’énergie de l’univers soit dans une perspective de fusion, soit dans une vision gnostique. C’est, pour une part, la rentrée du Nouvel âge dans la pensée chrétienne.

J’estime pour ma part que la crise de l’environnement est un lieu prioritaire pour l’éclosion d’un nouveau prophétisme. D’abord la crise a des enjeux réels et majeurs : la survie tout court de l’humanité, la justice entre les humains particulièrement envers « *les tiers* ». La question écologique est indissociable de la question [104] sociale. C’est une question éthique très complexe. La crise met en question la conception même du développement et de l’avenir de l’humanité. Elle est une crise de l’espérance et du salut par la technique. Elle met en question la représentation du monde, ce qu’on appelait l'*imago mundi* et que les Allemands nomment la *weltanschaung*, et contient de ce fait la question de Dieu, de la création et du mal. Sous cet angle, elle pose tout autant la question de la culture, du « lieu de l’homme », du pays, de la loi naturelle que de l’athéisme, de la violence que de la prière.

3. Le temps, le peuple, la fête

Je ne puis, dans ces quelques minutes, élaborer longuement les axes d’un chantier du prophétisme en environnement. Les thèmes moraux et politiques ne manquent pas. Permettez-moi, sous le mode de l’évocation de suggérer trois pistes : le temps, le peuple, la fête.

Le temps

Le temps se fait court. On connaît la métaphore du nénuphar. Un nénuphar sur un lac double, chaque jour, la surface qu’il occupe sur l’eau. Il couvrira la totalité du lac en trente jours. A quel jour du mois aura-t-il atteint la moitié de la surface du lac ? La réponse, bien sûr, est : au vingt-neuvième jour. Mais spontanément nous pensons : quinze jours. Nous sommes au vingt-neuvième jour. Et la question est la suivante : nous reste-t-il assez de temps pour trouver les solutions et les mettre en application ? Il est permis de penser que non, étant donné la lenteur des modifications de la conscience humaine. Si, roulant la nuit, un automobiliste en arrive à rouler si vite que l’espace éclairé par ses phares est plus court que la distance nécessaire aux freins pour stopper la voiture, cet automobiliste est en danger de mort certaine. Un imprévu le tue nécessairement. Les données du problème sont les suivantes : le degré de pollution sur de très grands écosystèmes est devenu alarmant (par exemple, pluies acides, effet de serre, disparition de la couche d’ozone) ; ces phénomènes prennent parfois très longtemps à se manifester, entre vingt-cinq et cent ans ; dans l’hypothèse où toute pollution cesserait aujourd’hui, on ne sait pas pendant combien d’années le phénomène continuerait de se développer de son propre élan ; les facteurs humains de pollution s’accroissent malgré des correctifs timides et partiels ; les modifications à la [105] conscience humaine et aux structures sociales et politiques sont lentes à surgir.

Le temps psychique des individus est de plus en plus concentré. Tout va de plus en plus vite. On tolère de moins en moins de distance entre une découverte et son application, voire sa diffusion dans toutes les sphères de la société. Mais l’effet sur l’environnement, souvent négligé, rarement prédit avec précision et prudence, prend un temps long, en tout cas long pour notre vie psychique actuelle, à se manifester et les observations in vivo ne sont pas encouragées. Nous en venons donc à penser que les effets néfastes ne se produiront pas. Et quand ils surviennent, nous les recevons comme une fatalité. C’est ainsi que l’harmonie cosmique de notre corps rapetisse comme une peau de chagrin. En concentrant le temps, nous pensons vivre davantage, plus vite, par conséquent plus longtemps puisque le temps est compressible. Mais le rythme des choses n’obéissant pas à notre rythme, nous risquons simplement une implosion du temps, qui sera le temps de la mort plutôt que le temps de l’éternité. La parole prophétique passe par la réappropriation du temps.

Le peuple

Dans la gestion de la crise de l’environnement, le peuple est un exclu d’honneur. On veut constamment restreindre le jeu aux acteurs traditionnels : les décideurs et les experts. Mais nous savons qu’à la longue, l’un et l’autre ont tout intérêt à se faire rassurants, à cacher les dangers, à décider sans débat, sans faire de vague. Et c’est ainsi que l’on nous met devant des faits accomplis, des décisions qu'on prétend inéluctables. À la rigueur, on fera un sondage. Notre société n’a pas de débat sur le développement d’Hydro-Québec, sur le dossier de l’énergie, ou celui du transport, ou sur l’aménagement des espaces verts dans les villes, ou sur la gestion forestière. Le négociateur du Canada sur la question du libre-échange était un des concepteurs du projet Grand Canal qui a pour but de détourner les eaux douces de la Baie de James vers le Sud-Ouest américain. Pendant vingt ans sinon plus, les écrits de propagande de l’URSS nous expliquaient qu’il n’y avait pas de pollution en URSS parce que l’économie marxiste surmontait la contradiction du capital et qu’en conséquence seules les solutions écologiques étaient retenues. Maintenant que le silence commence à se rompre, on sait que la pollution est aussi grave là, sinon pire, qu’ici. Il n’y a jamais de choix écologique sans la pression du [106] public. Le poids de la culture technocratique penche dans l’autre sens. Le prophétisme passe nécessairement par la prise de parole et par la défense acharnée de tous les droits que possède le public d’être informé et de participer ainsi que par un effort constant pour user de ce droit partout où cela est possible.

Il nous arrive souvent de penser que la crise de l’environnement est un accident fortuit qu’une simple bonne vigilance peut enrayer. D’ailleurs, les « accidents » écologiques qui surviennent nous confirment dans cette opinion. Ils sont rares, circonscrits et non répétitifs puisque nous pouvons apprendre d’un accident à l’autre. Chaque échec enrichit notre coffre d’outils de la prévention. C’est oublier que la crise écologique n’est pas accidentelle mais structurelle. Ce n’est pas une crise technique, un effet d’une ignorance passagère. C’est une crise de la technique elle-même. Sa cause fondamentale prend racine dans l’idéologie issue de la Renaissance, idéologie qui de Bacon à Kant à travers Descartes fait de la subjectivité humaine le seul référent de la réalité. Je pense, donc je suis. Je pense, donc cela est. Je suis la mesure de toutes choses. Je modifie la réalité à mon gré. Le capitaliste protestant décrit par Weber mène une vie personnelle austère mais cultive à l’extrême le devoir du travail acharné, le souci de l’exploitation ininterrompue des choses, l’accumulation du capital. Plus jouisseur, le catholique préfère le plaisir, jouit de son bien et se soucie moins de l’accumuler. Le premier a imposé à tout le monde sa manière de penser. Mais c’est lui qui avait tort. Le monde est devenu un camp de concentration de la production. Nous sommes renvoyés à la fable du savetier et du financier.

La fête

Le prophète a souvent l’œil austère et la parole dénonciatrice. L’injustice lui fait de l’action une urgence. Prophétisme tendu, nerveux, actif. Au jour d’aujourd’hui, l’environnement a moins besoin de nouveaux projets que de repos. Moins de travail et plus de fête. Moins de quantité, plus de qualité. À la semaine de travail il faut redonner un sabbat, un temps de gratuité, de non-production. Le temps d’aimer, de rire, de jouer, le temps de jouir du temps et de devenir un peuple dans l’histoire comme dans l’Esprit.

Le prophète dénonce. Bravo ! Mais le prophète pointe aussi du doigt, du haut du navire, la terre lointaine qui se profile. Si l’espérance n’est qu’un grand soir lointain qu’il faut faire advenir [107] en se tuant à la tâche, elle s’appelle aliénation. Elle ne demeure espérance qui si elle peut, à certains moments, se saisir elle-même en se dessaisissant de son propre sérieux et devenir danse, poésie, humour, gratuité.

Voilà bien humblement quelques chantiers possibles du prophétisme aujourd’hui.

[108]

[109]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Troisième partie

ÉGLISE  
ET CHRISTIANISME

[Retour à la table des matières](#tdm)

[110]

[111]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Troisième partie : Église et christianisme

10

Une Église pour le monde

André CHARRON

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme en témoigne la diversité des thèmes de ce colloque, Jacques Grand’Maison s’est acharné à inventorier plusieurs secteurs et dimensions de la vie collective, où l’on avait et où l’on a toujours, selon son expression, « *à se ramasser et à se relancer*». Il appelle à la réflexion, au test de vérité qui ne peut être qu’un test d’humanité. Il le fait au nom d’une exigence pour la qualité de vie de son peuple, au nom d'« *une foi ensouchée en ce pays*», au nom de sa foi chrétienne et de sa tradition spirituelle car les défis humains ont toujours une profondeur spirituelle. Pour lui, l’Évangile révèle que la foi en l’homme possible est aussi importante que la foi en Dieu. Au cœur de cet Évangile il trouve le projet du Règne de Dieu qui se bâtit à ras de sol. Et cette foi recentrée, têtue, « *doit aller au bout de l'Église qu'elle porte, de la communauté qu'elle peut rassembler*» [[81]](#footnote-81). L’Église, née d’un événement, est aussi une institution qui doit retrouver sa dynamique de l’événement et assurer des médiations en contribution à l’avancée de ce peuple.

1. Une Église dépouillée,  
qui ne va pas de soi

L’œuvre de Grand’Maison, particulièrement ses écrits sur l’Église, s’inscrit dans une conjoncture socio-historique : l’effervescence de la révolution culturelle du Québec, la postérité immédiate du concile Vatican II comme tournant ecclésiologique, et le déficit du rapport de l’Église au monde avec la disparition de l’Action catholique. Ces données contextuelles auront leur écho tout au long de ses vingt-cinq ans d’écriture.

Dès 1966, notre auteur enregistre le constat que l’Église ne va pas de soi. Celle-ci avait joué un rôle d’intégration nationale, [112] marquant même la personnalité de base des Québécois. C’est désormais l’État qui sert de dénominateur commun et non plus l’Église. On est passé du contrôle ecclésiastique sur les institutions au contrôle de l’autorité civile. Plus encore, la majorité des grandes institutions sociales mettent en veilleuse toute référence religieuse. La sécularisation consacre l’émancipation du profane. On fait davantage confiance aux moyens humains, à l’action responsable, au libre choix, au primat de la conscience. Pour Grand’Maison, cette sécularisation est la traduction profane des dynamismes mêmes de la création et de l’histoire [[82]](#footnote-82). Avant de faire Église, l’expérience chrétienne fondatrice est d’abord dans ce mouvement premier de la venue de Dieu en Jésus dans le monde déjà travaillé par l’Esprit. L’Église n’est que médiation [[83]](#footnote-83). « *Plus la société se sécularise, plus l ’Église perd de son ampleur institutionnelle et plus elle est appelée à agir à la manière du ferment dans la pâte, du serviteur dans la maison d’un autre, d’une âme qui anime, d’une conscience qui inspire toute l’existence séculière et ses dynamismes libérés*» [[84]](#footnote-84).

Des chrétiens ont quitté l’Église parce que l’important pour eux c’était une nouvelle identité du chrétien dans un monde qui avait gagné de haute lutte son autonomie par rapport à une Église de chrétienté qui voulait tout régenter jusqu’à la vie la plus intime. Des chrétiens et des chrétiennes ont été agressés dans leur condition laïque de vie affective et sexuelle par *Humanae Vitae* par exemple. « *Massivement les chrétiens ont quitté d’abord au nom de leur humanité, de leur juste autonomie séculière de vie... et de foi à même cette vie... et non pas d'abord à cause de l’absence de statut dans l’institution*» [[85]](#footnote-85). Chez d’autres, ce n’était pas non plus l’Église qui était d’emblée dans le champ de la conscience, mais une expérience de vie démunie ; l’étoffe de l’existence chrétienne semblait être profondément déchirée : restés ouverts au Christ et à l’Évangile, ils ne voulaient pas s’identifier à la forme historique actuelle de l’Église [[86]](#footnote-86). On assiste aussi à un mouvement de déchristianisation, dû principalement à la non-christianisation de la vie ordinaire [113] et à la non-interprétation dans une vision de foi des valeurs profanes nouvelles, ...séquelle d’un temps de chrétienté où la pauvreté de la vie théologale en dehors des gestes cultuels tendait à réduire le christianisme à une religion naturelle mêlée à des éléments folkloriques [[87]](#footnote-87). Aussi Grand’Maison déplore-t-il encore aujourd’hui une pastorale du « *d’abord l’Église*», de l’intra-ecclésial, délaissant la vie séculière, comme si l’Église était toujours la première référence dans le champ de conscience et d’expérience [[88]](#footnote-88).

Puis notre auteur rend compte de la provocation prophétique du phénomène de l’incroyance et de sa perplexité devant le destin.

« Je dois admettre qu’aucune révision de vie en Église ne m’a conduit à cette fine pointe où la foi est mise à nu, dépouillée, sans « a priori », sans entendus. Je découvre les terribles limites de mes soutiens logiques, de mes garanties institutionnelles. Je me rends compte qu’au départ, ma foi est risque, pari, expérience qui s’appuient sur une initiative du Seigneur que je ne puis enfermer dans une problématique ou une preuve. À ce niveau de profondeur, je force mes interlocuteurs à la même pauvreté. Ils doivent admettre à leur tour qu’ils ne peuvent prouver la non-existence de Dieu, qu’eux aussi font des paris impliquant une certaine foi, par exemple, celle de l’homme plus fort que son destin. Eux aussi, ils ont à se battre contre les réductions scientifiques ou politiques du mystère de l’homme ou de l’homme-projet. » [[89]](#footnote-89)

Nos réponses chrétiennes ne peuvent faire l’économie des questions des incroyants. Et pour revendiquer notre liberté d’homme au nom d’un projet chrétien ouvert, nous ne pouvons accepter en même temps d’être domestiqués par une Église enferrée dans son système, ... un système catholique qui obture trop facilement les brèches de la transcendance de l’homme libre et créateur et du Dieu révélé qui a fait éclater sans cesse les systèmes religieux. Nous devons creuser à fond le mystère de l’homme avec la même modestie que celle de l’incroyant. Grand’Maison invite cependant les incroyants d’ici à ne pas mettre sommairement entre parenthèses la question religieuse qui a marqué notre personnalité de base : un peuple ne coupe pas ses racines aussi facilement. Il invite à un dialogue sur notre itinéraire historique. Car il y a des connivences [114] spirituelles entre l'homme nu et seul avec son propre mystère et le croyant dépouillé de ses revêtements et de ses masques ; il y a des connivences dans la mesure où ils ont un regard commun sur les possibles d’un dépassement créateur et sur les futurs d’un mystère humain qui transcendent tous les projets provisoires. « *Nous avons tous une conscience vive d’un inachèvement qui réclame une libération et un dépassement inédits. Nous ne parlons pas du salut dans les mêmes termes, mais cette perspective commune nous rapproche, surtout quand il s’agit de combats décisifs pour restaurer la dignité de tant d’hommes profanés*» [[90]](#footnote-90).

2. Une Église du recommencement

Grand’Maison a l’habitude de dire que l’Église, au cours de son histoire, s’est réformée à l’occasion des crises de civilisation ou de culture, qui remettaient en question sa place dans la société et même sa nature propre [[91]](#footnote-91). Alors qu’au plan anthropologique nous recommençons à marcher, l’heure est au recommencement pour l’Église. Cependant, le mouvement de reprise s’est fait davantage en écoutant le Concile que la Révolution tranquille. La mise à jour s’est vécue plus à partir de Vatican II que des défis internes à la nouvelle société séculière [[92]](#footnote-92). C’est en termes de vie pourtant que l’interrogation évangélique se pose. Il faut retourner à la vie des gens, au *pays réel*. Il faut une observation systématique des situations de base, sur les attitudes réelles des gens ordinaires, leurs attentes, leurs préjugés, leurs motivations, leurs problèmes concrets, les besoins des milieux. Les conditions de vie d’une époque et d’un milieu, les problèmes à affronter ont été le véhicule de la Révélation, du dialogue entre Dieu et les humains. Il faut prendre au sérieux les conjonctures humaines nouvelles de l’histoire profane actuelle. L’Église doit entrer plus profondément dans la vie du peuple [[93]](#footnote-93).

L’Église ne peut se replier sur elle-même, car elle deviendrait une structure à côté des autres, une enclave marginale pivotant sur elle-même, comme c’est le cas de nombre de paroisses et d’institutions ecclésiastiques. Pour un peuple redevenu nomade, le sédentarisme de la chrétienté est dépassé : l’Église doit se faire plus souple [115] et mobile. Il lui faut aller aux individus, aux petits groupes, aux milieux concrets. L’Arche d’Alliance suivait jadis le peuple au cœur de sa marche : on pouvait la transporter partout où le peuple se déplaçait. Il n’y avait rien non plus de trop sédentaire dans la vie de Jésus. Les pasteurs étaient des nomades et non des gens installés sociologiquement et psychologiquement. Ils savaient se déplacer au rythme de leur troupeau pour assurer ses besoins. Aujourd’hui encore, les ensembles humains étant très mobiles, les pasteurs et agents de pastorale doivent savoir suivre les déplacements du peuple. Le sédentarisme psychologique de certains clercs de même que l’enfermement des formules figées s’adaptent mal à cet état d’esprit et de fait. Des désinstallations s’imposent [[94]](#footnote-94).

Il faut redonner la parole et l’initiative au peuple chrétien. « *Un faux universalisme romain, camouflant l'impérialisme d'une culture particulière, appauvrit les traductions humaines diversifiées des langages de l’Esprit*». Il bloque l’inévitable tâche de l’auto-interprétation. Des décrets romains ont pour effet de « déculturer » la foi des peuples [[95]](#footnote-95). En notre culture locale, il faut laisser s’affirmer l’existence chrétienne des témoins en liberté. « *L’Esprit invente des chemins directs, déconcertants, inorthodoxes, inhabituels. Il nous force à un discernement plus critique, plus attentif en laissant pousser l’ivraie au milieu du bon grain. L’Esprit échappe au système par ses témoins*. » « *La Révélation ne s’est pas déployée sous le signe de déductions juridiques et théologiques. Elle a davantage suivi les chemins de la liberté, du risque, de la gratuité, tant du côté de l’Esprit que du côté des croyants*. » La langue parlée précède les cohérences grammaticales. L’Église redevient dès lors un carrefour spirituel qui s’offre aux quêtes de sens, aux requêtes de libération et aux solidarités réelles de la vie [[96]](#footnote-96).

L’institution aura la responsabilité d’être un lieu de cohérence pour ces forces vitales. La paroisse, notamment, se reformera en fonction des défis d’en bas, à ras d’humanité, comme un relais ouvert catholiquement à toutes les initiatives suscitées par l’Esprit-Saint, un relais de cheminement d’un peuple en marche, un relais [116] d’intégration dans l’Église totale. Les rencontres dans les maisons, les groupes restreints, les communautés-relais permettront des relations étroites, personnelles, profondes, tournées vers la vie questionnée et partagée. Pour l’échange des services, on ouvrira la paroisse aux complémentarités interparoissiales, à la région, à un ensemble humain qui représente une sorte de phénomène social global. On verra donc à la construction interne du peuple de Dieu, dans une sorte de dialectique entre l’institution et la vie. Mais le meilleur moyen d’y éviter « la restauration » est de promouvoir le pôle de la mission, pour aider les chrétiens à vivre dans le monde et non pas pour former un milieu paroissial recroquevillé qui serait une pauvre caricature de l’Église [[97]](#footnote-97).

3. Une Église en rapport au monde

Un autre renversement de perspective traverse de part en part l’œuvre de Grand’Maison : l’Église n’est pas là pour elle-même mais pour le monde à assumer, transformer, accomplir, sauver. « *Dieu a tant aimé le monde qu’il lui a envoyé son Fils*» dit l’Évangile. Jésus a consacré sa vie et son action au projet du Royaume : c’est l’expérience première, fondatrice. « *Il a proclamé un message nourri de l’expérience séculière ; même son vocabulaire est tiré du dedans de la vie*. » [[98]](#footnote-98) « *Ce n’est pas sans raison que Jésus a présenté le Royaume en se référant aux activités terrestres les plus matérielles. L’aujourd’hui de Dieu prend place dans les réalités humaines et les faits sociaux dont parlent les journaux et la télévision et que nous vivons à la maison, dans la rue, au travail ou dans les diverses institutions*. » [[99]](#footnote-99) L’histoire est partie prenante du Royaume, et il y a un rapport étroit entre Royaume et construction de la cité. Notre auteur est ravi de la percée prophétique de *Gaudium et Spes* où l’Église s’ajuste sur cette perspective et reconnaît cette conception positive du monde dans le sens de cette foi de Dieu dans l’homme et dans le monde [[100]](#footnote-100). La tradition judéo-chrétienne, du reste, a désacralisé la nature, dit-il, libéré l’initiative historique, reconnu progressivement l’autonomie de la conscience et de la cité, dégagé la rationalité nécessaire aux révolutions scientifiques [117] et technologiques. La sécularité est constitutive de l’expérience de l’Église [[101]](#footnote-101).

Et encore, l’Église locale réfère à un locus humain. Le *locus* de l’Église est un milieu humain, mondain, séculier. L’Église ne descend pas vers le monde, elle est dedans. Elle est un ferment de l’intérieur. Elle est en situation de cité. Elle est non seulement pour le peuple mais du peuple [[102]](#footnote-102). Un peuple déjà travaillé par l’Esprit, autre thème familier de notre auteur qui insiste sur les lieux naturels d’actions de l’Esprit. Aussi invite-t-il à saisir « *la dynamique du dedans*» du nouvel âge avec ses valeurs et ses drames, la dynamique du dedans de la vie réelle, du pain, des cadres les plus familiers de l’existence, du style de vie, ...et les valeurs privilégiées par la sécularisation comme l’autonomie, la liberté, la critique, le respect des personnes, la faculté de choisir, le pluralisme, la participation à part entière. L’Église doit apprendre de cet « *autre*» qu’elle, sans prétendre tout savoir comme si tout était défini en son propre système. Elle doit se faire servante par sa contribution aux requêtes d’humanisation et aux projets collectifs : appels de justice, crise sociale et morale des rapports humains fondamentaux, déchirure des tissus communautaires et des solidarités les plus vitales, appels de spiritualités capables d’inspirer des sensibilités culturelles inédites [[103]](#footnote-103).

Mais il craint une Église « *à côté de la société*», se refermant dans « un monde en soi », avec son triomphalisme des renouveaux pastoraux internes récents qui sert d’écran. Il avertit les prêtres d’être des hommes du commun, de la laïcité, de simples croyants en recherche avec leurs contemporains qui tentent de reprendre les choses par le fond. Mais la structure d’encadrement clérical lui paraît inapte à relever les défis. Pour lui, c’est par les laïcs chrétiens sur les terrains d’expérience qui leur sont spécifiques que l’Église réalisera son rapport au monde. Il existe chez eux des ressources peu mises à profit, des ressources nécessaires pour qualifier évangéliquement les nouveaux rapports Église-société, capables par exemple d’éviter les travers qui minent la crédibilité de certaines interventions [118] épiscopales pourtant audacieuses. Les laïcs, eux, ont l’expérience du dedans de leur vie séculière dont ils sont les premiers responsables, les premiers interprètes, humainement et évangéliquement. Ils ne veulent plus s'identifier à une Église qui maintient des positions anachroniques par rapport aux valeurs d’autonomie de la conduite de la vie et de la société sécularisée dans le monde démocratique et pluraliste. Par ailleurs, Grand'Maison semble faire peu de cas des débats sur l’abolition des statuts mêmes de « *clerc*» et de « laïc », attribuant à l’un le champ propre de l’Église et à l’autre le champ propre du monde. Abolition d’autant plus opportune que la catégorie de « laïc », corrélative à celle de « clerc », en a fait historiquement le membre minorisé et anonyme que l’on sait. Le séculier, du reste, est-il le spécifique du laïc ? L’Église, en tous ses membres, a un lien à la sécularité. Dans son plaidoyer, Grand’Maison paraît mêler laïcité et laïcat [[104]](#footnote-104).

4. Une Église qui libère l’exercice  
de son champ d’expérience institutionnel

Le défi pour l’Église est de retrouver sa vocation originale. On vient de voir ce que peuvent évoquer son retour au cheminement du peuple de Dieu et son rapport au projet du Règne de Dieu sur le monde. Or, l’institution est aussi un dynamisme ecclésial à relancer. Ce qui a faussé le visage et le fonctionnement de l’institution — cette autre composante de l’Église — c’est qu’elle s’est cléricalisée.

Grand'Maison s’en prend au leadership clérical soupçonneux face au jugement de conscience des adultes, à leur discernement, à leur capacité d’exercer des responsabilités ecclésiales autres que celles d’être des comptables de fabrique, des lecteurs d’épître, des caporaux de service ou de simples consultés. Il s’en prend au pouvoir clérical absolu, unique, centralisé. La clé de voûte de ce pouvoir n’est pas ici mais à Rome, pour un contrôle universel sans dissidence qui est un véritable contrôle culturel. Ce contrôle centralisé entraîne une absence d’identité sociale de l’Église locale, qui est « de nulle part » et dont l’action ne mord ni sur le privé ni sur le public [[105]](#footnote-105). « *Il n'y a pas de Paul en face de Pierre pour rappeler* [119] *les conséquences des requêtes d'évangélisation*». La timide percée des Églises locales est menacée. La collégialité épiscopale s’est déployée dans un sens plus conservateur que prophétique. « Le scandaleux ultramontanisme de nos évêques, et l’étonnante re-curialisation de l'Église vont à rebours non seulement de Vatican II, mais aussi du rôle prophétique extraordinaire que pourrait jouer le christianisme dans le tournant radical de l’histoire présente » affirme-t-il en 1980.

Notre théologien invite donc le leadership religieux à un prophétisme libérateur et entreprenant. Le prophétisme est Souffle de l’Esprit qui résiste à tout monopole, Souffle qui emprunte mille et un chemins souvent déconcertants. Il lui faut éviter le piège de la logique du pouvoir.

« Dans la société techno-bureaucratique, un certain professionnalisme prétend définir, instituer la condition humaine sans être vraiment l’émanation d’une expérience, d’une parole, d’une pratique vécue en communauté. En réaction face à cette logique du pouvoir, on voudra déplacer celui-ci vers la communauté comme telle, mais sans se rendre compte qu’on a gardé la même logique. C’est ainsi que le sens interne à l’expérience elle-même disparaît au profit du sens que le pouvoir individuel ou collectif assigne à cette expérience à partir de lui-même. Il serait naïf de croire que les leaders humains porteurs du magistère échappent à cette méprise. Méprise d’autant plus grave en régime chrétien que le Souffle de l’Esprit ne s’enclôt dans aucune des instances institutionnelles » [[106]](#footnote-106).

Il lui faut éviter le piège du prophétisme triomphal, qui prend peu de distance sur lui-même, prétendant monopoliser à la fois le message et l’Esprit lui-même, plutôt que d’explorer les veines cachées qui alimentent les temps actuels et l’Église. Il lui faut éviter le prophétisme moralisateur, l’inflation des discours moraux aux normes sublimes, où gauche et droite chrétiennes rivalisent de pureté « excluante », par une morale qui ne laisse de choix qu’entre l’abject et le sublime. « *L’Évangile est trop près des impurs, des exclus, des « maganés », des pécheurs, pour que notre Église continue d’exclure tous ceux qui n’entrent pas dans la copie conforme de sa morale sublime, sucrée de miséricorde*». Le prophétisme d’aujourd’hui doit avoir une dimension communautaire et populaire, axée sur les rapports entre la foi et la vie réelle pour [120] l’avenir de l’homme et de nos sociétés. Cela n'ira pas sans une réorientation institutionnelle autour des collégialités épiscopale et presbytérale et de la coresponsabilité laïque [[107]](#footnote-107).

D’ailleurs, l’institution ne se limite pas au leadership de la hiérarchie. À cet égard, Grand’Maison propose de considérer l'institution davantage comme un champ d’expérience : un champ particulier d’expérience, organisé et finalisé, avec son originalité sociale, culturelle et historique, autour de la clé de voûte de Jésus-Christ. Cet ensemble vivant a deux composantes : l’institué et l’instituant. L’institution peut être le lieu d’un processus d’institutionnalisation grâce aux rapports dynamiques entre l’institué et l’instituant. Les forces instituantes de renouvellement peuvent débloquer les institués figés et établir de nouveaux institués. Car les chrétiens ne doivent pas s’enfermer dans les institués réformables de telle époque ou de telle théologie et s’abstraire de leur responsabilité instituante comme baptisés, comme communautés, portant l’expérience chrétienne du sujet humain d’aujourd’hui. Il faut des rapports nouveaux entre l'institué et les instituants, ce que d’autres appellent une redéfinition des rapports entre charismes et institutions. Plusieurs institués actuels sont tributaires du constantinisme ou du schéma tridentin toujours dominant. La pastorale n’arrive pas à se définir en fonction de l’expérience chrétienne comme telle. Tout le poids est du côté de l’institué reçu, qui mange la pédagogie instituante de la conscience et de l’agir chrétiens. Il analyse plusieurs exemples de rupture entre les institués actuels et les forces instituantes : la récupération ecclésiastique de l’Action catholique, la réforme liturgique à coup de décrets, le maintien ambigu de l’école confessionnelle, les positions éthiques sans égard à la conscience adulte et aux choix culturels, la logique unilatérale d'*Humanae Vitae*, la cléricalisation des ministères, le réflexe de la réponse immédiate et indiscutable. Les forces instituantes y sont tenues en échec. Or, des dépassements sont possibles en risquant le saut de la vie instituante, des autonomies plurielles, des questions qui portent en creux le neuf du Monde et de l’Évangile. Il plaide donc pour un sens pédagogique et prophétique du changement historique. Au moment où les hommes et les femmes réapprennent à donner toutes ses chances à la vie, en deçà des plomberies instituées, les chrétiens et l’Église se limiteront-ils à réaffirmer la lettre repolie de l’héritage ? [121] « *Voici que je fais toutes choses nouvelles*» : un nouveau risque est à vivre [[108]](#footnote-108).

5. Une Église qui établit des médiations

Ce qui importe pour l’Église, ce n’est pas la reconnaissance de statuts assurés mais une qualité de présence, une façon d’être, à la manière de Jésus, celle d’une conscience interpellante mais non imposée.

L’Église est aujourd’hui en situation moins fonctionnelle et plus gratuite. Une foi plus libre et plus gratuite, elle aussi, *« exerce une attraction de plus en plus forte sur des consciences qui ont expérimenté le vide spirituel, l ’aplatissement humain d ’une société sécularisée, désacralisée, purement instrumentale ».* La révolution affective, vue dans une perspective positive, porte une dynamique d’individualité, d’intériorité et de synthèse personnelle qui offre un riche terreau d’accueil à une expérience de foi plus qualitative [[109]](#footnote-109). L’Église, communauté de foi d’hommes et de femmes, institution redevenue événement, peut être l’espace de relais. Elle est appelée à une pratique de médiation, ce qui est un renversement par rapport à la logique du pouvoir de l’époque de chrétienté.

Voyons cela d’abord à l’intention des chrétiens de l’intérieur eux-mêmes. Ici notre théologien fournit une œuvre considérable *sur la seconde évangélisation*, dans une approche praxéologique où il propose plusieurs outils d’observation, d’interprétation et d’action avec des grilles de pierres d’attente, de conditions humaines à respecter et de repères évangéliques. Je ne toucherai pas ce thème qui est traité dans un autre atelier de ce colloque. J’aborderai plutôt ici des pratiques nouvelles qui s’imposent à l’Église pour promouvoir et servir un art de vivre du nouvel âge.

1. Grand'Maison propose le défi de réinventer une organicité humaine accordée aux nouvelles sensibilités spirituelles, à la recherche d’une cohérence entre les valeurs humaines privilégiées dans la culture d’aujourd’hui et les valeurs humaines fondamentales.

2. Il invite à reprendre les choses par le fond, par les questions les plus vitales, les expériences les plus humbles, tout en cherchant une liberté d’esprit et d’action ouverte à l’exploration des possibles. [122] C’est là le lit de la foi, dans la recherche d’un sens à la vie et aux activités, dans l’aire privée et dans celle des institutions.

3. En pleine crise de signification et de déclin du courage, il parle du souci de façonner des motivations, des sources, des finalités, des horizons d’engagement et de service.

4. Il incite à lutter pour les autonomies personnelles qui ont à se heurter aux grands systèmes hétéronomiques, y compris sur le terrain ecclésial.

5. Il convie à bâtir de nouvelles spiritualités, où l’on recompose ses expériences de base dans une sorte de synthèse vitale qui relie l’aventure intérieure, le projet de vie, les options religieuses, le travail, les rapports quotidiens et l’engagement social.

6. Il recommande de réinventer des médiations communautaires pour expérimenter des « nous » forts et créateurs : plates-formes ecclésiales ouvertes à une libre circulation des expériences, à une confrontation honnête des intelligences de la foi et de la vie contemporaine jusqu’à la réouverture des contenus ; concertations communautaires en rapport continu avec les concertations hiérarchiques ; noyaux de croyants et équipes de travail à même les réseaux de solidarité hors communauté en des appartenances plus diversifiées [[110]](#footnote-110).

L’Église peut jouer des rôles de médiation avec la culture. Et plus encore, un christianisme d’ici peut les jouer, ce qui n’aurait rien d’un repli sécuritaire dans l’intra-ecclésial, ni d’une culture de substitution. L’écart de la sécularisation a dégagé des espaces libres qui permettent au christianisme de jouer des rôles de médiation. Une médiation va dans les deux sens pour se réaliser. C’est d’abord pour le christianisme l’accueil du vis-à-vis « autre ». L’Esprit-Saint n’est pas enfermé dans nos frontières religieuses : il a souvent réouvert le projet religieux en passant par des changements et des acteurs non religieux, empruntant des chemins d’exil du religieux institué. Grand’Maison observe que maintenant la société sécularisée réinterroge le christianisme sur le terrain même de la culture. À titre d’exemple, il mentionne l’investigation historico-symbolique du christianisme dans le cinéma récent et la télévision, et les écrits de Pierre Vadeboncoeur, qui requestionnent le christianisme avec une liberté débouchant en d’étonnantes trouvailles sur [123] la foi chrétienne. Dans cette réouverture culturelle vers lui par des esprits sécularisés, le christianisme devient à son tour « l’autre », qui peut aider à voir et agir autrement pour libérer et réinventer l’avenir [[111]](#footnote-111).

Mais aussi, l’Église locale elle-même peut offrir une liberté médiatique ouverte à d’autres libertés qui se cherchent, à de nouvelles solidarités à bâtir, dans la gratuité de part et d’autre. Par exemple, une équipe pastorale a pris l’initiative de proposer une plate-forme de rencontre de citoyens de divers secteurs sociaux, où le milieu entier pouvait se retrouver pour faire face à une crise. L’intervention publique du Père Julien Harvey sur l’immigration, en mettant sur la table les vrais problèmes, a joué un rôle de médiation. Il y a ces médiations de communautés chrétiennes attentives à réinjecter des enjeux humains dans le débat politique et la pratique sociale. Le rôle de médiation du christianisme passe de façon privilégiée par les tiers de trop, l’homme de trop dans les systèmes, l’opinion pour les pauvres et les autres tiers exclus [[112]](#footnote-112).

Notre auteur presse enfin les esprits religieux et les esprits séculiers de procéder ensemble à des débats francs et constructifs sur les enjeux cruciaux, au-delà des univocités mentales de part et d’autre : *« nous tardons trop à confronter sérieusement entre nous nos diverses orientations religieuses et profanes et aussi notre fond commun ».* Il invite à réfléchir et maîtriser un vécu global, partagé et agi, en confrontant les philosophies de base et en recherchant les nouvelles cohérences dynamiques autour de la ville, de la politique, de l’éducation et de l’Église que l’on veut. Il recommande de refaire des solidarités de base, en créant des unités locales qui fassent contrepoids aux superstructures, qui recomposent les dimensions de la vie collective à taille humaine, les bases sociales du quartier, de l’école, des services publics, des milieux de travail : conseils de quartier, centres communautaires, écoles, coopératives, clubs populaires, paroisses. « *L'expérience chrétienne a une force extraordinaire de solidarisation et d'engagement, une riche capacité d’intégration profonde des dimensions humaines, une dynamique de libération et d’autodéveloppement*». Il s’agit de choisir si l’Église sera le cénacle d’un refuge ou la Pentecôte d’une nouvelle terre [[113]](#footnote-113).

[124]

6. Conclusion

En ce qui concerne strictement les écrits sur l’Église, les paris de Jacques Grand'Maison sont fondamentalement les mêmes du premier livre au dernier article de revue. Les grandes intuitions sont bien en place dès 1965. Il n’y a pas eu, à proprement parler, d’évolution au sens où il y aurait eu deux Grand’Maison, celui d’hier et celui d’aujourd’hui. Il y a eu plutôt un processus d'extension des mêmes idées fondamentales en divers champs analysés d’une conjoncture culturelle en évolution, qui l’amenait à s’intéresser à divers domaines de la réalité québécoise. Cela donne à la lecture des écrits sur l’Église un certain effet répétitif. Mais on est plutôt devant le fait que Grand’Maison a été très tôt un précurseur, un prophète, un visionnaire. Sa pensée, vérifiée par une observation de plus en plus étendue en de nombreux points d’application, est demeurée d’une grande actualité tout au long de ces vingt-cinq années.

Son pari fondamental lui vient de sa thèse doctorale. « *La création a deux coordonnées premières, l’appartenance totale à Dieu et l’en-soi autonome des êtres : voilà l’expression objective de la profanité et de la sacralité du monde qui a un retentissement sur la conscience religieuse de l’homme, point de convergence de tous les êtres*... » L’Église est médiation : il faut la resituer dans ses relations avec le monde [[114]](#footnote-114).

Ce rapport de l’Église au monde, qui est constitutif de la nature de l’Église, implique pour Grand’Maison le primat du Royaume et l’impératif conséquent de la Mission, mais aussi le primat de l’être humain sur tous les systèmes et toutes les idéologies, c’est-à-dire la prédominance de la conscience et de son autonomie, celle de l’expérience respectée dans sa logique interne avec toute sa dramatique humaine, celle du cheminement libre avec ses hésitations et ses ambiguïtés.

La réflexion critique de J. Grand’Maison sur l’Église du nouvel âge implique des retournements, des renversements d’approche, de mentalité, puis de pédagogie, qui supposent autant de passages à effectuer. Passage d’une Église sédentaire à une Église nomade, d’une Église du temple à une Église de l’exil. Passage d’une Église assurée de sa vérité, qui a réponse à tout, à une Église qui partage les perplexités de son époque, se pose des questions [125] et interpelle sans imposer. Passage d’une Église enroulée dans son système à une Église à l’écoute des expériences croyantes, des aspirations et des besoins du pays réel. Passage d’une Église contrôleuse et définitrice à une Église servante, gratuite, qui est une parole et une contribution parmi d’autres. Passage d’une Église au réflexe de repli sécuritaire à une Église audacieusement prophétique et positivement engagée. Passage d’une Église centrée sur sa pastorale interne à une Église de la mission au monde, aux enjeux d’humanisation et de libération. Passage d’une Église cléricale à une Église de coresponsabilité avec les laïcs et les esprits séculiers. Passage d’une Église dont l’institution n’obéit qu’à la logique de l’institué établi à une Église de forces instituantes actives et concertées. Passage d’une Église du conformisme et de l’exclusion à une Église qui table sur les convergences spirituelles des humains en recherche d’humanité et de vérité. Passage d’une Église du pouvoir, centralisée et universaliste au prix du nivellement des cultures, à une Église de médiations, relais et plates-formes avec la culture où elle est insérée.

[126]

[127]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Troisième partie : Église et christianisme

11

Des pratique d’inclusion :  
une réponse à l’appel des tiers

Gisèle TURCOT

[Retour à la table des matières](#tdm)

Peut-être n’est-il pas déplacé, même à l’intérieur d’un colloque dédié à Jacques Grand’Maison, de citer au début de nos échanges les propos du cinéaste Denys Arcand [[115]](#footnote-115), réalisateur du film *Jésus de Montréal*:

« J’avais envie de faire un film tout en ruptures, allant de la comédie loufoque au drame le plus absurde, à l’image de la vie autour de nous, éclatée, banalisée, contradictoire. Un peu comme dans ces supermarchés où on peut trouver dans un rayon de dix mètres des romans de Dostoïevski, des eaux de toilette, la Bible, des vidéocassettes pornos, l’œuvre de Shakespeare, des photos de la Terre prises depuis la Lune, des prédictions astrologiques et des posters de comédiens ou de Jésus, pendant que des haut-parleurs et des écrans cathodiques émettent leur bourdonnement sans fin sur un fond de Pergolèse, de rock and roll ou de voix bulgares ».

Étrange aventure que celle de Denys Arcand. Regardant le monde, il a aussi trouvé l’identité de Jésus : celui qui dort dans la maison d’une prostituée pendant qu’elle console un prêtre qui s’avoue pécheur, et celui qui renverse les tables pour protester contre une dignité bafouée. Le message d’Arcand nous parvient avec un clin d’œil plein de complicité, de connivence et de douceur au cœur même de la dénonciation.

Jacques Grand’Maison a compris, bien avant ce grand cinéaste, le besoin d’attention de notre monde. Tout en employant une autre langue que celle du cinéma, il a maintes fois démontré que c’est un exercice fructueux de franchir la distance qui nous [128] sépare de la science et de Dieu en posant d’abord le pied sur la terre ferme de l’humanité.

On peut même croire que Jacques Grand’Maison ne s’est jamais esquivé, qu’il n’a jamais manqué à son devoir de tendresse. Sa parole a surgi avec la Révolution tranquille, elle l’a accompagnée dans son périple, à la manière de Paul qui parle, réconforte, insiste à temps et à contretemps, supplie, menace au besoin. Il personnifiait ainsi, tantôt dans la solitude, tantôt applaudi et appuyé, la sollicitude de l’Église pour la question sociale. Sans doute n’a-t-il pas écrit, du moins pas encore, une encyclique qui porterait quasi ce titre (*Sollicitudo rei sociali*), mais c’est probablement le seul genre littéraire qu’il n’ait pas encore employé !

C’est pour lui rendre hommage aujourd’hui que je veux proposer un exercice de réflexion sur les rapports de l’Église avec le monde, en nous plaçant du point de vue des tiers. Ce sont les amis les plus fidèles de Jacques. Puisque je viens aussi des sciences sociales, et non de la théologie, les faits sociaux sont aussi mes premiers maîtres. J’emprunterai donc, dans cet exposé, la démarche qui conduit de l’observation de notre monde à la proposition de ce que j’appelle des pratiques d’inclusion, en réponse à l’appel des tiers.

1. Les tiers reconnus

Le dernier-né des ouvrages de Jacques Grand’Maison présente en effet [*Les tiers*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022) en trois volumes [[116]](#footnote-116) : *Analyse de situation*, *Le manichéisme et son dépassement*, *Pratiques sociales*. Le monde des tiers s’y est révélé plus complexe que l’auteur n’avait d’abord cru le percevoir (tome 1, conclusion, p. 233). Je ne ferai pas mieux, en quelque vingt minutes, que notre sociologue-théologien en 738 pages et une année sabbatique. Je veux simplement évoquer quelques lieux de notre monde en rupture, pour mieux apercevoir les appels à des pratiques (des ministères) d’inclusion.

« Un peu partout à travers le monde, des tiers se lèvent pour dire : est-ce que nous valons pour nous-mêmes, ou est-ce que nous ne sommes que des rouages anonymes de vos systèmes, de vos partis, de votre capital, de votre machine économique ? » (tome 1, p. 237).

[129]

La recherche de la dignité humaine par le travail, donnée capitale pour Jacques Grand'Maison, est profondément handicapée chez nous par le taux élevé de chômage et plus encore par les formes nouvelles de l’emploi. Le système économique fabrique, au sens littéral du terme, des exclus. Même parmi ceux qui occupent un emploi, le statut de travailleur a dramatiquement changé.

Au cours de la décennie 80, le rapport au travail est devenu le lieu par excellence de l’expérience de la précarité. Travail précaire, société précaire : l’individu est plus que jamais atteint par l’effritement des solidarités sociales. La réorganisation de la production a aggravé la tendance à produire plus avec moins, ici et dans le tiers monde. L’expérience de la fragilité, qui marque tellement les couples et les familles, donne la mesure de ce que advient à nos économies dites avancées. En 1986, Marc Lesage écrivait [[117]](#footnote-117) :

« La figure dominante du salarié qui a marqué la période de croissance d’après-guerre vole en éclats. Au travailleur régulier et permanent succède une multitude de nouveaux visages : temps partiels, temporaires, surnuméraires, travailleuses et travailleurs « au noir », ménagères involontaires, chômeuses et chômeurs, assistés sociaux, sans statut de toutes sortes... mi-étudiants, mi-travailleurs et mi- chômeurs. De New York à Londres, de Milan à Bruxelles, de Paris à Montréal, les formes d’exclusion du marché de l’emploi, bien que changeantes et variées, s’apparentent. Au cœur du capitalisme avancé, ce sont aujourd’hui plusieurs dizaines de millions de personnes qui se retrouvent sur des voies de la marginalisation. »

Juan Luis Klein tenait des propos semblables, l’automne dernier, au colloque sur l’économie alternative [[118]](#footnote-118). Pour colmater les brèches ainsi créées par des pratiques de concurrence, surtout au plan international, nos gouvernements font appel au secteur privé et au secteur communautaire pour relancer l’esprit d’entreprise.

Qui dit société de concurrence dit aussi société de gagnants et de perdants. Les dichotomies s’installent. La conscience des disparités ne peut que s’accroître. Devant son écran couleur, chacun peut voir émerger des zones grises à côté des zones florissantes de santé. Un reportage récemment présenté à la télévision nationale établissait que la population locale de la ville d’Asbestos est passée, [130] en 20 ans, de 27 000 à 6 700 habitants et que 60% des propriétaires de résidences privées sont des personnes à la retraite.

Le désarroi est considérable chez des citoyens qui perdent la dernière école du village, dernier lieu communautaire repérable dans l’espace bâti. C’est qu’il n’y a plus d’enfants, parce que les jeunes couples ne sont plus intéressés à venir s’y installer, car les emplois sont rares, les services sociaux et éducatifs déménagés ailleurs.

L’inquiétude monte chez les populations qui occupent 46% des municipalités du Québec en désintégration sociale [[119]](#footnote-119). Le processus est tellement enclenché qu’on peut désormais parler de Deux Québec dans un [[120]](#footnote-120) ou d’« un Québec cassé en deux ». Constatation encore plus affligeante, la tendance à l’accroissement des écarts s’est installée depuis les années 60, comme un effet pervers des meilleures acquisitions de la Révolution tranquille, à savoir l’accès universel à l’éducation, aux services sociaux et aux services de santé. Les institutions créées ont attiré les populations vers des centres où elles généraient de l’emploi, vidant les villages et drainant les forces vives du pays, tandis que les plus faibles s’enfonçaient dans l’exclusion du mouvement d’ensemble. Alors comment s’étonner du taux croissant de suicide dans ces régions en désintégration ?

D’où une certaine désillusion — sauf en milieux d’affaires — un certain désenchantement du progrès. Malgré notre attachement collectif à cette part de nous-mêmes qui s’identifie à la nouveauté, à l’embellissement des espaces privés et publics, à des modes de communication médiatisée dont nous ne saurions plus nous passer, nous savons bien, au fond de nous-mêmes, qu’une société à deux vitesses, à deux étages, n’a pas d'avenir.

En milieu urbain, les tiers prennent aussi le visage très concret des sans-abri, des mineurs qui se prostituent, des familles qui n’arrivent pas à se loger convenablement. Ce sont les personnes déplacées au gré de leurs études, d’une recherche d’emploi, du divorce des parents, des déchirures politiques d’un pays natal. Ce sont les millions de réfugiés qui parcourent le monde.

[131]

Insistons un peu sur le visage multiethnique des tiers chez nous. Hier, les immigrants s’arrachaient à l’Europe dévastée par la Seconde Guerre mondiale ; aujourd’hui, ils fuient l’Afrique du Sud et le Sri Lanka. Ils avaient connu la gauche chilienne ou la droite vietnamienne ; maintenant ils trament la souffrance du Liban chrétien ou de l’Iran islamique comme celle des petits lanceurs de pierre palestiniens. Ils continuent à monter vers le Nord, en provenance du Guatémala ou du Salvador. De partout, dans les camps de réfugiés, on cherche une terre d’asile que les pays occidentaux veulent de moins en moins offrir à des populations contraintes au sous-développement.

Parmi les tiers, les femmes occupent encore une place de choix, à telle enseigne qu’on a pu parler de la féminisation de la pauvreté, dans un système enraciné dans le patriarcat. Elles seront les premières visées par les réformes de l’assurance-chômage et par les hausses du coût des loyers et du pain. Dans les Églises chrétiennes, elles sont la majorité des pratiquantes et des volontaires, mais elles constituent la minorité silencieuse parmi la hiérarchie. Il a suffi que l’Église épiscopale (soit huit Provinces de la communion anglicane) emboîte le pas des ministères ordonnés pour que ce geste soit considéré comme un obstacle majeur au rapprochement de cette Église avec l’Église de Rome. Mais, signalons-le en passant, dans ce cas, les tiers se sont mobilisés, pris en mains, et elles deviennent agentes de leur propre libération.

Les tiers empruntent aussi, chez nous, le visage des gens en quête d’une « communauté perdue » [[121]](#footnote-121). Jean-Marc Piotte les dépeint comme des militantes et militants des années 70 qui, après avoir investi leurs énergies dans la modernisation du Québec, mais surtout dans les mouvements sociaux (syndicalisme, socialisme, féminisme) se sont repliés sur la vie privée. À défaut d’une révolution à faire, ils tâchent de reconstruire un val d’espoir dans leur itinéraire personnel. Ils étaient à la recherche d’une autre communauté, dit Piotte, ils avaient trouvé des raisons de croire et d’espérer, ils ont sombré dans l’action pour une grande cause. À l’heure où nous aurions grand besoin de revitaliser la politique, nous devons attendre que se lève une nouvelle génération de passionnés de luttes collectives.

[132]

Quand il essaie d’interpréter les processus d’exclusion, Jacques Grand’Maison rencontre le « manichéisme », ce mal qui « *divise le monde entre purs et impurs. Il ne reconnaît aucune vérité chez l’autre, aucune erreur en lui-même. Il est à la source de ces violences sans quartier, sans merci. Il ignore les ambiguïtés, la relativité, la complexité de toute situation humaine. Sa « pureté » l’empêche d’agir, de transiger, de risquer. C’est aussi un « excluant » au sens fort du terme*» (tome 2, p. 16). Le sociologue théologien rencontre aussi le paradoxe évangélique, qui place les tiers au centre des béatitudes et leur offre une voie de sortie de l’exclusion.

2. L’appel à des pratiques inclusives

Quelle est donc la tâche des chrétiennes et des chrétiens en pareille époque ? Si je me réfère à Jacques Grand’Maison, je crois que l’analyse du sort fait aux tiers l’amène à faire un certain déplacement de perspective éthique. D’abord fasciné par les possibilités du progrès, il a prôné l’engagement dans la cité, pour le développement, dans des pratiques sociales novatrices. Il a laissé au rapport de la Commission Dumont la même empreinte, invitant l’Église du Québec à consentir au passage définitif d’une chrétienté à des « unités mobiles et légères », aux « stratégies du provisoire », à la fermentation des petites communautés.

2.1. Une nouvelle éthique de conversion

Or, dans les écrits plus récents de notre auteur, l’appel à la conversion se fait soudain entendre avec plus d’acuité. La plupart des animateurs sociaux répugnent habituellement à parler des comportements individuels ; formés davantage à l’analyse et à l’intervention systémique, ils laissent à d’autres la critique des styles de vie et des cheminements personnels. Pourtant Jacques Grand’Maison se démarque ici de ses collègues sociologues. Il termine le 3e tome de son ouvrage sur *Les tiers* par cette réflexion (p. 224) :

« Peut-on, dans les circonstances, se limiter à démêler les questions de structures, de statuts, de pouvoirs, d’allocation de ressources, ou encore l’imbroglio idéologique ... ? Ces grandes décisions politiques reposeront sur quelles bases démocratiques, sociales ou tout simplement humaines ?... Il faut le redire : nos discours idéologiques, malgré les apparences, s’éloignent de plus en plus des pratiques réelles des uns et des autres. Les sondages d’opinion [133] nous révèlent que le consensus sur des politiques sociales universelles et généreuses demeure. Mais qu’en est-il des vrais comportements quand il s’agit de « payer » cette solidarité de base, de sacrifier certains droits acquis, de remettre en cause son propre style de vie, son confort maximum, ses habitudes de consommation, son élévation continue de niveau de vie ? ... à ce niveau-là, la majorité des Québécois sont effectivement de cette fameuse idéologie néolibérale qu’une certaine critique limite à la dite minorité possédante désormais au pouvoir. »

Désormais, si mon observation est juste, la voix du théologien pointe le virus qui ronge de l’intérieur les solidarités humaines fondamentales. Il dénonce, appelle à la conversion. Notons au passage que le Rassemblement œcuménique « Justice, paix et sauvegarde de la création », tenu à Bâle en mai 1989, s’est terminé sur un appel à la conversion [[122]](#footnote-122). La conscience des défis environnementaux rend plus pressant cet appel spirituel bien ensouché dans le pays réel.

2.2. Prendre place dans la délibération publique

L’économisme de nos sociétés, le déplacement des valeurs et des références morales exigerait de plus en plus des débats vigoureux, des espaces de liberté où la parole des tiers puisse advenir. Nos émissions d’affaires publiques du réseau national sont conçues principalement pour donner la parole à des ténors, aux porte-parole des appareils. La plupart du temps les groupes restreints, de type communautaire, n’ont tout simplement pas accès aux tribunes, à moins qu’ils ne réussissent un coup d’éclat qui leur donne de la visibilité.

L’Église doit prendre place dans les débats de société, les faire surgir au besoin. L’épiscopat du Québec n’esquive pas cette tâche. La difficulté surgit cependant à un niveau beaucoup plus profond quand il s’agit de s’inscrire dans le langage de ce que Paul Valadier appelle des « sociétés de délibération » [[123]](#footnote-123).

« Une société moderne ne connaissant aucune instance régulatrice de l’ensemble social, dans sa structure ou dans son développement, ni religieux ni idéologique, laisse jouer en elle les domaines divers [134] qui la constituent et l’engendrent selon leur régulations propres et spécifiques. Mais les règles de fonctionnement ou les valeurs ordonnatrices n’étant pas a priori connues, il faut les rechercher dans une quête permanente, par nature jamais achevée (d’où l’idée de « progrès » des connaissances, des techniques, du droit, des arts.) Ce qui a pour conséquence que la délibération, la discussion, la recherche, l’enquête soient au centre des processus sociaux. »

Une certaine tradition (pas toute la tradition) de l'Église enseignante s’accommode mal des stratégies de dialogue et de recherche, de pratiques inclusives si caractéristiques des discernements que nous devons opérer.

Jacques Grand’Maison a également posé le problème. Il demandait [[124]](#footnote-124) : « *Face aux « différences », aux « marginalités », aux identités particulières, aux nouveaux mouvements de libération, face aussi aux assistés, aux chômeurs qui tous invoquent leurs droits, les catholiques en majorité affirmeront-ils le* « law and order » ? *Au niveau ecclésial, multipliera-t-on les « exclus », les « irréguliers » ? Quel paradoxe, quand on songe au fait que l’Église première s’est construite avec des « exclus ! »*

2.3. Inclure les femmes

La théologie peut-elle encore offrir aux femmes quelque espoir de sortir enfin du tiers monde ? La pratique de Jésus n’a pourtant rien d’équivoque, comme l’a démontré Elizabeth Schüssler-Fiorenza [[125]](#footnote-125). Le mouvement Jésus incluait les mauvais risques aussi bien que les cœurs généreux, les femmes aussi bien que les hommes. C’est précisément sous cet aspect que la nouveauté du prophète a été reconnue. Ses disciples tranchaient sur les autres groupes :

« Ce qu’ils proposaient n’était pas un autre style de vie, mais un autre ethos : ils étaient ceux qui n’avaient pas d’avenir mais avaient maintenant une espérance ; ils étaient les « rejetés », les marginaux de la société, mais ils avaient maintenant une communauté ; ils étaient méprisés et humiliés, mais ils avaient maintenant une dignité et une confiance nouvelles en eux-mêmes en tant qu’enfants aimés [135] du Dieu-Sophia ; ils étaient, du fait des circonstances et des injustices sociales, des pécheurs, sans espoir de partager la sainteté et la présence de Dieu, mais ils avaient maintenant part à l’héritage de la « basileia », en faisant l’expérience de la grande bonté de Dieu qui en avait fait les égaux des saints et des justes d’Israël. C’est à ce titre qu’ils se sont rassemblés dans la communauté des disciples égaux et ont partagé leur quignon de pain avec ceux qui venaient écouter l’Évangile... » [[126]](#footnote-126)

Certes la vision d’une société et d’une Église formées de membres égaux risque de bouleverser bien des certitudes, de déranger bien des habitudes. L’Église d’ici continue d’être à la recherche de voies pour faire sortir les femmes de l’enceinte des exclues ; la dernière initiative en liste — ces Forums diocésains sur le partenariat femmes et hommes dans l’Église — s’inscrit dans une pratique d’inclusion.

2.4. Inclure les minorités ethnoculturelles

Dans cette société de forts et de gagnants, quelle visibilité l’Église donne-t-elle aux tiers ? Du côté des minorités visibles, nous sommes préoccupés de leur donner des services. En ce qui concerne l’accueil des « boat people », on sait que les paroisses ont apporté une collaboration remarquable à l’effort national. Mais cela suffit-il pour que leur présence, leur point de vue, leur parole soient partie prenante de la vie de la communauté ?

À ce sujet, une étude américaine en sociologie urbaine est riche d’enseignements 12. On a d’abord constaté que la proportion des catholiques américains n’avait pas augmenté au même rythme que l’ensemble de la population. Une analyse des causes possibles de ce phénomène a révélé que les organisations catholiques étaient restées proches des anciennes vagues d’immigrants (Irlandais, Italiens, Polonais), qu’elles y avaient recruté les prêtres et les évêques ; mais qu’elles avaient négligé les nouveaux groupes d’immigrants venus d’Haïti, de l’Asie du Sud-Est et de l’Afrique noire.

En concluant leur étude, les chercheurs recommandaient de faire de la place au leadership diversifié des nouvelles communautés ethniques, sans quoi les membres de ces communautés ne réussiraient pas à s’identifier à cette Église. L’arrivée massive des Latino-Américains [136] a été 1’occasion de créer un nouveau service aux hispanophones à l’intérieur de la Conférence épiscopale américaine. Notons enfin que la récente affaire de la dissidence d’un prêtre noir, qui veut former sa propre Église, pose avec acuité la question de l’inculturation.

En somme, les appels à des pratiques d’inclusion nous renvoient au discours sur la montagne, en particulier aux béatitudes. Aussi pouvons-nous dire : bienheureux les jeunes travailleurs et travailleuses, les militants et militantes qui ont croisé sur leur route un prophète viscéralement attaché à son peuple. Jacques Grand'Maison a toujours servi avec la conviction que l’Église avait partie liée avec le peuple laborieux, avec la nation qui se cherche. Son Dieu a toujours été celui qui s’incarne dans l’histoire. Comme les prophètes hébreux, il a cherché « la synthèse entre la politique et l’éthique [[127]](#footnote-127) ».

En guise de conclusion

Dans cet effort de libération des tiers, la Parole de Dieu a plus que jamais besoin d’être relue et réinterprétée. La théologie a quelque chose à dire au monde. « *Particulièrement à ce moment de l’histoire humaine mondiale où la conversion consiste, entre autres, à renoncer à certaines représentations du monde et aux appareils conceptuels qui y correspondent parce qu’ils se sont avérés dans leurs effets historiques pervers, être des manipulations de la transcendance*» [[128]](#footnote-128).

Ce qui s’est passé dans les groupes d’aide au développement, de défense des droits des assistés sociaux et dans les groupes de femmes témoigne, s’il en était besoin, de la pertinence d’un nouveau regard sur le monde à partir des tiers. C’est dans les groupes de solidarité et d’aide internationale que s’organise le mieux la critique de nos sociétés occidentales créatrices de dépendance. C’est au cœur de telles démarches que les gens du Nord redécouvrent très souvent la saveur de l’Évangile.

[137]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

*ayant suivi les communications*  
D’ANDRÉ CHARRON et de  
GISÈLE TURCOT

— Jacques Grand'Maison insiste beaucoup sur la relecture du Québec. S’est-il demandé ce que le Québec d’avant la Révolution tranquille pouvait nous apporter ?

*André Charron*: Le beau titre du rapport Dumont « *Héritage et Projet*» dit bien la pensée de Jacques : un peuple tourné vers l’avenir ne peut se couper des racines qui ont façonné sa personnalité. Il a toutefois commencé à écrire dans les années 65 et reste donc plus préoccupé par le projet que l’héritage. Mais le meilleur de cet héritage conduit à l’Évangile et au sacré, lequel est aussi bien présent dans le monde que dans l’Église. Jacques cherche à éviter un certain dualisme en montrant que la sécularité est partie constituante de l’Église. Celle-ci devrait donc rentrer à nouveau dans le monde, non plus sous un mode de pouvoir mais simplement sous celui d’une contribution à ce qui s’y élabore.

— Nous devons à l’Église l’héritage de la foi. Ce n’est pas l’empire britannique mais la paroisse qui a encadré notre peuple. C’est l’Église qui a créé les solidarités, assuré la cohésion des villages, dispensé l’éducation, soutenu même la structure politique. Si on ne parvient pas à faire une relecture critique de ce passé, il n’y aura pas d’avenir pour nous.

*André Charron*: Une critique qui rende justice, certes. Mais qui soit sans complaisance. Car on semble avoir gardé aussi de cette époque des réflexes d’autoritarisme, de dogmatisme, etc., et ceci même du côté des nouveaux acteurs sociaux, ceux que Jacques Grand’Maison aime appeler les nouveaux clercs.

*Gisèle Turcot*: Je pense que Jacques traverse une phase d’inquiétude par rapport à la nouvelle société. Il a cru à la modernisation du Québec, mais constate maintenant ses effets pervers. C’est pourquoi il fait appel à la conversion des groupes sociaux.

*André Charron*: Jacques est conscient de ce que la plupart des agressivités sont tombées et que nous en [138] sommes à la période des connivences. Pour lui, le rôle du christianisme est d’établir des médiations. Mais il déplore que l’Église soit de plus en plus soumise à un contrôle universel sous prétexte de travailler à l’unité de la foi. Il s’ensuit une déculturation, ce qui ne facilite pas la médiation.

*Gisèle Turcot*: Le grand service que Jacques Grand’Maison rend à l’Église du Québec, c’est de la talonner pour qu’elle reste proche de la réalité sociale, économique et politique.

— Notre société a vécu pendant au moins un siècle dans un cadre de référence homogène et avec une morale étroite. Voilà que la religion s’efface en quelques années. Le grand danger est que notre société ne se retrouve devant aucun climat éthique. Paradoxalement, la tâche de l’Église est de contribuer à édifier une société laïque, avec une morale civique, sans laquelle son message apparaîtra toujours comme un ensemble de formules plus ou moins magiques.

— Je ne serais pas aussi pessimiste. Je connais des groupes qui portent une morale laïque : ceux qui accueillent les réfugiés, et le personnel des services sociaux, par exemple. Il n’y a pas là de discours articulé, mais des valeurs et une éthique communes.

— C’est méprisant de dire qu’à défaut de morale religieuse, il n’y a pas de morale.

— Fernand Dumont disait que parmi les choses qui font notre héritage et dont on ne parle pas assez, il y avait la foi. Mais peut-on transmettre la foi ?

*André Charron*: La foi se transmet moyennant un climat qui favorise l’éclosion des questions fondamentales et le regard critique sur les façons de vivre. Car la foi chrétienne, c’est aussi une façon de vivre. Mais le climat actuel favorise peu la vie intérieure, l’espace où se posent les questions et se reçoivent les réponses. Il est donc important, pour les parents par exemple, de préparer le terreau du questionnement, de le cultiver, pour qu'ensuite l’individu puisse y recevoir la proposition chrétienne parmi d’autres réponses. La foi, comme option personnelle et attitude de vie, ne se transmet pas à [139] proprement parler. Mais ses contenus et ses pratiques peuvent se transmettre. Et les conditions pour y accéder, les reconnaître puis y adhérer, peuvent être cultivées. Or, par rapport au temps de l'héritage, le climat est changé et les conditions sont en grande partie inédites. À mon avis, plusieurs des défis de la transmission sont du côté des conditions à entretenir.

[140]

[141]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Troisième partie : Église et christianisme

12

Communication et évangélisation.  
Les voies diverses et leurs risques.

Laval LÉTOURNEAU

[Retour à la table des matières](#tdm)

Plusieurs avenues s’ouvrent spontanément lorsqu’on amorce une réflexion sur le lien entre communication et christianisme, particulièrement si on a l’ambition de situer cette réflexion dans le contexte socio-culturel d’ici et d’aujourd’hui. Spontanément apparaissent les images des *preachers* américains qui envahissent nos écrans le dimanche matin, et plus en relief, les images de ces Télévangélistes pris en flagrant délit d’aventures sexuelles et de sordides combines financières. Jaillissent aussi les questions sur l’absence quasi chronique des autorités ecclésiastiques des médias : les définisseurs de vérité de jadis sont devenus silencieux, absents. D’autre part, les professionnels de la théologie se demandent s’ils ne sont pas systématiquement « oubliés » dans les grands débats dont les médias décident de faire l’actualité ou encore, lorsqu’ils sont invités par les mêmes médias, s’ils doivent accepter une intervention qui pourrait devenir une chausse-trappe pour leur avenir.

Autant de voies qui auraient le mérite de mettre en évidence les points chauds de la relation entre communication et christianisme dans la société québécoise. J’ai pourtant opté pour une réflexion de type un peu plus fondamental, à savoir *ce que devient la communication lorsqu’elle prend la forme de l’évangélisation*. Ce choix se fonde sur deux raisons. La première : à la racine même du christianisme, il y a l’évangélisation, c’est-à-dire l’annonce de la Bonne Nouvelle. La deuxième, plus circonstancielle, relève de l’œuvre de Jacques Grand’Maison, autour de laquelle est organisé ce colloque. À mon avis, c’est dans les recherches sur l’évangélisation que Jacques Grand’Maison a touché de plus près la fonction de la communication dans le christianisme.

[142]

Ce choix n’est pas sans danger. Je suis conscient, au départ, des connotations négatives évoquées par le jumelage de « communication » avec « évangélisation ». Le mot « évangélisation », devenu à la mode — et utilisé dans des sens très divers — depuis une vingtaine d’années, est étroitement lié au mot « prêcher ». Lequel connote des images de grandiloquence, de contenu moralisateur ou d’absence de contenu, d’affirmation d’autorité incontestable, etc. Il a aussi donné naissance aux expressions « prêchi-prêcha », « prêcher dans le vide », « prêcher pour sa paroisse », qui sont richement évocatrices des avatars de la communication devenue prédication. Une autre association risque aussi de se faire entre « évangélisation » et « propagande ». Pendant longtemps le terme « évangélisation » a été associé exclusivement à l’annonce du message chrétien auprès des païens. Au Québec, un organisme, bien connu à une époque pas tellement lointaine, était chargé de recueillir des fonds pour ce travail missionnaire, et portait la raison sociale de « La propagation de la foi ». Le mot « propagation » n’est déjà pas très loin de « propagande ». Le passage de l’un à l’autre s’est fait d’autant plus facilement que cet organisme relevait du dicastère romain appelé *De propaganda fide.* Les latinistes pouvaient facilement comprendre que ce mot latin n’a pas plus de connotation péjorative que le mot français « propagation ». Mais il est pourtant là, avec sa forme qui le relie à « propagande » en français. Or la propagande n’a pas bonne presse. Elle évoque le fanatisme, la pression, l’usage des moyens les plus tordus. Le ministère de la propagande sous le régime nazi a mis la touche finale à l’image négative de ce mot. D’ailleurs, ceux et celles qui connaissent un peu l’histoire des missions et de la théologie ne manqueront pas de rappeler que, aux 16e et 17e siècles, au moment de la conquête des pays que l’on nomme aujourd’hui l’Amérique latine, les milieux ecclésiastiques se sont posé la question : peut-on utiliser les armes pour obliger les citoyens à se convertir ? Certains théologiens radicaux répondaient positivement : car la conversion était « pour le bien éternel des indigènes ». D’autres, considérés alors comme plus nuancés, étaient d’avis qu’on ne pouvait imposer la conversion par les armes, mais que celles-ci pouvaient être utilisées pour obliger les « sauvages » à écouter le prédicateur, leur donnant ainsi la chance de se faire une opinion éclairée avant de refuser le salut et d’en porter les conséquences ! Il paraît donc difficile d’atténuer l’idée de propagande qui s’est greffée au mot prédication, et par la suite, à celui d’évangélisation.

[143]

La communication — évangélisation, grevée de telles scories sémantiques et historiques, apparaît donc comme piégée au départ. Pourtant on ne peut ignorer qu’elle est un élément fondateur du christianisme. J’esquisserai ici quelques grandes lignes de deux approches de la communication comme évangélisation : 1) l’évangélisation comme transmission d’une doctrine ; 2) l’évangélisation comme rencontre transformante.

1. La communication  
— évangélisation comme transmission  
d’une doctrine

Pendant plusieurs siècles l’évangélisation a été vue comme la transmission d’une doctrine. L’adhésion à cette doctrine (la foi) était considérée comme la condition nécessaire pour participer au salut en Jésus-Christ.

1.1. L’évangélisation comme transmission  
d’une doctrine ou la communication ***—*** enseignement

Il suffira pour illustrer cette affirmation de nous référer à quelques exemples typiques.

Ainsi, toujours aux 16e et 17e siècles, dans le contexte de l’invasion espagnole de l’Amérique du Sud, on trouve dans les relations missionnaires et dans les discussions théologiques qui y font écho, d’âpres discussions sur le contenu doctrinal minimal qui doit être exigé pour qu’un « infidèle » soit admis au baptême. Certains sont d’avis qu’il faut exiger une acceptation explicite de la doctrine trinitaire : Dieu, Père, Fils et Esprit. D’autres, considérés comme minimalistes, se satisferont de l’acceptation de l’idée d’un Dieu rémunérateur, qui sauve par Jésus-Christ et qui punit ceux qui refusent cette doctrine. Il y a à peine une cinquantaine d’années, la même discussion se poursuivait chez les missionnaires : la connaissance du *Notre Père* suffit-elle pour que quelqu’un soit baptisé, ou faut-il exiger aussi la connaissance du *Je crois en Dieu*? On peut d’ailleurs se demander si le même type de discussion ne continue pas aujourd’hui dans les milieux pastoraux qui se demandent si on peut baptiser les enfants des couples qui ne « pratiquent » pas mais affirment qu’ils reconnaissent Jésus-Christ comme Dieu. Il y a quelques années, j’ai été témoin d’une âpre discussion entre des étudiants du cours secondaire, qui préparaient une eucharistie pour leur petit groupe de « chrétiens engagés » et [144] qui se demandaient s’ils pouvaient inviter tel de leurs amis parce que celui-ci affirmait ne pas être sûr que Jésus soit Dieu.

Dans tous ces cas, il paraît évident que le critère d’appartenance à la communauté chrétienne — et même de la participation au salut en Jésus-Christ — est l’adhésion à une doctrine. Si l’on cherche une confirmation d’une telle lecture, il suffit de retourner au Serment antimoderniste, qui exprime l’objectif poursuivi par la prédication de la façon suivante : « *provoquer un véritable assentiment de l’intelligence à la vérité reçue du dehors ‘par la prédication’*». Les deux mots-clés ici sont : « intelligence » et « vérité ». La vérité est proposée à l’intelligence par la voie de l’enseignement.

Le type de communication qui sous-tend cette vision de l’évangélisation est celui du maître par rapport à ses élèves. Ses composantes sont celles d’une salle de cours. Il y a celui qui sait, face à ceux qui ne savent pas. De par leur situation même ceux qui ne savent pas doivent se soumettre au pouvoir de celui qui sait. Ils ne possèdent pas les connaissances nécessaires pour discuter. S’ils se rebellent, le maître doit utiliser d’abord ses astuces pédagogiques pour les réduire au silence et, si cela devient nécessaire, son pouvoir disciplinaire pour les mâter.

1.2. L’évangélisation comme transmission  
d’une doctrine, ou la « communication contrôlée**»**

Ce cas — type de la communication enseignant-enseigné devient encore plus aigu dans la relation évangélisateur-évangélisé. En effet la doctrine transmise par le maître est déjà entièrement fixée d’avance et elle est balisée de façon stricte par ceux qui considèrent qu’ils ont reçu de Dieu lui-même la mission et le pouvoir de « garder le dépôt révélé ». Ce souci de conservation dans la pureté de la doctrine conduit à concentrer chez quelques-uns seulement le droit de communiquer cette doctrine. Le Pape et les évêques considèrent que leur appartient le droit officiel d’enseigner — et donc d’évangéliser. Pendant très longtemps les laïcs en sont exclus. Une décision du 2e Concile provincial de Lima (16e siècle) est typique à cet égard : « *Laïci suculares neque praedicent neque omnino doceant*». Plus près de nous, pendant l’âge d'or des mouvements d’Action catholique, on a concédé que les membres de ces mouvements recevaient un « mandat » de l’évêque pour évangéliser. Lorsque, par la suite, les laïcs revendiquent le droit d’évangéliser au nom même de leur baptême, ce sera un des éléments qui [145] provoqueront ce que l’on a appelé la « crise des mouvements d’Action Catholique ». À la suite de Vatican II et de ses décrets sur l’*Église comme peuple de Dieu* et sur *Les laïcs dans l’Église*, on aurait pu croire que s’était estompé un peu ce parti-pris de mainmise sur l’enseignement. On se retrouve pourtant, le 25 février 1989, avec des formules de profession de foi et de serment de fidélité qui durcissent encore la position traditionnelle.

À la communication de type maître-élève s’ajoute donc, dans l’évangélisation, le contrôle de la communication. Tous, dans le christianisme, ne peuvent prétendre à la fonction de communicateur. Il faut être désigné pour cette fonction et, pour l’être, il faut — légalement, en tout cas — soumettre son intelligence et sa volonté aux décisions des dépositaires de la doctrine. Il va de soi, dans une telle situation, que celui à qui la doctrine est communiquée n’a qu’à la recevoir humblement et sans discussion.

Ce type de communication-évangélisation a été — on peut l’affirmer sans exagérer — le plus largement répandu dans l’Église catholique depuis plusieurs siècles et, malgré qu’il soit battu en brèche dans certains milieux, demeure encore souvent celui que l’on maintient en tentant de lui trouver des racines dans l’enseignement même de Jésus.

2. La communication  
— évangélisation comme rencontre transformante

2.1. La rencontre évangélisatrice

Jacques Grand’Maison, dans son livre *La seconde évangélisation*, publié en 1973 rejette catégoriquement cette vision de l’évangélisation comme transmission d’une doctrine :

« On n’a pas encore évangélisé quand on a répété et expliqué l’Écriture », (t. I p. 183).

« L’évangélisation commence là où les hommes essaient de surmonter leurs esclavages », (t. II, 1, p. 12).

« Les témoins de la Bible ont les mains sales. Ils sortent l’âne du puits avant de célébrer le sabbat. C’est par la vie en instance de libération et de promotion qu’ils vont à la rencontre du Dieu créateur et sauveur », (t. 1, p. 183).

« La démarche fondamentale d’évangélisation s’inscrit dans les premières formes d’humanisation », (t. 1, p. 235).

[146]

Ces quelques citations illustrent bien que, chez Grand’Maison, le type de communication qu’il privilégie dans l’évangélisation n’a rien à voir avec la relation maître-élève. Au contraire,

« L’évangélisateur discerne, dévoile, révèle ce que le Christ a déjà semé dans les terreaux les plus humbles de la vie », (t. 1, p. 234).

Cela devient encore plus évident dans ce que Grand’Maison propose comme « séquence d’évangélisation » : 1) vivre avec, 2) agir avec, 3) tirer du dedans, 4) interpeller, 5) convoquer, 6) accueillir, 7) annoncer, 8) eucharistifier, 9) envoyer.

On aura noté, dans cette séquence, que « l’annonce » est située à la septième étape. Les étapes antérieures relèvent toutes de la rencontre. Avant que la parole n’ait sens, et n’ait chance de faire sens pour l’autre, il doit y avoir eu vie et action ensemble, accueil mutuel qui conduit au puits intérieur de chacun et devient interpellation à aller plus loin, plus profond. Une rencontre qui donne naissance à une « nouvelle conscience ».

Sans qu’il s’y réfère explicitement, le type de communication — évangélisation privilégié par J. Grand’Maison est fondé sur une conception de la révélation que Avery Dulles appelle la *new awareness :*

« Revelation is a breakthrough into a more advanced stage of human consciousness, such that the self is experienced as constituted by the divine presence. Revelation mediates itself through paradigmatic events which, when recalled stimulate the imagination to restructure experience ». (*Models of Revelation*, p. 109).

La rencontre en profondeur de deux humains dans la vie et dans l’action provoque une percée qui permet à la transcendance de chacun d’accéder à la conscience et conduit à structurer autrement l’expérience. Si, comme on l’affirme depuis l’origine du christianisme, la communication — évangélisation est la voie d’accès à la révélation, celle-ci, comprise comme « nouvelle conscience », passe par la rencontre de l’autre pour atteindre l’Autre qui est la profondeur de chacun.

On comprend mieux dès lors le vocabulaire de Grand’Maison tellement éloigné de l’évangélisation — transmission d’une doctrine : « *les premières formes d’humanisation*», « *la vie en instance de libération et de promotion », « surmonter les esclavages*». Autant d’expressions qui renvoient à une transformation, mais à une transformation [147] qui passe par la rencontre, l’union, la communion. La révélation passe par la rencontre. Si elle est « événement » et « avènement », elle implique toujours le choc de la rencontre avec l’autre.

En d’autres mots, pour Jacques Grand’Maison, il ne suffit pas de présenter le message de Jésus pour qu’il y ait rencontre avec lui. Dans un article sur le film *Jésus de Montréal* (*Relations*, n° 553, sept. 1989, pp. 213-214), Daniel Le Blond reprend cette idée par un autre biais : « *Aussi beau, vrai et percutant que soit le message de Jésus, s’il est coupé de sa personne, il est vide et fragile*». Et plus loin, parlant d’un personnage du film, Mireille, il écrit : « *Elle a fait l’expérience de la personne de Jésus (Daniel), elle a senti son regard qui lui a rendu sa dignité et elle l’aime. Elle a saisi le message à travers la personne qu’il portait, qui est venu la chercher et lui montrer autre chose qu’elle-même*».

Si la communication-évangélisation vise la rencontre de quelqu’un qui s’appelle Jésus de Nazareth ressuscité et, à travers lui, la rencontre de celui qui est la Profondeur ultime de chacun et de chacune, elle passe nécessairement par la rencontre de l’autre et de l’expérience de l’autre.

Dès lors le type de communication ne peut plus être celui de l’enseignant-enseigné. Il est celui de la rencontre qui, passant par le partage, chemine vers la communication. Il est celui de l’écoute, de la reconnaissance de l’autre, de l’accueil se dépouillant peu à peu de ses pré-conditionnements, de la quête commune, et du partage de la profondeur toujours exclusive de chacun.

2.2. L’évangélisation comme récit  
ou la communication en liberté

Je propose l’hypothèse que le type de communication verbale le plus adéquat dans la rencontre est celui du récit.

Au niveau philosophique, Paul Ricoeur, dans Time and Narrative (1984), a montré avec une rigueur incontournable l’impact du récit dans la communication. Il serait trop long d’en faire état ici. Je me contenterai de quelques réflexions d’ordre empirique pour illustrer mon hypothèse, quitte à la fonder plus longuement dans une publication ultérieure.

Spontanément, la première phrase qui jaillit dans la rencontre de quelqu’un qu’on n’a pas vu depuis longtemps c’est : « Raconte-moi ce qui t’arrive ». On sent instinctivement qu’entendre les événements [148] vécus par l’autre c’est : 1) aller le chercher au cœur de son expérience ; c’est la voie directe pour atteindre ce qu’il est devenu ; 2) préparer l’invitation au récit de notre propre itinéraire. Le récit est la voie privilégiée du partage des expériences, de la rencontre de la profondeur de l’autre.

Les *Alcooliques anonymes* connaissent bien l’impact du récit. Celui qui est invité à parler devant le groupe ne fait pas de théorie sur les origines génétiques possibles de l’alcoolisme, ni sur la psychologie du toxicomane. Il raconte dans les détails, sa vie d’alcoolique et la transformation qui s’est produite en lui à l’audition du récit d’un autre alcoolique devenu sobre. Et, une fois encore, après des centaines de milliers d’autres, quelqu'un au fond de la salle, se reconnaîtra dans ce récit et verra sa vie radicalement transformée.

Il y aurait, pour « évangélisateurs » chrétiens, une étude approfondie à faire de ce phénomène. Ne serait-ce qu’à partir de la question suivante : dans la même situation de communication — à savoir une personne devant un groupe, partageant en principe la même expérience —, comment se fait-il qu’il se passe si peu de choses chez les auditeurs du prédicateur et que, d’autre part, bon nombre d’auditeurs de l’Alcoolique anonyme soient transformés ?

Je risque l’explication suivante, de façon très schématique. L’Alcoolique anonyme raconte son expérience et rejoint ainsi l’expérience de ses auditeurs. Le prédicateur ou bien enseigne une doctrine et ses auditeurs ne se sentent pas concernés ; ou bien il répète des récits, devenus paradigmatiques, dont l’impact n’apparaît pas clairement sur son expérience personnelle, et donc n’arrive pas à rejoindre l’expérience de ses auditeurs. Karl Rahner avait bien saisi cet enjeu quand il disait, un jour, à des curés : « *Pourquoi, nous prêtres, n’osons-nous pas dire à nos paroissiens, en commençant notre homélie dominicale, que nous aussi nous avons nos moments d'athéisme ?*» La voie la plus sûre pour rejoindre l’expérience de l’autre, c’est le récit de sa propre expérience.

Jacques Grand'Maison, à ma connaissance, n’a pas développé cette piste de l’évangélisation-récit, mais le type de communication qu’il propose pour l’évangélisation y conduit directement. Nous renvoyons ainsi, d’ailleurs, aux évangiles qui ne sont pas des traités doctrinaux, ni des biographies scientifiques de Jésus, mais le récit des expériences transformantes des premiers disciples suite à leur rencontre avec Jésus de Nazareth et Jésus ressuscité.

[149]

Est-il nécessaire d’ajouter que cette évangélisation-récit, est la communication dans la liberté ? Il n’y a pas de « préposés au récit », ni d’orthodoxie pré-établie. Nous sommes au niveau du « conteur », dont la plausibilité repose sur le « *J’étais là*». Le retour critique ne fait pas partie de cette étape de la communication. Il se fera au moment du retour vers soi, des suites à donner et donc des discussions avec les autres.

Conclusion

Cette proposition de l’évangélisation-récit risque fort — j’en suis conscient — d’être perçue comme un retour à la subjectivité, aux fabulations des histoires pour enfant ou comme une régression vers la communication d’individu à individu, dans un monde où les médias prétendent ouvrir à la communication universelle.

Pourtant, même si Marshall Mc Luhan a parlé du « *village global*» comme de la forme de civilisation vers laquelle les sociétés industrielles se dirigent, et même s’il voit l’homme du village global comme vivant dans un monde où les sens retrouveront leur complémentarité et où tous communiqueront avec tous, il ne me paraît pas évident que les technologies de communication aient fait éclater le modèle de la communication « enseignant-enseigné ».

À peu de choses près, on se défend mal de l’impression que le comportement des médias de communication n’est pas tellement éloigné de celui de l’Église dans l’évangélisation-transmission d’une doctrine. Malgré les prétentions à l’objectivité, il est bien connu que les informations sont contrôlées à la source par les agences de presse. Il est bien connu que les nouvelles sont choisies à partir de certains critères qui relèvent plus de la rentabilité que de la volonté de communication objective.

Le *Time Magazine* en donne un exemple frappant dans son numéro du 9 octobre 1989, dans une étude sur la « couverture » par les médias de deux écrasements d’avion : l’un de la US Air à La Guardia avec 2 morts et 7 blessés ; l’autre de la compagnie française UTA au Tchad, avec 171 morts. Les journaux ont accordé 2 fois plus d’espace à l’accident de l’avion américain. La chaîne de télévision ABC a eu 3 reportages sur l’accident américain, aucun sur l’accident français. À partir de plusieurs autres exemples, l’article conclut que l’intérêt pour les nouvelles concernant des morts diminue en proportion directe avec les liens de nationalité, [150] d’ethnie, de religion, de type de gouvernement, etc. C’est à partir de cet intérêt des lecteurs que les responsables de l’information, décident de publier ou de ne pas publier la nouvelle. (*Time*, October 9, 1989, p. 56).

Il est connu aussi que les journalistes peuvent jouer un rôle déterminant sur le contenu de l’information en choisissant de créer un blitz d’information autour de tel événement. On en a eu des exemples frappants récemment, autour de l’entrée illégale au Canada de Turcs revendiquant le statut de réfugiés et, à l’inverse, autour de l’expulsion de la petite réfugiée turque Gulivar Erzog et de sa famille.

La communication de l’information risque donc de devenir doctrinale, sinon doctrinaire. De plus, elle est une communication « froide ». Le reporter, malgré ce qui vient d’être dit, n’a pas la latitude de laisser passer sa réaction à l’événement. Le lecteur de nouvelles n’a aucune marge de commentaires personnels. Malgré les détails circonstanciels ou malgré les images, la nouvelle atteint le lecteur ou le téléspectateur comme un événement figé où il n’y a pas de place pour les émotions des acteurs. La nouvelle n’a plus l’apparence d’un événement, mais celle d’une idée.

Dans un village, la nouvelle qui se propage est remplie de noms et de prénoms, qui ont une famille, une maison, un travail, un passé. Le récit de l’événement se fait par des témoins qui n’ont pas le souci d’épurer celui-ci de leurs réactions, de leurs émotions. Dans un tel récit, la nouvelle reste événement et devient avènement. Elle provoque des réactions chez les auditeurs, réactions qui, graduellement, deviennent partie intégrante de l’événement. Dans le supposé « village global », cette situation de la communication n’existe pas.

Le type de communication qui se dégage du modèle d’évangélisation proposé par Jacques Grand’Maison pourrait être la contribution chrétienne à la résurgence de la communication « chaude » dans le village global. On rejoindrait ainsi la thèse centrale du livre de Joseph Caillot, *L’Evangile de la communication*:

« Il nous paraît pertinent aujourd’hui de présenter le christianisme comme étant l’Évangile même de la communication des hommes entre eux ; non pas seulement donc communication de la Bonne Nouvelle de Jésus — extension missionnaire portée jusqu’aux confins du monde (cf. Mt 28,19) — mais encore SALUT ADRESSÉ, au [151] sens le plus prégnant de cette dernière expression : salutation, heureuse nouvelle communiquée, PORTANT sur la communication elle-même et sauvant celle-ci des échecs et des perversions qui la menacent », (p. 10).

Bibliographie

Grand’Maison, J., [*La seconde évangélisation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614050), t. 1 et II, 1-2, (Héritage et projet, 1-2), Montréal, Fides, 1983.

Dulles, A., *Models of Revelation*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1983.

Caillot, J., *L’évangile de la communication*, (Cogitatio, Fidéi, 152) Paris, Cerf, 1988.

Ricoeur, P, *Time and Narrative*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.

Leblond, D. « Jésus de Montréal », dans *Relations*, no 533, sept. 1989, pp. 213-214.

[152]

[153]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

ayant suivi la communication de  
LAVAL LÉTOURNEAU

— Vous avez présenté deux définitions différentes de l’évangélisation. J'ai vu des éléments de la première chez Jacques Grand’Maison, mais c’est évidemment la deuxième qui prédomine. Cela semble un débat chez lui.

*Laval Létourneau*: À mon avis, ce n’est pas un débat chez lui, c’est une question tranchée. Il le dit clairement : « On n’a pas encore évangélisé quand on a répété et expliqué l’Écriture », ou encore : « Une nouvelle n’est pas un système ou une doctrine ; c’est un événement, un avènement ». Si vous lisez l’encyclique de Paul VI sur l’évangélisation dans le monde moderne, vous y trouverez une définition du type transmission d’un message. Par contre, Paul VI y appelle évangélisation ce qu’on a jusqu’ici appelé pré-évangélisation : alphabétisation, promotion sociale, travail hospitalier,... des actions où le nom de Jésus n’est pas prononcé. Cela suppose que Jésus ressuscité n’est pas une réalité plaquée par dessus l’humanité, mais qu’il est présent à l’intérieur de tout être humain, du fait même de son existence dans l’histoire. Dès lors, tout ce qui est promotion de la profondeur de l’homme, c’est déjà de l’évangélisation. On trouve donc cela dans une affirmation pontificale, mais pas nécessairement dans les milieux ecclésiastiques.

— Si l’évangélisation ne peut pas consister en la transmission d’une doctrine, il va falloir examiner pourquoi il y a une doctrine. On ne peut échapper à cette question par le recours à l’expérience et à la rencontre. Il y a une doctrine. Qu’est-ce qu’on en fait ?

*Laval Létourneau*: Je suis d’accord. Mon insistance veut simplement souligner le fait que l’expérience doit précéder la doctrine. Je réserverais le terme évangélisation pour cette étape de la communication du christianisme qui est communication de l’expérience.

— L’évangélisation m’apparaît relativement simple. Je la vois comme un processus global dans lequel on met en place ce qui est utile et même nécessaire pour « fabriquer des chrétiens [154] adultes ». L’histoire nous montre qu’il y a, en gros, trois étapes : premièrement, la présentation du Christ-parole qui rejoint toute la personne ; deuxièmement, la démarche catéchuménale. Je ne crois pas qu’il faille séparer ces deux éléments. La troisième étape, c’est la mystagogie qui conduit la foi à la pleine maturité.

*Laval Létourneau*: En vous écoutant, je revois les discussions classiques du P. Liégé. Ce sont des distinctions que je ne peux pas accepter. La première étape dont vous parlez, c’est la transmission d’une doctrine, non un événement. Ce n’est pas ainsi que le christianisme a commencé. Des personnes ont rencontré quelqu’un et ont ensuite fait l’expérience de le découvrir vivant après sa mort.

— Est-ce que cela veut dire qu’on ne peut pas affirmer qu’il y a un message lié à la personne de Jésus ?

*Laval Létourneau*: Il y a deux écoles là-dessus. Certains parlent du message fondamental, et d’autres considèrent qu’aussitôt qu’on dit message, on dit constitué, figé, doctrinal. Pour Jacques Grand’Maison, l’évangélisateur discerne, dévoile ce que le Christ a déjà semé dans les terreaux les plus humbles de la vie. Cela suppose qu’on partage et qu’on n’arrive pas avec quelque chose de tout fait. La doctrine, c’est le deuxième temps de l’expérience chrétienne.

— Pour moi, la doctrine c’est l’enseignement de base de Jésus, son espérance. On va la monnayer de bien des façons, mais c’est un contenu et non une relation avec l’autre.

*Laval Létourneau*: Doctrine et espérance relèvent de deux mondes différents. La doctrine relève de l’intelligence alors que l’espérance relève de la totalité de l’être. Le « message » d’espérance que Jésus n’est pas exprimé avec des catégories doctrinales ou des concepts, mais plutôt avec des symboles. Ceux qui l’entendent ne sont pas provoqués à recevoir une sorte de doctrine, mais à lui faire confiance.

[155]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Troisième partie : Église et christianisme

13

Importance paradigmatique  
de la « question des femmes »  
dans la transformation des institutions

Marie-Andrée BERTRAND

Préambule

[Retour à la table des matières](#tdm)

C’est à Lise Baroni que les organisateurs de ce colloque avaient confié un rôle dans ce panel de clôture et il n’est pas besoin de beaucoup d’efforts pour apprécier la pertinence de leur choix. Lise Baroni est une collaboratrice assidue de Jacques Grand’Maison ; elle connaît bien son œuvre écrite et son action pastorale ; elle est au fait de ses positions sur les questions sociales, politiques, d’Église y compris, sur la position des femmes dans l’Église ; sur ce dernier sujet, elle a écrit elle-même des textes importants.

Ayant accepté à pied levé de la remplacer (ce qui est bien impossible, on s’en rend compte), j’ai voulu lui laisser un peu de l’espace et du temps qui m’étaient impartis et je me suis mise en communication avec elle en l’invitant à vous dire, par mon intermédiaire, serait-ce en quelques phrases, ce qu’elle aurait aimé développer à ce colloque.

Après avoir été tentée par mon invitation, elle a cru difficile d’y répondre pour deux raisons : ne pouvant prendre la moindre part aux débats de ces deux journées de colloque, elle se sent tout à fait hors contexte. D’autre part, touchant la crise du prophétisme et la question des femmes dans l’Église, elle souhaite reprendre la parole dans un certain temps, après un moment de réflexion au terme duquel elle sent qu’elle aura des choses importantes à dire.

Il me faut donc vous parler, et d’entrée de jeu, depuis ma position à moi.

[156]

À la différence de celle de Lise Baroni, ma position est tout extérieure : je connais moins bien qu’elle l’œuvre de Jacques Grand'Maison, son œuvre écrite et son activité pastorale. Je ne suis pas engagée dans l’Église et je ne suis ni pratiquante ni croyante.

Pourtant, j’ai un grand respect et beaucoup d’estime pour la majorité des hommes et des femmes d’Église qu’il m’a été donné de connaître de près ; j’éprouve une considération réelle pour leurs fonctions dans une institution qui, pour avoir perdu à mes yeux sa pertinence, n’en est pas pour autant dépourvue d'influence et de pouvoirs réels et objectifs.

À l’occasion il m’arrive de livrer des combats de concert avec plusieurs d’entre vous et il m’est arrivé d’engager des luttes solitaires à propos de la liberté universitaire des prêtres enseignant dans les facultés de théologie, auprès de la Commission Angers, par exemple, défendant le principe d’une liberté intégrale d’enseignement et de recherche.

Enfin, concernant la théologie même, et plus près de mon intervention d’aujourd’hui, j’ai fait en sorte que cette discipline ait une place importante parmi celles réunies autour de la question des femmes et des systèmes normatifs dans un séminaire pluridisciplinaire que j’ai créé l’an dernier. C’est dire l’importance que j’attache à la théologie dans l’étude de la question des femmes.

1. Importance et portée  
de la question des femmes

C’est précisément de cette question qu’on m’a invitée à parler aujourd’hui, la « question des femmes ».

J’utilise cette expression ici, entre guillemets et par commodité, malgré les critiques justifiées qu’elle s’est méritée chez plusieurs auteures féministes qui estiment que cette appellation « problématisé » et marginalise un groupe sexuel. Permettez-moi donc de définir ici ce que j’entends par la « question des femmes » :

C’est à la fois,

1) les difficultés que nous, les femmes, rencontrons sur le chemin de notre accession à l’autonomie, à l’autorité et aux pouvoirs réels ;

[157]

2) c’est la révolution sociale engendrée par les rapides changements survenus dans notre condition et les problèmes que cela crée aux hommes ;

3) c’est, enfin, la nouvelle conscience des faits sociaux qu’entraînent ces changements et les nouvelles connaissances sur le monde et sur les rapports sociaux de sexe (*gender relations*).

Il s’agit là de phénomènes majeurs, sans doute les plus importants de cette dernière moitié de siècle. Les institutions et les personnes qui négligeraient de prendre en compte des changements aussi importants et aussi réels que ceux qui marquent présentement la condition des femmes, ou pire, ceux qui les nieraient ou s’emploieraient à y faire obstacle, éprouveraient — ou plutôt éprouvent de fait des difficultés considérables à s’inscrire dans le présent et plus encore dans l’avenir.

Sans doute ne se trouve-t-il personne ici pour douter de ce fait.

Mais en a-t-on suffisamment mesuré les conséquences, en termes de vision d’avenir ?

Quels sont donc ces éléments de la « question des femmes » que doivent à tout prix prendre en compte les chefs des institutions sociales, politiques et religieuses qui entendent proposer à ceux et celles qui dépendent d’eux une conception intelligente d’un ordre social juste et prospectif ?

Ce qui frappe comme un fait largement acquis, dans l’évolution de la condition des femmes, c’est sûrement leur nouvelle situation en droit, la possibilité qui leur est désormais acquise dans les statuts d’accéder aux études de leur choix, aux rôles, aux emplois qui leur étaient fermés hier. Il s’agit souvent, trop souvent, d’une égalité plus formelle que réelle et même au plan formel, plus vraie dans les sociétés démocratiques occidentales et dans les pays du nord que dans les autres. Mais nul ne peut nier que dans la majorité des sociétés démocratiques, y compris dans les pays d’Europe de l’Est (et bien avant ceux de l’Ouest, incidemment), les constitutions nationales ont fait disparaître les obstacles juridiques à l’accession des femmes à tous les postes de la vie économique, politique et sociale, en plus de leur assurer le plein droit à la propriété, à l’autorité parentale, à l’autonomie dans le couple.

C’est ce qui s’appelle l’égalité juridique ou formelle. Sauf erreur, *l’Église catholique romaine est l’une des rares institutions* [158] *occidentales qui n’ait pas levé les obstacles à l’accession intégrale des femmes à l’autorité et au pouvoir. Et cela, pour moi et pour tant d’autres, est une cause de scandale.*

Mais ces premières conquêtes du féminisme, fruits de deux cents ans de luttes des femmes, ne sont pas de loin, les dernières et je voudrais vous entretenir des autres.

2) Progressivement, les mouvements des femmes ont donné naissance à des écrits, à des débats, à des analyses et dans les années 60, aux études de la femme. Des groupes de recherche sont nés, presque toujours pluridisciplinaires, s’intéressant à l’histoire des femmes par exemple et découvrant, bien sûr, la nécessité d’une autre histoire capable de rendre compte du passé, des habitudes de vie, des hauts faits d’un groupe jusque-là occulté par les historiens. La sociologie s’est mise aussi, plus volontiers que l’histoire il me semble, à réécrire ses traités de classes sociales et sa théorie de la stratification pour des raisons semblables : on avait jusque-là assimilé les femmes mariées à leur époux et on leur avait imputé la même scolarité et le même statut socio-économique. Ainsi de suite. Nous n’avons pas le temps de parler ici de l’anthropologie, de la philosophie, de la biologie, de la criminologie, ou même de la théologie et de cette pauvreté auxquelles ces disciplines s’étaient condamnées — sans parler des erreurs de fait qu’elles ont répandues — en étant des sciences au masculin.

3) Petit à petit, avec les nécessaires tâtonnements de départ, les chercheuses féministes ont discerné des pistes d’analyse, identifié des courants de pensée féconds, édifié *des théories permettant de rendre compte de ce phénomène extraordinaire et universel : 52% du genre humain, les femmes, connaissent une condition notablement inférieure, économiquement, socialement, politiquement, et souvent une situation de dépendance, par rapport à l’autre moitié*.

Elles ont découvert que rien n’est « *gender free*», « *gender neutral*», c’est-à-dire, que les rapports sociaux de sexe déterminent profondément le comportement des personnes, des institutions, des États.

Les féministes ont donc édifié des théories, nombreuses, souvent originales, capables de rendre compte de la condition des femmes, de l’histoire de cette condition et de son avenir. Ces théories sont fondées sur une pratique et sur des prises de conscience [159] qui engendrent à leur tour de nouvelles pratiques et de nouvelles propositions théoriques.

Peut-être connaissez-vous quelques-unes ou même plusieurs de ces orientations théoriques. Permettez-moi d’en rappeler ici les principales : au courant libéral revendicateur d’égalité ont succédé les féminismes radicaux pour qui le concept de système patriarcal est la clé importante (de plus en plus remise en question cependant) ; partageant parfois cette piste explicative et s’en éloignant aussi à l’occasion, on trouve le féminisme socialiste et le socialisme féministe (ne pas confondre), le féminisme marxiste et le marxisme féminisme ; le féminisme matérialiste, le féminisme de la différence ; les féminismes séparatistes, etc. Une Canadienne, Angela Miles, propose un féminisme intégratif dont nous avons utilisé l’appareil conceptuel dans une analyse féministe du code criminel canadien.

À ces trois âges du féminisme s’en ajoute maintenant un quatrième, d’une grande puissance me semble-t-il au plan de la connaissance et de l’action : le féminisme comme méthode critique. On en trouve un remarquable exemple dans le recueil colligé par les soins de Seyla Benhabib, une philosophe de Cornell, intitulé : *Feminism as Criticism*. Tour à tour, Foucault et son déconstructivisme historique, Kohlberg et sa théorie du jugement moral et même sa critique féministe, Gilligan, Simone de Beauvoir elle-même et Marcuse sont passés au crible d’une bonne critique féministe décapante, d’une logique impeccable.

On est loin des manifestes des années 60. En ce début des années 90, on est plutôt face à un ensemble impressionnant de connaissances de mieux en mieux articulées, fondées sur des démonstrations souvent rigoureuses, et qui méritent toute notre attention. Une attention égale à celle que vous avez bien voulu accorder au marxisme, au néo-marxisme, au socialisme, au structuralisme, au constructivisme, etc.

Faute de quoi...

Faute de quoi vos écrits, qui témoignent souvent de votre connaissance de ces autres schèmes explicatifs de la condition sociale, manifestent aussi votre méconnaissance des propositions théoriques qui tentent de rendre compte de la condition de 52% du genre humain. Aucune analyse sociale qui se respecte ne peut plus se contenter d’un paragraphe au passage sur la condition des femmes ou même d’un chapitre — et d’une référence à Betty [160] Friedan, à Simone de Beauvoir et à Kate Millet. C’était l'âge un du féminisme. Nous en sommes à l’âge quatre.

2. Le prix des résistances institutionnelles

Toutes les institutions ont résisté — c’est dans la nature des institutions — aux changements qu’entraînait cette marée des féminismes et leurs exigences revendicatrices.

Je vous parlerai de deux des institutions que je connais mieux : l’université et le droit.

La première, vous le savez bien, est née de l’Église et a longtemps été l’affaire exclusive des clercs. Cela n’a pas aidé la cause des femmes qui sont entrées à l’université 700 ans après qu’elle eût ouvert ses portes aux hommes, et par la porte arrière, c’est-à-dire en sachant que leurs études ne seraient pas couronnées de diplômes, à Oxford notamment. Et que dire de l’accession aux postes de professeurs d’université, un fait des années 1970 ? Ne parlons surtout pas de l’accès réel aux postes de direction des universités.

Le prix social de cette résistance institutionnelle est énorme. Une population étudiante maintenant féminine à près de 60% — et cela dans l’ensemble du Canada — reçoit ses enseignements d’un corps professoral masculin à 80% (ayant siégé sur un nombre important de comités s’intéressant à la condition des étudiantes et des femmes professeures, j’aurais quelques histoires d’horreur à raconter ici sur le sexisme du personnel masculin dans les universités canadiennes). Mais chose plus grave : les étudiants masculins ne voient que très peu de femmes en fonction d’autorité intellectuelle. Chose grave entre toutes : la science et les connaissances se sont édifiées sans les femmes. De toute façon, aucune connaissance n’est « *gender free*» ; toutes sont profondément déterminées par les rapports sociaux de sexe. Pour l’instant, toutes sont profondément masculines.

*Autre institution* : le droit pénal, civil, familial, administratif, constitutionnel, qui épèle notre univers normatif, est profondément masculin. Il énonce les « valeurs », c’est-à-dire les intérêts que des hommes entendent protéger, les hommes d’une classe sociale bien précise et bien sûr du groupe ethnique dominant. Ici encore, le coût social de l’hégémonie masculine est considérable : discrimination, infantilisation, psychiatrisation, irresponsabilisation. Appropriation [161] du corps des femmes, laquelle, il faut bien le dire, s’appuie sur la morale de l’Église. L’État vient gérer le corps des femmes avec des raisons d’Église.

Mais de quelle Église parlons-nous, s’il s’agit de nier aux femmes l’autorité et le pouvoir dans l’institution ? S’il s’agit de perpétuer le pouvoir des hommes sur le corps des femmes ? — On me dit qu’il s’agit moins de l’Église d’ici que de l’Église de Rome.

J'en veux pour indice qu’à propos de la condition des femmes dans l’Église d’ici on apprend, par exemple, qu'un comité a été formé il y a quelques mois s’intéressant au partenariat et qu’il a présenté un rapport dans lequel on recommande, entre autres choses :

« que l’éducation des prêtres les conscientise à l’égalité de la femme, égalité d’origine et de destin, égalité de mission et d’engagement,... »

« que dans la formation professionnelle des futurs prêtres, la place de la femme dans l’Église soit considérée comme une question majeure ; »

« que des femmes soient activement engagées dans la formation des prêtres ». (L’Église de Montréal, 10 août 1989, 661-662)

Cette dernière recommandation m’apparaît d’une importance capitale : que l’éducation des hommes et des femmes de l’Église fasse largement appel à des femmes.

Conclusion

Je me permettrai en terminant deux autres recommandations ou suggestions de mon cru :

1) Vous les hommes d’Église, *laissez aux femmes le soin de vous parler d'elles*;

2) *Apprenez d'elles* non seulement le sens de leurs revendications mais leur interprétation et leurs explications de leur condition et leurs propositions quant aux stratégies de changement.

Elles ont dépassé, il me semble, l’étape des revendications sauvages mais même si tel n’était pas le cas, n’ont-elles pas droit à leur colère ? Vous avez manifesté tant de patience, s’agissant par exemple de la révolte des classes ouvrières ?

[162]

Enfin, j’ai pour ma part grande confiance qu’avec l’aide des Lise Baroni, Olivette Genest, Elisabeth Lacelle, Monique Dumais, Marie-Andrée Roy, Gisèle Turcot et tant d’autres qui vous conseillent, les évêques et le clergé d’ici — qui ont déjà fait aux femmes dans l’Église du Québec une place que leur envient sans doute les chrétiennes d’autres milieux, — s’engageront résolument dans un partenariat qui pourra, (pourquoi pas ?) servir de modèle ailleurs et qui emportera, finalement, les dernières résistances juridiques et structurelles qui font encore obstacle à une présence intégrale des femmes dans les fonctions d’autorité et de pouvoir de l’institution, c’est-à-dire dans le sacerdoce et l’épiscopat.

[163]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

*ayant suivi la communication de*MARIE-ANDRÉE BERTRAND

— C’est vrai que nous sommes dans un monde beaucoup plus familier avec les analyses marxiste, freudienne, politique... qu’avec les analyses féministes, que nous avons généralement laissées aux femmes. J’aimerais que vous nous ouvriez des voies de passerelle entre ce monde masculin et le féminin.

*Marie-Andrée Bertrand*: Si j'avais une suggestion à faire, ce serait vraiment d’écouter les femmes, de leur laisser - permettez-moi de vous le dire amicalement -, plus de place qu’on ne leur en a laissée dans ce colloque. Ce serait de pratiquer cette discipline que Cari Rogers recommande dans la relation humaine : ne pas répondre à l’autre avant d’avoir été capable de répéter à sa satisfaction ce qu’il vient de nous dire.

— Que pensez-vous du problème de l’absence des femmes dans la structure de l’Église ?

*Marie-Andrée Bertrand*: J’ai essayé de dire discrètement que le fait que cette institution qu’est l’Église ait refusé l’égalité juridique, l’égalité d’autorité intellectuelle, morale et l’égalité du pouvoir, et que ce soit une des rares institutions occidentales qui garde cette position, m’apparaît comme un obstacle incontournable à la transformation de l’institution. Mais c’est une analyse de l’extérieur et je sais qu’il y a d’autres visions.

— L’œcuménisme peut nous apporter des stratégies fécondes. Aussi longtemps qu’on a voulu convaincre l’autre de son tort, ce fut un affrontement total. L’œcuménisme s’est mis à progresser à partir du moment où, tout en reconnaissant les désaccords, on a mis l’accent sur ce que nous partagions et ce que nous pouvions faire ensemble. Les gens ont le sentiment d’avoir retrouvé l’unité. À ce point de vue, les responsabilités que les femmes exercent dans l’Église du Québec mettent de nombreux points en lumière. Il est possible d’avoir de vraies responsabilités et de ne pas être toujours en second. Le presbytérat n’est pas le seul lieu du pouvoir. Si ce fut le cas pendant longtemps, ce n’est pas nécessairement la voie de l’avenir. Ce n’est pas pour masquer les problèmes, mais [164] il faut dire qu’il y a aussi des choses qui se font. Les évêques du Québec ont pris cette question de front avec l’Église de Rome et en particulier avec la congrégation pour la doctrine de la foi, mais stratégiquement on ne pouvait pas revenir en disant : voilà les positions et les convictions des évêques par rapport à Rome. Cela aurait créé plus de problèmes et bloqué davantage une route qu’on veut voir s’ouvrir.

[165]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Troisième partie : Église et christianisme

14

Catholicisme  
et contexte « post-moderne » :  
vers une nouvelle évangélisation ?

Jean RÉMY

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ces analyses ont comme point de référence la situation belge comparée à celle de quelques pays européens. Les conférences internationales de sociologie des religions ont été un lieu stimulant d’échanges, notamment autour du thème de la sécularisation. La situation française sera souvent évoquée pour faire ressortir la diversité des séquences malgré une similitude de problèmes.

Ces notes se placent résolument du point de vue de l’observation et sont un essai de décentration par rapport à des points de vue internes à l’Église catholique. Ainsi on pourrait faire l’hypothèse qu’il y a un renouveau religieux et même une revitalisation du christianisme, alors que les sentiments d’appartenance à l’Église serait en forte diminution. En outre, nous examinerons les changements d’insertion du religieux dans la vie collective à partir de questions découlant de la sociologie urbaine et de la sociologie politique. En faisant cela, nous parlerons beaucoup plus de la signification du religieux aujourd’hui que de la spécificité du christianisme, ou de l’engagement catholique. Nous pensons par là contribuer à renouveler le questionnement, en vue de soutenir un regard prospectif. Nous le faisons d’autant plus volontiers que cette ouverture nous apparaît une excellente manière de rendre hommage à Jacques Grand’Maison et à son souhait de voir surgir un renouveau du prophétisme chrétien. Certes, l’on est dans une situation d’incertitude. Les notations que nous allons proposer pourraient être lues par certains comme une dégradation par rapport au grand espoir qu’avait suscité la période conciliaire. D’autres, au contraire, rejetant une attitude nostalgique, pourront y trouver des chances de renouveau, des pierres d’attente pour une nouvelle évangélisation. Cette analyse voudrait être aussi lucide que possible, en vue [166] de susciter chez les uns et les autres une attitude réflexive aboutissant à une meilleure compréhension de leur engagement.

Le texte met en garde contre une manière de poser les problèmes issue du contexte des années 1960. Quels que soient les objectifs pour lesquels on s’engage, il nous paraît important de comprendre que le contexte a fortement évolué.

Pour caractériser cette évolution, nous allons reprendre l’histoire des soixante dernières années en découpant des périodes caractérisées par des logiques d’action différentes de l’Église catholique. La première période va des années 30 jusqu’à la fin des années 50. Elle sera caractérisée par une attitude d’antimodernité ou d’ouverture sélective à la modernité. Une deuxième période, allant des années 60 au milieu des années 70, sera présentée comme un moment d’ouverture à la modernité, avec le slogan : « Présence au monde ». Une troisième période vient ensuite, chevauchant partiellement la précédente. Elle commence dans les années 1966-68 avec les mouvements étudiants, notamment aux États-Unis et en France. Elle prendra son essor dans la transformation économique du milieu des années 70. Ces évolutions affectent d’abord la société avant d’avoir des répercussions sur l’Église. Elles aboutissent à une critique de la modernité, sans être un rejet de celle-ci à la manière de l’antimodernité. La critique surgit au cœur de groupes imbibés de modernité mais qui en sentent les limites et qui veulent la dépasser. Nous parlerons alors de la période post-moderne et des mouvements qu’elle suscite. Ceux-ci ont des effets perturbateurs sur la vie de l’Église catholique. Du point de vue de celle-ci, chacune des périodes pourrait être caractérisée par une figure de pape : Pie XII — Jean XXIII — Jean-Paul II.

Après avoir donné une présentation rapide des deux premières périodes, nous nous arrêterons à la troisième de manière à mieux situer et à mieux comprendre les enjeux nouveaux. À partir de là, nous poserons quelques questions sous forme d’hypothèses, c’est-à-dire sous forme de propositions plausibles vu un certain nombre d’indicateurs sur lesquels elles reposent, mais qui peuvent être falsifiées, qui suscitent des mises en question.

Dans le contexte européen notamment dans les espaces où il y a prédominance du catholicisme, on ne peut guère comprendre la position de l’Église face à la modernité, sans parler de la laïcité. Le terme de « laïcité » comme mouvement voulant limiter l’emprise de l’Église sur la vie publique est pratiquement intraduisible pour [167] les pays anglo-saxons. En français dans le langage écrit, seule une différence d’orthographe permet de distinguer les « laïques » appartenant au mouvement anticlérical, par rapport aux « laïcs » œuvrant dans l’Église. D’un point de vue sociologique, il y a un lien très lâche entre le concept de laïcité et celui de sécularisation. Nous ferions même l’hypothèse qu’en Europe catholique, le succès de la sécularisation aujourd’hui met la laïcité en crise, dans la mesure où la laïcité promeut le politique comme pôle totalisateur, fonctionnant quelque peu à la manière d’une Église.

La laïcité trouve son ressort dans la tension entre deux pouvoirs. Elle est fondée sur la distinction entre le temporel et le spirituel. On pourrait, comme l’a fait E. Poulat [[129]](#footnote-129) en refaire l’histoire à partir de la fin du Moyen-Age et remarquer qu’au départ il y avait une laïcité sacrale dans la mesure où le pouvoir politique trouvait sa légitimité et son autonomie dans une consécration. L’enjeu de longue période fut de déterminer qui des deux pouvoirs a la suprématie sur l’autre. La Réforme a admis la distinction entre les deux sphères, l’une n’intervenant pas dans les affaires de l’autre. Dans un pays comme la Finlande où 95 % de la population est luthérienne, le citoyen paie sa taxe à l’Église, car le politique a le devoir de donner les conditions matérielles d’existence à une religion officielle. En revanche, celle-ci n’intervient pas dans les affaires de l’État. Cette absence d’anticléricalisme est compatible avec une société sécularisée. La théologie catholique légitime des stratégies différentes dans l’Église post-tridentine. Cela provoqua en terre catholique des courants d’idées, tel celui issu des Lumières, qui revendiquent le droit du politique à contrôler le pouvoir ecclésiastique. Dans l’empire d’Autriche, Joseph II, pourtant empereur pieux, régentait les séminaires, la liturgie et les ordres contemplatifs. Au Portugal, Pombal se battait face à une Église prépondérante dans la vie politique. Dès 1760, il chassait les Jésuites. Cette politique aboutit progressivement à la suppression des ordres religieux et à la sécularisation de leurs biens.

La laïcité se présenta sous une forme encore plus radicale au milieu du XIXe siècle, avec comme épicentre la Belgique et la France. En Belgique, l’Université rationaliste de Bruxelles, articulée sur le libre examen, joua un rôle clé dans le développement des perspectives intellectuelles et pédagogiques. Comme en France, on [168] y mena un combat pour la laïcité de l’école. Mais son issue fut différente puisque ce combat aboutit à trente ans de majorité du Parti catholique. Les deux tendances durent donc trouver un compromis de coexistence. L’enseignement public devint un enseignement neutre à caractère pluraliste. En France, le succès de la laïcité va restructurer la vie publique. L’Église comme pouvoir ecclésiastique est officiellement renvoyée à la « sacristie ». La religion est respectée à condition qu’elle reste une affaire strictement privée. Les lieux publics comme les écoles sont régis par une stricte neutralité, excluant l’affirmation des différences : pour des filles, venir à l’école avec une chaînette au cou à laquelle était suspendue une croix, a été souvent prohibé comme un prosélytisme inadéquat. On peut comprendre par là, le choc que peut provoquer dans certains milieux de la laïcité la revendication de certains musulmans de voir les filles porter le voile dans les écoles. Dans le domaine public, il convient d’éviter tout ce qui sépare. Ces luttes trouvent leur légitimité et leur fondement symbolique dans la distinction entre le temporel et le spirituel. La même distinction a sous-tendu dès le départ les mouvements d’action catholique. Le clergé animait le spirituel, les laïcs devaient s’engager individuellement et collectivement dans le temporel. Cet engagement se réalisait sous le contrôle de la hiérarchie qui donnait mandat. À la fin des années 60, la notion de mandat fut remise en question de divers côtés, les laïcs organisés dans l’Église revendiquaient le droit de prendre des positions en toute liberté. Ce fut la crise.

Le contexte catholique européen a induit diverses actions pour la laïcisation de la société. Ces actions pour la laïcité sont ainsi entremêlées à la sécularisation de la vie sociale. Cette sécularisation s’est réalisée dans d’autres contextes selon une séquence n’impliquant pas de mouvements anticléricaux ou antireligieux. Là où la religion catholique est dominante, les valeurs de tolérance, de traitement non discriminatoire sont étroitement liées à l’action pour la laïcisation de la société.

La sécularisation, qui est un processus culturel, ne doit pourtant pas se confondre avec les revendications de la laïcité. Ces dernières supposent en effet une mutation en terme de rapports de pouvoir et d’autorité ecclésiastiques. Si la sécularisation a des significations multiples, il y a un relatif accord pour en faire un phénomène culturel ayant des incidences indirectes sur la structuration de la vie sociale. En situation sécularisée, l’affirmation de [169] valeurs autour d’enjeux nouveaux n’a plus besoin de références religieuses pour fonder un consensus. Les écologistes, même s’il y a beaucoup de chrétiens parmi eux, ne vont guère s’appeler « écologistes chrétiens » à la manière dont on se disait syndicalistes chrétiens. Il n’y a pas une doctrine sociale chrétienne sur l’écologie comme il y en avait une sur la gestion sociale de l’économie. Ces valeurs nouvelles s’élaborent dans de nouveaux mythes dont le langage n’utilise pas de figures religieuses.

Ultérieurement, nous envisagerons les critiques faites par les post-modernes à la modernité. Ces critiques insistent sur certains caractères de la modernité qu’il s’agit de dépasser sans pour cela devoir s’appuyer sur des références religieuses. Pour faire cette dernière analyse, nous devrons disposer de trois concepts proches mais à distinguer : laïcité, sécularisation et modernité. Après ces préambules, reprenons les diverses périodes et l’insertion de l’Église.

1. Église et antimodernité

Dans la période antimoderne, l’Église doit coexister avec une société qui s’est déjà fort transformée et où elle adopte une politique de combat. En Europe, cette pugnacité est connotée par l’attitude à adopter face à la laïcité. De son côté, la modernité laïque a contribué à reprendre l’image d’une Église figée, favorisant l’obscurantisme. La réalité était à bien des égards différente. L’attitude de l’Église était plutôt fondée sur une distance critique, très différente de l’immobilisme, notamment dans la période que nous examinons. Plutôt que de rejeter en bloc, il se développe une politique d’ouverture sélective à la modernité. Celle-ci se pratique à partir d’un lieu ecclésial qui veut garder une initiative collective. Ainsi P. Turcotte [[130]](#footnote-130) montre combien au Canada de langue française des congrégations religieuses étaient ouvertes pour développer un rapport pédagogique nouveau dans l’enseignement. Ces efforts pour une ouverture sélective ont été amnésiés pendant la période de la « Révolution tranquille ».

Les efforts d’ouverture au monde se font à partir d’un point de vue qui reste ouvertement catholique. Ce fut l’optique de l’Action [170] catholique qui prit son essor dans les années 30. Ces mouvements favorisaient un engagement préparé par une attitude moderne d’observation systématique et rationnelle : « voir, juger, agir ». Cette méthode permettait d’intervenir sur un milieu et de le faire au nom de l’Église. Le développement d’une attitude systématique valait également au plan de la spiritualité du militant. Celle-ci était remodelée par une conception de l’ascèse rationnelle[[131]](#footnote-131). Cette attitude était renforcée par les positions de l’Église au plan de la doctrine sociale. À cet égard, on vivait de grands moments. Pie XII fut la figure emblématique. Ce pape prenait des positions sur une série de problèmes d’actualité. Ses discours étaient lus et écoutés. La comparaison avec Jean-Paul II serait éclairante et permettrait de saisir les modalités différentes qui régissent actuellement l’insertion de l’Église dans la vie sociale.

À la grande période de la doctrine sociale, l’Église prétendait proposer une troisième voie, comme dirait E. Poulat. Elle critiquait autant le libéralisme que le socialisme et essayait de présenter une conception propre du devenir social. Ce point de vue qui se voulait original était exprimé dans de grandes manifestations publiques : congrès eucharistique, jubilé d’action catholique... Dans l’entre-deux-guerres, on avait d’ailleurs instauré la fête du Christ-Roi. Ces manifestations qui suscitaient fierté et enthousiasme ont été plus tard connotées négativement en termes de triomphalisme. Néanmoins, toute une génération modelée par les enthousiasmes et les combats de l’action catholique a, dans un pays comme la Belgique, produit un certain nombre d’hommes politiques dont l’influence fut grande jusqu’à la fin des années 70. De la même manière en France, la jeunesse agricole catholique des années 1950-60 a aidé les jeunes agriculteurs à passer du statut de paysan à celui d’entrepreneur agricole. Bon nombre de ses militants se sont retrouvés plus tard les animateurs d’un syndicalisme agricole naissant.

2. Ouverture à la modernité

Dès le début des années 60, une attitude nouvelle commençait à naître, prônant l’ouverture au monde par immersion. Les prêtres ouvriers en ont été le prototype, contribuant par là à transgresser quelque peu la distinction temporel-spirituel. Il en résulta une [171] critique de l’image de chrétienté qui servait encore de référant à l’action catholique, tel le slogan : « Nous referons chrétiens nos frères ». Particulièrement dans un pays comme la Belgique, l’évolution amena à une critique des diverses institutions catholiques organisant la vie quotidienne depuis les écoles jusqu’aux hôpitaux en passant par le syndicat. Pour les tenants de ces critiques, ces institutions faisaient écran à la transmission des valeurs évangéliques. L’objectif prioritaire devenait alors de partager les mêmes combats que les non-chrétiens vivant dans le même milieu social. Cette critique des institutions rejoignait d’une certaine manière la vision qu’avait la laïcité relativement à la place de l’Église dans la vie sociale. Toutefois, cela modifiait quelque peu la notion de neutralité en renforçant la signification des rencontres pluralistes.

À côté de cette évolution qui donnait priorité aux problèmes de société sur les problèmes intra-ecclésiaux, se développait une autre tendance qui voulait introduire l'esprit moderne à l’intérieur même des activités ecclésiales. Le mouvement fut caractéristique de l’évolution de l'Église catholique aux Pays-Bas. Dans un État à dominante protestante, les catholiques regroupés au Sud du pays, prenaient une part croissante dans la vie publique. L’enjeu devenait donc pour eux de montrer leur aptitude à une gestion rationnelle autant interne qu’externe. Ils se dotèrent de centres de recherches socio-religieuses de manière à mettre au point diverses techniques de planification. D’une part il s’agissait de délimitation de paroisses tenant compte des réalités urbaines. D’autre part, il fallait mettre au point des outils d’évaluation pastorale pour une bonne gestion des changements dans l’Église, en impliquant d’ailleurs un maximum de chrétiens à l’innovation commune. Dans d’autres pays, les centres de catéchèse jouèrent un rôle moteur en utilisant les acquis de discipline comme la psychologie et en s’efforçant de mettre au point des outils pédagogiques nouveaux utilisant notamment les ressources de l’audio-visuel. Dans une province comme le Québec, ces institutions ont été les promoteurs d’innovations qui ont eu une influence sur le renouveau de l’ensemble de l’enseignement. Dans certains pays se sont développées des missions régionales à visage nouveau. On parlait aussi de pastorale d’ensemble. Dans les deux cas, il s’agissait de partir d’une bonne observation sociologique pour comprendre les exigences des divers milieux de vie en vue de repenser les objectifs et les structures ecclésiales globales. La rationalité moderne était ainsi mise au service du dynamisme interne de l’Église.

[172]

L’ouverture au monde était alors le grand espoir surtout dans les pays qui se disaient : « pays de mission » selon le titre de l’ouvrage de l’Abbé Godin, paru en France dans l’immédiat après-guerre. Cette ouverture au monde permettait la pré-évangélisation dont parlaient beaucoup de militants. Toutefois, cette ouverture à la modernité se fit selon deux modalités différentes, ce qui divisa quelquefois autant les prêtres que les laïcs. Faut-il donner priorité aux problèmes internes de l’Église ou la priorité doit-elle aller à un engagement pluraliste à côté de non-chrétiens ? Lorsque l’on optait pour une réponse positive à la seconde question, cela contribuait à faire ressortir les différences, voire les tensions et les conflits, entre chrétiens d’après leur lieu d’engagement. Cette recherche commune réalisée selon des modalités différentes contribua à diluer quelque peu l’Église comme lieu collectif, exprimant un point de vue propre dans la vie publique. On voit comment les effets de ces tensions enclenchaient un processus cumulatif favorable au point de vue des milieux de la laïcité relativement au désengagement de l’Église de la vie publique. Quoi qu’il en soit, le thème de la présence au monde porta bien des espérances. Il eut son point culminant au moment du Concile avec la figure de Jean XXIII.

Cette grande espérance aboutit très vite à de la déception, lorsque les projets se confrontèrent à des réalités non escomptées. La réforme liturgique ne fut pas toujours adoptée de bon cœur. Les prêtres ne rencontrèrent pas partout un appui dans les masses croyantes. Ceux qui ne s’y retrouvaient pas, furent volontiers connotés négativement par ceux qui se pensaient porteurs de la légitimé conciliaire. Il y a eu ainsi diverses procédures diffuses de mise à l’écart, que F.A. Isambert [[132]](#footnote-132) appelle « exchristianisation ». Les réformes liturgiques avaient été pensées, voire expérimentées, par une minorité d’avant-garde, sans guère se préoccuper de ce qui était ressenti comme important par une religion populaire. Il convient à cet égard de ne pas confondre « culture populaire » et « conscience ouvrière ». Ce fut là une première résistance inattendue.

Ensuite vint *Humanae Vitae* qui pour beaucoup de militants fut une grande déception. La constatation de la diminution des vocations et de la pratique dominicale vint encore accroître le doute. Cette période de déception coïncide avec une évolution de [173] la vie sociale, où commencent à émerger des mouvements de critiques de la modernité. Ceux-ci s’attaquent particulièrement aux espoirs investis sur le politique comme agent de progrès et d’égalité. La mission du politique comme garant des libertés modernes était à son zénith au début des années 60. Si l’on était de gauche, on croyait qu’en changeant les structures et en prenant le pouvoir politique, on allait modifier les mentalités. Si l’on était de droite, le politique soutenant la recherche et les techniques nouvelles conditionnait une ère de progrès. Dans les deux cas, les liaisons étaient vues comme linéaires et mécaniques, en référence à l’esprit des utopies rationnelles. Ces utopies qui ont fleuri depuis la Renaissance exprimaient l’espérance en un imaginaire fondé sur un rationalisme social, comme le dit Laplantine [[133]](#footnote-133). Dans ce rationalisme social, diverses techniques rationnellement maîtrisées, en urbanisme comme en droit, auraient dû permettre d’instaurer la cité idéale.

Cet enthousiasme par rapport au rationalisme social s’est décomposé dès le milieu des années 60, ce qui a provoqué une critique et un désenchantement à l’endroit des grandes causes. Le phénomène est antérieur à la crise économique mais a été renforcé par elle. L’Église en entrant dans le jeu de la rationalité moderne a contribué quelque peu à ce désenchantement, y compris à son égard. Rappelons que nous avançons des hypothèses qui sont là pour donner un champ d’observation et d’interprétation, mais que des observations complémentaires amèneraient peut-être à nuancer, voire à modifier.

La dissonance entre les espoirs portés sur le politique et les réalisations concrètes amène à une mise en doute des capacités de celui-ci. Peut-il faire autre chose qu’aboutir à une idéologie de la gestion bureaucratique et de l’illusion technique ? À cet égard, il y a contraste entre le rôle du politique dans la crise des années 30 et dans la crise actuelle. Dans les années 30, surgissent un peu partout en Europe, des régimes politiques forts, se mettant en scène dans des grandes liturgies nationales, rassemblant des foules. Rien de pareil actuellement. Jean-Paul II est un des rares à pouvoir faire des grandes liturgies et des grands rassemblements... Dans le contexte actuel, la quête de sens redevient un phénomène premier. Le religieux peut y jouer un rôle important, à côté d’autres mouvements capables de reconstruire un mythe social.

[174]

Cette différence entre 1935 et 1985 nous ramène à bien considérer l’importance d’une analyse en terme de déroulement historique et de processus. Nous ne pouvons plus aujourd’hui nous poser les questions à la manière de 1962.

3. Réticences face à la post-modernité

3.1. Post-modernité ?

La post-modernité est une critique qui se fait de l’intérieur d’un espace imprégné de modernité, auquel on est à la fois attaché mais dont on sent les limites. Dans la perspective de ces critiques, l’ère moderne se caractérise par le primat de la rationalité analytique, ou de la rationalité formelle, si l’on parle à la manière de Weber. Il en résulte une illusion technique et une surdétermination de toute maîtrise rationnelle. Cette modernité se caractérise encore par le primat d’une rationalité économique gérant les problèmes à court terme. Il s’agit moins de rejeter ces diverses formes de rationalité que d’avoir un souci d’en bien poser les limites et d’être capable de recomposer raison et émotion. En architecture par exemple, les courants post-modernes cherchent à réintroduire une esthétique du symbolique, de la mise en scène comme le dit Jencks [[134]](#footnote-134) par rapport à une esthétique du fonctionnel, froide et ascétique. En ce sens la post-modernité redécouvre le sens des espaces publics permettant le coude à coude et les échanges dans la foule. D’où l’importance que prennent des regroupements collectifs à forte charge émotionnelle.

Par ailleurs, cela s’allie à une certaine déception, d’où découle une quête de sens. Pour ce faire, la post-modernité refait d’une certaine manière alliance avec le passé. Celui-ci apparaît comme un moment permettant de réapprendre des modes de vie oubliés et dont une meilleure appréciation permettrait d’inventer l’avenir. Cette attitude suppose quelquefois une connivence, voire une alliance tactique avec des mouvements dits traditionalistes. Certains progressistes ne faisant aucune discrimination, risquent de rejeter cette transformation en bloc, en les suspectant d’intégrisme. Des gestes collectifs publics, vieillots il y a une vingtaine d’années, sont redécouverts et retrouvent des significations nouvelles. Ainsi des chemins de croix publics au centre des villes pendant la semaine [175] sainte, des pèlerinages à certains hauts lieux traditionnels, viennent-ils prendre place dans les recompositions de sens.

Cette post-modernité reprend des éléments du passé selon une logique nouvelle. Cela est typique en architecture où l’on combine dans la même façade des formes inventées à des moments différents sans tenir compte de la cohérence des styles antérieurs. D’une certaine manière, la façade célèbre l’harmonie qui résulte de la pluralité d’évocations. Peut-être s’agit-il d’une manière esthétique de transposer la pluralité des références auxquelles sont confrontés les individus en quête de sens ? À cet égard, la post-modernité est une radicalisation de certains traits de la modernité. Ainsi elle renforce les traits qui dérivent d’un individualisme critique. Celui-ci trouve à s’exercer d’autant mieux que chacun est mis en situation de choix plural. D’où naît un rejet radical de tout ce qui serait discrimination : selon le sexe, l’âge, l’ethnie, les choix religieux, les modèles de couple... Il en résulte un grand élargissement des limites du pluralisme internes à une société et acceptées comme légitimes.

Les mises en question et les recherches de la post-modernité n’affectent pas d’abord le monde religieux. Ils sont typiques des mouvements surgissant dans divers domaines d’activité. L’ensemble de la société entre probablement dans un nouveau mode de complexité sociale. Cette étape est à la fois en continuité et en discontinuité avec la période précédente. Ces différents traits de la postmodernité viennent se combiner avec une société qui continue à se séculariser.

Les militants chrétiens, qui ont trouvé sens à leur action dans la période précédente, risquent de lire en négatif les évolutions récentes et de réagir à la fois en termes de nostalgie et de désenchantement. Les analyses suivantes voudraient présenter quelques repères en vue de créer une distance critique et donc de permettre une redéfinition des situations d’engagement.

3.2. Sécularisation et post-modernité

Dans ce contexte post-moderne, nous faisons l’hypothèse que la sécularisation devient une ressource pour un renouveau du religieux, en particulier pour un renouveau du christianisme et du catholicisme. Cette manière de s’interroger a émergé dans certains débats de la Conférence internationale de sociologie des religions [176] à Helsinki en août 1989. La sécularisation considérée comme un processus qui marginalise le religieux était typique d’une époque antérieure. Il faut maintenant comprendre comment une sécularisation croissante est compatible avec un renouveau. Celui-ci peut prendre des formes diverses voire paroxistiques comme dans les fanatismes religieux. Mais il y a aussi l’effervescence de mouvements divers, avec la revalorisation des échanges à forte charge émotionnelle.

Dans la définition donnée au départ, la sécularisation était associée à l’autonomisation du champ éthique. Dans l’époque postmoderne, cette autonomisation s’amplifie mais a des répercussions sur la quête personnelle de sens et de référence identitaire. Dans le contexte de désenchantement vis-à-vis du politique, le processus de sécularisation se renforce aussi. D’où le fait que l’émission des valeurs nouvelles est moins rattachée à des pôles centralisés. Elle se fait à travers un jeu diffus de débat public et de transactions collectives dans lequel la société s’autonomise. Ainsi la distinction entre la société civile et le politique vient d’une certaine manière se substituer à la distinction entre le temporel et le spirituel. Cette transaction entre la société civile et le politique a d’ailleurs une grande tradition dans le monde anglo-saxon. La conception de l’État y a peut-être été moins révisée ces derniers temps que dans les pays ou l’État était donné comme un lieu central promoteur et garant des libertés modernes. La crise de la notion de « services publics » dans un certain nombre de ces pays est révélatrice de la transformation.

Les médias actuels ont joué un rôle dans l’autonomisation de la société civile, d’une part en lui donnant des modes d’expression, et d’autre part en créant des possibilités de mise en scène déconnectées de la vie quotidienne. Ainsi face à des situations d’urgence et de risques, les débats publics reprennent de l’importance. Dans la confrontation des points de vue, l’Église peut présenter le sien sans qu’il ne s’agisse d’un rapport de pouvoir entre le temporel et le spirituel. À partir de là, elle peut acquérir un poids dans le débat public qu’elle n’avait antérieurement, à condition d’être une religion médiatique. Bien des protestants, aux U.S.A. par exemple, vont reconnaître les avantages du catholicisme face à ce contexte nouveau de communication.

La société civile, lieu de transactions multiples, transmet des exigences au politique qui a charge d’inventer des régulations. [177] C’est ainsi que pratiquent par exemple les écologistes. L’État peut être critiqué, y compris par les Églises, pour son application non correcte des droits de l’Homme. À partir de la société civile s’organisent des revendications que le politique, vu comme une agence de régulation, se doit de mettre en œuvre.

La dimension socio-politique est doublée par la dimension socio-affective, c’est-à-dire la quête de sens. La distinction temporel — spirituel y perd aussi son poids. La société civile contribue à revaloriser la dimension spirituelle, comme apte à redonner du sens au vécu quotidien trop régi par l’utilitaire. Le spirituel est ainsi associé à une expérience unifiante, au-delà de ce que l’on voit et observe dans le pragmatique de la vie quotidienne. Tout cela exprime une quête d’identité. Celle-ci va supposer une expérience partagée, une communion émotionnelle, qui va d’une certaine manière entrer en tension et se composer avec des débats éthiques.

Par rapport à cette double dimension où s’entremêlent le personnel et le collectif, le mouvement écologique nous paraît être un bon cas de figure. Il s’appuie sur une perception de la catastrophe... À partir de là, se fait une critique des apprentis sorciers, qui utilisent la science sans sagesse. Face à cet enjeu commun, l’engagement personnel doit s’articuler sur l’action collective. Si nous ne voulons pas être du côté des pollueurs, une nouvelle éthique s’impose au plan personnel avec de multiples gestes quotidiens. Trier ses poubelles apparaît ainsi plus important que de payer son ticket de métro. La morale civique traditionnelle par rapport au politique est en déclin, alors qu’émerge une nouvelle éthique du bon usage de la planète. Ce bon usage implique également des exigences collectives. L’ici est conditionné par Tailleurs : l’Antarctique et les forêts d’Amazonie nous concernent tout autant dans la grande solidarité de « œ kuménè ».

Autour de la notion de patrimoine à transmettre à la génération suivante, le passé et l’avenir doivent se réarticuler sur de longues périodes. Ceci ébranle la limitation de l’histoire à l’histoire individuelle dont le sens commence à la naissance et s’achève à la mort. Tout cela amène à une recomposition de la solidarité et de l’individualité. Ainsi se constitue un mythe où sont redéfinis le risque et le manque, les partenaires et les adversaires. L’écologiste devient [178] la figure d’un acteur collectif, qui devient une référence identitaire. Cet acteur s’exprime à travers des groupes concrets, sans se réduire à ceux-ci. Il apparaît de façon récurrente dans le débat public en étant le garant d’un point de vue.

Cette référence identitaire permet de rassembler et de « transfigurer » l’action de groupements divers à sensibilités différentes : les amis de la nature et des oiseaux, les groupes défenseurs d’une esthétique naturelle, ceux qui font une critique à partir du scientifique, ceux qui sont particulièrement sensibles à la situation des marginaux, sans oublier ceux qui veulent établir une harmonie nouvelle entre eux et la nature en se livrant au végétarisme ou à une série d’autres techniques corporelles.

Tout cela n’est pas unifié par une position commune, ou par une organisation coordinatrice mais par une même référence à un mythe fédérateur. L’idéologie qui émerge ne fait plus de la critique du capitalisme, des multinationales, des rapports patrons-ouvriers, le centre de sa critique sociale. Il y a déplacement de ce qui est mis à l’avant-scène et de ce qui est potentialisé. Les nouvelles perspectives tendent à redistribuer les clivages fondamentaux selon d’autres critères. Il n’y a pas d’idéologie sans effet d'oblitération. Ici la critique doit rester vigilante pour élargir les préoccupations, tout en partant du nouveau paradigme.

Jusqu’à présent, nous avons parlé de la sécularisation en post-modernité, de façon générale. Ceci devrait nous aider à poser le problème en nous situant du point de vue de l’Église catholique. Notre analyse portera davantage sur les modes d’insertion pertinents dans l’échange social que sur la correspondance avec les valeurs évangéliques ou les références aux Écritures.

3.3. Église et contexte nouveau

Nous avons fait l’hypothèse que la sécularisation dans un contexte de post-modernité pouvait être une ressource pour un renouveau du religieux et de l’Église catholique en particulier. Nous allons essayer de l’expliciter quelque peu, en présentant diverses dimensions du problème. *A contrario*, la sécularisation commence à poser problème à la laïcité telle qu’elle est constituée dans divers pays catholiques européens. Ceci est fondé sur l’atténuation du clivage temporel-spirituel, sur l’importance de la société civile comme lieu de débat public avec remise en question de la [179] neutralité, par exclusion sur la quête d’expérience spirituelle pour fonder de nouvelles identités dans un contexte pluraliste.

Tout d’abord, les structures organisationnelles de l’Église ne deviennent-elles pas une ressource dans la scène publique actuelle ? À cet égard, nous voudrions analyser les logiques d’action de la hiérarchie et de l’Église comme organisation. Par « logique d’action, » nous n’entendons pas « stratégie, » ce qui supposerait un calcul anticipé. « Logique d’action » implique des actions se répétant dans le même sens, dont on constate après coup que les conséquences sont récurrentes et convergentes. Nous faisons l’hypothèse qu’il y a inversion des logiques d’actions inspirant actuellement la hiérarchie catholique par rapport à celles qui ont été prédominantes dans la période post-tridentine et post-Vatican I. Dans cette période antérieure, à Vatican II, les logiques prédominantes visaient à reconquérir l’intérieur de l’Église pour transformer l’extérieur. Il s’agissait de resocialiser les chrétiens en leur proposant des gestes concrets de reconnaissance réciproque. Les plus gros péchés étaient de ne pas aller à la messe le dimanche, de manger de la viande le vendredi... Les croyances étaient codifiées dans un petit catéchisme, ayant des formulations simples et claires, à apprendre par cœur. Tout cela donnait du poids à une autorité disciplinaire, aidant au discernement. Ceci permettait de dire que la supériorité du catholicisme était liée à son image claire d’une hiérarchie garante d’unité. Une fois reconstitué cet intérieur, se posait la reconquête sur l’extérieur. Vatican II a dilué toute cette pédagogie de la socialisation à travers des gestes de vie quotidienne. Au contraire, il a contribué à valoriser une religion de l’intériorité. Par ailleurs, Vatican II a été favorable à une immersion dans le monde.

Dans le contexte actuel, il y aurait inversion de la logique d’action favorisée par la période de transition et amplifiée par Vatican II. La hiérarchie chercherait à garder une crédibilité dans les grands jeux publics pour faire de cette image externe une ressource pour un renouveau de l’identité interne. Ce renouveau de l’identité devrait amener progressivement des formes de resocialisation. À partir de là, nous formulons trois sous-hypothèses : d’abord la baisse des pratiques dominicales n’est pas un bon indicateur de l’influence de l’Église dans la vie publique. Cette influence peut grandir alors que diverses pratiques ecclésiales diminuent. Ensuite, l’autorité symbolique de la hiérarchie peut augmenter alors que son autorité disciplinaire diminue. Par « autorité symbolique, » [180] nous entendons la capacité de constituer une identité, de refaire l’enthousiasme et le moral du groupe, de le reconstituer comme unité active. Ceci diffère de l’autorité disciplinaire qui émet des directives et les impose notamment par une coordination réglementaire. Enfin, une troisième sous-hypothèse s’ajoute aux deux précédentes : les interventions qui brouillent les clivages antérieurs entre traditionnels et progressistes ont toute chance d’avoir un succès d’opinion dans la mesure où elles sont aptes à réunifier sur des enjeux nouveaux.

Nous allons essayer de rendre ces trois hypothèses plus plausibles en examinant le problème à partir de trois points de vue. Nous partirons de l’Église comme organisation. Elle apparaîtra être une ressource pour une présence active dans les débats publics qui surgissent autour de problèmes d’actualité. Il faudrait à cet égard bien analyser les présences de l’Église qui font événement et qui aboutissent à des redéfinitions. Ensuite nous évoquerons la revalorisation de la religion populaire, avec le sens du geste, de l’émotion et de la foule. Enfin, nous parlerons de la conscience critique qui se diffuse chez certains catholiques. Parmi ceux-ci un certain nombre y cherche une position périphérique, à la fois dedans tout en développant des ouvertures externes. Ces diverses tendances se recomposent pour former un nouveau mode de complexité interne au catholicisme.

L’organisation comme ressource

Dans quelle mesure l’Église comme organisation devient-elle un acteur qui a sa place normale dans les débats d’opinion publique ? Par exemple, dans les débats de bioéthique, qui expriment une situation d’incertitude et de risque, le pouvoir politique cherche lui-même à constituer des comités de sages. Impliquer l’Église catholique dans ceux-ci, prendre son point de vue... devient une obligation incontournable. Ne pas le faire risque d’avoir une incidence sur la crédibilité du débat. Au Québec, lorsqu’il s’est agi de décider si des cours de sexologie devraient présenter de façon équivalente divers modèles de relations sexuelles, de manière à ne pas brimer des minorités homosexuelles, le pouvoir politique s’est rangé à une position formulée par des théologiens, disant qu’une société avait bien le droit de proposer le modèle de couple qu’elle préférait. Les théologiens avaient des positions proches des préférences de la majorité des parents, telles que révélées par une enquête. Aux U.S.A., les documents préparés par l’épiscopat à [181] destination de l’opinion publique font débat, au point que le texte sur l’économique a donné lieu à une mise au point du Président Reagan. Ces documents destinés à l’extérieur sont l’occasion de toute une dynamique interne de participation à la conception et à la rédaction. Cette hiérarchie ne craint pas d’aborder des problèmes d’actualité un peu chaud. Le document actuellement en préparation porte sur la place de la femme dans la vie sociale, ce qui ne manquera pas d’avoir des répercussions indirectes sur des débats internes à l’Église. Cette hypothèse relative à l’influence croissante de l’Église catholique sur la scène publique est émise volontiers par divers sociologues nord-américains.

Dans ces interventions, certaines autorités ecclésiastiques ont l’avantage de la double légitimité : d’une part, la personne apparaît comme un fondé de pouvoir qui engage l’organisation ; d’autre part, elle dispose d’une ressource charismatique qui lui permet de communiquer dans un échange médiatique. On ne peut dissocier le contenu du contexte de communication. Ainsi le fait d’être Cardinal Archevêque, de bien passer dans les médias, d’apparaître comme un homme intelligent, constitue un personnage autour duquel le débat prend du sens. Jean-Paul II à la fois engage l’organisation, tout en ayant le sens du geste et de la mise en scène. Parfois, après coup, on peut ne pas savoir ce qu’il a dit. Cela importe peu si l’autorité symbolique prime sur l’autorité disciplinaire.

Dans certains cas, le contexte de la communication crée le lien de confiance, alors que le contenu est secondaire. Si nous reprenions l’expression d’A. d’Haenens, historien de l’Université catholique de Louvain, nous sommes sortis de l’ère scribale où l’écrit était le point de référence, ce qui permettait de revenir au texte pour le méditer. Nous entrons dans l’ère *électronale*. Bien de nos réflexes sont encore marqués par l’idée de la supériorité de l’ère scribale et pas sa manière de se situer par rapport à la civilisation orale qui l’a précédée. Dans l’ère *électronale*, l’échange suppose un nouveau mode de communication, dans lequel vient se réarticuler une oralité secondaire. Cette transformation devrait faire l’objet d’une réflexion prospective.

Dans les interventions dont il vient d’être question, il y a un mélange d’autorité symbolique et disciplinaire. Le poids des deux composantes, n’est pas le même pour toutes les fractions d’audience. Par exemple, des chrétiens de gauche voudraient que le Pape donne des directives pour les appuyer et sont quelque peu démoralisés [182] en cas contraire. Des chrétiens ayant une conception plus libérale de la vie familiale, et de la morale dans le domaine sexuel, peuvent au contraire ne pas être sensibles à la désapprobation du Pape, tout en se sentant impliqués dans l’Église. Ces groupes ne cherchent pas une autorité disciplinaire pour appuyer leur option et sa diffusion. Il se peut même que la distance et le dédoublement critique vis-à-vis de l’Église soient à la base de leur implication affective vis-à-vis de son devenir. D’autres fractions du public sont à la recherche d’une doctrine simple. Le jeu médiatique permet probablement d’articuler ces divers types d’audiences tout en recomposant des clivages sur de nouveaux axes.

Dans le cadre de la scène publique, la référence religieuse, voire catholique, peut redevenir critère de distinction, donc sujet à une affirmation fière. Par ailleurs, la référence éthique comme le constate Sutter [[135]](#footnote-135) en France, n’est plus capable de fournir une ressource identitaire pour fonder une appartenance catholique. Cette appartenance se fonde sur d’autres critères. Par exemple, il conviendrait de bien étudier la signification d’un grand pèlerinage comme celui qui a réuni à Saint-Jacques-de-Compostelle 400 000 jeunes à l’été 1989, et qui s’acheva par une grande cérémonie avec le Pape et les évêques espagnols. Dans de tels rassemblements, on prend une distance par rapport à une conception de la liturgie où la communion est d’autant plus intense que l’échange se déroule en petit groupe. Dans un tel pèlerinage, les échanges en petits groupes se composent de façon complexe avec les émotions liées à la foule et à la gestuelle collective. Dès que l’échange suppose une communication de masse, les gestes ont priorité sur la parole. Dans ce cas, certains vont évoquer la religion populaire. Nous y reviendrons. Cette association avec le populaire est acceptable si l’on admet qu’il s’agit d’un mode d’expression collective, qui est en connivence avec des groupes d’origines sociales diverses. Ce populaire est proche du « *volk* » allemand. Il ne s’agit pas d’identifier ce populaire avec ouvriers ou prolétaires. Il s’agit encore moins de l’identifier avec des formes traditionnelles dépassées et démodées.

En Europe, dans quelle mesure Saint-Jacques-de-Compostelle redevient-il un patrimoine convoité ? D’une part, les ministères de la culture, notamment d’Espagne et de France, veulent y promouvoir des initiatives communes. D’autre part, la hiérarchie catholique [183] veut revivifier ce haut lieu de la chrétienté. On pourrait s’interroger sur d’autres gestes publics collectifs. Tel le Synode du diocèse d’Évry en Ile-de-France, où le terme Synode est pris en terme étymologique : « chemin que l’on fait ensemble ». Pendant cinq jours, 150 marcheurs ont pris la route visitant les secteurs pastoraux, étapes d’une route qui va se poursuivre jusqu’à la Pentecôte 1990, déroute d’un certain nombre de responsables diocésains qui n’y ont pas pris part (cf. « Actualités religieuses » dans « *Le Monde*» oct. 1988, p.10).

Les événements produits dans ce jeu externe masquent pour beaucoup de catholiques et de non-croyants, les tensions internes à l’Église, ainsi que la crise de gestion : place des théologiens, nomination des évêques, ... Tout cela a des résonnances lourdes chez tous ceux qui fondent leur espoir et leur possibilité d’action sur les transformations internes de l’organisation.

L’importance de ces problèmes ne doit pas faire oublier les significations externes des structures organisationnelles où l’enjeu décisif consiste à trouver des formes de crédibilité nouvelle. Dans ce contexte, il convient de prendre au sérieux l’univers médiatique apte à articuler des expériences à la base avec des mises en scène délocalisées. Il s’agit d’un lieu important où se construisent les « paroles nouvelles » à portée idéologique. Malheureusement, cela risque d’être déconsidéré chez les intellectuels dans la mesure où ils vivent encore à l’ère scribale.

La religion populaire réinventée

Le second point d’observation relève de ce que l’on dit être la religion populaire et le poids qu’y revêt le rituel, l’émotion, les rassemblements collectifs. Ces dimensions avaient été quelque peu refoulées par ceux qui valorisaient la fête intérieure, « dépouillée ».

La revalorisation du populaire doit se comprendre à partir du contexte nouveau. Comme disait Godbout, de l’I.N.R.S. Urbanisation à Montréal, dans son ouvrage, La démocratie des usagers : « *Si le peuple prenait sa souveraineté au sérieux*». Dans ce cas, il se doterait de critères permanents pour évaluer la qualité des services. Une telle évolution apparaît en architecture. Ceci se marque dans la crise des avant-gardes qui anticipaient l’avenir et imposaient le bon goût. La nouvelle architecture cherche davantage à répondre au goût du public. Les définisseurs du bon goût ont [184] perdu de leur poids. Les redéfinitions se font de façon complexe et diffusent à travers le jeu de l’opinion publique. L’usager peut revendiquer d’être traité avec considération. Cette revalorisation du peuple suppose d’une part une attitude anti-intellectualiste. Cette distance critique vis-à-vis de l’intellectuel est dans la tradition du populaire. Ce parti anti-intellectualiste crée une connivence entre la religion populaire et toutes les formes de fondamentalisme. Fondamentalisme ne doit pas se confondre avec intégrisme. Le français dispose de deux termes qu’il ne faut pas mélanger.

D’autre part, l’insertion dans la logique moderne de l’individualisme démocratique suppose autant l’utilisation des ressources de la religion populaire dans ses versions antérieures, que la reconversion de ces ressources pour répondre aux situations nouvelles. L’anti-intellectualisme lui-même prend une connotation différente vu l’élévation du niveau intellectuel de la population. La revalorisation des ressources de la religion populaire est souvent le fait de couches intellectualisées réagissant contre l’abstraction de la raison raisonnante. Le mot populaire doit donc bien se comprendre au sens allemand de «*volk* » plus qu’au sens restreint qu’il a en français.

Le phénomène est donc ambigu. Il engendre une alliance entre des tendances hétérogènes : nostalgie d’un passé dans la ligne de l’intégrisme et souci de se constituer une expérience religieuse qui donne sens à une société post-moderne. L’ambiguïté est souvent la modalité à travers laquelle se passent des évolutions culturelles profondes.

Du point de vue religieux, outre les gestes collectifs publics, chemin de croix pendant la semaine sainte, procession..., on pourrait reprendre le problème des rites de passage comme le baptême et le mariage. Des familles qui demandent le baptême parce qu’on l’a toujours fait dans la famille, lui donnent-elles une signification moindre que celles qui justifient leur demande par des motivations élaborées en termes de psychologie individuelle ? La pastorale ne devrait-elle pas considérer la diversité des publics et permettre à chacun d’approfondir son geste ?

Pour analyser le religieux comme sociologue, il convient de prendre une distance par rapport à une définition « ecclésiastico-centrique », où la qualité du religieux s’évalue à partir d’un centre défini en termes de croyances et de pratiques, pour aller vers des [185] cercles périphériques où la dimension religieuse s’atténue et devient très superficielle.

La dynamique religieuse dans une société relève d’une pluralité d’ensembles qui ne se superposent pas complètement, chacun étant par ailleurs doté d’une dynamique propre qui lui permet de se constituer et de se reproduire.

La religion populaire est un de ces ensembles qui a une autonomie d’existence. Nous lui opposerions la religion savante, accentuant la cohérence intellectuelle et la foi intérieure. Les deux dynamiques sont en tension, comme l’analyse R. Lapointe, de l’Université d’Ottawa dans son ouvrage socio-*Anthropologie du religieux* [[136]](#footnote-136). Il montre bien comment à diverses époques, les religions organisées gèrent cette tension. Selon lui, l’Église catholique a souvent joué une double stratégie : popularisé le point de vue savant, laissé la religion savante se contaminer par le populaire. Cette gestion complexe a été mise à mal par la montée des rationalités modernes. Au XVIe siècle le protestantisme a pris position en faveur de la religion savante, même si ultérieurement des variantes ont réintroduit à l’intérieur de la Réforme la dimension populaire. Face à la modernité, le catholicisme prend une option différente mais il a été mis devant un dilemme croissant qui s’est accentué dans les années 60.

La religion populaire a ses modes de reproduction et ses références à des archétypes symboliques. Refoulée à un moment, elle risque de resurgir à un autre. Le contexte de la postmodernité lui donne des opportunités de réaffirmation légitime. Aujourd’hui, la religion savante peut être en crise dans le catholicisme ; alors que la religion populaire à dimension chrétienne reprend du sens. Beaucoup de chrétiens peuvent ne plus s’intéresser aux croyances intellectualisées, tandis que la religion populaire peut être le lieu à partir duquel se recompose une expérience religieuse où se réarticulent raison et émotion.

Par ailleurs, la religion populaire est en relation ambiguë avec la religion organisée. D’une part, elle ne la rejette pas, car les rituels n’ont leur légitimité qu’à travers une instance consécratrice. D’autre part, elle garde distance. Le prêtre n’est pas exclu mais n’est pas entremêlé à tout. Les dévotions peuvent être sélectives [186] et dépendre du choix de chacun. Le prêtre intervient au moment où on le lui demande. De toute manière, les formes populaires de religions qui renaissent ne sont pas une répétition stéréotypée du passé. Elles sont le lieu d’une réinvention tenant compte du nouveau contexte.

Effervescence à la marge de l'Église

À cela s’ajoute un troisième point d’observation. La sécularisation aboutit également à développer une conscience personnelle critique qui prend distance par rapport à la hiérarchie et même à l’Église comme organisation. Cela implique que la religion savante elle-même prend de nouvelles formes d’autonomie que la religion organisée se doit de gérer de façon adéquate.

Ainsi des groupes de renouveau chrétien peuvent trouver leur dynamisme dans le fait de se situer à la marge. D’une part, ils ont le sentiment d’être à l’intérieur de l’Église, et de bénéficier de tout le capital symbolique, depuis les Écritures jusqu’à l’autorité, tout en ayant peu de demandes en termes disciplinaires. D’autre part, ils ont le sentiment d’être impliqués et ouverts sur l’extérieur, dans la mesure où ces échanges peuvent les enrichir. D’où ces références aux Écritures qui peuvent se mélanger à des techniques psychologiques permettant d’approfondir la communication. L’un et l’autre peuvent se composer avec la formation à la méditation telle que conçue dans des religions orientales.

À travers tout cela, des groupes se construisent une expérience religieuse commune qui aboutit dans un second temps à s’interroger sur l’engagement dans le monde, le cheminement inverse de celui qui faisait de l’engagement dans le monde le point de départ pour revaloriser l’expérience religieuse et chrétienne. Une Église qui voudrait élargir l’échange devrait pouvoir gérer la coexistence d’une pluralité de voie sans que les uns ne veulent anathématiser les autres.

Ces réactions à la marge peuvent être typiques de certains milieux intellectuels chrétiens. Analyser le dynamisme de ces milieux, leurs réseaux, leurs lieux de rencontres, leur souci de tester l’Église sans impliquer la hiérarchie, serait également un important sujet d’observation.

Si l’on sort d’une perspective « ecclésiastico-centrique », il convient de ne pas minimiser ces mouvements à la marge. Quelques comparaisons historiques pourraient être utiles. On pourrait par [187] exemple rappeler l’histoire des franciscains et dominicains dans un Moyen-Âge où l’ordre féodal est perturbé par l’émergence d’un mode urbain, à la fois axé sur un pouvoir communal et sur la dynamique économique. Ces exemples aident à comprendre combien des jeux à la marge sont importants pour les recompositions en période de transition. L’autorité ecclésiastique ne peut être directement impliquée dans ces expérimentations, vu le taux élevé de risque et d’échec.

Gestion d’une nouvelle forme de complexité sociale

Ces trois axes — religion organisée et stratégie publique, religion populaire et position interstitielle — s’entrecroisent probablement en chaque chrétien avec des pondérations différentes. Un des faits de la post-modernité est la multiplication des modèles de références à travers lesquels chacun doit chercher son chemin. Il en va de même des organisations diverses qui se sentent responsables d’un renouveau chrétien. Citons à titre d’exemples nullement limitatifs : *Communion et libération ; l’Opus Dei ; les mouvements charismatiques.*

Ce qui est valable globalement, l’est aussi pour la constellation religieuse, et pour la constellation catholique. Comme le constatait déjà E. Poulat pour le XIXe siècle « l’Église, c’est un monde » [[137]](#footnote-137). Dans le contexte nouveau, un des atouts du catholicisme n’est-il pas d’être une religion qui a plus que d’autres des ressources médiatiques, qui a un capital de rituels à capacité expressive et qui est animée par une tradition de recherches intellectuelles ? Ces diverses ressources risquent de s’autonomiser. Il s’agit de gérer une nouvelle forme de complexité dans la vie de l’Église catholique comme dans la vie sociale en général.

Revenons à la question de départ : l’organisation est-elle une ressource pour gérer ce nouveau mode de complexité ? La réponse dépend en partie de l’option des catholiques engagés. Certains peuvent fonder leur espérance de renouveau sur le thème du « petit reste ». Dans ce cas, l’avenir reposerait sur des minorités conscientes et volontaires, ayant une forte sensibilité aux valeurs évangéliques, s’exprimant à travers des témoignages personnels donnés comme des gestes prophétiques. Ces groupes fondent leur espérance sur un type de communalisation religieuse que Troeltsch caractériserait à partir de son idéal-type de la secte. Le terme n’a que des analogies [188] lointaines avec l’usage dans la langage courant. Aussi convient-il de bien expliciter le propos. Pour Troeltsch, la secte est fondée sur le choix volontaire et le militant est la figure du membre idéal. L’Église, au contraire, se veut objectivement démocratique, dans la mesure où elle cherche à ressembler et à soutenir des implications variées, dans un compromis de coexistence. De ce fait, elle a une visée universelle.

Les propos qui vont suivre se situent dans la perspective d’une option de type Église telle que définie par Troeltsch. À partir de là, nous nous interrogeons sur la signification de la notion de « peuple de Dieu », dans une société post-moderne. Nous nous risquons à quelques propositions prospectives, qui se présentent à la manière d’options. Ces options ainsi explicitées devraient susciter des réflexions critiques au plan pastoral.

Tout d’abord, il faut prendre au sérieux le polycentrisme affectant la dynamique du champ religieux. En outre, il s’agit de discerner les diverses formes de visibilité permettant une présence sur la scène publique. Il en résulte une pluralité de cheminements qui demandent un mode souple de gestion organisationnelle : coordonner et néanmoins soutenir le droit à la différence. Dans ce jeu d’écart, une identité commune peut se reformuler, à l’inverse de ce qui pourrait se passer si chacun s’oppose pour garder la pureté de sa conception. Dans le cas, où le catholicisme dériverait dans la direction « secte » telle que définie par Troeltsch, des relations conflictuelles ont toute chance de se développer entre des « élites religieuses ». Chacune, ayant le sentiment de monopoliser le Saint-Esprit, souhaite volontiers *l’ex-christianisation* des options adverses. Dans ce cas, chaque tendance essaie de faire appuyer sa conception par l’autorité ecclésiastique en vue de l’imposer comme option commune. Si l’on continue à réfléchir sur « l’option Église » à la manière de Troeltsch, on doit considérer que sur un fond « sécularisé », l’expérience spirituelle reprend du sens. Il s’agit souvent de construire à neuf une expérience religieuse à partir d’une communion affective intense. Cette orientation est d’autant plus significative que la continuité d’une expérience religieuse transmise par la famille est rompue pour beaucoup de personnes. Dans ce contexte, le renouveau du christianisme risque de dépendre autant d’une expérience esthético-mystique — au sens originel du terme [[138]](#footnote-138) — que [189] d’un engagement éthique. Ainsi, charismatiques et socio-politiques ne sont plus dos à dos comme s’il s’agissait de deux groupes mutuellement exclusifs qui ne peuvent dialoguer. Cette expérience religieuse commune permet de développer une identité par différence dans le cadre d’une société-pluraliste.

Si la sécularisation est actuellement une ressource pour le renouveau religieux, elle risque de décomposer des formes d’expression historique prises par le catholicisme même dans des périodes récentes. Si l’on en garde une nostalgie, les transformations risquent d’être perçues comme des dégradations plutôt que comme des signes des temps permettant de nouveaux départs. La nostalgie, par exemple, pour l’ambiance des années 60, amène à percevoir en termes de dégradation les évolutions inattendues à cette époque.

L’analyse qui vient d’être faite essaie de définir le contexte social général. Celui-ci forme la base. À partir de celle-ci, il conviendrait d’observer le sens que prennent des références explicitement chrétiennes : le Christ comme personnage médiateur, ou les évangiles comme textes d’inspiration. Comment ces références s’articulent-elles sur un renouveau faisant appel à la tradition et au patrimoine chrétiens ? Comment cette liaison aux ressources symboliques du christianisme se relie-t-elle à des expériences religieuses issues d’autres traditions ? Ce sont là diverses questions qui devraient être abordées pour comprendre ce que veut dire : « nouvelle évangélisation ». On est probablement à une période de métamorphose où la continuité suppose des discontinuités.

La présente analyse s’est efforcée de rester au plan sociologique, sauf dans les remarques prospectives finales. Elle prépare des réflexions à développer à partir d’un regard de foi et en s’appuyant sur des expériences pastorales.

Si je quitte mon rôle d’analyste pour m’exprimer au niveau d’un engagement chrétien, je ressens le présent comme un moment de transformation profonde : la fin de la Renaissance comme dirait Julien Freund [[139]](#footnote-139) et le début d’une nouvelle époque. Celle-ci est chargée d’incertitudes et de risques. C’est un moment d’hésitation mais aussi d’innovation. Demain dépendra de nos initiatives d’aujourd’hui. [190] L’histoire n’est pas écrite à l’avance. Peut-être, sommes-nous à la veille de nouveaux prophétismes. C’est le vœu de Jacques Grand’Maison et nous l’appuyons de tout cœur.

[191]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Troisième partie : Église et christianisme

15

Évangile et culture :  
Église et Société  
dans la situation française  
en 1989

Georges DUPERRAY

[Retour à la table des matières](#tdm)

Personne ne doutera que traiter ce sujet en quelques pages est un pari impossible ; on voudra donc bien comprendre et excuser tant les approximations que les omissions. Ces pages sont écrites dans l’esprit des travaux de Jacques Grand’Maison sur la sécularisation (*Le monde et le sacré*, le deuxième volume principalement) auxquelles elles rendent hommage tout en leur ajoutant la question : que devient la « sécularisation », vingt ans après, *dans le concret* d’une société déterminée ?

Si l’on prend le terme de culture dans le sens très large que lui donne *Gaudium et Spes* (deuxième partie, ch. 2), la société française peut être caractérisée par deux traits importants : une laïcisation ancienne et totale, une sécularisation plus radicale à mesure que passent les générations. L’isolement réciproque de l’Église d’un côté et de la culture sociale de l’autre aboutissent à une situation limite dont on prend conscience de part et d’autre, en particulier dans la recherche d’une « nouvelle laïcité » désirée également par l’opinion.

1. Église et Société

Qu’en est-il, en France, de la sécularisation, deux cents ans après la grande Révolution, une centaine d’années après la séparation entre Église et État, et trente ans après la reconnaissance — parfois ambiguë — du fait de la sécularisation par les théologiens ? Qu’en est-il concrètement dans la société française telle qu’elle se comporte ?

Du fait de notre histoire, la laïcité à la française (conçue comme la nature des rapports politiques et juridiques entre État et [192] Église) est, on le sait, plus radicale qu’ailleurs. L’absence de tout enseignement religieux (culturel ou catéchétique) dans le système éducatif public en est le signe majeur et la pierre d’achoppement actuels. La laïcité fut le fruit d’un courant de laïcisation à la fois anticlérical et chargé de valeurs républicaines, éthiques et philosophiques que certains pensaient durables et capables de fonder un nouveau corps social et un nouvel art de vivre. Dans les faits les valeurs de l’idéal républicain n’ont pas résisté à l’érosion et la laïcité s’est vidée de tout contenu positif, en particulier dans le système éducatif dont on reconnaît qu’il est impuissant à proposer à la jeunesse un modèle de vie. La production de la culture sociale est d’ailleurs passée de l’école à l’environnement social — celui des médias en particulier.

Ancienne, cette laïcité a également porté ses fruits du côté de l’Église, de sa présence et de son influence sociale. Le plus clair est l’effet de « privatisation de la religion » (privatisation devant laquelle résiste l’Islam, désormais deuxième religion en notre pays). Si l’on a pu définir la « chrétienté » comme un système où l’homme ne peut naître, se cultiver, s’établir, travailler... et mourir sans rencontrer nécessairement les institutions chrétiennes et leur message (Congar), il faut définir le régime actuel comme un système où tout cela est possible, où il faut chercher l’Église pour la rencontrer, où l’Église doit se frayer son chemin pour rencontrer nos contemporains. Rendre sensible ce fait que le christianisme fait partie des choix individuels, c’est dire, avec M. Gauchet que bien des hommes et des femmes, et la société comme telle, ont opéré une « sortie complète de la religion » et vivent, respirent, conduisent leur vie sans référence à l’Évangile et à l’Église. Si l’Église fait encore partie du paysage social, c’est davantage au titre d’un patrimoine architectural et artistique, ou encore comme élément du spectacle médiatique, qu’au titre de l’actualité des références qui agissent dans un milieu humain vivant. Ainsi les prescriptions en matière d’éthique individuelle ou sociale ne gênent ni n’attirent. Elles sont reçues comme l’expression d’un groupe privé qui n’a pas de prise sur la société ni sur les mœurs. Les croyants eux-mêmes en prennent et en laissent, chacun selon son propre jugement, et il est établi que l’on peut se sentir d’Église tout en étant en désaccord avec la hiérarchie.

Je voudrais faire apparaître que la sécularisation, chez nous, n’est plus un thème de débat théologique ou philosophique. Sans [193] que le mot soit prononcé, tant la situation paraît aller de soi, elle est la réalité quotidienne d’une culture éclatée et tolérante, individualiste et relativiste, dans laquelle le christianisme n’est plus qu’une référence disponible parmi d’autres, sans autorité particulière. Le constat est à peu près unanime chez ceux qui ont repris l’étude de la sécularisation depuis quelques années (cf. par ex. *Esprit*, n° spécial avril-mai 1986, « La religion... sans retour ni détour ». Baubérot a bien défini le deuxième seuil de laïcisation (in *Le retour des Huguenots*, Cerf, 1985). Valadier constate que, pour le christianisme, la sécularisation se révèle à l’usage comme une stratégie de marginalisation (in *L'Église en procès*, 1987). Les débats sur les origines et la légitimité de la sécularisation laissent la place à la perception concrète : que devient le christianisme ? Argumenter au sujet de l’existence de deux « pouvoirs » légitimement séparés est une vue théorique qui relève du premier état de la sécularisation, lorsque, « socialement marginalisé », le christianisme a perdu toute autre légitimité que celle conférée par des choix individuels. La crise de la visibilité de l’Église a sa racine la plus profonde dans cette perte de légitimité privilégiée. Les crises propres au catholicisme (schisme, divisions, effacement du clergé...) ne font qu’en rajouter tout en étant elles-mêmes commandées par cette situation globale. Nous passons à une étape nouvelle : celle où la liberté religieuse risque d’être plus formelle que réelle.

En effet, l’une des conséquences de ce qui précède, c’est que le christianisme tombe progressivement dans l’oubli. À l’absence de crédibilité s’ajoute la perte de mémoire. Plusieurs générations n’ont eu de la foi chrétienne qu’une initiation enfantine. La communication familiale au sujet des fêtes, des rites, de la prière, s’est interrompue sauf exception. L’élévation des niveaux scolaires et culturels laisse loin derrière elle les références religieuses. De la préoccupation de l’ignorance religieuse des chrétiens, on est soudain passé au constat de l’absence de culture religieuse chez les Français. À l’exception de Noël, les grandes fêtes chrétiennes ne sont plus identifiées que par moins de la moitié des Français. 41% d’entre eux ne peuvent dire ce qu’évoque pour eux le mot résurrection ; 20% disent éprouver de la sympathie pour Jésus-Christ. Que, selon leur lieu, des commentateurs expliquent ces résultats en disant que les Français ont *encore* une culture religieuse en dit aussi long sur notre situation et ses tendances que les résultats eux-mêmes. Souvent réduit à des schémas simplificateurs (péché — culpabilité), même dans des lieux de culture sérieuse, la psychologie par exemple, le [194] christianisme continue sa chute de l’oubli dans le discrédit, voire le mépris. On ne mesure pas assez l’influence diffuse et vulgarisée des athéismes classiques. Les faits étant ce qu’ils sont, une conjonction d’intérêts dans la société civile et dans l’Église permet aujourd’hui de poser la question : un enseignement non confessionnel sur les religions ne serait-il pas nécessaire ? De ce côté-ci de l’Atlantique on en vient aussi à penser que la connaissance des « racines judéo-chrétiennes » est utile voire nécessaire à l’identification de soi et à la « formation de l’esprit public » (Mgr Vilnet). Interrogation tout à fait nouvelle en France !

D’un point de vue théologique, je retiendrai de cette description deux interrogations graves et sans réponse. Il me semble que les chrétiens doivent s’interroger d’une manière nouvelle et sans préjugés à la fois sur l’impact social du christianisme et sur les conditions de survie d’une société privée de références chrétiennes. Il serait bon de tenir les deux interrogations à la fois — même si cela semble actuellement le pari de l’impossible tant les chrétiens actifs sont occupés à réaménager la vie ecclésiale. J’ajouterais : tenir ces interrogations ouvertes en observant et discernant à mesure ce que devient concrètement le champ ecclésial.

Les catholiques, même s’ils acceptent sans espoir de retour la situation qui leur est faite, ne peuvent se désintéresser ni de l’inscription sociale du christianisme (mais laquelle ?) ni du devenir d’un monde dont ils pensent que les valeurs sont fragiles (mais comment ?). Droits de l’homme, nouvelle sacralité ? Oui, mais... l’Europe a connu le nazisme ! Sans aller jusqu’au pire et sans réintroduire la condamnation de la « modernité », on peut accorder une attention privilégiée au « vide spirituel » qu’a laissé et laisse le christianisme en se retirant. Il y a des choses essentielles à l’humanité que le christianisme a accomplies quand il était « dominant » et qui courent le risque de disparaître avec lui dans une culture de l’instant et du superficiel. C’est évidemment une manière chrétienne de s’interroger sur le devenir de l’homme et de la société en Europe, mais l’heure n’est plus au complexe de séparation. Du fait de l’émergence du sujet (Gauchet) nos sociétés ne sont pas perdantes dans le « procès de personnalisation ». Toutefois, quand « le moi devient un miroir vide à force d’information... » (Lipovetski, *L'ère du vide*) le chrétien a un devoir d’humanité à remplir. Quelles peuvent être les transcriptions séculières de l’intériorité, de la conscience, de la vie spirituelle ? Il est clair, chez nous, que [195] c’est cela que quelques-uns vont chercher dans le bouddhisme, du fait de sa tradition de sagesse. Les psychothérapies de confort exploitent l’héritage, sécularisé, de la méditation et de l’oraison... Indices. Que devient « l’homme d’après la religion » (Gauchet) ? Ce sera probablement l’une des interrogations majeures du christianisme de demain si le chrétien est bien « l’adversaire de l’absurde, le prophète du sens » (Ricoeur). Double interrogation qui concerne à la fois l’évangélisation et l’œuvre discrète du chrétien dans la sécularité. À moins que ces deux questions n’en fassent qu’une.

2. Un catholicisme paradoxal et éclaté

Le moment est venu de se demander comment le catholicisme français se comporte dans la situation sommairement décrite. Si les catholiques ne sont plus, comme corps social, des acteurs de la scène publique, comment se déploient leurs dynamismes ? Le paradoxe fondamental dont il faut rendre compte tout d’abord c’est que 80% des Français se déclarent catholiques dans les enquêtes d’opinion, régulièrement, depuis une trentaine d’années — alors même que les pratiques religieuses ordinaires diminuent singulièrement. Dans la situation où nous sommes, force est de s’interroger sur ce que signifie ce « catholicisme » ?

Étudiée au miroir des sondages, il apparaît que cette déclaration de catholicisme n’implique pas nécessairement la foi en Dieu, la reconnaissance du Christ comme sauveur, ni le sentiment d’appartenance à l’Église. On est alors en droit de penser à une tendance identitaire collective probablement ravivée par la présence de l’Islam, autorisée par la discrétion actuelle de l’Église et la privatisation individualiste du fait religieux. Les études, qui ne font que commencer, sur la culture (ou plutôt l’inculture) religieuse semblent aller dans le même sens : on peut se déclarer catholique — de préférence à « sans religion » — sans bien connaître ce dont il s’agit. Il nous faudra suivre avec attention et dans ses ambiguïtés ce phénomène d’opinion. À l’une de ses limites, il indique une sorte de revendication séculière sur le christianisme comme un droit indirect, revendication que l’on constate concrètement dans la pastorale du baptême — voire du mariage — lorsque ce sacrement est refusé pour cause de non-foi déclarée. D’un autre côté, on a l’indication d’une certaine bienveillance à l’égard de « la religion », réalité que l’on peut constater concrètement dans la participation du public aux cérémonies des étapes de la vie, mariage et funérailles par exemple, [196] Sympathie qui n’est pas sans favoriser le Kérygme. On dit beaucoup que l’indifférence religieuse, autrefois confondue avec la « déchristianisation », ou même avec l’athéisme, est à étudier à nouveaux frais. On a raison. Dans le paradoxe entre le fait de la sécularisation et déclaration massive de catholicisme, on a certainement l’un de ses traits constitutifs.

Ce phénomène identitaire nous met sur la voie d’une tendance de même nature dans le catholicisme actif. Alimentée par la conscience de nos crises internes, celle des vocations au presbytérat en particulier, cette tendance va, à des degrés divers, à revendiquer un espace et une influence sociale plus grandes pour l’Église. Si cette analyse est exacte, on peut comprendre dans cette tendance des réalités très diverses entre elles : l’audience des grands rassemblements (pontificaux par exemple), l’essor des communautés charismatiques, celui des communautés traditionalistes et, nous l’avons dit, les organisations religieuses ou politico-religieuses du conservatisme avoué, dont le schisme intégriste est le signal géodésique. À quoi bon rassembler dans une même tendance des réalités ecclésiales ou para-ecclésiales aussi différentes les unes des autres ? Dans ma pensée, ce serait pour comprendre quelque chose qui se dit ainsi : le besoin d’une visibilité de l’Église, le besoin d’un espace plus large que la portion congrue à laquelle nous réduit la laïcisation à la française, après plusieurs générations. Ce besoin est ressenti en particulier par les plus jeunes, très sensibles au « groupe » comme à la fête. Nous verrons comment ils se montreront capables de créer l’espace de leur foi.

Je cherche ici moins à évaluer qu’à comprendre — au regard de notre sécularisation caractérisée — les tendances qui se font jour dans le corps ecclésial. Les évolutions, dont j’essaie de rendre compte, sont telles que les positions habituelles de la théologie pastorale (pour ou contre la religion populaire, par exemple ; ou encore : pour une Église enfouie, servante et pauvre) se trouvent contournées. Mais comprendre n’est pas tout. Encore faut-il choisir ses propres positions. À ce sujet, nous savons au moins que les orientations officielles ne sont ni ne seront plus unanimes. Ce qui peut laisser indifférent « le chrétien de base » plonge en fait l’agent pastoral dans la perplexité d’un pluralisme dont il est insuffisant de chanter les mérites. Il nous faudrait probablement reprendre la voie d’une réflexion exigeante et loyale, faute de quoi nous courrons le risque de continuer à errer de-ci de-là dans notre propre histoire, [197] les uns à la recherche d’un paradis perdu (le mythe de la chrétienté), les autres en quête de quelque utopie insaisissable (la communauté transparente des *Actes des Apôtres*).

On peut situer dans le prolongement de cette tendance identitaire et/ou restauratrice le rêve qui se fait jour d’une nouvelle « Europe chrétienne », fruit d’une seconde évangélisation et de l’ouverture des frontières. Le rêve est assez vaste pour que des groupes différents puissent y loger leurs projets. Certains préféreront rechercher plus modestement les conditions de possibilité et de crédibilité d’une vie chrétienne et ecclésiale dans une situation où ni les pays, ni les continents, ne seront plus baptisés.

Peut-on caractériser comme prophétique le second courant du catholicisme français actif ? Il me semble que se dégage chez nous, pour un certain nombre, un nouveau « modèle » de vie chrétienne, en dehors des grands mouvements ou rassemblements confessionnels. On pourrait réunir dans ce courant, beaucoup moins visible par nature, les expressions de foi et les activités ecclésiales ou sociales de chrétiens qui, forts d’une expérience religieuse renouvelée et parfois d’une communauté plus évangélique, acceptent de se singulariser dans le tissu social non par la réclamation d’un espace ecclésial plus large mais par le choix délibéré d’un certain nombre de valeurs à contre-courant : le service, la gratuité, la pauvreté, l’engagement durable dans des instances au service des pauvres et démunis, de préférence non confessionnelles.

Au sujet de ces chrétiens, on aurait parlé naguère de « militants ». Mais le mot est resté attaché à une forme d’engagement : l’action collective de longue durée dans les instances sociales majeures (le syndicat, par exemple), soutenue par des organisations ecclésiales spécifiques (les mouvements de l’Action Catholique spécialisée). Les grandes causes, quelque peu désertées on le sait, laissent la place à des activités beaucoup plus diversifiées et individualisées. Dans le même temps les « profils » ont changé. Plus autonomes, moins dépendants des clercs et des organisations, les chrétiens d’aujourd’hui font penser à des navigateurs solitaires qui mènent leur barque avec aisance, acceptent mieux le « monde » tel qu’il est, soucieux seulement d’y réaliser pour leur part ce qu’ils pensent être l’originalité chrétienne. Conduits plutôt par une inspiration ou vocation intérieure que par des grands projets, plus à l’aise dans leur propre foi, ils ont dépassé les distinctions qui ont éclairé leurs prédécesseurs (par exemple celle qui distinguait pour les [198] articuler le temporel et le spirituel) et se meuvent dans les tâches du monde comme dans celles de l’Église avec plus d’aisance et de relativisme à la fois. D’ailleurs, depuis au moins trente ans, la pastorale, en France, a mis spontanément l’accent sur la personnalisation de la foi plutôt que sur la cohésion ou la préservation des catholiques comme groupe. Un passage est en train de s’effectuer : celui d’une appartenance chrétienne familiale, provinciale ou idéologique, à une vie chrétienne de décision et d’orientation personnelles. On peut aujourd’hui constater qu’il y a affinité entre cette orientation pastorale et une culture ambiante qui favorise l’individu en lui donnant les moyens de son individualité — voire de son individualisme — tout en constatant les limites de ce « modèle ».

Ces chrétiens « cachés » (si l’on comprend par là qu’ils ne cherchent pour eux ou pour leur Église aucune notabilité particulière), on les trouve à l’œuvre dans l’immense chantier de réaménagement de la vie ecclésiale comme dans les secteurs critiques de la vie sociale. Il y a là deux caractéristiques à souligner. La première, on la désigne parfois par l’expression : les laïcs se sont appropriés les tâches ecclésiales. On peut dire cela avec admiration ou avec étonnement, selon qu’on pense que c’est là ou non la vocation du baptisé. Faire de la catéchèse — le plus ancien engagement ecclésial des laïcs — était presque suspect il y a seulement vingt ans ; ce n’était pas « missionnaire ». Aujourd’hui, on compte plus les tâches ecclésiales auxquelles ils participent sans arrière-pensée, pas même celle de suppléer provisoirement un clergé insuffisant. En faisant de l’Église leur affaire, ils bousculent les schémas établis et parfois les personnes en place.

Ont-ils pour autant déserté « le monde » ou, mieux, leur vocation séculière ? Est-ce le signe d’un repli frileux sur le « religieux » ? Il me semble que la tendance de ces chrétiens — minoritaires, répétons-le — est plutôt d’assumer en même temps les tâches sociales et les tâches ecclésiales qui se présentent ; ce serait leur deuxième caractéristique. La séparation temporel/spirituel et la sorte de choix qu’elle suppose, ne passe plus par ces consciences-là. S’il y a un problème, ce serait plutôt que la présence des chrétiens comme tels aux problèmes de société, n’est plus visible ; elle est trop diffuse pour cela. Ou, plus exactement : elle est limitée à la parole de la hiérarchie. Dans un pays et un catholicisme qui n’ont jamais pu concevoir l’existence d’un parti chrétien, où le syndicalisme confessionnel n’a été qu’éphémère, peut-être ne faut-il pas [199] s’étonner de cette sorte d’absence : elle doit faire partie de notre originalité. On en revient à la question fondamentale de la visibilité de l’Église dans le champ social. Dans notre situation, quel signe donner pour que le christianisme n’apparaisse pas comme un service du religieux conçu comme dimension séparée de l’existence, sans impact particulier sur l’humanité et la vie sociale ?

Il faut probablement noter que ces « nouveaux catholiques » réalisent avant tout leur adaptation à la société démocratique, comme le note Suzanne Berger (*Français, qui êtes-vous* ? 1981). En abandonnant ce qui faisait « le particularisme catholique » dans la société française (« des pratiques sociales, source de cohésion », dans l’opposition à l’État républicain et l’alliance traditionnelle avec les conservateurs), ils cessent d’apparaître comme un groupe monolithique et deviennent « des militants comme les autres ». Cette adaptation réalise pour une part le souhait du Concile Vatican II de réconciliation de l’Église avec les sociétés où elle vit, mais elle n’est pas sans incidence sur la vie de l’Église et en particulier les relations avec la hiérarchie, beaucoup moins sacralisée.

Je m’efforce de décrire un certain catholicisme, sans oublier qu’il est animé de l’intérieur par le travail de l’Esprit qui échappe à nos cadres d’analyse comme à nos directives pastorales. Ce catholicisme a-t-il des chances d’être ou de devenir prophétique, dans un point de vue théologal, celui de l’Alliance ? C’est-à-dire : a-t-il quelque chance de faire voir et entendre que le Dieu de Jésus est toujours en projet avec ce monde-ci ? Je note d’abord que quelque chose nous échappe, radicalement, dans le prophétisme : sa réception. Il n’y a de prophétisme que reconnu, tôt ou tard. Notre culture est-elle actuellement perméable à la Parole de Dieu ? J’en doute lorsque je vois de combien d’épaisseurs le « vide spirituel » tend à se combler, et plus encore lorsque je constate que, dans cette culture, « Dieu », devenu réalité disponible tant pour l’imaginaire que pour l’idéologie ou les conversations de salon, n’a plus d’identité propre. On le manipule comme un dé ou une idée, une incertitude momentanément troublante ou un fait de culture archaïque. En le ramenant aux normes de la raison, en le dépouillant de son altérité et de son dire propres, le déisme nous a laissé sur « Dieu » objet culturel, un triste héritage. Avons-nous même intérêt à entretenir la circulation de cet objet culturel ou faut-il le laisser aux sectes ou religions étrangères, en redevenant, comme Israël, les témoins d’un « Dieu différent » (Duquoc) ?

[200]

Changeant de point de vue, on peut penser que ces chrétiens sont mieux à même d’exercer le prophétisme. Leur expérience religieuse intérieure et de communauté est plus forte ; leur ressourcement évangélique est rendu facile par l’accès à la lecture biblique. Le militant de naguère était le plus souvent un témoin plus ou moins volontairement silencieux ; ceux-ci sont plus volontiers confessants. Si l’on entend le prophétisme comme un lien original entre actes et parole (des actes qui parlent, une parole qui agit), on peut dire qu’ils s’en approchent. Encore faut-il ajouter une interrogation : dans nos sociétés, quelle est la parole qui est répercutée et entendue comme parole d’Église ? Les énoncés hiérarchiques ne couvrent-ils pas, d’autres paroles ? Entre Romero et Ratzinger lequel paraît le plus « d’Église » ? Nous savons d’ailleurs que les prophètes ne sont jamais des vedettes.

3. Vers l’avenir

Nous sommes à même, en notre temps, d'utiliser, notre histoire récente, riche de bouleversements dans les rapports entre Église et société, Évangile et culture. Elle nous apprend en particulier que l’évangélisation passe par une réforme de l'Église. Le témoignage passe par le cœur du témoin. Celui-ci, même s’il n’est pas entendu, se trouve renouvelé par son témoignage. On peut ici ou là continuer à entretenir, avec les moyens actuels, une certaine diffusion sociale du catholicisme — mais le moment est aussi venu d’envisager comment l’Église elle-même peut être levain d’Évangile. Prenons l’exemple de l’Action catholique française, longtemps modèle et référence pour la vie chrétienne. Née du désir de « refaire chrétiens nos frères », soucieuse ensuite de christianiser les rapports sociaux, elle n’a pas endigué le fleuve de l’indifférence ni infléchi la vie sociale, ni empêché l’explosion de la modernité. Mais elle a contribué à changer l’Église et, par exemple, réappris à beaucoup l’élémentaire « présence au monde ». Une volonté d’évangélisation s’est tournée en renouveau ecclésial. On pourrait en dire autant du mouvement catéchistique, assez ancien pour que ses effets soient mesurables même s’ils sont différents. Si l’on accepte ce constat, il nous donne un fil conducteur pour envisager notre avenir. D’ailleurs, nous l’avons montré plus haut, notre Église s’est appliquée à sa réorganisation, laquelle peut être sa renaissance. Essayons de suivre ce fil conducteur, en nous souvenant que le corps ecclésial, conditionné par les changements sociaux et culturels, infléchi par les directives et initiatives pastorales est doué également d’une vie [201] propre, d’une énergie interne dont il importe de discerner le mouvement. S’il ne s’agissait que d’une multinationale de l’industrie ou du commerce, l’avenir de l’Église serait davantage inscrit dans les conditionnements du monde moderne ! En elle se maintient et se manifeste l’appel de l’Évangile et la présence de Celui qui a promis « *Je suis avec vous jusqu’à la fin des temps*» — tout en ajoutant : « *Quand reviendra le fils de l’homme, trouvera-t-il la foi sur la terre ?*»

Ce mouvement, il me semble qu’il est double. En même temps l’Église concrète s’approprie les formes actuelles de la vie culturelle et sociale et, ce faisant, part à la recherche de ses sources et de son originalité pour en formuler, de manière nouvelle, le message permanent, lequel donne sens à la vie humaine tout en discernant en retour de façon critique ce qui, dans la culture et la vie sociale empêche Dieu et l’homme de se rencontrer et d’accomplir l’Alliance qui est l’avenir du monde. Paul Ricoeur a décrit, au plan de la culture, ce double mouvement que j’applique ici à l’ensemble des choses de l’Église.

Dans un premier temps, l’Église que j’appelle concrète, tend à inscrire son langage et les formes de sa vie sociale dans ce qui est actuellement langage et vie des sociétés. Ce serait dire que l’inculturation est nécessairement réciproque et commence par l’adaptation des modes de vie des chrétiens. Dans ce registre, je note en particulier le passage des chrétiens à des formes plus démocratiques que sacrales. La sécularisation comme réalité incontournable demande qu’on s’y inscrive dans ce qu’elle a d’authentique. Ne constate-t-on pas d’ailleurs que les structures de la vie ecclésiale se « démocratisent » ? Qu’est-ce que la co-responsabilité tant prônée entre laïcat et ministère ordonné si ce n’est un élément de démocratie ? Et les conseils pastoraux, diocésains ou locaux, les Synodes diocésains ? Vatican II peut être cité pour la justification de ce mouvement. Il reconnaît sans ambages les éléments constitutifs de la démocratie en matière sociale et politique (concepts de liberté, de responsabilité par exemple) et, sans parler de démocratie dans l’Église ! il promeut les mêmes concepts (surtout la responsabilité, issue de la dignité baptismale) dans la vie chrétienne. Reconnaissons qu’une poussée démocratique anime la réorganisation des tâches et structures ecclésiales. Reconnaissons aussi que ce mouvement, loin d’avoir atteint son but, se heurte à des obstacles divers. L’obstacle pratique des mentalités et des habitudes, mais aussi l’obstacle [202] d’actions et de prescriptions hiérarchiques, qui vont en sens contraire. On a dit, paraît-il, avec humour au Synode de 1985, que les chrétiens s’arrêtaient volontiers au mot « peuple » dans l’expression « Église, peuple de Dieu ». Au peuple démocratique, les chrétiens devraient-t-ils préférer le peuple royal d’Israël ou de l’ancien régime ? Ne peut-on penser qu’en apprenant à devenir peuple, ils se souviendront aussi qu'ils sont de Dieu ? Parler de mouvement démocratique n’est pas nécessairement prôner la démocratie absolue ou libérale que connaissent nos sociétés par le système électif et législatif. Nous aurons à trouver comment dans l’originalité du corps ecclésial — où le désir de chacun ne crée pas les sources communes de la foi, comme dans l’éthique sociale — la démocratie peut s’articuler avec des structures qui témoignent que nous recevons d’un Autre et d’Ailleurs, à condition que celles-ci ne soient pas l’expression d’un absolutisme.

J’ai pris comme test de l’inculturation des chrétiens à la modernité l’élément démocratique. Il est le plus délicat et en outre, il engage bien d’autres éléments culturels pour ce qui est des relations, des célébrations, des décisions qui n’engagent pas les éléments fondateurs du Credo. La démocratie est l’organisation des tensions en vue du bien commun. Acculturée à l’Église elle dissipera les fumées d’une fausse unanimité mais permettra, autrement que par les clercs, la gestion de la vie ordinaire des communautés. Ne dispose-t-elle pas d’ailleurs de précédents significatifs ? Le pape est élu ; élus les supérieurs religieux ; cela a-t-il jamais nui à leur fonction et au signe transcendant qu’ils ont à donner ?

Je vois une autre expression de cette « démocratisation » dans l’accès des baptisés aux connaissances autrefois réservées aux clercs. En France, le mouvement de la formation, récent, est à la fois faible et fort, donc caractéristique. Faible en ce que les connaissances religieuses ont été et sont encore souvent réservées aux clercs (= hommes ordonnés du clergé et de la vie religieuse) par un effet pervers de notre laïcité... La Séparation, détruisant les anciennes facultés de théologie du XIXe siècle, jetant un interdit universitaire sur tout ce qui touchait au christianisme, laissant l’Église à ses seules ressources financières, ne reconnaissant aucun diplôme de théologie ni aucune profession qui en découlerait (professeur de religion, par exemple) a voué l’intelligence de la foi à une portion plus que congrue. Amorcé dans les années 70, le mouvement de formation rencontre un écho très favorable malgré [203] la faiblesse de ses moyens. Des chrétiens proportionnellement nombreux se pressent dans les cycles de théologie et de pastorale. Cette promotion de l’intelligence de la foi correspond bien aux exigences culturelles d’une société démocratique où la compétence est à la fois nécessaire et reconnue. En retour, la formation est devenue un facteur de transformation de la vie ecclésiale ; on le constate partout.

Si l’on suit le schéma proposé plus haut, l’insertion dans la modernité culturelle et sociale permet de renouveler la perception biblique et théologique des sources de la foi. Cela se vérifie dans les formations : l’étude critique de la Bible ouvre la voie à une lecture biblique signifiante. On peut vivre de la Bible quand on a fait le détour par la connaissance historique et littéraire, en vivre comme d’un message actuel ne serait-ce que, négativement, du fait qu’on a été délivré des tentations du fondamentalisme. À ce point, et une fois encore par phénomène de retour, le message reprend sa pertinence critique par rapport à ce qui dénature l’homme ou Dieu. Il serait bon de suivre ce mouvement dans l’ensemble des efforts d’inculturation de la vie ecclésiale au monde contemporain. Cela permettrait de vérifier si l’on assiste progressivement à la manifestation de la nouveauté chrétienne ou à une pure assimilation avant disparition.

La nouveauté chrétienne, sa manifestation et sa communication comme promesse de salut et de vie... Telle est bien notre ultime préoccupation ou mission. Plus que les exhortations des évêques ou théologiens, c’est l’être réel de l’Église qui y répondra. A la différence du temps où les formes d’une société chrétienne hantaient encore nos désirs, où les missions ad extra paraissaient le fer de lance de l’évangélisation, nous savons aujourd’hui que nous ne détenons plus les secrets du monde comme tel et nous avons réappris qu’ils sont « *cachés en Dieu depuis la fondation du monde*». Nous sommes moins ambitieux — et un peu plus inquiets. Comment accomplir en nos jours cette mission ? Comment bâtir l’Église de Dieu pour notre temps, sans céder à l’illusion d’une communauté parfaitement transparente à l’Évangile ?

Bâtir l’Église de Dieu parmi les hommes en sachant qu’elle n’est pas extensive à toute une société... Mon intuition est qu’il faudrait, après avoir réappris la lecture biblique, *entrer dans la Bible*. Bible et évangile nous servent comme des références, en quelque sorte de l’extérieur. Et si nous devenions bible, peuple de [204] Dieu minoritaire, voire marginal ? J’avoue rechercher mon inspiration dans la lettre aux Hébreux, en son chapitre 11, dans cette récapitulation de tout Israël qui est donnée non comme mémoire seulement, mais comme modèle de vie. Étrangers et voyageurs sur la terre, en espérance d’une Terre promise, mais acceptant de disparaître sans avoir obtenu la réalisation des promesses... N’en est-il pas analogiquement de même après comme avant le Christ ?

J’entends la référence ecclésiologique privilégiée de Vatican II — « *Église, peuple de Dieu*», selon 1 P. 2,9 — non seulement comme une image théologiquement parlante, mais aussi comme une invitation à (re) devenir réellement un peuple que Dieu s’est acquis pour proclamer ses hauts faits (les mirabilia de Vatican I). Sommes-nous le peuple de l’Exode, quand il fallait abandonner les grasses prairies de l’Égypte ? ou celui de l’Exil en terre et culture étrangères où Dieu n’est pas honoré ? ou celui du retour d’exil quand il fallut refaire la communauté initiale ? Je ne sais. Ce que je ressens, c’est que notre Église a à se reformer autour du Dieu qui parle en Jésus. À accomplir sa confiance et sa charité non dans des formules intemporelles mais dans des situations concrètes, celles d’ici et maintenant, dans des actions parlantes et mesurables. Nous refaire peuple de Dieu reviendrait à mesurer nos différences et nos divisions à l’aune de la Parole de Dieu et des témoignages évangéliques, communauté d’une foi exprimée et célébrée. Cette préoccupation raviverait notre souci de l’unité des Églises dans une espérance qui ne serait plus repoussée à la fin des temps, puisque nous savons qu’elle est condition pour que le monde croie... On peut poursuivre ce que je suis en train d’imaginer et que je pressens à peine. Peut-être Dieu n’aurait-il pas « *honte d’être appelé (notre) Dieu*» ? (Hébreux II)

Rêve, utopie nouvelle ? Puisque « *la foi est une manière de posséder déjà ce qu’on espère, un moyen de connaître des réalités qu’on ne voit pas*» (Hébreux II), il faut bien se donner, à défaut de projets, une vision. Serait-il outrecuidant d’ajouter : « Et Dieu fera le reste » ?

[205]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

ayant suivi les communications de  
JEAN RÉMY et de GEORGES DUPERRAY

— Monsieur Rémy, je n’ai rien vu, dans ce que vous avez dit, de très prometteur pour l’avenir de la réception du message chrétien. Quand les gens se mettent à regrouper diverses religions, je dirais : diverses superstitions...

*Jean Rémy*: Nous sommes dans une période d’espérance. Il faut reprendre au sérieux la religion populaire et remettre en question le poids outrancier accordé à la religion savante. La base, qu’elle soit pauvre ou marginale, est un lieu d’interprétation et de stratégie. Elle n’est pas si stupide que cela. Il y a trois pôles pour analyser le religieux : la religion savante ; la religion populaire, qui a une autonomie de reproduction et ne dépend pas de la scolarisation ; et la religion organisée. Est-ce que l’organisation ne va pas plutôt faire alliance avec le populaire contre le savant ? C’est probable.

Ce qui me frappe quand je regarde certaines gens de l’Église, c’est qu’ils ont l’impression de toujours échouer, et quand il y a des indicateurs d’un renouveau, ils affirment que ce n’est que falsification...

— Monsieur Rémy disait que l’Église a plus de poids qu’il y a trente ans. J’ai exactement l’impression contraire. Peut-être est-ce une différence entre le Québec et l’Europe. À la télévision, l’Église-institution est présente quand on a besoin d’elle pour un débat, mais c’est pour le folklore. Elle n’est pas écoutée.

*Georges Duperray*: Je ne pense pas que l’Église ait plus d’autorité qu’il y a trente ans. Quand vous dites « Église », vous évoquez la hiérarchie. Il est certain que celle-ci est plus présente à l’opinion publique par le moyen des médias. Mais le jeu des médias et des pouvoirs politiques, quand ils se permettent des politesses à l’endroit de l’Église, ne signifie rien de réel.

*Jean Rémy*: Je dirais qu’il y a continuité et non discontinuité entre modernité et post-modernité. Selon les sociologues américains de la religion, l’Église catholique n’a [206] jamais eu autant d’influence sur la vie publique que maintenant. C’est à partir de là que j’ai commencé à prendre mes distances par rapport à ceux qui disent que l’influence de l’Église n’est que superficielle. C’est peut-être plus profond qu’on ne le dit. Ce n’est pas seulement du folklore. Quand on est dans une situation d’urgence, ce qui est la situation de la post-modernité, on a besoin de tout le monde. Il y a un polycentrisme dans le dynamisme nouveau. Il y a des choses qui sont liées à l’opinion publique, d’autres à la religion populaire. Il y a tout ce mouvement qui veut renouveler le christianisme en écoutant ce qui vient de l’hindouisme, de la psychologie, etc. ... et qui n’est pas en rupture avec l’Église.

[207]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Quatrième partie

CULTURE ET SOCIÉTÉ

[Retour à la table des matières](#tdm)

[208]

[209]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Quatrième partie : Culture et société

16

La culture dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison

Guy LAPOINTE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme entrée de jeu à cette intervention, je reprendrai les termes mêmes de Jacques Grand’Maison tirés d’un article publié dans le collectif Le christianisme d’ici a-t-il un avenir ? [[140]](#footnote-140), où il faisait un bilan de son propre itinéraire et de sa productivité :

« *Quand je reprends le fil des ouvrages que j’ai publiés, je constate que je n’ai cessé de rencontrer des changements culturels qui me forçaient de réviser constamment mes problématiques sociales et politiques, pastorales et théologiques. Mon propre bilan est dérisoire par rapport à la profondeur de ce défi des médiations chrétiennes en dialectique avec des médiations culturelles à la fois critiques et innovatrices. Le bilan du christianisme d’ici en la matière n’est pas plus rutilant, loin de là. Dans le même texte, il remarque : L’analyse culturelle est souvent le parent pauvre de nos théologies et de nos pastorales, de nos discours et de nos pratiques*» [[141]](#footnote-141).

C’est à reprendre quelques moments significatifs de la prise de conscience que fait Jacques Grand’Maison du rôle et de l’importance des médiations culturelles dans la société québécoise que j’aimerais consacrer cette communication. Je le ferai en deux temps.

Dans un premier temps, j’esquisserai quelques traits du milieu et des premières expériences qui ont certainement orienté la vie de Jacques Grand’Maison et en ont fait un observateur privilégié en même temps qu’un interprète lucide de notre société ; en un deuxième temps, j’essaierai de montrer comment la médiation culturelle, [210] présente au tout début de l’œuvre de Jacques Grand’Maison, tend à recevoir une définition large, mais aussi — et c’est là un paradoxe — plus précise.

1. L’observateur et l’interprète  
de la société québécoise

Jacques Grand’Maison fait partie de cette génération qui a été formée dans les milieux de l’Action Catholique. Dans les années 50, alors qu’il étudiait au Séminaire de Ste-Thérèse, il était déjà militant dans la J.É.C. (Jeunesse étudiante catholique). Se développait en ces milieux une intelligence chrétienne à même des orientations culturelles autres que celles du système d’éducation de l’époque. Puis, après son ordination presbytérale, il se lance dans l’action pastorale. Ce fut l’expérience de la J.O.C. (Jeunesse ouvrière catholique). Dès le départ, il oriente son action pastorale auprès des jeunes travailleurs et travailleuses et des jeunes chômeurs.

Jacques n’œuvre pas d’abord dans les salles paroissiales, mais en plein « dans le trafic ». Il vit un choc quand il sent que la structure de chrétienté commence à montrer des failles dans les milieux ouvriers. Il observe la distance entre l’entreprise dogmatique de l’Église, même renouvelée avec Vatican II, et tout le cadre symbolique et culturel qui est en train de se mettre en place. « *La J.O.C. m'a fait comprendre que la vie chrétienne a d’autres exigences que celles d’aller à la messe le dimanche, de réciter des prières du matin et du soir et d’éviter le péché grave. Elle m’a habitué à juger chrétiennement des faits et des événements de la vie*» [[142]](#footnote-142). Il est déjà, d’une certaine façon, aux prises avec une lecture autre de l’expérience chrétienne, à même les enjeux et les événements de la vie.

Un des premiers traits prophétiques de Jacques Grand’Maison sera de réfléchir pour savoir pourquoi et comment sortir l’Église de son enfermement social et culturel. D’ailleurs, un de ses premiers livres sera intitulé : *L’Église en dehors de l’église* [[143]](#footnote-143). De plus, à cette époque, Jacques fait partie de réseaux, comme celui de la revue *Parti pris*, où il se confronte avec des militants politiques contestataires ; il participe également à la revue *Maintenant* où on pratique une critique plus interne à l’Église. Mais son action le [211] place déjà au cœur des questionnements d’une société qui se découvre dans une subjectivité à fleur de peau et d’une culture en train de prendre ses distances par rapport à l’Église.

Autour des années 60, arrivent deux événements qu’il est impossible de ne pas confronter l’un à l’autre : la Révolution tranquille et le Concile Vatican II. Au moment où émerge une société séculière sujette d’elle-même, tout le monde pastoral dans lequel œuvre Jacques Grand’Maison concentrait son attention sur le « *d’abord l'Église*». Effectivement, chez nous, la foulée conciliaire et post-conciliaire s’est vécue plus à partir de Vatican II que du dedans des défis internes à la nouvelle société séculière en train de bâtir sa structure et ses orientations. Grand’Maison remarque, dans *Crise de prophétisme* et ailleurs, que presque toutes les aires déconfessionnalisées ont été délaissées, comme si on ne savait ni le quoi ni le comment d’un témoignage chrétien, d’une évangélisation sur des terrains séculiers qu’on ne contrôle plus : « *Combien peu les milieux sont évangélisés par l'intérieur, parce qu'on ne rejoint pas les hommes sur le terrain propre de leur vie réelle... Chez beaucoup de chrétiens, le monde de la foi est devenu abstrait, subjectif, privé, marginal*» [[144]](#footnote-144).

C’est sur ce fond d’engagement et d’observation de la société et de l’Église que se situent l’action et la réflexion de Jacques Grand’Maison. On verra peu à peu apparaître dans ses œuvres la conscience de la profondeur et de l’urgence d’une société et d’une Église qui, dans leurs pratiques et dans leur dynamique, prennent acte de la médiation culturelle comme lieu de fabrication d’une nouvelle subjectivité québécoise. Mais tout au long de son itinéraire, il gardera le style d’écriture d’un observateur. Il ne réfléchit pas d’abord à partir de concepts, mais à partir des grands mouvements de société qu’il essaie d’abord de s’expliquer à lui-même.

2. L’émergence de la pratique culturelle

Si on reprend quelques-unes des publications de Jacques Grand’Maison, on peut, il me semble, dégager certains moments de son itinéraire en regard de la culture.

Dans *Crise de prophétisme* en 1965, Grand’Maison dévoile déjà la toile de fond de sa réflexion sur la culture. Chose étonnante, sauf pour un intitulé de paragraphe, « *Culture chrétienne et conditions* [212] *d’existence*» [[145]](#footnote-145), il n’utilise jamais le mot « culture ». Ce terme ne fait pas partie de son vocabulaire, même si la réalité y est présente. Une affirmation comme celle-ci l’exprime assez bien : « *L’effort prophétique d’intériorisation ne se sépare pas d’une vigilance assidue aux conditions concrètes d’existence*» [[146]](#footnote-146). Mais Grand’Maison prend conscience d’une chose : dans la perspective du Concile, les évêques se définissent à partir de Rome, alors qu’ici, de nouvelles façons de penser et de faire — disons la culture nouvelle —, sont en voie de changer le visage de la société. Les évêques du Québec ne ressentent pas ce changement.

Face aux nouveaux enjeux politiques, sociaux et religieux qui se dessinent, Jacques Grand’Maison ouvre le procès des diverses pratiques d’Église, à partir d’exemples très concrets tirés de la vie de famille, de l’école, de la paroisse etc. Il écrit : « *La médiation ‘événementielle’ est ici d’un intérêt capital, puisqu’elle est si peu présente à la pensée et à l’action de tant de pasteurs. Ceci est d’autant plus grave que nous vivons de plus en plus dans un monde de l’événement connu de tous, grâce aux techniques de diffusion, de l’événement qui déclenche des attitudes très révélatrices des mentalités*» [[147]](#footnote-147).

Relations clercs-laïcs et émergence de la culture

Il apparaît que la rencontre et la prise de conscience de la dimension culturelle se font à cette époque à l’intérieur même de l’Église, là où son héritage l’a laissée, plus précisément dans les enjeux autour de la relation clercs-laïcs. Ce sont les laïcs qui aideront l’Église à rejoindre et à se situer dans les nouveaux mouvements de la société et de la culture. « *L’histoire nous apprend que souvent les laïcs ont été à l’origine des réformes nécessaires et adaptées aux conditions des temps*» [[148]](#footnote-148). Derrière la problématique clercs-laïcs émerge une autre société, un monde nouveau, alors qu’à ce moment — et c’est là le cri du prophète —, on est en train d’apprivoiser le Concile comme si on était incapable d’entendre ses ouvertures à même notre contexte culturel. La question fondamentale que pose Grand’Maison est celle-ci : est-on capable de ré-écrire notre héritage religieux du dedans même de cette nouvelle société, [213] de cette nouvelle culture, qui émerge ? Peut-on repenser la foi à même le nouveau contexte ?

Le contexte culturel nouveau qu’il observe, il cherche à le nommer. Mais une chose est certaine, il est pris par ce que l’héritage chrétien nous a apporté et il sent que quelque chose d’autre est en train de naître. « *Nous venons d’une expérience historique de chrétienté, de non-écart, où nous ne savions pas trop si nous étions catholiques parce que canadiens-français ou canadiens-français parce que catholiques, où il y avait confusion entre Église et société*» [[149]](#footnote-149). Là cependant commence à s’expliciter l’idée de la culture, perçue comme expérience historique reçue, comme héritage. Et la manière de reconsidérer cet héritage, et de l’accueillir de façon critique se joue dans la relation clercs-laïcs. Les laïcs sont ceux et celles qui pouvaient prendre le risque de la culture, et de la foi vécue à même la culture.

Une fois ce problème retourné sur tous les bords, Jacques Grand’Maison semble sortir de la maison-église pour prendre les véritables dimensions de notre culture à travers des expressions de cette figuration de cette même culture. Mais la culture qu’il ne définit pas comporte d’abord, sinon exclusivement, une dimension de reçu, d’héritage.

Six années d’observation et d’interprétation

Mais à partir de 68, Grand’Maison vit six années de gestation en relation directe avec son travail comme membre de la Commission Dumont. Ce temps d’observation et d’interprétation va aboutir, en 1973, à la publication de [*La seconde évangélisation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614050) [[150]](#footnote-150). Avec le groupe de la Commission Dumont, il se met à l’écoute de ce qui se passe, en ratissant l’ensemble du Québec. Il se rend compte que constamment le pôle-religion reste, dans la culture en train d’émerger, un barrage fort et étonnant contre l’anonymat. Il est devant un défi de ré-interprétation qui rejoint les sources profondes des Québécois et il sent un certain nombre de freins qui empêchent d’aller jusque-là. « *Les Églises, écrira-t-il, ont contribué à déchirer des soutiens culturels lentement tissés par des millénaires d’expérience humaine.... Ce qu’il fallait faire après les provocations* [214] *purificatrices de la sécularisation et de l'athéisme, c’est beaucoup plus une transmutation culturelle des symboles religieux eux-mêmes* » [[151]](#footnote-151). Si le christianisme au risque de l’interprétation était déjà en voie, on est maintenant devant un christianisme qui consent à se ré-interpréter profondément.

Tout ce mouvement de ré-interprétation est identifié par Grand'Maison comme atteignant les profondeurs culturelles. Et la question qui est posée est la suivante : acceptera-t-on une foi au risque de la culture, en même temps qu’une culture au risque de la foi ? « *Retenons que la culture est sans doute un lieu humain privilégié pour connaître le vrai visage d’une communauté et de ses membres ; elle est un miroir d’identification, un ciment de solidarités particulières, un levier de motivations et d’engagement, un tissu historique*» [[152]](#footnote-152). Dans le tome deuxième de La seconde évangélisation, il empruntera d'un article de Fernand Dumont cette distinction de deux couches de la culture : la première comme enracinement et milieu, la seconde comme fin et horizon. La culture première s’exprime à travers des représentations collectives et des schèmes qui trouvent leur canevas de fond dans un sujet historique déterminé. La culture seconde est la résultante des projections et des créations du groupe humain correspondant. C’est cette dernière couche qui permet une distance dynamique [[153]](#footnote-153). Il saisit donc la culture comme « héritage et projet », comme reçu et construit. Il se confrontera à ce problème sur deux dimensions très importantes de notre tradition : le couple nationalisme-religion et la sortie des femmes du domaine privé pour entrer dans le public.

Nationalisme et religion :  
la culture comme facteur d’identité

De cet héritage comme donné-reçu-construit, Grand’Maison va par exemple, en 1970, entreprendre une réflexion sur le nationalisme et la religion. « *Nationalisme et religion* lui sont apparus comme deux composantes culturelles de l’itinéraire du peuple québécois. Devant la montée des remises en question inédites et des violences face à des systèmes politiques et économiques dans les années 60-70, et voyant que le Québec en était déjà profondément marqué, il remarque : « *Ce n’est pas d’abord l’homme économique ou politique qui se révolte, c’est l’homme culturel, plus encore* [215] *l’homme tout court*... *Cette prise de conscience passe par la remontée du facteur culturel*» [[154]](#footnote-154). Sa conviction, et je cite, est que « *beaucoup de nouveaux nationalismes rejoignent avec plus ou moins de bonheur cette révolution culturelle. Ils cherchent à lui donner une signification et un dynamisme politiques*» [[155]](#footnote-155).

S’il aborde le nationalisme, c’est qu’il lui semble être un pôle de référence privilégié pour dire l’identité des peuples. Dans la révolution culturelle du Québec comme ailleurs, la question religieuse est elle aussi un pôle privilégié pour comprendre la recherche d’identité. Beaucoup d’interrogations modernes intègrent, au moins implicitement, des dimensions d’ordre religieux.

« Chez nous au Québec, notre histoire repose sur deux idéologies principales qui ont été en synergie constante surtout au cours des deux derniers siècles, à savoir un nationalisme et un catholicisme de type particulier. Au premier abord, le nationalisme apparaît comme une idéologie totalisante qui peut produire le meilleur et le pire. C’est aussi pourquoi le regain de nationalisme accompagne la crise d’identité, le besoin de communautés à taille humaine et de solidarités culturelles enrichissantes ». [[156]](#footnote-156)

Or, fait remarquer Grand’Maison, dans notre passé récent, l’Église catholique a en quelque sorte, au Québec, domestiqué et émasculé le nationalisme ; elle l’a engagé sur des voies d’évitement et dans des conceptions très conservatrices de la société ; elle bloquait aussi l’esprit d’entreprise et l’instauration de politiques audacieuses à la mesure de toute communauté. Il remarque également que notre nationalisme se fonde sur cette assise religieuse, à la manière du Chanoine Groulx [[157]](#footnote-157).

Dans la recherche d’identité des années 60-70, Grand’Maison se demande si les Québécois pourront se repositionner culturellement en regard de ce tandem nationalisme et religion. Comment l’Église va-t-elle accepter de laisser reposer la question du nationalisme ? Comment va-t-elle y contribuer ? « *Qu’advient-il de ce phénomène encore massif qu’est le catholicisme québécois ? Comment se situent l’Église institutionnelle, les communautés chrétiennes, les* [216] *individus croyants dans ce mouvement historique indéniablement sur le chemin de la sécularité ?*» Mais la réponse va dans le sens de nouvelles interrogations. Il termine son livre en disant : « *Je n'ai pas voulu apporter de réponses immédiates à ces questions, pour plusieurs raisons : d'abord, parce qu'il fallait élucider des préalables négligés jusqu'ici, à savoir les divers fondements idéologiques en dessous des deux termes de la relation ; politique et religion en situation chez nous ; ensuite, parce que le contexte critique de l'engagement chrétien en politique nécessite l'articulation d'une conscience politique cohérente et d'une conscience chrétienne bien différente des praxis et des expériences chrétiennes privilégiées dans notre milieu*» [[158]](#footnote-158).

Itinéraire des femmes

Dans la redéfinition culturelle des gens d’ici, Jacques Grand'Maison rencontre le projet urbain avec toutes ses composantes et ses remises en question. Au cœur de ce projet urbain, de son expérience de terrain, il voit comme un signe de changement culturel profond l’engagement des femmes et leur ouverture sur la scène publique. Il en porte l’interrogation. Dans ce phénomène, Grand’Maison voit un autre versant de la culture qui surgit : d’une certaine façon, les femmes sortent de la domesticité. De la sorte, elles font de nouveaux liens entre le privé et le public. « *Le mouvement du privé au public et vice-versa trouve dans l'intervention de la femme sa longueur d’onde la plus humaine, la plus pratique et peut-être la plus efficace. Ce qui suppose une meilleure solidarité des femmes de l’un et l’autre secteurs, de celles qui vont de l’un à l’autre*. » [[159]](#footnote-159) Ainsi, le pôle culturel est de plus en plus accentué et sera encore plus marquant dans ses livres [*Une foi ensouchée*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi) et [*Le Privé et le Public*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri1) [[160]](#footnote-160).

Clarification du concept de culture

Mais c’est dans l’un de ses livres les plus impressionnants [*Symboliques d’hier et d’aujourd’hui*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.sym)*. Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l’Église et la société contemporaine* [[161]](#footnote-161), qu’il [217] clarifiera son concept de culture comme rôle charnière par rapport à la religion et la symbolique. Parlant de la culture, il écrira : « *Au ras du sol : elle est cet ensemble vivant des manières de penser, d’agir et de vivre qui identifient un groupe humain comme collectivité particulière et distincte. Elle comporte des modèles affectifs et intellectuels. C’est par elle que les membres d’une collectivité vivent et pensent leurs relations au monde entre eux et avec eux-mêmes. Ainsi elle embrasse toute l'organisation sociale : institutions familiales, scolaires, économiques, politiques, récréatives, religieuses, etc...*» [[162]](#footnote-162). À la suite de Claude Lévi-Strauss, Grand’Maison pense la culture en termes symboliques, comme un réseau intégré de symboles. Il la définit, en empruntant cette fois à Émile Benvéniste, comme un ensemble très complexe de relations et de valeurs : traditions, religion, loi, politique, éthique, arts. En somme, tout ce qui imprègne l’être humain et qui dirigera son comportement [[163]](#footnote-163).

Mais pour ne pas demeurer dans une vision des choses passablement statique, il montre comment les révolutions culturelles récentes veulent faire de l’homme libre, le responsable, le grand artisan de l’élaboration d’une culture. Elles centrent donc l’attention sur l’acteur culturel comme tel, pour qu’il soit davantage producteur de la culture seconde que produit de sa culture première. Il est intéressant de souligner ici le caractère créateur et dynamique de la fonction culturelle, alors que dans les conceptions traditionnelles, la culture avait des fonctions plutôt statiques d’intégration, d’adaptation, d’identification, de cohésion, de communication et d’organisation ritualiste de la vie collective. « *L’homme moderne se réapproprie l’instance culturelle d’un façon plus consciente. Il se refuse à considérer la culture comme un pur système hérité et objectif qui l’englobe et le conditionne. Il se veut créateur de son identité, de ses appartenances et des symboles qui l’expriment. Il s’auto-crée, se projette, s’auto-transcende... C’est alors que la culture comme fin et horizon peut jouer un rôle critique, dans la mesure où des systèmes sociaux actuels repoussent les choix décisifs à des périphéries inoffensives*... » [[164]](#footnote-164). Rappelant Margaret Mead, Grand’Maison utilisera le terme de « culture préfigurative », cette nouvelle culture qui véhicule le sentiment d’être projeté vers l’avenir [[165]](#footnote-165).

[218]

C’est à ce point que Jacques Grand'Maison montre comment la foi chrétienne qui fait partie de l’héritage culturel ne se passe jamais d’une culture. Elle y trouve son lieu privilégié, mais elle la transcende en la contestant. En retour, la foi peut également s’aliéner dans une culture et même la détruire : « *La chrétienté a eu le baptême facile*» [[166]](#footnote-166). La foi n’est plus le véhicule principal de la culture : et la foi et la culture peuvent se renforcer comme distance critique. Le constat de *La seconde évangélisation* est qu’on ne remplace pas du jour au lendemain un ensemble symbolique par une nouvelle culture. On retourne souvent à sa vieille symbolique plus ou moins désintégrée. Aujourd’hui, les faits et les attitudes semblent vouloir le confirmer.

C’est enfin dans la trilogie *Les tiers* que Jacques Grand’Maison reprendra la définition de Fernand Dumont, qui distingue deux couches dans la culture. *La première*, comme enracinement et milieu, s’exprime à travers des représentations collectives et des schèmes idéaux qui trouvent leur canevas de fond dans un sujet historique déterminé. *La culture seconde* est la résultante des projections et des créations du groupe humain correspondant. C’est la culture comme fin et horizon au sens marcusien qui peut jouer le rôle de distance critique.

En guise de conclusion

Parti d’une prise de conscience de la situation historique du Québec en relation avec la Révolution Tranquille et le Concile, Jacques Grand’Maison observe et commente les enjeux de l’avenir de la société québécoise en regard de son passé historique. À cette époque, il situe le rôle des laïcs dans l’Église comme des hommes et des femmes qui seront vraisemblablement les passeurs vers une laïcité en train d’émerger. Une histoire liée à l’institution catholique, une histoire dont l’héritage est comme tout à coup lourdement interrogé et dont le fil de continuité semble se perdre. Je pense ici à l’affirmation de A. Arendt : « *L’ennuyeux est que nous ne sommes pas équipés, ni préparés pour cette activité de pensée, d’installation de la brèche entre le passé et le futur. Cette brèche a été comblée par ce qu’on appelle la tradition. Lorsque le fil de la tradition se rompt, comment penser ?*» [[167]](#footnote-167)

[219]

Lorsque le fil de l’héritage se perd, il faut penser un autre mode d’approche de la culture. De son lieu d’observation, Grand'Maison voit la sortie de l’Église de son propre enfermement précisément dans une interrogation neuve sur le rôle de la culture, à partir de la conception de la culture comme héritage. Dans sa vision de l’Église en clercs-laïcs, ce sont les laïcs qui seront d’abord chargés d’assurer la transition, de faire le passage en vue d’un repositionnement de l’Église dans la culture. Puis il en vient, en abordant comme lieux symboliques du passage du privé au public, les questions de nationalisme et de religion ainsi que celle du rôle des femmes, à penser la culture non d’abord comme un reçu mais comme un construit.

Ce que j’aimerais faire remarquer — et c’est là un trait fort intéressant de la réflexion de Jacques Grand’Maison — c’est qu’il ne définit pas les choses au départ ; il observe, il décrit, il met de l’ordre, il en parle, accrochant au passage une définition de Margaret Mead, de Claude Lévi-Strauss ou de Fernand Dumont. Il se sent à l’aise dans les concepts qu’il emprunte et qui l’aident, d’une certaine façon, à systématiser et à théoriser ses propres observations.

Dans son approche de la culture, Grand’Maison observe d’abord le terrain, le pays réel ; il regarde son monde tel qu’il devient et tel qu’il se présente à lui dans sa nudité. Il tente d’expliquer ce qui se passe. Ce qui l’intéresse, ce sont les mouvements souterrains ou à ciel ouvert de la société québécoise. J’oserais même dire que, en un certain sens, ce n’est pas un intellectuel comme les autres. Il n’utilise pas en premier lieu les concepts pour penser, mais des catégories ; son écriture est à fleur de peau et, en ce sens, étonnante et déroutante. Il cherche sa propre compréhension et s’explique à lui-même ce qui se passe plutôt que de vouloir l’expliquer aux autres. C’est l’être humain comme être social qui l’intéresse, moins peut-être que le sujet au sens de la psychologie. Et sa conception de la culture n’est pas d’abord psychologisante ; elle est sociologique. Ce n’est que de temps en temps qu’il osera se prendre lui-même comme sujet. Ce qui donnera des œuvres aussi belles et sensibles que [*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum) [[168]](#footnote-168) et [*Une foi ensouchée dans ce pays*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi) [[169]](#footnote-169).

[220]

Je terminerai par une dernière observation. Dans sa façon d’observer l’évolution de la culture et dans la présentation qu'il en fait, une chose frappe : la préoccupation de Jacques Grand'Maison de contrer tous les monopoles en gardant une distance critique par rapport aux attentes de fond, que ce soit le monopole de l’institution-église, le nationalisme, les syndicalismes etc. Il se refuse à tout enfermement. C’est pourquoi le lieu de la culture est ce lieu d’écart, cet irréductible. Il sait que les monopoles tuent la culture et l’irréductibilité qui est ouverture à l’autre. Il tente constamment de réouvrir de l’intérieur la médiation culturelle. Y est-il arrivé ? Donne-t-il l’image d’un homme du centre ? C’est plutôt l’image du canard sauvage qui me revenait en tête en relisant une partie de son œuvre.

À la fin de ce parcours de re-lecture, j’ai demandé à Jacques Grand’Maison de formuler une définition de la culture. Voici ce qu’il m’a écrit sur un bout de papier :

« La culture est un lieu d’intelligence sensible, critique et créatrice de sa propre histoire individuelle et collective, à la fois reçue et construite dans un ordre symbolique ».

Voilà qui résume bien, je crois, ce que son observation du pays réel a pu voir et ce que son écriture a voulu fixer pour la suite de la société québécoise et de son héritage culturel si intimement lié à la dimension religieuse.

[221]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Quatrième partie : Culture et société

17

La crise culturelle  
de notre temps

Marcel BRISEBOIS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Peu de mots sont aussi ambigus que le mot culture. Trop souvent, de tous les discours sur ce sujet, on ne peut retenir comme dénominateur commun que la conviction qu’a celui qui en parle de la détenir et son mépris à peine voilé de regret à l’égard de ses auditeurs soupçonnés d’en manquer. C’est dire la présomption qui fut la mienne d’avoir accepté de vous parler de l’état actuel de la culture dans le cadre de ce colloque consacré à la pensée de Jacques Grand’Maison. Dans son œuvre, la culture tient une place importante. Elle sert de cadre de référence à l’étude des symboliques d’hier et d’aujourd’hui à l’examen des relations entre le nationalisme et de la religion, à l’élaboration de son projet de société, à l’exposé de son idéal d’être humain, au questionnement de son activité d’évangélisateur.

Je retiens de mes lectures des œuvres de Jacques Grand’Maison ce passage de son ouvrage *La seconde évangélisation*

« Certains distinguent deux couches dans la culture : la première comme enracinement et milieu, la seconde comme fin et horizon. La culture première s’exprime à travers des représentations collectives et des schèmes idéaux qui trouvent leur canevas de fond dans un sujet historique déterminé : la culture seconde est la résultante des projections et créations du groupe humain correspondant. Cette dernière permet précisément une distance dynamique qui, non seulement assume le tissu de sa réalité propre mais aussi la critique et la finalise... Une telle distanciation vient corriger l’affirmation non-critique de la « personnalité standard » d’une culture première, mais il ne faut pas perdre de vue ici un phénomène de plus en plus évident, particulièrement chez nous, à savoir la destruction de notre tissu historique de base, de nos milieux de vie. Or, notre évolution culturelle récente à été marquée par une contestation unilatérale de ce qui a fait ce que nous sommes. Nous nous retrouvons avec une [222] nouvelle culture sauvage sans racine et sans figure d’avenir. Il y a donc crise aux deux paliers et surtout entre ces deux » [[170]](#footnote-170).

Jacques Grand’Maison revient régulièrement sur ce diagnostic : nous traversons une « révolution culturelle » [[171]](#footnote-171). Plus encore, il va jusqu’à écrire : *L’expression : révolution culturelle ne rend pas tout à fait le sens de ce qui se passe aujourd’hui* [[172]](#footnote-172). Il s’agit d’une « crise », d’un « drame » qui prend des proportions inattendues [[173]](#footnote-173) et d’où devrait surgir une culture nouvelle.

1. Une crise de la culture

En grec, le mot *krisis* signifie séparation, distinction, jugement. Plus exactement, c’est le moment où l’état de santé de quelqu’un se laisse discerner, ce moment que guette le regard clinique, où tout peut brusquement changer en mal, en mieux, ou en tout autre chose. Ce qui du côté du sujet est exprimé comme malaise, voire même comme souffrance et paroxysme, est exprimé du côté de celui qui sait ou veut savoir comme moment du devenir où tout se décide et où il appartient de prendre les décisions opportunes pour maîtriser ce devenir.

Mais ne doit-on pas penser que, d’une certaine façon, il est de l’essence même d’une culture d’être en crise ? Toute culture vivante est en crise, transformant en questions les réponses les plus assurées, toujours en débat, en difficulté avec une autre culture et avec elle-même ; comment accorder une culture du savoir désintéressé avec une culture technicienne de l’efficience ; une culture savante, cultivée, dominante à culture spontanée, à une culture de masse ; une culture occidentale, fondée sur l’humanisme de la Renaissance et aspirant à l’universel, aux cultures diverses et multiples des sociétés froides dont parlait Lévi-Strauss. Cette crise constante, appelée à se continuer, assure la vitalité même de la culture.

Ce qui est à l’œuvre dans la crise actuelle de la culture, c’est l’ébranlement des rapports entre l’homme et la nature tels qu’établis par la pensée positiviste, par la mise en œuvre, d’une part, de [223] nouveaux savoirs scientifiques et technologiques et, d’autre part, par les pratiques nouvelles de l’activité créatrice.

On s’accorde à reconnaître qu’on ne saurait parler ni d’une nature antérieure à la culture, ni d’une culture sans rapport à la nature. La conquête de l’humanité de l’homme s’est faite par une triple rupture, celle de l’institution, de l’outil et du langage, où la nature est apparue comme l’autre d’un couple significatif.

Face à l’institution, la nature apparaît comme un état, l’état de nature, antérieur à tout droit, antérieur à l’état proprement civil ; cet état est recouvert, aboli, peut-être même a-t-il été sacrifié par quelque contrat, réel ou fictif, à la sécurité, à l’ordre, à la liberté de l’état civil qui est d’institution.

Quant à l’outil, celui des techniques comme celui des arts, il dessine une nouvelle opposition entre ce qui est produit par nature, de façon spontanée, à ce qui pour apparaître au jour exige travail, mise en œuvre d’artifices.

Enfin, le monde des signes et du langage fait apparaître la nature comme l’ordre préalable des expressions muettes et des apparences brutes. Face au discours, à sa logique et à sa visée de vérité, la nature c’est l’ensemble des corps des existants.

D’un côté, donc, une nature qui se révèle successivement comme violence dans l’homme, spontanéité dans le vivant, existence brute des choses. De l’autre, une humanité que concerne une communauté d’existence et de service avec la nature mais qui lie son identité à l’institution, au travail, au discours.

L’évolution de la pensée occidentale a conduit à la radicalisation de l’opposition de l’homme à la nature. D’abord, sur un plan pragmatique, la culture mettra l’accent sur les rapports de domination, d’exploitation, de possession à l’égard de la nature plutôt que sur des relations d’appartenance et de participation. En second lieu, sur un plan métaphysique, la distinction radicale entre deux types de causalité — la causalité par liberté, en vertu de quoi quelque chose est inauguré dans le monde, et la causalité naturelle, par laquelle quelque chose succède à autre chose selon un déterminisme de type mécanique —, conduit la culture à « désenchanter la nature » et à considérer l’appartenance de l’homme à celle-ci non pas en deçà mais au-delà de cette opposition.

[224]

C’est devant une telle crise de la culture que s’est trouvé l’homme du 19e siècle. Il a trouvé une solution dans la philosophie idéaliste allemande qui voit dans l’ordre humain non pas quelque chose d’imposé de l’extérieur par un Dieu créateur mais une analogie des lois de la nature. Pour Kant, le style de légalité, de nécessité, d’a-priorité qui détermine la moralité et qui permet de parler de raison pratique est homogène à la légalité de la nature : « *Agis de telle façon que la maxime de ton action puisse être considérée comme un loi de la nature*».

Cette conception des relations de l’homme et de la nature a fondé jusqu’à tout récemment la culture de l’homme occidental, mais elle a été remise en cause par les développements scientifiques et philosophiques récents.

2. Crise de la culture et crise de la science

Dans plusieurs des écrits où il parle de la crise de la culture, Jacques Grand’Maison évoque la pensée du célèbre biologiste français Jacques Monod qui en 1965 obtenait le Prix Nobel de médecine avec François Jacob et André Lwoff pour leurs travaux sur le code génétique [[174]](#footnote-174). En octobre 1970, François Jacob publiait la Logique du vivant et Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité* où ils livraient parallèlement la conception philosophique sous-jacente à leur discipline. Suivront l’ouvrage de René Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, publié en 1972 et, en 1974, un recueil d’articles qui renouvellent le regard posé sur la nature et le répertoire de questions fondamentales sous le titre *Modèles mathématiques de la morphogénèse*. Dans les mêmes années, on assiste à la diffusion, en dehors du milieu des spécialistes, de la théorie de la thermodynamique des processus irréversibles élaborée par Ilya Prigogine. De tous ces travaux émerge une nouvelle problématique qui se caractérise par un intérêt porté aux discontinuités, aussi bien dans la physique des solides, la théorie des catastrophes ou la biologie du développement. Par là est remise en question la conception classique du déterminisme et, par voie de conséquences, notre compréhension de la nature. Les idées de permanence et de stabilité associées depuis toujours au déterminisme ont dû être abandonnées dans les domaines de la physique où elles avaient régné avec le plus d’assurance. [225] Les physiciens ne tentent plus de reconstituer la structure éternelle du cosmos, ils s’attachent plutôt à reconstituer son histoire, la succession des événements qui ont à la fois engendré la matière et les règles de son comportement.

Mais reprenons le débat à son origine. Pour la physique newtonienne, le monde physique est dominé par l’idée de déterminisme. À l’opposé, la vision darwinienne met en scène des populations où apparaissent, de manière arbitraire, des individus déviants. En vertu de leur performance, ces déviants sont ou sélectionnés et se multiplient ou condamnés et disparaissent progressivement. Le jeu de l’arbitraire et de la sélection détermine l’évolution de la population. Pour Monod, l’arbitraire de l’apparition des déviants darwiniens traduit désormais l’arbitraire fondamental de tout être vivant au regard des lois physiques. L’organisation du vivant ne contredit pas les lois physiques, elle est compatible avec ces lois mais elle n’en est pas déductible. En d’autres termes, la matière n’était pas faite pour produire la vie. Mais la vie étant apparue, le code génétique permet d’assurer la reproduction du vivant par le jeu des mutations et de la sélection. La thèse de Monod unit indissociablement hasard et irréversibilité. Le hasard des mutations tire sa signification de la sélection naturelle, et c’est la pression sélective qui crée une évolution irréversible à partir des balbutiements en eux-mêmes dépourvus de sens que constitue l’apparition arbitraire des mutants. Le hasard ne s’associe donc pas à l’ignorance, comme le tenait la pensée déterministe, il ne renvoie plus aux limites factuelles de l’observation, mais entre de manière positive dans notre définition de l’objet.

Le caractère de spécificité de la vie que Monod voulait opposer à l’intelligibilité des phénomènes physiques et chimiques a envahi également la physique et la chimie contemporaines. La dynamique définie par l’idéal du calcul des trajectoires déterministes et réversibles considérait la description probabiliste et irréversible comme une approximation présentant une certaine utilité pratique mais reflétant en réalité les limites de nos moyens approximatifs d’observation et les intérêts des chercheurs. Après les travaux de Kolmogorov, nous savons qu’il existe une classe de systèmes (*K-flows*) telle que si nous connaissons avec une précision aussi grande que nous le voulons la totalité du passé d’un de ces systèmes, nous ne pouvons en prévoir l’avenir que de manière stochastique. Et pour certains, cette connaissance du passé ne permet même pas d’améliorer [226] nos possibilités de précisions : l’évolution vers l’avenir peut être présentée comme répondant à un jeu de hasard. Pour ces systèmes, la liaison entre hasard et manque d’information est biaisée : l’accumulation d’information à propos du passé laisse l’avenir indéterminé. L’aléatoire constitue donc dans les systèmes complexes qu’étudie la physique contemporaine non plus une limite subjective à nos possibilités de connaissance mais une propriété intrinsèque de ce que nous avons à connaître. La matière que nous croyions permanente et stable se révèle fossile. La description des états d’équilibre est limitée aux situations où les processus microscopiques se compensent mutuellement : l’état global qu’ils produisent est un état immobile, inerte où le temps s’est arrêté. Les lois de la dynamique que nous croyions éternelles sont relatives à une époque historique de l’Univers. À tous les niveaux, depuis l’étude des particules élémentaires jusqu’à celle de l’évolution cosmologique, l’idéal d’une description déterministe doit faire place au problème de la reconstitution d’une histoire, sans doute intelligible, mais non déductible d’un état initial donné.

L’abandon des situations simples, réductibles à des lois déterministes et réversibles, comme modèles pour faciliter la compréhension, constitue sans doute une profonde révolution épistémologique. Dans la perspective que nous ouvre cette révolution, le hasard et l’irréversibilité n’ont plus un sens négatif, ils ne marquent plus le renoncement à une description exhaustive de la nature, mais caractérisent positivement sa complexité et les limites que cette dernière impose aux idéalisations qui la niaient.

En ce sens, la physique de l’irréversible et de l’aléatoire marque bien la fin d’une époque et le début d’une autre : celle d’une certaine manière rationnelle de comprendre la nature, de concevoir notre raison, ses attributs, ses opérations, et notre rapport au monde auquel les nouvelles orientations de la science nous forcent à reconnaître que nous lui appartenons. Ces positions de la science actuelle ne sont pas étrangères aux parcours récents des créateurs.

3. Crise de la culture et création artistique

Dans plusieurs des ouvrages où il aborde le thème de la crise de la culture, Jacques Grand’Maison s’est interrogé sur la fonction de l’œuvre d’art et le rôle des créateurs au sein de cette crise. Il voit dans les artistes et les écrivains des agents culturels qui [227] expriment la sensibilité profonde d’un peuple et d’une époque. Mais il constate que vers la fin des années 1970, ceux-ci « *tournaient en rond*» [[175]](#footnote-175). Il ira même jusqu’à écrire que « *le monde de l’intelligence est malade et stérile*» et il exprimera son regret de voir se creuser un « *écart entre les nouvelles formes de créativité culturelle et la structuration culturelle de la quotidienneté*» [[176]](#footnote-176). Poursuivant notre réflexion sur la culture actuelle, je voudrais m’interroger maintenant sur l’état actuel de la culture telle qu’elle s’exprime sur la scène de la création artistique.

Cet aspect de notre sujet est particulièrement pertinent dans le cadre d’un colloque qui s’est donné comme thème la crise du prophétisme. Les créateurs ne sont-ils pas en effet comme le voulait Bergson, des « *hommes dont la fonction est justement de voir ce que nous n’apercevons pas naturellement*» [[177]](#footnote-177). De ce point de vue, les artistes se retrouvent avec les mystiques, avec ceux que Bergson considère comme des « *privilégiés*» [[178]](#footnote-178).

Pour Bergson, l’artiste contrairement à la théorie déterministe de Taine, n’est pas simplement le produit d’un tempérament, d’un milieu, d’une époque. Sans doute, l’histoire permet-elle de mettre à jour les liens qui relient une œuvre à son auteur et à la conjoncture socio-politique où elle est apparue, mais affirmer qu’une œuvre n’est pas isolée, ce n’est tout de même pas la réduire à n’être que l’expression de circonstances précises. Toute œuvre vraie et grande échappe au contraire au contexte qui a entouré sa production. Elle fait pénétrer dans un autre monde. Baudelaire, en qui l’on s’accorde à reconnaître un des pères fondateurs de l’esthétique moderne, pouvait bien affirmer qu’il existe dans toute œuvre d’art un « *élément relatif circonstanciel qui sera tour à tour ou tout ensemble l’époque, la mode, la morale, la passion*» [[179]](#footnote-179). Il n’en ajoutait pas moins que la « modernité », le transitoire, le fugitif, le contingent ne constituent que la moitié de l’art, dont l’autre moitié est l’éternel invariable. [228] Cet éternel invariable, cet autre monde, il surgit « *on ne sait d’où venu*», pour reprendre ici les mots de Valéry, il n’est pas commandé.

Tout le problème est de savoir ce qu’est une œuvre d’art. C’est une question que l’on entend régulièrement non seulement dans un musée d’art contemporain, mais sur toutes les scènes actuelles de la création. Est-ce de l’art ? Ce film, cette danse, cette musique, cette œuvre littéraire ? Qu’est-ce qui fait qu’une œuvre est une œuvre d’art ? Pendant longtemps, nous avons identifié l’œuvre d’art à celles qui nous révèlent la beauté. À cette conception platonicienne de l’œuvre d’art, nous préférons aujourd’hui celle selon laquelle est œuvre d’art l’œuvre qui identifie quelque chose d’autre, c’est-à-dire que les symboles qu’utilise le créateur nous sont livrés pour que nous les vivions, ou plus exactement que nous ne cessions de les accomplir et de les achever. Les symboles de l’art, contrairement à ceux de la science, sont nécessairement ambigus et équivoques. En fait, une œuvre d’art a d’autant plus de valeur qu’elle manifeste une plus grande variété d’aspects sans cesser d’être elle-même. Plus une œuvre d’art est riche, plus elle donne prise à des expériences multiples sans jamais être épuisée par aucune. C’est ainsi que la *Victoire de Samothrace*, l’*Avare* de Molière ou *Nabucco* de Verdi ne cessent d’inviter à des aventures toujours nouvelles qui ne peuvent être celles du concitoyen de Démosthène, du bourgeois parisien, ou du révolutionnaire italien de la fin du siècle dernier. Le mérite d’une œuvre d’art, c’est d’être une œuvre ouverte a dit Umberto Eco, c’est d’être indéfinissable, comme le disait Delacroix, d’échapper à la précision. Cet indéfinissable ne cesse d’appeler la réponse de tout l’être pour trouver son plein développement. Chacune de ces réponses, qu’elles émanent successivement de moi ou de mes contemporains développent l’œuvre sans jamais l’épuiser. Elles sont autant de réalisations complémentaires qui, tout en restant incomplètes, n’en ont pas moins l’ambition de restituer l’œuvre dans sa totalité.

Ce que nous venons de dire de façon générale de l’œuvre d’art est encore plus vrai des créations contemporaines. L’art actuel a entre autres caractères celui de poser un ordre extrêmement inhabituel et imprévisible d’organisation des matériaux poétiques, sons, mots, formes, couleurs qui trouvent en eux-mêmes leurs propres lois. Ici, la rupture avec l’ordre probable du matériau se veut la plus radicale et cherche à atteindre les limites du possible. [229] De ce fait, l’œuvre atteint l’ouverture maximale. Elle échappe à toute univocité pour se revêtir de la plus grande ambiguïté. Qu’il s’agisse de Michel Tremblay, de Fernand Leduc ou de Gaston Miron, tous ces artistes cherchent à faire de leurs œuvres non pas le véhicule de messages définis, achevés, déterminés une fois pour toutes, mais la source de multiples et inépuisables expériences.

Qu’il soit ancien ou actuel, écrivain ou musicien, l’artiste est toujours confronté au même problème, celui de faire de l’individu, pratique, concret, neutre, un centre actif de ré-création à partir d’un programme opératoire — l’œuvre — que l’artiste propose une fois pour toutes et grâce auquel il nous est loisible de nous arracher à l’inertie qui nous guette sans cesse et qui risquerait de se masquer derrière la contemplation passive et satisfaite de l’œuvre retrouvée.

C’est plutôt à un travail, à un labeur même, qu’invite l’art, et plus encore l’art actuel. Dès lors, on entrevoit là une réponse à la fameuse question « *Qu’est-ce que l’artiste a voulu dire ?*» À cela, Paul Valéry avait déjà répondu : « *Si l’on m'interroge, si l’on s’inquiète, comme il arrive et parfois assez vivement, de ce que j'ai ‘voulu dire’ dans tel poème, je réponds que je n’ai pas voulu dire, mais voulu faire, et que ce fut l’intention de faire qui a voulu ce que j’ai dit*» [[180]](#footnote-180).

Dans son discours de réception du Prix Nobel de littérature, Claude Simon commente cette affirmation. Pour lui, l’œuvre d’art arrache son destinataire à sa passivité, pour en faire un sujet actif se remettant en question, lui-même et ce faire qui est le sien. Ce faire qui, en grec, se dit *poiein* qui est l’origine du mot œuvre, et qui explique *la visée de vérité au cœur de tout acte créateur, « qu'il s’agisse de construire un pont, un navire, de « faire » venir une récolte ou de composer un quatuor*» [[181]](#footnote-181). L’art actuel va jusqu’à s’interroger sur l’essence même des choses. Qu’est-ce qu’un tableau, qu’est-ce qu’un cadre, qu’est-ce qu’une musique, qu’est-ce qu’un bruit, qu’est-ce qu’entendre, qu’est-ce que voir ? Tous les psychologues et ethnologues le reconnaissent aujourd’hui, la perception n’est pas seulement une expérience sensible, c’est aussi la manière dont cette expérience sensible est vécue. Il n’existe rien [230] de tel que la neutralité de la perception. Toute expérience sensible est ordonnée par un équipement mental et cet équipement variable dépend en grande partie de la culture à laquelle appartient un sujet. Ce qui varie d’un sujet à un autre, ce sont les catégories à l’aide desquelles un sujet classe ses stimulus sensoriels. La connaissance qu’il utilise pour compléter ce qui lui est immédiatement donné et l’attitude qu’il adopte à l’égard du type d’objet artificiel qu’il perçoit. L’art actuel remet en question ces schèmes conceptuels fluctuants au cœur même de la perception. Il force le destinataire de l’œuvre à s’interroger lui-même sur son *poiein*. Et cela, il est appelé à la créativité, à la liberté.

Arrêtons-nous un instant, si vous le permettez, à l’exemple de la peinture. D’aucuns pourraient faire remarquer, en considérant la peinture actuelle, qu’on est passé progressivement d’un art qui donnait à regarder, à un art où il n’y a plus rien à voir. Devant cela, des nihilistes pourraient faire remarquer qu’il n’y a effectivement rien à voir et qu’il vaut mieux passer à autre chose. Ce que je dis ici de la peinture vaut, *mutatis mutandis*, pour la plupart des formes contemporaines de l’art. Mais ne faut-il pas plutôt voir, dans la prépondérance des éléments formels, le retour de dimensions esthétiques oblitérées par les exigences de la représentation ? Le silence, la minimalité des effets, la manière d’opérer avec presque rien de tant d’œuvres actuelles constituent un renvoi de ce qu’il y a à voir, au regard lui-même, à ce par quoi il y a quoi que ce soit de visible. En même temps, ne sommes-nous pas invités par là à comprendre que les choses ne sont pas devant la vue, mais faites de la même étoffe que le regard, que le corps lui-même. En ce sens, la visibilité des choses est inséparable de celle du regard ; les choses se manifestent dans le regard comme il les manifeste. « *Je serais bien en peine de dire où est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu. Mon regard erre en lui comme dans les limbes de l’Etre, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois* », écrivait Merleau-Ponty [[182]](#footnote-182).

Ce que nous suggère la peinture actuelle, et cela pourrait s’appliquer à toute autre forme de prestation artistique, c’est que l’art trouve son accomplissement au-delà des choses physiques, dans l’expérience de l’apparition précaire du sensible, et dans notre [231] incapacité de la posséder. Ce que nous disent les arts contemporains, c’est moins « l’*humain impossible* » [[183]](#footnote-183) que l’humain fragile, l’humain pauvre, et pourquoi pas, pour emprunter à Grand’Maison son propre vocabulaire, l’humain nu ou plutôt dévêtu en même temps que son appartenance à la nature, appartenance désormais menacée, après hélas ! avoir été des plus menaçantes.

4. La culture et l’Église

Il arrive souvent que dans les milieux religieux, on demande ce que le monde de la culture attend de l’Église. Il serait trop facile de répondre par la négative. La relation entre l’Église et la culture contemporaine est des plus complexes. Relations nourries de ressentiments, d’attentes déçues ou mal fondées, de toute façon pleines d’incompréhensions réciproques.

Après la chute de l’empire romain, l’Église s’est montrée comme la protectrice de la culture. Elle a joué un rôle capital pour en susciter et contrôler les diverses expressions. La vision du cosmos, de l’homme, de la société était tout imprégnée des doctrines de la création, de l’incarnation et de la communion des croyants. Mais depuis que les sciences, la pensée, les arts ont commencé à prendre leur autonomie, depuis que s’est amorcé le « désenchantement du monde » l’Église s’est montrée soupçonneuse : elle a vu d’un œil méfiant ces activités s’exercer en dehors d’elle et souvent contre elle. La naissance du monde moderne et son développement se sont effectués dans ce conflit. Des condamnations, des attitudes crispées, une ignorance systématique et hostile sont restées, dans la mémoire collective, de véritables symboles qui fondent dans les milieux de la culture une méfiance quasiment systématique à l’égard de l’Église. Pensons à l’Inquisition, à la condamnation de Galilée, au refus d’obsèques religieuses aux comédiens, à l’ignorance délibérée dans laquelle les milieux ecclésiastiques ont tenu tant de créateurs de notre siècle. Rappelons-nous aussi comment l’Église a combattu tour à tour l’astronomie, la paléontologie, les méthodes historiques parce que ces disciplines scientifiques semblaient menacer la véracité de la Bible. Encore aujourd’hui, des réticences demeurent à l’égard des sciences humaines en général, mais plus particulièrement à l’égard de la psychanalyse, accusée, dans des déclarations affligeantes, de mettre en péril la morale et la foi.

[232]

Malgré les déclarations libératrices de certaines encycliques et du Concile Vatican II, ce contentieux pluriséculaire ne s’est pas résorbé. Il ne peut sans doute pas disparaître en quelques années. Mais pour le liquider, il est nécessaire que des changements profonds soient amorcés de part et d’autre. Peut-on considérer ce qu’on a appelé le « retour du sacré » comme l’amorce d’un tel changement ? On répète volontiers dans les milieux chrétiens le mot de Malraux selon lequel « *le vingtième siècle sera religieux ou ne sera pas*». L’historien des religions Mircea Éliade a montré comment la civilisation occidentale a procédé à une désacralisation des grands moments de la vie et de l’existence en les banalisant. L’homme occidental issu de la Renaissance a voulu être son propre créateur. Il a cru qu’il ne pourrait se faire lui-même que lorsqu’il aurait éliminé tous les dieux. Mais l’expérience que l’homme de toute culture et de toute religion a faite pendant la deuxième guerre mondiale et depuis lors, c’est l’apparition d’idoles encore plus monstrueuses, plus aliénantes et plus destructrices : comme l’a écrit Éric Weil : « *Notre société se présente quand on la compare aux communautés du passé, comme communauté qui a pour sacré ce que toutes les autres ont regardé comme le contraire du sacré*» [[184]](#footnote-184). L’effet Soljenitsyne, conjugué à la crise des démocraties populaires du Cambodge à Cuba, a contribué à accentuer l’incertitude de nos contemporains partagés entre ce qu’ils ne peuvent plus croire et ce qu’ils voudraient cependant espérer. À un agnosticisme serein succède une inquiétude qu’on ne craint plus d’avouer ouvertement. Peut-être est-ce là une autre façon pour l’homme d’être « dévêtu », d’être ramené à la case de départ, ouvert peut-être à l’espoir de retrouver des valeurs crédibles, capables de redonner sens à sa vie.

Mircea Éliade, toujours, a pu écrire que l’homme apparemment areligieux « *conserve encore les traces du comportement de l’homme religieux*». Il ne peut abolir définitivement son passé. Au plus profond de lui-même, « *il continue encore à être hanté par les réalités qu’il a abjurées*» [[185]](#footnote-185). À l’heure où les Occidentaux se tournent vers les religions orientales, où resurgit un néopaganisme, où des Chrétiens se convertissent à l’Islam, à l’heure même où le monde islamique est livré à des ondes de choc fort contradictoires — fondamentalisme iranien, transformation de sociétés quasi médiévales qui s’ouvrent au progrès technologique —, ce qui est en jeu, [233] c’est moins la mort de Dieu et la fin des religions qu’un changement de fonction de la religion tant dans la vie des individus que dans la société. C’est du moins ce que pense le spécialiste américain des religions, Talcott Parsons. De toute évidence, ce que la société industrielle avait absolutisé, la science, la technologie, l’industrie, se trouvent relativisées au bénéfice du bonheur de l’homme : on exige désormais que l’être humain soit remis au centre de toute politique. On voit émerger des objectifs dits qualitatifs, tels le respect des identités, la qualité de la vie, l’accès à l’éducation, des rapports nouveaux à établir entre partenaires masculins et féminins compagnons en humanité, la libre expression artistique, la satisfaction au travail, le libre accès à l’information, en même temps que le respect de la vie privée, la réévaluation du temps libre, la revalorisation de la tolérance.

Lorsque, vers la fin de la première session de Vatican II, les Pères du Concile se posèrent la question fondamentale : « *à qui nous adressons-nous ?*», ils prirent conscience de la situation particulière de l’homme moderne, de ses angoisses, de ses craintes, de ses aspirations. De cette intuition féconde est née l’idée du Schéma XIII, le seul, a-t-on dit, que Jean XXIII a vraiment voulu et qui devint, comme on sait, la constitution *Gaudium et Spes*, qui ouvre la porte à l’homme d’aujourd’hui tel qu’en lui-même et sans lui plaquer comme un masque un certain idéal théologico-ecclésiastique de ce qu’est l’être humain. C’est lui que Paul VI, dans l’allocution prononcée le jour de son couronnement, disait vouloir écouter. C’est ce même pape qui avouait, dans une formule audacieuse « Nous avons le culte de l’homme ». Et Jean-Paul II proclamait solennellement dans son discours à l’UNESCO : « *Il faut affirmer l’homme pour lui-même, et non pour quelque autre motif ou raison : uniquement pour lui-même. Bien plus, il faut aimer l’homme parce qu'il est homme en raison de la dignité particulière qu'il possède*» [[186]](#footnote-186).

On peut donc se demander à juste titre, dans une faculté de théologie catholique, quelles sont les tâches des chrétiens à l’égard de la culture. Selon Paul VI, « *il ne suffit pas de prêcher l’Évangile en des espaces géographiques toujours plus vastes, ou à des populations toujours plus étendues, mais aussi d’atteindre et de bouleverser, pour ainsi dire, grâce à la force de l’Évangile, les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d’intérêt, les* [234] lignes de pensée, les sources d’inspiration et les modèles de vie de l’humanité, qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et avec le dessein du Salut » [[187]](#footnote-187). Quant à Jean-Paul II, il déclarait le 19 janvier 1983 : « *À plusieurs reprises, j’ai voulu affirmer que le dialogue de l’Église et des cultures revêt aujourd’hui une importance vitale pour l’avenir de l’Église et du monde. Qu’il me soit permis d’y revenir en insistant sur deux aspects principaux et complémentaires qui correspondent aux deux niveaux où l’Église exerce son action : celui de l'évangélisation des cultures et celui de la défense de l’homme et de sa promotion culturelle. L’une et l’autre tâche exigent que soient définies les voies nouvelles du dialogue de l'Église avec les cultures de notre époque*» [[188]](#footnote-188). Plus récemment, dans l’Exhortation apostolique Christi fideles qui a suivi le Synode de 1987, Jean-Paul II se réfère aux principes posés par Paul VI : il insiste sur l’urgence de surmonter la rupture entre l’Évangile et la culture et invite à « *une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement des cultures*» [[189]](#footnote-189). Cet appel s’adresse plus particulièrement « *aux fidèles laïcs qui se trouvent dans les lieux privilégiés de la culture comme le monde de l’école et de l’université, les centres de recherche scientifique, les lieux de création artistique et de réflexion humaniste*» [[190]](#footnote-190). Ainsi donc la culture est-elle devenue le nouvel horizon de l’action évangélisatrice.

Cette pastorale suppose une attitude d’ouverture, de présence humble et patiente et un nouveau type de présence au monde, difficiles à adopter par une Église qui s’est définie pendant longtemps comme détentrice de la vérité, déjà en possession du Terme auquel tendent les acteurs de la scène culturelle. Ceux-ci ont trop souvent l’impression d’être mobilisés par l’institution ecclésiale comme témoins symboliques de ce que l’Église n’est pas réfractaire à tout ce qui bouge un tant soit peu dans le monde des idées. La méfiance récente à l’égard des recherches de théologiens qui se définissent comme fils de l’Église, les procès, les dénonciations, le soupçon qu’on laisse planer sur la foi réelle de ces chercheurs, les sanctions dont on les menace, ne peuvent pas dissiper la méfiance que les intellectuels et les créateurs entretiennent depuis des siècles à l’égard de l’institution ecclésiale. Tous ces discours [235] sur l’évangélisation de la culture n’ont dans ce contexte d’autre résultat que de mettre en garde ceux qui ont résolument décidé d’emprunter à leurs risques et périls les voies de la recherche.

Mais il est un autre aspect du problème des relations de l’Évangile à la ou aux cultures qui n’est pas moins problématique. On va répétant, avec générosité sans doute, que l’annonce de l’Évangile doit s’adapter aux cultures non occidentales, qu’en conséquence il faut en finir avec des millénaires d’ethnocentrisme, d’autant plus que les tenants de la culture occidentale ont beaucoup à se faire pardonner de ces cultures qui ont été combattues, voire effacées au nom de l’Évangile, et qu'enfin cette culture occidentale semble être épuisée et ne laisse plus vivre aujourd’hui que ses tares et ses insuffisances. Il ne m’appartient pas ici de relever toutes les demi-vérités d’un tel discours et tout ce qu’il occulte, mais je crois cependant que ces propos appellent trois remarques.

La première est d’ordre purement théologique et je renverrai ici au Prologue de l’Évangile de Jean : « *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous*». La parole dont les chrétiens sont les témoins n’est pas une abstraction mathématique, elle est incarnée dans une culture bien précise, celle de la Galilée de « *l’an quinze du principat de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de Judée, Hérode, Tétrarque de Galilée*... » Le Christ n’a pas prêché sur les bords du Gange ou de l’Amazone, mais sur les bords du Jourdain. Cela n’implique pas qu’il n’ait prêché que pour des Galiléens, mais cela implique l’acceptation d’une histoire, non pour la justifier en bloc, mais pour en assumer la continuité, et une responsabilité dans ses fautes comme dans sa grandeur.

Ma deuxième remarque voudrait rappeler que l’Occident est précisément une culture qui, parce que pétrie de christianisme, est habitée par un désir de l’autre, désir sans doute ambigu où, hélas ! la violence l’a souvent emporté sur l’amour. Au moment même où il se dépouille, s’excentre, l’Occidental approfondit son occidentalité plus encore que lorsqu’il ne revendique sa particularité, car la curiosité, la recherche de l’autre, la poursuite du dialogue sont les signes les plus marquants, sinon les moins ambigus de son appartenance. Ma position pourrait paraître réactionnaire, teintée d’un chauvinisme de civilisation, mais je suis profondément convaincu que la culture occidentale se pose comme universelle, ou elle n’est pas. Seulement, il y a pour la culture plusieurs façons de se poser comme universelle. La façon impérialiste n’est pas [236] chrétienne. Certains missionnaires ont sans doute eu tort de s’y prendre comme ils l’ont fait pour convertir ces peuples non occidentaux, mais leur intuition était juste : le christianisme ne peut être reçu que sur la base d’une infrastructure mentale déjà occidentalisée. Au moment où la technique issue de l’Occident, où les idéologies conçues en Occident imprègnent tous les pays du monde, je ne parviens pas à me représenter une Église qui se détacherait de son histoire et du substrat philosophique sur lequel s’est articulée sa parole pour devenir universelle au sens où elle s’emploierait, sans doute en vain, à prendre racine dans des cultures diverses. Cela ne préjuge pas d’adaptations liturgiques, mais quand il s’agit de dire la foi, il me semble illusoire d’imaginer qu’une pluralité de discours fondés sur des cultures étrangères au christianisme n’aboutisse pas à la confusion des langues. Pour que Mèdes et Parthes disent les merveilles de Dieu, encore faut-il qu’ils acclament le Fils de David devenu par sa victoire sur la croix le Fils de l’Homme.

Ma troisième remarque repose sur la nature même de la Parole de Jésus et son action en l’homme. Cette parole se présente comme un glaive qui pénètre jusqu’au cœur de l’homme, qui le remet en question et le sépare de l’objet de son désir, bouleverse même les liens du sang et de la chair. La volonté chrétienne de rejoindre l’homme, tout l’homme, ne doit pas faire oublier que la prédication de la foi conteste ses assurances y compris les assurances culturelles. « *À qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle*». Quel que soit l’effort, sans doute justifié, pour s’inculturer, les paroles de la vie éternelle seront toujours en porte-à-faux à l’égard des discours humains, trop humains, sur l’homme. Ce propos est-il trop dur ? Il me semble que c’est bien là la condition propre au chrétien, celle d’une double rupture, rupture qui se produit au cœur de son appartenance à la société des hommes, rupture qui se produit en lui-même, au plus vif de son existence où l’étranger qui fait signe se laisse reconnaître après coup comme l’Autre, plus intime à moi-même que je ne pourrai jamais l’être, *Intimior intimo meo.*

[237]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

*ayant suivi les communications de*  
GUY LAPOINTE et MARCEL BRISEBOIS

Un participant demande à chaque conférencier de donner ses premières réactions à la conférence de l’autre :

*- Guy Lapointe*: Je suis d’accord avec ce que M. Brisebois disait de la prise de conscience que Grand'Maison a fait de la crise. Mais je ne crois pas que chez lui la crise soit perçue de façon aussi négative. Il est vrai qu’il a connu des moments de noirceur, comme nous tous, à certains tournants ; ceci l’a amené à faire des affirmations assez sombres sur notre propre situation sociale. Mais je ne crois pas que, dans l’ensemble de son parcours, il ait vu la crise de la culture au Québec de façon aussi négative. Au contraire, cette crise engendre quelque chose. Pour moi, Jacques est le parfait représentant de cette tension entre Église et culture ; et cette tension, il n’a pas pu la résoudre. C’est un clerc qui a fait des paris sur l’Église-institution et qui ne lâche pas facilement. Il est marqué par le fait qu’il est prêtre diocésain. Il « fait curé ».

*- Marcel Brisebois*: Je retiens d’abord comment Jacques Grand’Maison est enraciné dans le populaire, dans l’existentiel. Les définitions ne sont pas son propos. Il est à la recherche d’une définition qui, bien sûr quand elle se trouve, doit beaucoup à l’approche ethnologique, plus que sociologique. Je m’excuse d’être aussi sévère, mais je pense que Jacques Grand’Maison n’a pas toujours compris Lévi-Strauss et Monod. Il n’a pas assez pris en considération ce qui s’est passé au Québec, voire dans le bassin montréalais. Il ne cite jamais les représentants de la culture américaine, comme Elvis Presley, ou les Beatles, pourtant très importants dans les années 50 et 60. Il parle du culturel dans le cadre du nationalisme. Homme d’ouverture, ayant voyagé, il cite Yvon Deschamps mais jamais Kérouac. Je dois cependant préciser que lorsqu’on parle des limites de Jacques, c’est de nos limites que nous parlons, car Jacques Grand’Maison est un des plus beaux fleurons de l’intelligence, de l’humanisme et de la sensibilité d’ici.

[238]

— De plus, la société québécoise est maintenant pluriculturelle...

*Guy Lapointe*: Le multiculturalisme n’est pas très présent dans l’œuvre de Jacques. Il s’y trouve un peu dans *Les Tiers*, mais ce n’est pas encore dans son imaginaire. Il a une culture localisée, de son âge, de son Église. Lui qui est contre les enfermements, il se trouve enfermé. Mais le plus important dans son œuvre, c’est le grand mouvement de fond pour essayer de saisir ce qu’est un mouvement culturel. Jacques conçoit la culture comme une espèce de matrice, un lieu de naissance. Et naître, c’est naître à l’autre.

— Que porte-on comme message ? Par rapport aux communautés allophones, qui ne sont pas nécessairement chrétiennes, il y a un devoir pour l’Église d’être un lieu d’accueil et de solidarité.

*Guy Lapointe*: Le mot « message » m’énerve de plus en plus. Est-ce que l’Évangile est vraiment un message, ou n’est-il pas une ouverture à la différence ? Jésus a constamment essayé de déplacer les gens et les questionnements. L’Évangile, comme la foi, c’est d’abord un opérateur critique par rapport aux situations d’enfermement.

— Je suis irrité quand on réduit la foi et l’Évangile à une opération critique. Mais c’est au nom de quoi ? Face aux autres cultures, il convient bien sûr d’écouter, d’accueillir, mais après ?

— Le message est souvent conçu comme quelque chose à vendre et cela est irritant. Je revendique la transcendance de la révélation que les gens doivent incarner. Le message n’est pas une imposition de vérités à recevoir, un code fermé et définitif. C’est une expérience à vivre, qui nous dépasse.

— Chez Jacques Grand’Maison, il y a Jacques Grand’Maison et il y a le phénomène Jacques Grand’Maison. Peu de gens ont lu ses livres. Pourtant son influence est grande. Le prophète dépasse son message. Le prophète est prophète par son action, par ce qu'il est plus que par ce qu’il dit. C’est le phénomène Jacques Grand’Maison qui est important.

[239]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Quatrième partie : Culture et société

18

Le défi de la solidarité  
dans une société marchande

Michel BEAUDIN

Introduction

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comment présenter les *écrits* d’un homme qui est d’abord une voix ? Et une voix qui, dans le désert bien souvent, s’est faite obstinée et confiante, malgré tout, dans les secrètes germinations qui allaient donner leur fruit en leur temps. La présence à ce colloque de personnes venues de tous les horizons témoigne de l’impact multiforme des interpellations lancées par Jacques Grand’Maison

Cette présentation me donne l’occasion de rendre hommage à celui qui, par son livre *Crise de prophétisme*, a ouvert de nouveaux horizons à la foi de l’étudiant de collège que j’étais en 1967. Cette lecture, coïncidant avec le retour d’un séjour en Amérique latine, a lancé mon intérêt pour la théologie dans une direction inattendue. On parlait beaucoup de Jacques Grand’Maison autour de moi cette année-là. C’est que mes professeurs-prêtres se faisaient déjà « brasser » par lui lors d’une session de recyclage postconciliaire !

J’eus ensuite, comme étudiant en théologie, l’occasion de connaître Jacques Grand’Maison entre 1968 et 1972, pendant ces années enfiévrées où ses livres constituaient une rare référence utile sur les processus historiques en cours. Ce professeur avait déjà commencé à être ce témoin exceptionnel, qu’il demeure encore aujourd’hui, de notre itinéraire collectif, social et ecclésial.

Je me souviens en particulier que Jacques Grand’Maison « transgressait » allègrement et comme naturellement les frontières, à mon sens purement fonctionnalistes et idéologiques, datant du XVIIIe siècle et qui faisaient de l’économie, de la politique, du [240] social, du culturel et du religieux des domaines séparés et étanches. Il m’a fait respirer, théologiquement parlant, par son aise à penser comme croyant et théologien au cœur de la sécularité. Retrouvant nos racines sémitiques, il réintégrait la dimension spirituelle dans les questions les plus concrètes. Sa perspective me faisait penser à cette remarque d’un paysan pauvre du Brésil à qui on rapportait que Paul VI, lors de sa visite à Medellin en 1968, avait incité les prêtres à se préoccuper davantage des questions spirituelles que matérielles. Le paysan eut cette réflexion : « *Le pape a bien raison : les prêtres devraient se soucier moins des choses matérielles comme la construction et la décoration des églises et davantage des problèmes spirituels comme l’alimentation des gens !*»

Jacques Grand'Maison a écrit une œuvre à la fois océanique par son abondance et polyphonique par les multiples dimensions qui s’y rencontrent. On a pu lui reprocher avec raison de ne pas « avoir couvé tous les œufs qu’il avait pondus ». Mais sa vocation n’était-elle pas ailleurs ? Collègue de Jacques Grand’Maison depuis quatre ans dans le champ de la morale sociale, mon orientation doit certainement beaucoup à son influence, fût-ce à son insu. Bien plus, en relisant quelques-uns de ses écrits des années 70 pour préparer ce colloque, j’eus la surprise d’y découvrir plusieurs thèmes qui sont devenus des axes de ma propre réflexion. Visionnaire perspicace, Jacques Grand’Maison avait déjà anticipé ce qui allait émerger avec plus d’évidence au cours de la présente décennie.

On m’a confié d’essayer de répondre à la question de la possibilité de solutions inventives pour notre contexte en examinant l’œuvre de Jacques Grand’Maison sur le thème de « la vie en société ». Mais celui qui nous rassemble aujourd’hui n’a parlé que de cela ! Comme son œuvre, ce thème ne peut être embrassé dans son ensemble. C’est donc par un biais particulier, celui de l’économie, que j’ai choisi d’aborder cette question, et un peu à la façon de l’auteur qui ne touche jamais les réalités sans leur dimension humaine et même quotidienne (T. III, 22)\*, j’y serai particulièrement attentif à la question du travail et de l’emploi « *qui charrie les problèmes les plus vitaux et les rapports sociaux les plus fondamentaux*» (MT, 29).

On trouvera à la fin de ce texte l’explication des sigles servant à identifier les œuvres de Jacques Grand’Maison. Le chiffre renvoie à la page de l’œuvre citée.

[241]

Ce choix me semble justifié à une époque où la socialisation a basculé dans l’économie. Dans un ordre social désormais investi et orchestré par le marché, les choix de société se décident, de façon incontournable, sur les orientations économiques. Jacques Grand'Maison ne fait pas de l’économie son référent unique (MT, 122). Il dénonce même l’envahissement totalitaire de la rationalité marchande et la dé-contextualisation sociale de l’économie. Celle-ci lui apparaît cependant comme « *le lieu peut-être le plus visible (...) des luttes internes et externes des classes, des pouvoirs, des pays, des blocs internationaux*» (NM, 481). Il dira ailleurs : « ...*l'absence de projet de société identifiable indique déjà qu’il s'agit de maintenir et de faire tourner une machine sociale adaptée aux grands jeux économiques qui, eux, sont indépendants et décisifs*» (PV, 272). Quant au travail, jamais pris chez lui comme une fin en soi (MT, 122), Jacques Grand’Maison n’a cessé de le présenter comme « *le véhicule principal de la dynamique humaine*» (MT,45), de dire son impact sur tous les autres secteurs sociaux, d’y voir une porte d’entrée, certes particulière, mais privilégiée de l’édifice social (MT, 109).

Je vous propose donc un aperçu sur la vision de « la vie en société » chez Jacques Grand’Maison à travers quelques éléments de sa vaste pensée sur l’économie et le travail que *j’interpréterai* à l’aide d’une grille de cinq « lectures » qui m’est propre : (1) économico-politique ; (2) anthropologico-sociale ; (3) éthico-idéologique ; (4) théologique ; (5) « utopique ». Je conclurai, enfin, par une réflexion sur le charisme prophétique particulier de Jacques Grand’Maison.

2. La « manière » Jacques Grand’Maison :  
cinq traits

Mais auparavant, permettez-moi d’évoquer, sans les approfondir, cinq traits, parmi d’autres, qui constituent, à mon sens, la « manière » Jacques Grand’Maison, sa façon propre d’aborder les questions qui nous préoccupent et qui vont imprégner sa vision de la société. C’est sous *l'horizon* de ces traits que je présenterai plus loin les cinq « lectures » déjà mentionnées.

2.1. La sagesse des totalités historiques  
et des finalités humaines

Jacques Grand’Maison a joué chez-nous le rôle indispensable, mais en voie de complète disparition dans notre société tout au moins, de l’Ancien ou du Sage qui, dans les sociétés traditionnelles, [242] possédait cette distance (TI, 37, 70-71) et ce sens des vues globales permettant de situer chaque événement dans une continuité historique collective et donc dans sa juste perspective. Jacques Grand’Maison cherche d’abord à « *re-totaliser l'expérience humaine*» (SQE, 124). Son refus des fausses absolutisations (T 1, 11 : les explications « à partir d’une seule référence ») et des dichotomies manichéennes, comme son affirmation tenace de la nécessité d’intégrer un sens et une éthique à nos médiations socio-historiques témoignent de ce don rare et sans cesse cultivé chez lui (PB 1, 57). C’est ainsi qu’il réagira avec vigueur à la « définalisation » humaine de l’économie et, à la suite de celle-ci, de la science et de la technique (PP 1, 56). Il dira, par exemple : « *Plus qu’un nouveau contrat social, nous avons d’abord besoin de mieux savoir ce que nous voulons et vers où nous allons*» (T 1, 88). Face à cette tâche, d’autres Jacques Grand’Maison nous seraient bien plus utiles que tous les sondages.

2.2. Le sens du peuple profond et de ses pratiques (MT, 50)

Intuitif et fin observateur, Jacques Grand’Maison notera sans cesse dans son petit calepin noir certains faits quotidiens (voir, par exemple, T III, 11) tellement plus révélateurs que les discours de notre identité réelle, de ce vieux « *fond vert* » (MT, 24) sans lequel rien de durable ne peut advenir. Fidèle à cet humus, Jacques Grand’Maison tempêtera quand on cherchera à le saccager, à l’aliéner, à détruire cette « *culture première*» (NM, 245). Son insistance sur la praxis et sur les démarches inductives qui forcent à « penser le concret », sur l’importance vitale des dynamismes communautaires trop souvent négligés sinon méprisés, traduisent ce trait de la pensée de Jacques Grand’Maison, tout comme son souci de montrer l’impact des styles de vie et des pratiques sur les structures et non le seul mouvement inverse (TIII, 14). Derrière les colères et les jugements intempestifs (peut-être injustes, parfois, à l’égard des syndicats notamment) de Jacques Grand’Maison, ne faut-il pas voir un grand amoureux du peuple québécois menacé de dislocation, en particulier par la dynamique économique ?

2.3. L'affirmation de la dimension dramatique

Par contraste avec ces gestionnaires « *cool* » [[191]](#footnote-191) qui nous gouvernent aujourd’hui en évitant soigneusement, sauf exception, tout ce [243] qui pourrait ressembler à un débat public sur des choix pourtant cruciaux et préférant le « pilotage automatique » à la responsabilité véritable, Jacques Grand’Maison apparaît comme un homme entier, passionnément engagé. Il réintroduit dans notre histoire, comme dans les disciplines scientifiques qu’il a touchées, le sens du dramatique, le sens des enjeux. Devant une économie prétendant échapper à toute éthique (MT, 112) et posséder sa logique comme ses lois propres, Jacques Grand’Maison appelle à une maîtrise sociale et éthique de celle-ci, en nous montrant de façon convaincante que c’est le sort de l’homme et de la société qui s’y décide. Ce rappel questionne nos évasions. Il questionne aussi une Église tentée de se crisper sur le contrôle des acquis et de leur seule transmission, au lieu de s’ouvrir à la nouveauté de l’Esprit, à l’aventure vraie de la foi où rien ne serait joué à l’avance.

2.4. Une solidarité indéfectible avec les plus petits (tiers)

J’ai la conviction que l’attention prioritaire au sort des plus faibles constitue le trait fondamental de l’homme que nous honorons à ce colloque. Issu d’un milieu modeste, Jacques Grand’Maison n’a cessé d’être proche des plus petits, de les écouter et de les valoriser sans fausseté (QS, 80). Peu à peu, ils lui prêteront leur propre perspective. C’est à partir de ce qui arrive aux bas salariés et aux autres marginalisés de l’économie qu’il analysera les mouvements économiques et les politiques les affectant, observant avec justesse, par exemple, que le fardeau de l’inflation était frauduleusement transféré aux plus faibles (PV, 111-115). Jacques Grand’Maison a fait, bien longtemps avant la lettre, une « option préférentielle pour les pauvres ». C’est quand il les croira oubliés par les grands pouvoirs ou même par ceux qui prétendent les défendre (ex. les syndicats) que ses attaques se feront les plus véhémentes. Il m’apparaît significatif que son dernier ouvrage ait été consacré aux exclus, aux tiers, dans lesquels il voit des « *révélateurs*» du véritable visage de notre société et auxquels il reconnaît le potentiel créateur dont nous avons besoin pour un avenir autre. (QS, 80) La perspective des exclus accède dans ce dernier écrit à un statut de scientificité.

2.5. L’enracinement dans la tradition judéo-chrétienne

Jacques Grand’Maison est souvent discret sur la foi et sur l’Église dans ses livres d’analyse sociale. Mais ses brèves allusions [244] ne trompent pas. La démarche est toujours portée par ce courant judéo-chrétien qui explique, à mon sens, les quatre traits précédents. Il y puise, par exemple, son sens de l’histoire jamais fermée sur elle-même et sur ses réalisations provisoires mais constamment dynamisée par la Promesse, la transcendance irréductible de l’homme (T 1,238), la référence au Dieu trinitaire qui rend libre à l’encontre des idoles économiques ou autres, toujours avides de sacrifices humains, et enfin, la priorité aux plus petits, pivot de son prophétisme. Écoutons cet aveu dès l’introduction de la trilogie sur Les tiers : « *Sans levée de drapeau, je dirai tout de suite que ma sensibilité aux tiers vient de ma tradition chrétienne et plus spécifiquement évangélique. J’y ai puisé ma principale inspiration dans cet ouvrage à la fois théorique et pratique*» (T 1, 20).

Mais passons maintenant à l’économie elle-même. Dans un parcours en cinq lectures, j’essaierai de présenter et d’interpréter, en survol, l’analyse et la critique que Jacques Grand’Maison fait de la dynamique économique récente et de ses impasses ainsi que les coups de sonde qu’il lance en direction d’un avenir à inventer autrement. J’insisterai plus sur la logique de cette dynamique que sur ses médiations ou encore que sur les résistances qu’elle rencontre.

3. Lecture économico-politique :  
Le néo-libéralisme ou la croissance  
contre l’emploi

Jacques Grand'Maison a longuement exploré les manifestations et les effets de la crise économique et critiqué la solution néo-libérale appuyée par des politiques gouvernementales du même type. Je voudrais me limiter ici à la seule analyse structurelle de cette évolution économique et à son incidence sur l’emploi.

Nous constatons aujourd’hui que malgré une croissance continue de l’économie, le chômage se maintient à un taux avoisinant les 10%, que l’emploi précaire s’étend dangereusement (T 111, 25) et que des centaines de milliers de nos concitoyens semblent condamnés « *au statut d’objet d’aide*» (T 1,237), ou tout au mieux, à vivre dans les « portes tournantes » du « bien-être social-jobbine-chômage-et à nouveau, bien-être social ! » Dans un ordre social où le sort des gens se décide sur le revenu (et principalement sur le revenu d’emploi), la dégradation de l’emploi signifie un appauvrissement et une exclusion croissante d’une grande partie de la population. D’où les constats sur un Québec cassé en deux. Nous faisons [245] face à un paradoxe inédit : l’économie va bien, mais les gens vont mal !

J'irai plus loin : les gens vont plus mal *parce que* l’économie va mieux ! Autrement dit, le chômage et la précarité d’emploi ne sont pas des phénomènes fortuits, mais des effets « structurels » de la croissance telle qu’organisée dans le modèle néo-libéral.

Four bien comprendre ce paradoxe, il faut faire un peu d’histoire. Avant la crise des années 30, sous le libéralisme dit sauvage et se résumant dans le marché prétendument autorégulateur, le profit tiré d’une exploitation maximale du travail finit par se tarir faute de marchés ou de demande solvable. Le *crash* boursier consacrera ce déséquilibre. On inventera par la suite la solution fordiste et keynésienne.

Le relèvement des salaires rendit alors possibles la production et la consommation de masse, et donc le retour de profits croissants. La stimulation économique créée par la guerre facilitera les choses. C’est de cette époque que date le principe de l’intervention économique régulatrice de l’État qui, espérait-on, allait éloigner définitivement de semblables crises. Dans une économie essentiellement nationale, où donc l’offre était liée à la demande locale, un emploi pour tous s’avérait une condition de la croissance. C’est ainsi que jusque dans les années 60, on considérera qu’un taux de chômage normal ne devait pas dépasser 3%. Le soutien de cette demande par l’État via, par exemple, les réductions d’impôt, les variations des taux d’intérêt et les politiques sociales (État-providence) s’avérait indirectement un soutien de l’offre. Même devenus « bras inutiles » ou chômeurs, les travailleurs restaient quand même économiquement utiles comme consommateurs.

Ce modèle s’est épuisé dans les années 60 pour des raisons qu’il serait trop long d’exposer ici. Il fallait chercher une nouvelle solution au problème du déclin du taux de profit. Le capital entreprit une vaste restructuration de l’économie ou de la mécanique du profit qui allait s’appeler le néo-libéralisme et que les gouvernements de Madame Thatcher et de Monsieur Reagan allaient être les premiers à mettre en œuvre au plan politique. [[192]](#footnote-192)

Le recouvrement de profits croissants passa par une hausse des prix (inflation) et une compression des coûts de production par [246] le biais, par exemple, de restrictions salariales et de la détérioration des conditions de travail, par l’acquisition d’une haute technologie (créatrice, en partie, de chômage) et par la délocalisation de la production vers les pays du Tiers-Monde en particulier, avec les fermetures d’usines correspondantes ici. De plus, la conquête des marchés internationaux apparut, à l’autre bout, comme la condition d’un accroissement illimité de la demande.

Nous vivons ou essayons de vivre au cœur de cette dynamique. La compétition internationale accrue oblige à une « flexibilité » qui se traduit par la précarisation de l’emploi ou l’achat du travail par morceaux comme une marchandise. Elle occasionne souvent aussi le choc brutal des fermetures d’entreprises, entrées maintenant dans la banalité des nouvelles quotidiennes (T 111, 26). La même compétition oblige encore les entreprises à devenir plus grosses sous peine de périr. Et cela se traduit par des vagues de fusions et d’acquisitions qui laissent chaque fois des cohortes de salariés sur le trottoir.

Ce contexte extrêmement contraignant entraîne, à leur tour, les politiques de son orbite. D’indirect, le soutien de l’État aux entreprises se fait direct par des exemptions d’impôt (93 000 compagnies rentables n’ont pas payé d’impôt en 1988 au Canada), par des subventions et, *last but not least*, par une réorientation des politiques sociales dans le sens d’une coercition à l’emploi à n’importe quelles conditions, dont l’effet est de favoriser encore davantage une pression à la baisse sur les coûts de production. Les gouvernements ont donc moins de revenus et moins de pouvoir de dépenser au plan social (T. III, 27). Mais comme les profits dépendent de moins en moins de la demande locale, les politiques sociales perdent leur utilité économique. Les « bras inutiles » deviennent aussi des « bouches inutiles ». Et nous avons là l’histoire du démantèlement en cours de l’État-providence remplacé par l’État*-business* et du renvoi des appauvris à la charité publique spontanée, qu’elle prenne la forme du bénévolat, des téléthons ou de Centraide [[193]](#footnote-193) !

C’est dans le cadre de cette dérive néo-libérale (MT, 38) que s’inscrivent les critiques de Jacques Grand’Maison qui y voit, à juste titre, une dynamique anti-démocratique (MT, 36). Il décrit de [247] façon éloquente la dégradation du travail qui accompagne silencieusement ce processus (MT,59s, 126) ainsi que les effets familiaux et sociaux (MT,40 ; NM,446) du chômage et de la précarité de l’emploi qui marquent un retour à la norme historique du capitalisme, après la brève exception récente d’une trentaine d’années. Faut-il y voir une fatalité ? Jacques Grand’Maison ne peut s’y résoudre malgré l’inconscience ou le défaitisme ambiants (T 1, 178 ; T. III, 10, 26).

4. Lecture anthropologico-sociale  
ou l’économie libérale comme totalitarisme  
et violence

Il me faudra, ici, être moins que schématique. Cette lecture vise la critique que Jacques Grand’Maison a faite de la rationalité marchande qui imprègne maintenant notre société et la violence proprement économique qui en est issue.

Je dis « anthropologique » en deux sens : d’abord au sens d’une anthropologie fondamentale comme celle de René Girard à laquelle Jacques Grand’Maison se réfère et qui tente d’expliquer les structurations sociales à partir du mimétisme et de la violence fondatrice (T 1, 153s). René Girard s’est attardé sur la dynamique de l’ordre social des sociétés dites « primitives » ainsi que, plus brièvement, sur celle des sociétés structurées non plus d’abord sur le sacré et les rites, mais sur le pouvoir politique et la loi. Au seuil de l’Occident moderne, il constate, perplexe, que nos sociétés sont bien soumises à des rivalités et à des tensions extrêmes, mais sans que celles-ci tournent à la catastrophe. À ma connaissance, Jacques Grand’Maison n’a pas parlé des économistes qui ont abordé nos sociétés modernes avec les théories de Girard pour voir dans l’économie de marché la clé de l’énigme sur laquelle s’était buté Girard lui-même : la simultanéité de l’exercice de la violence et de la stabilité sociale [[194]](#footnote-194).

Je dis « anthropologique » aussi au sens de la science humaine du même nom. Les études d’anthropologie nous permettent de [248] regarder l’économie marchande à partir de la perspective des sociétés traditionnelles, avec un regard non moderne, et de découvrir ainsi son exceptionnalité historique et, à mon sens, tragique.

C’est dans ce cadre que je voudrais avancer en trois points la lecture que je fais avec Jacques Grand’Maison de l’économie capitaliste ou marchande.

4.1. L'économique avale le social

Tout d’abord, le néo-libéralisme ne serait qu’un épiphénomène, qu’un épisode d’un processus plus profond commencé il y a plusieurs siècles et finissant par éclore au XVIIIe siècle.

Pour la première fois dans l’histoire, l’économique devient autonome et échappe à la maîtrise sociale ou politique (contrairement à ce qui se passait dans l’ordre rituel et dans l’ordre politique). Bien plus, il en vient à envahir de sa rationalité propre tous les domaines de la vie (NP, 145 ; T 1, 158). L’économique avale le social. Jacques Grand’Maison parlera d’un totalitarisme marchand, plus opprimant que celui des autres pouvoirs (NP, 218). Rien n’est moins démocratique que l’économie (MT, 36), clamera-t-il, contestant la déconnexion funeste entre le social et l’économique. Sous son empire, les relations sociales (politiques, éducatives, artistiques, etc.) se muent en relations d’affaires, en relations marchandes (T 111, 15) ; la vie sociale et culturelle est réduite à « l’animation commerciale » selon les termes de notre auteur (PV, 275). Nous en sommes au point que nous pourrions écrire sur chaque berceau : « born to shop », désignant par là notre seule utilité reconnue (T 1, 55 ; QH, 7 ; MT, 122).

Les penseurs libéraux du XVIIIe siècle ont déjà raconté les légendes ou mythes justificateurs de ce processus. Je parle de la science économique libérale qui se chargera de légitimer le nouvel ordre des choses. Résumons ainsi ce discours qui consacrera la coïncidence de la violence et de l’économie du marché à l’époque moderne [[195]](#footnote-195).

Ce discours pose d’abord comme un fait *a priori*, sans le démontrer, que la rareté est la cause de toutes les rivalités et donc de toute violence. Aussi, la croissance économique et les échanges, [249] en augmentant les ressources, peuvent-ils, mieux que tout, s’identifier à la construction de la paix. L’économie est donc autorisée à se constituer en domaine indépendant de la maîtrise sociale. Assurant l’ordre social mieux que ne saurait le faire la politique, ne peut-elle pas prétendre se substituer à celle-ci ? Elle peut même, enfin, se substituer à la morale traditionnelle qui dénonçait l’envie, la convoitise et l’égoïsme au lieu d’y voir les moteurs mêmes de la croissance (NP, 152) ! Le discours économique libéral dissocie et oppose, dès le début, les conséquences individuelles des actes et même leurs conséquences sociales. Si les vices privés assurent le bien commun, de quoi se plaint-on ? Guidés infailliblement vers le mieux-être de tous par la « main invisible » (T 1, 140), l’appât du gain, la recherche de la rentabilité à tout prix et « l’encouragement » aux investisseurs peuvent donc tenir lieu d’éthique et justifier toutes les mesures d’austérité (T 1, 55), pour l’emploi notamment. La légalité marchande viendra conforter la légitimité de ce nouvel ordre et sa violence, assurant leur stabilité à l’encontre de toutes les évidences de leur barbarie, socialement parlant.

4.2. Dislocation sociale

En deuxième lieu, il faut s’attarder à un effet important du phénomène de la « marchandisation » de la société : la dislocation sociale (MV, 178) ou « l’a-société » (QS, 30s), « *décomposition qui a commencé, pour Jacques Grand’Maison, avec le travail*» (MV, 171).

Attention ! Apparemment, l’ordre social existe toujours et semble même remarquablement stable. Mais cet ordre a généralisé les relations de compétition (MV, 179) et l’individualisme en atrophiant les relations traditionnelles de solidarité qui avaient, bien sûr, quelque chose de mécanique, de quasi automatique. Il est basé sur l’isolement des rivalités les unes par rapport aux autres, ce qui nous rend indifférents à l’issue de ces luttes individualisées [[196]](#footnote-196) et donc au sort des perdants !

Le génie d’un tel ordre, ce fut de nous faire adhérer, parfois avec empressement, à cette dynamique. Jacques Grand’Maison soulignera avec force les pratiques et attitudes aliénantes qui en résultent, la régression humaine et sociale qu’elle implique (NP, 152), la perte du sens des totalités vitales qu’elle a provoquée [250] (MT, 194). La culture commerciale a détruit et remplacé la culture première. Nous nous sommes fait raconter que des maillons forts mais isolés valaient mieux qu’une chaîne.

4.3. La violence économique

Tous les ordres sociaux ont connu leur forme propre de la domination et de la violence. Dans l’ordre sacral, on exécute des meurtres rituels et on mène des guerres saintes. Les échanges dits économiques y sont déjà une ruse contre la violence directe et le cannibalisme [[197]](#footnote-197), un détournement de la violence vis-à-vis des personnes vers des objets appartenant à ces personnes. À l’époque des ordres politiques ou impériaux, la violence s’exerce au nom de la loi ou de « sa majesté » et les conquêtes armées (*manu militari*) visent l’extension du pouvoir du souverain politique.

Dans l’ordre marchand, la course à la richesse détourne de la violence directe, mais reste fonction d’une lutte à signification sociale. La violence prend la forme de rivalités et de guerres économiques. Cette fois, ce sont la « main invisible » du marché et la main bancaire qui mènent la bataille et font la conquête agressive des marchés intérieurs et extérieurs. Jacques Grand’Maison rappelle à ce propos les paroles d’un broker du *New York Stock Exchange*, R. Ney, à qui il fait dire « *qu’il y a plus de violence, de crime et de fraude sur ce parquet que dans toutes les rues des villes américaines*» (MT, 112).

Qu’on comprenne bien que ce n’est pas toute forme de marché comme tel qui est ici dénoncée, mais bien plutôt son absolutisation, la prétention que « hors du marché », il n’y ait « point de salut », dira Jacques Grand’Maison (T 1, 11), le fait que le marché soit devenu la pierre d’angle de tout l’ordre social, que l’argent soit devenu « *le mètre de tous les échanges* » (NP, 149).

Une simple pièce de monnaie récapitule tout ce que je viens d’exprimer et, en particulier, le fait que l’ordre marchand aille aussi jusqu’à appuyer sa légitimité sur des éléments des deux ordres précédents « réinvestis » dans une nouvelle fonction. Cette pièce a d’abord, comme telle, une valeur financière, le passeport obligé et seul reconnu dans l’ordre marchand. Cet argent est ensuite cautionné par un élément central de l’ordre politique précédent, la figure du [251] souverain. Enfin, l’ordre sacré vient aussi à la rescousse : la reine, par exemple, est dite telle « Dei gratia » (« par la grâce de Dieu ») pendant qu’on retrouvera sur la monnaie américaine l’inscription : « *In God we trust*». En fait, cela signifie : « *In Gold we trust*» ! Le reste des éléments : feuille d’érable, castor, bison, huard, etc., ne sont que des symboles familiers aux pays en question, contribuant à créer un sentiment d’appartenance nationale, et par ricochet, à légitimer cette monnaie qui règle tous les rapports décisifs. Jacques Grand’Maison repèrera ici le schéma de la transcendance aliénante dans le processus d’autodivinisation du marché et du capital qui dépersonnalise et légitime le sacrifice de ceux « *qui sont de trop*» (T 1, 25, 140-141).

On ne se surprendra pas, enfin, que dans un tel ordre, l’exclusion sociale se décide sur l’exclusion économique. Ne dit-on pas qu’en affaires, il n’y a pas d’amis ! Attentif à la violence exercée vis-à-vis les tiers ou les perdants qui nous révèlent crûment le véritable visage du néo-libéralisme, Jacques Grand’Maison dira que la question sociale fondamentale, c’est celle des intégrés et des exclus (QS, 77s) ! Pour moi, cet enjeu se décide maintenant de façon privilégiée par la médiation de l’économie. À cet égard, l’économie néo-libérale est hautement productive d’exclus.

5. Lecture éthico-idéologique :  
les légitimations explicites et implicites  
de l’anti-solidarité

Tout processus historique, tout ordre social a besoin de légitimité idéologique et éthique. Au cours des années 70, les balbutiements du néo-libéralisme doivent encore cohabiter avec l’éthique et l’idéologie de la décennie précédente. Jacques Grand’Maison relèvera les contradictions entre les certaines pratiques économiques et politiques et les discours idéologiques. Ces contradictions témoignent d’une relative mauvaise conscience à l’égard de ce qui est en train de s’instaurer.

Dans les années 80, je constate que cette mauvaise conscience a disparu avec l’ajustement du discours éthico-idéologique au processus en cours. Jacques Grand’Maison dira déjà en 1975 : « *Le libéralisme a bâti les normes à partir des faits qu’il avait lui-même créés*» (MT, 191). Les années 80 appellent à la rescousse les vieux discours libéraux du XVIIIe siècle pour conforter le retour au vieux capitalisme revêtu de nouveaux habits, mais activement appuyé par l’Etat cette fois.

[252]

Il me semble important de souligner trois éléments de ce discours parfois explicite, parfois implicite.

1. La tentative de bloquer toute interférence entre les processus économiques et le questionnement éthique ou toute philosophie sociale non contrôlés par les pouvoirs eux-mêmes, comme s’il s’agissait de sphères étrangères l’une à l’autre (MT, 112). Cette tentative va de pair avec celle de faire tenir lieu d’éthique ou de finalité aux seules rentabilité, croissance etc. (T 1, 55 ; MT, 106), à faire de celles-ci les seules mesures du « bien » et du « mal » non seulement économique, mais aussi social.

2. Un autre élément important consiste dans l’affirmation sans gêne de la loi du plus fort (T 1, 27) qui décide des gagnants et des perdants. Pire, selon le néo-darwinisme social (QS, 78) ou la « *réaction inégalitaire* » (PV, 268s), les gagnants méritent ce qu’ils ont, car cela est uniquement dû à leurs efforts. S’ensuivent deux corollaires :

- Les perdants ont tort et on ne leur doit rien. Ainsi, la nouvelle loi sur la sécurité du revenu (Loi 37) prévoit une pénalité de 85 $ pour chacune des personnes assistées sociales décidant de partager le même logement afin de mieux survivre. À l’inverse, lorsque deux compagnies fusionnent, on les récompense par des subventions !

- Si le sort de chacun n’est le résultat que de ses seuls efforts et donc du seul jeu des acteurs, les règles du jeu sont implicitement reconnues comme justes, ce qui nous mène au troisième point.

3. Si le système est juste, la pauvreté n’est plus un problème social ou une M.T.S. ou « maladie transmise socialement », mais un problème individuel, tout comme sa solution d'ailleurs ! La récente réforme de l’aide sociale est foncièrement basée sur ce postulat. Madame Thatcher dira que la société n’existe pas. Pour les néo-libéraux purs et durs, il n’y a que des individus qui entrent en relation par des contrats. Si la société n’existe pas, les obligations sociales n’existent pas non plus. D’où le retour massif aux seules solutions du jeu du coude et de l’aumône libre. Centraide ne jouait-elle pas dans cette tonalité dans sa publicité de 1989 : « *La lutte à la pauvreté est une affaire d’engagement personnel*» nous disait-on !

[253]

Jacques Grand’Maison me semble avoir bien saisi l’éthique et l’idéologie de l’anti-solidarité qui imprègnent le néo-libéralisme économique et politique malgré la sophistication des pratiques et de leurs formes (PV, 267).

6. Lecture théologique

L’approche inductive choisie par Jacques Grand’Maison m’apparaît comme la plus féconde pour le renouvellement de la théologie. L’analyse des pratiques et des structures socio-économiques constitue une médiation herméneutique privilégiée de la Parole de Dieu. Questionnée à neuf, celle-ci peut s’accomplir comme Parole toujours vivante et neuve.

L’anti-solidarité inhérente à l’économie de marché, et par là à notre ordre social, fait redécouvrir à Jacques Grand’Maison un Dieu d’abord solidaire des tiers, un Jésus-Christ qui a pris de façon décidée le chemin des exclus dans un parti pris pour eux (T 1, 238) qui coïncide avec sa manière propre d’être vrai homme et vrai Dieu [[198]](#footnote-198).

Ce Dieu qu'on dit Trinité, i.e., communauté, société, a donc pour nom propre la Solidarité. C’est à la fois son identité et son invention. Aussi ne faut-il donc pas se surprendre que l’homme et la femme, « images de Dieu », soient faits pour la solidarité. Tellement, qu’immergés dans l’anti-solidarité ou y contribuant activement, ils se défont comme personnes, comme images de Dieu. Jacques Grand'Maison a fait un pari sur la transcendance de l’homme (PV, 285s) ; il a tout misé sur la possibilité que celui-ci n’ait de sens que dans son dépassement dans la solidarité, à l’image du Dieu qui s’est risqué totalement dans l’aventure humaine.

La logique marchande entre en collision avec ce Dieu venu apporter de sa vie en abondance, i.e., de ce qu’il est. Solidarité. Productrice d’exclus, déchirant le tissu social au plus intime, elle nie le projet de Dieu (NP, 151) et se révèle par là comme radicalement « a-thée », fut-ce par la médiation de structures socioéconomiques faussement déifiées ou sacralisées. La loi évangélique du plus faible ne peut complaisamment s’accommoder de la loi du plus fort dans les rapports sociaux.

[254]

Les chrétiens ne devront-ils pas, comme Jacques Grand'Maison l’a fait, mener une démarche rigoureuse d’interrogation de la Parole de Dieu à partir des pratiques et des analyses sociales, pour redevenir véritablement subversifs, selon leur vocation, et pour savoir détecter, maintenant plus que jamais, les récupérations du langage religieux par les pouvoirs de droite à l’heure où les mythes séculiers perdent de leur crédibilité ?

7. Lecture utopique

Devant l’approfondissement de la crise de prophétisme reflétée par ces lectures de la dynamique socio-économique, la voie alternative proposée par Jacques Grand’Maison me semble en inverser intimement le processus. Jacques Grand’Maison n’a pas de plan opérationnel, mais il propose un axe éthique, des critères et nous renvoie à des pratiques créatrices conséquentes. Constatant l’impasse du seul affairement à l’organisationnel sans projet politique ni soutien communautaire cohérents, il propose :

1. Une refinalisation humaine et sociale de l’économie et du travail (MT, 181, 192), plus précisément, une économie axée sur la solidarité et même sur une « *mystique de la solidarité*» (PV, 289). L’économie doit redevenir ce que dit son sens étymologique : *oikos-nomos*, la gestion de l’économie comme une maisonnée, c’est-à-dire comme un lieu de fraternité où personne ne soit « de trop », au lieu d’une jungle inhumaine. Bien sûr, la solidarité ne sera jamais inscrite dans les chartes ni ne sera édictée dans des lois pouvant s’imposer de façon coercitive (T 1, 94-95), mais sans elle, la liberté et l’égalité dérapent ; sans elle, dira Soljénitsyne, « *il n’y a rien qui tienne, ni village, ni ville, ni la terre entière* » [[199]](#footnote-199).

2. Une telle visée appelle un processus de maîtrise sociale et démocratique de l’économie, une « *réintégration de la dynamique économique dans le milieu social*» (MT, 195), « *la création d’une dynamique humaine de promotion qui inverse l’orientation des moyens extraordinaires de la civilisation contemporaine*» (NM, 448) dira Jacques Grand’Maison, et qui touche donc les structures économiques (MT, 39).

3. Mais pour cela, il faut reconstruire le sujet social qui a été disloqué et lessivé au profit de l’État et surtout des pouvoirs [255] économiques. La tradition communautaire du Québec offre des possibilités rares de résistance à la remise de la société à la seule régulation du marché.

4. Un tel processus passe de façon obligée, pour Jacques Grand’Maison, par une resolidarisation entre et avec les tiers, les exclus, les perdants économiques entre autres. Révélateurs de notre trajectoire sociale et économique déshumanisante (T 1, 56), ils ont aussi le potentiel créateur de nous indiquer les chemins de sortie et de nous y mettre en marche si nous commençons par les écouter au lieu de les mépriser (QS,80 ; T 1, 31). Cette capacité de solidarité avec les plus pauvres existe ici. Comment expliquer autrement, par exemple, que malgré toute la propagande gouvernementale et les « boubous-macoutes », plus de 1755 groupes et organismes du Québec aient appuyé les personnes assistées sociales contre la récente réforme de la sécurité du revenu ?

5. Enfin, ces pratiques de resolidarisation doivent commencer à la base (T 111, 41-42), dans les milieux de vie quotidiens [[200]](#footnote-200) et particulièrement dans les milieux de travail à réinventer (MT, 194). « *Agir sur le travail, dira Jacques Grand’Maison, c’est atteindre la base quotidienne de l’économie et du système social*» (MT, 29). « *La reconstruction sociale, écrit-il encore, passe par la dignité et la signification du travail*» (MT, 43). Ces pratiques n’ont rien de mécanique et ne suivent pas un plan doctrinaire. Elles sont une création et une lutte qui s’appuient sur une conscientisation, sur une ré-alphabétisation qui s’appelle l’analyse sociale et qui est notre « *devoir de culture*» selon les termes de Claude Julien [[201]](#footnote-201).

Une question surgit alors : où l’Église trouverait-elle un avenir, dans une société qui se disloque ou se « dé-communautarise », [256] ailleurs qu’aux côtés des exclus et dans un projet de resolidarisation sociale ? Quelle évangélisation serait crédible en dehors de cette pratique de la solidarité ?

8. Conclusion

Quel est donc le charisme particulier de Jacques Grand’Maison ? Je crois d’abord qu’il correspond, dans notre société, à ce que la Bible décrit comme un « prophète de malheur », par opposition aux prophètes de bonheur ! Ces derniers logent à la cour et, malgré l’injustice omniprésente, chuchotent au roi que tout va bien dans son royaume, qu’il y règne une paix et un ordre légitimes. Les prophètes de malheur, au contraire, logent chez les exclus de la société. Ils plaident pour eux ; ils rappellent à temps et à contretemps, aux Grands comme à tout le peuple, que l’ordre existant est en fait un désordre et qu’il ne saurait y avoir de vraie paix sans justice. Mais les prophètes de malheur sont aussi des veilleurs qui guettent l’aurore et qui indiquent à leurs compatriotes de quel côté poindra celui-ci pour une nouvelle marche.

Jacques Grand’Maison a aussi été un tel prophète dans l’Église. Pendant que les chrétiens se repliaient sur la vie interne de l’Église pour s’y approprier un Concile qui s’était pourtant caractérisé par son ouverture au monde, il est demeuré sur la brèche sociale et économique, presqu’isolé, cherchant comme à tâtons Celui qui a promis d’être pour la suite des temps aux côtés des exclus. Il a déblayé les chemins de l’avenir ; il a éclairé les voies où les chrétiens pourraient, comme ils le font de façon croissante maintenant, s’engager socialement et « *faire les frais temporels*» selon l’expression de Péguy.

L’image que je garde aussi de Jacques Grand’Maison est celle du plaideur, de l’avocat de la défense. Et à ce titre, il nous renvoie à l’Esprit qui, après la résurrection, anime le monde, renouvelle la face de la terre. Saint Jean appelle cet Esprit, le Paraclet, l’Avocat. Dans la perspective johannique, l’histoire est vue comme une vaste révision du procès fait à Jésus. L’Esprit va en appel de la condamnation injuste de Jésus comme de tous les petits si souvent pris comme boucs émissaires [[202]](#footnote-202). Pour ce nouveau procès, l’Esprit nous appelle à la barre des témoins. Mais notre témoignage dans un contexte où prévaut « l’option préférentielle » pour les plus forts [257] ne peut consister en de simples déclarations de foi. Le seul témoignage crédible, c’est celui de la solidarité avec les plus faibles. Seule cette pratique témoigne que Jésus a été condamné à tort.

Finalement, le prophétisme de Jacques Grand’Maison nous renvoie à celui de Dostoïevski (que notre auteur apprécie beaucoup, je crois) qui, à la fin du siècle dernier, était confronté au défi de la solidarité dans une société quasi féodale. Un siècle plus tard, Jacques Grand’Maison a cherché à relever le même défi, dans une société marchande cette fois. On retrouve aussi chez lui cette profondeur de la solidarité qui, dans *Les Frères Karamazov*, était capable de « *culpabilité (*responsabilité) *de chacun pour tous et pour tout, en plus de ses péchés*». Lui aussi nous a redit sur tous les tons que « *partout de nos jours, l’esprit humain commence ridiculement à perdre de vue que la véritable garantie de l’individu consiste, non dans son effort personnel isolé, mais dans la solidarité*». Alors... jusqu’au jour où nous aurons compris combien cette « séparation mutuelle était contraire à notre nature », reprenant l’héritage des Dostoïevski et des Grand’Maison, « ...*il faut garder l’étendard et* — fût-on *seul à agir* — *prêcher d’exemple et sortir de l’isolement pour se rapprocher de ses frères, même au risque de passer pour dément. Cela afin d’empêcher une grande idée de périr*» [[203]](#footnote-203).

\* \*  
\*

Sigles identifiant dans cet article  
des œuvres de Jacques Grand’Maison

|  |  |
| --- | --- |
| MT | [*Des milieux de travail à réinventer*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614073) |
| MV | [*Au mitan de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum) |
| NM | [*Nouveaux modèles sociaux et développement*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030609934) |
| NP | [*Vers un nouveau pouvoir*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/vers_un_nouveau_pouvoir/vers_un_nouveau_pouvoir.html) |
| PP 1 | [*Le privé et le public*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri1), tome 1 |
| PV | [*Une philosophie de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.phi) |
| QH | [*Quel Homme ?*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que2) |
| QS | [*Quelle société ?*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que1) |
| SQE | [*Une société en quête d’éthique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.soc) |
| T I | [*Les tiers*, tome 1, *Analyse de situation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022) |
| T III | [*Les tiers*, tome 3, *Pratiques sociales*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614029). |

[258]

[259]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Quatrième partie : Culture et société

19

Notre maître : l’avenir

Jean-Paul LEFEBVRE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans notre glorieux passé, nous avons bouffé des idéologies à nous en engorger la langue et la foi. Fils de la Fille aînée de l’Église, nous avons vécu dans un catholicisme triomphant. Puis, lors de la grande éclipse religieuse des années soixante, nous avons recherché un royaume dont les frontières seraient plus visibles. Enfin, à demi sevrés de nos boulimies successives et devenus plutôt allergiques aux idéologies, il nous reste à explorer le monde des idées. Les nouveaux éclairages que cela requiert sont plus efficaces que nos lumières antérieures. Ils rendent possible une analyse rigoureuse de notre situation aux plans économique, culturel, socio- logique, politique... Celui qui nous rassemble aujourd’hui a fait œuvre de pionnier dans cette vision globale de la société, sans jamais perdre de vue la destinée éternelle de l’homme et, ne soyons pas sexiste, de la femme !

Théologien, sociologue, humaniste toujours, poète à l’occasion, homéliste fraternel et chaleureux. Courageux dans tous ses engagements. C’est tout ce que je dirai de Jacques Grand’Maison. Car ceux qui m’ont invité à cette tribune ont précisé que ce n’était pas mon rôle de passer à la loupe les nombreuses études que le sociologue a consacrées à l’analyse de notre société. Ma tâche est plus modeste. En hommage au prophète que nous célébrons ces jours-ci, on me demande de décrire, en vingt minutes, ce que je vois dans le Québec d’aujourd’hui. En vingt minutes, on n’a pas le temps de rajuster ses lentilles. Circonstances atténuantes. Mais de toute façon, même si j’y mettais quarante minutes, je ne donne à personne la garantie qu’ils se reconnaîtront dans MA société québécoise.

L’un des progrès notables que nous avons accomplis ces dernières années, en accédant au monde des idées, c’est de nous reconnaître comme différents les uns des autres. Cela multiplie les [260] sujets de conversation et doit réjouir particulièrement les organisateurs de colloques. Autrefois, nous tenions surtout des congrès. Nos chefs y racontaient les légendes du passé, notre maître d’alors ! Nous étions tantôt un peuple, tantôt une Église. Notre vision était toujours collective. Avec le progrès, nous nous sommes tournés vers le présent. Et l’individuel surtout ! Boulimiques incorrigibles, nous en avons bouffé beaucoup, énormément. Mon char, mon corps, mon condo, mes voyages, ma compagnie, mon syndicat... Les désirs, les images, les espoirs, les rêves, tout devint de plus en plus individualisé ou limité à une conception du proche prochain qui tient davantage du corporatisme que de l’Évangile.

Ma vision du Québec provient de l’île Bonaventure. C’est là que je connus mon plus récent chemin de Damas. Ayant reçu l’invitation de remplacer à vos assises Madame Hélène Pelletier-Baillargeon, requise par son agenda de vivre ce six octobre loin du Mont-Royal, je tentai, tout en observant les oiseaux qui picorent sur le vénérable rocher à trou, de résumer dans ma tête les grandes caractéristiques qui font la spécificité du Québec d’aujourd’hui. Je méditai donc sur un rocher... à ne pas confondre avec les montagnes rocheuses qui, de l’avis de Parizeau, ont inspiré tant de fédéralistes !

Après moult distractions et plusieurs révisions, j’en arrivai à la courte liste suivante :

1. au plan de la culture : il est difficile de ne pas constater le phénomène de la diversité. Nous sommes plusieurs à le voir, mais il n’est pas encore entré dans notre tête collective (lisez politique).

2. au plan socio-économique : je vois la naissance d’un véritable prolétariat. Nos cloisonnements corporatistes nous empêchent de constater cet engendrement clandestin.

3. en géo-politique : je constate d’abord, après le Conseil des Affaires sociales, que notre peuplement du territoire ressemble à une meule de fromage gruyère. Je note aussi la grande pauvreté, voire la quasi-inexistence, du débat politique sur les questions de cette importance.

4. à l’horizon constitutionnel : j’entrevois le lac Meech. Mais je sais que certains de mes éminents concitoyens n’y voudront point venir pêcher !

5. au plan religieux : je note l’immense besoin que nous avons de méditer l’Évangile de Jean, chapitre 13, verset 34.

[261]

1. La diversité culturelle

Pour diverses raisons, nous ne faisons plus d’enfants. Très peu du moins en comparaison des records Guinness que nos grands-mères avaient établis. Le métier de démographe en a pris une importance considérable. Il n’est guère de semaine que nous ne puissions lire une projection ou l’autre décrivant pour le début du prochain millénaire un effacement de notre souche au bénéfice de populations venues d’autres coins de la terre. À la faveur, sans doute, des pannes d’électricité des dernières années, notre taux de natalité s’est amélioré d’un dixième de point. Rien qui puisse faire espérer une nouvelle revanche des berceaux. Nos gouvernants, constatant que nous ne voulions plus nous reproduire, ont fait le nécessaire pour ne pas manquer de payeurs de taxes. Ils ont toutefois négligé de mesurer les conséquences de cette diversification. Car nous nous diversifions à vue d’œil. Allez passer une semaine à Mirabel ou promenez-vous le samedi soir rue Sainte-Catherine et vous n’aurez même pas besoin de consulter les statistiques. Déjà, certaines écoles de Montréal accueillent des immigrants en si grand nombre que les Québécois de souche s’y sentent comme des « étrangers ». Ils constituent, de fait, une petite minorité de la population. En dépit de la loi 101, il n’est pas facile de vivre en français dans de telles conditions. En milieu scolaire, comme dans tous les milieux, il me semble que nous avons improvisé des accommodements de co-existence entre les diverses communautés. Pourtant, l’immigration, nécessité géo-politique pour notre développement, n’est pas un fait imprévu. C’est une politique délibérée. Mais s’il existe, quelque part, une philosophie, un plan d’ensemble sur l’intégration, la convergence ou tout autre mode raisonnable de rencontre des cultures, j’admets ne pas la connaître.

Soyons concrets : les efforts pour répartir les immigrants sur le territoire et empêcher la création de ghettos ont été minuscules, sinon microscopiques. Il en est de même pour l’insertion des néo-Québécois dans toutes les fonctions publiques. Le cas de la police est particulièrement évident, mais il n’est pas isolé. À Montréal, les communautés ethniques vivent des vies parallèles à celle de la communauté francophone. Demandez aux deux niveaux de gouvernement de vous faire parvenir copie de leurs programmes visant à favoriser l’intégration des immigrants. Vous recevrez un ballot de documentation. Si vous y trouvez la trace d’une philosophie de l’accueil et des échanges culturels qui soit susceptible de [262] mobiliser l’ensemble de la population, je vous invite à me téléphoner. J’irai fêter cela avec vous. La politique interculturelle reste à inventer. Nous serions bénis des dieux si nous avions un jour comme Ministre des Communautés culturelles et de l’Immigration une personne qui sache vraiment parler au monde et qui ait un message substantiel à livrer. Le défi à relever est du même ordre que l’était la définition d'une politique de la langue. Il nous faut une loi 102, c’est-à-dire une politique de la culture qui tienne compte de notre imparable diversité.

2. Naissance d’un véritable prolétariat

Qu’est-ce qu’un prolétaire ? Celui et celle qui se sentent rejetés, méprisés. Qui n’ont pas d’espoir d’en sortir. Ils croient volontiers qu’une conspiration est ourdie contre eux. Ils n’ont rien à perdre. Ils peuvent risquer le tout pour le tout. Ils ne sont de nulle part. Ils ne sont reconnus par personne. Anonymes et déracinés. Nous n’en avons jamais eu au Québec. Nous en aurons plusieurs centaines de milliers au tournant du siècle, à moins que d’ici là nous comprenions, collectivement, que les bénéficiaires du B.S. qui sont aptes au travail et que tout le monde considèrent, en bloc, comme des paresseux, sont, en fait un sous-produit de toutes les révolutions et mutations qu’a connues le Québec depuis que nous avons cessé d’être une société semi-rurale où tout le monde connaissait tout le monde, où il y avait quelques veufs mais très peu de divorcés, où les familles étaient presque toutes biparentales, etc. Il ne s’agit pas ici de rêver du passé ni de l’idéaliser mais simplement de prendre note de ce que pourrait être notre avenir si nous ne voyons pas ce qui se développe sous notre nez.

J’espère que le prochain ministre de la Main-d’œuvre aura une certaine compréhension de ce que représente, pour ceux qui en sont victimes et pour nous tous, la culture de la pauvreté. Il devrait aussi avoir la force intellectuelle et politique de défendre auprès du cabinet et de l’opinion le prolétariat que notre incurie et nos préjugés sont en voie d’engendrer.

3. Deux Québec en un

Depuis plus de vingt ans, on a multiplié les études sur les zones grises de Montréal. Elles n’en sont guère devenues moins grises mais elles sont officiellement reconnues ! Pour l’ensemble du territoire québécois, nous n’avions pas eu, avant le début de [263] cette année, une étude globale des phénomènes de pauvreté et de sous-développement. Sous le titre Deux Québec dans un, le Conseil des Affaires sociales a établi clairement que des portions entières du territoire, à l’intérieur de chacune des régions, se dépeuplent, vieillissent et s’appauvrissent de toutes les façons possibles, pendant que d’autres coins participent pleinement à la croissance économique. Et le Conseil d’affirmer : « *les inégalités sociales augmentent progressivement depuis 1971 au Québec*».

Je n’ai trouvé qu’un défaut au rapport du Conseil. Il se vend 17 $ la copie ! Néanmoins, je me serais attendu à ce que le contenu de cette étude fasse tout un bruit. Les médias auraient pu en faire l’objet de nombreux reportages, d’entrevues, de suivi, de débat... Nous n’avons rien vu de tout cela. Seulement quelques résumés, honnêtes, mais sans éclat. Rien en comparaison du battage informatique accordé aux habitudes de Ben Johnson ! Évidemment, il faut savoir distinguer les choses importantes !

Ou j’aurais cru que le ministre responsable du développement régional eût reçu un choc, qu’il eût compris que si l’on ne faisait rien, les pauvres deviendraient encore plus pauvres et, par exemple, qu’ils devraient payer plus par tête de pipe (de vieille pipe car les jeunes ont quitté) pour soutenir les services municipaux dans leur grand hospice de région dépeuplée ! '

Ou j’aurais cru que les partis de l’opposition, au moins le NPD, qui est blanc comme neige puisqu’il n’a jamais gouverné (Dieu sait qu’il n’est pas à la veille de le faire), que les autres partis d’opposition, peut-être les plus socio-démocrates des péquistes et, à la rigueur ceux qui essayaient de dire qu’ils étaient autre chose que des Anglais fâchés..., que quelqu’un enfin prît son bâton de pèlerin et fît le tour des zones grises, pour leur annoncer qu’elles étaient officiellement grises, et des zones de couleurs plus réjouissantes pour leur parler de revoir notre façon d’occuper le paysage québécois ! Rien de cela ne s’est passé. À moins que j’aie mal lu et qu’il n’y ait vraiment pas de problème ? Pour en avoir le cœur net, lisez donc vous-même le rapport en question !

4. Notre avenir constitutionnel

On a dit que les Français réservent à l’amour l’attention que les Anglais accordent au thé. Nos intellectuels et autres scribes québécois ne boivent pas de thé. Ils se délectent de friandises [264] constitutionnelles. Dans les gazettes, par exemple, l'espace consacré ces dernières années aux accords du lac Meech a été beaucoup plus considérable que la couverture offerte aux sans-abri.

Les « feuilletés à la société distincte » ont cependant fait des jaloux. Le Canada tout entier s’émeut et s’énerve. Pourtant, cette recette nocturne est relativement simple. Les cinq conditions posées par Québec pour « adhérer au pacte constitutionnel » visaient, dans la stratégie de notre premier ministre, à donner au Québec quelques pouvoirs nouveaux, dont les autres provinces, par hypothèse, n’avaient pas besoin. Brian Mulroney eut l’idée, relativement simple aussi, d’offrir à tous les membres du club, le menu convoité par le Québec. Sauf la société distincte. Si on avait décrété toutes les provinces « sociétés distinctes », il eût été difficile de maintenir qu’il restât au Québec un quelconque statut particulier ! Notre petit côté pleureuse en eût souffert ! À la nuit de novembre 1981, dite « des longs couteaux », succédait l’aurore des grandes assiettes. Nominations au Sénat, à la haute magistrature, juridiction sur l’immigration, droit de retrait... tout le monde eut droit à tout. Hormis le petit plat aux épices si savantes que seule la Cour suprême pourra en analyser le contenu et nous dire si la sauce est très forte, moyennement forte, ou totalement insipide. La décision appréhendée en rend plus d’un nerveux, (nerveuse, pour madame Carstairs.)

Le Québécois moyen ne se passionne pas encore mais les connaisseurs sont divisés : ceux qui prient pour que les accords du lac Meech aboutissent ou plutôt réaboutissent, puisqu’ils avaient abouti à une signature des onze chefs de gouvernement le 3 juin 1987. Dans l’autre camp, il y a ceux qui prient pour que les accords avortent. Ayant, de longue date, favorisé une plus grande décentralisation des pouvoirs, j’incline vers Meech plutôt que vers le statu quo. Mais si ce rêve d’un matin devait s’évanouir, je ne verrais matière à proclamer ni un deuil national, ni la division du pays.

Je m’étonne beaucoup qu’aucun des nombreux analystes qui se sont penchés sur l’après-Meech, ou plutôt sur le sans Meech, n’ait deviné la carte que Robert le magicien a cachée dans sa manche. Je ne ferai rien de moins que de vous la révéler, après vous avoir invité à un bref retour dans l’histoire.

En ces temps-là, pendant qu’Hitler ravageait l’Europe de l’Est et autres contrées, l’effort de guerre provoquait au Canada une centralisation importante et durable des pouvoirs. Cela nous valut [265] la version canadienne du welfare State. C’est le Parlement du pays, en votant des lois à cet effet, qui a créé le mouvement de centralisation. On amenda même la constitution, comme dans le cas de l’assurance-chômage. Depuis les années soixante-dix, c’est la bureaucratie fédérale et le pouvoir exécutif qui poursuivent la dynamique de l’empiétement fédéral dans toutes les sphères d’activités. Le pouvoir de dépenser du fédéral a été porté à un tel degré de raffinement que les politiciens de Québec et d’Ottawa font souvent penser à deux acrobates qui partagent la même jambe de culotte. Il n’est guère de chrysanthèmes qui soient inaugurés sans que les jumeaux obligés co-président. Et si les conflits d’horaire, d’humeur ou de priorités se mettent de la partie, les chrysanthèmes y perdent tout simplement leur chance d’être inaugurés !

Heureusement, le fouillis des juridictions, le dédoublement des programmes, l’imputabilité réduite créée par cette confusion, rien de cela n’est inhérent au fédéralisme.

Si les scribes professionnels en matière constitutionnelle n’ont pas trouvé d’alternative aux accords du lac Meech, c’est qu’ils ne cherchaient pas dans la bonne direction. Dans un passé tout récent, ils auraient découvert la carte que le Québec pourrait encore jouer. Au dossier des relations fédérales-provinciales de l’année 1976. C’est là que le gouvernement du Québec pourrait retrouver, en 1990, son carburant sans Meech. Plusieurs se souviendront, j’espère, que cette année-là, Robert Bourassa étant premier ministre, Arthur Tremblay étant le sous-ministre des Affaires intergouvernementales, un consensus fut patiemment tricoté entre les provinces sur une révision des pouvoirs constitutionnels au Canada. Les propositions élaborées par les provinces tournaient autour de la liste suivante : immigration, droits linguistiques, impôt sur les ressources, pouvoir déclaratoire du gouvernement fédéral, création de nouvelles provinces, culture, communications, Cour suprême, pouvoir de dépenser du gouvernement fédéral, disparités régionales et péréquation. Une liste substantielle. À ce moment-là, il n’était pas question de statut particulier ou de pouvoirs différents pour le Québec.

Vint l’élection du 15 novembre 1976. C’est l’indépendantiste René Lévesque qui remplaça Robert Bourassa dans le fauteuil de premier ministre. C’est lui qui nous représenta à la conférence des premiers ministres provinciaux qui fut tenue à Régina en 1978. Et c’est là que tous les premiers ministres provinciaux, y compris le [266] père fondateur du Parti québécois, endossèrent ce qui devint le consensus de Régina.

La suite de l’histoire serait longue à raconter. Rappelons seulement que le premier ministre du Canada, à cette époque, était solidement implanté au centre et n’était guère porté à décentraliser ! Quelques lunes passèrent et quelques élections... Puis vint le lac Meech et sa curieuse façon de décentraliser. Par accident ! Avec, comme prix de consolation pour le Québec, un suçon constitutionnel, la société distincte !

Si Meech coule à pic, le Québec ne doit perdre aucune énergie dans les pleurs ou la rage. Il doit au contraire affirmer sa vigueur en prenant la tête d’un nouveau mouvement de décentralisation des pouvoirs. La conjoncture est bonne maintenant. Nous avons un gouvernement fédéral, disons pragmatique... et nous avons des provinces soucieuses de trouver une définition des pouvoirs provinciaux qui en fasse autre chose que de grosses municipalités.

Je ne comprends pas les analystes. Après des douzaines de topos sur les accords du lac Meech, aucun d’eux, à ma connaissance, n’a rappelé l’alternative que pourrait représenter le consensus de Régina. Leur oubli est-il volontaire ? Le premier ministre, lui, n’a certainement pas oublié. Il était assez fier, à l’époque, d’avoir pris la tête du peloton des décentralisateurs. En cas d’échec de Meech, reviendra-t-il au fédéralisme fonctionnel de 1976 ? Poursuivra-t-il le chantage à l’indépendance qu’il a entrepris au lendemain du 25 septembre ? L’un et l’autre sont possibles.

Dès 1967, alors que nous étions beaucoup plus jeunes, nous avions travaillé ensemble, Robert Bourassa, Paul Gérin-Lajoie et moi, à une petite rédaction destinée à fournir au Parti libéral du Québec une alternative au texte que notre collègue René Lévesque griffonnait nerveusement sur son paquet de cigarettes. La rédaction de René devait passer à l’histoire, elle devint le manifeste du Mouvement souveraineté-association. La nôtre s’est perdue dans les diverses moutures de l’option fédéraliste qui fut proclamée au congrès du P.L.Q. à l’automne 1967. (Voir J.-P. Lefebvre, Entre deux fêtes, pp. 48-49 et 197.)

5. La morosité dans l’Église

Il me reste bien peu de temps pour traiter des misères de l’Église à laquelle la plupart d’entre nous appartenons et sommes [267] même très attachés. Elle fait partie intégrante de notre passé et, j’en suis convaincu, de notre avenir. Ses faiblesses sont inscrites en arrière-plan des quelques malheurs nationaux que j’ai brièvement disséqués devant vous.

Certes, l’Évangile ne fournit pas d’éclairages directs au plan de la technique. Mais ceux-ci sont fournis par les diverses autres spécialités. Et nous ne manquons plus de spécialistes. L’une des grandes faiblesses de la société québécoise face aux cancers qui la rongent semble être le manque de motivation pour agir. En pays traditionnellement chrétien, la chose n’est-elle pas étonnante ?

Ne trouve-t-on pas, en effet, une inépuisable inspiration dans ces quelques phrases : « *Je vous donne un commandement nouveau ; aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous devez vous aussi vous aimer les uns les autres. Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples*» (Évangile de Jean, chapitre 13, Versets 34-35)

En 1990, la charité fraternelle n’encombre pas les rues de Montréal, c’est le moins qu’on puisse dire. La misère, si ! De plus en plus ! nous vivons dans un monde de signes. Si, par exemple, les marguillers de toutes les paroisses décidaient d’ouvrir tous les sous-sols d’églises aux sans-abri, ils auraient fait plus, en un jour, pour manifester l’Évangile, que bien de pieuses proclamations. En remplissant le sous-sol, ils affirmeraient le sens de ce qui passe au-dessus !

Conclusion

Nous devons poursuivre avec la rigueur, l’impatience et le courage que nous a enseignés Jacques Grand’Maison l’identification de nos « bibites sociétales. » Puis, nous devons les passer au microscope, c’est-à-dire, dans ce cas, les engraisser de vingt ou trente ans. Tout devient alors très clair. Reprenez ma petite liste, ajoutez quelques décennies. Fermez les yeux. Vous verrez alors, n’en déplaise aux disciples de l’abbé Groulx, que notre maître, c’est vraiment l’avenir !

[268]

[269]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

ayant suivi les communications de  
MICHEL BEAUDIN  
et JEAN-PAUL LEFEBVRE

— Une analyse critique de l’économie et de la société doit produire une praxis. La critique de Michel Beaudin, comme celle de Jacques Grand’Maison, nous laisse totalement écrasés.

*- Michel Beaudin*: Dans la réalité de la dynamique économique et sociale, il n’existe pas seulement une logique de domination. Il y a aussi des résistances, depuis ce qu’il y a de plus quotidien jusqu’au niveau structurel. Sauf que je voulais d’abord mettre en évidence cette logique de domination. Je voulais en comprendre les rouages, et pour cela il me fallait l’isoler des résistances qu’elle rencontre. (...) De tous les temps, l’économie a dû produire des surplus. Mais c’est nouveau que l’agriculture ait comme objectif de nourrir davantage les capitaux que les humains, et de nourrir les humains par accident. C’est cet aspect qui me préoccupe et que j’ai essayé de mettre en évidence.

*- Jean-Paul Lefebvre*: Si on fait une critique trop globale, on se coupe les possibilités d’action. Par exemple, pour trouver une solution au problème du chômage, on n’est pas obligé de remonter à l’origine du capitalisme et du libéralisme. Trop de gens travaillent trop d’heures. En partageant différemment le travail, on pourrait créer au Québec 150 000 emplois. (...) Jacques Grand’Maison a toujours confronté les problèmes avec les valeurs, pour montrer l’écart entre le dire et le faire. Mais il n’a jamais affirmé que le système est pourri. Il a toujours résisté à la tentation globaliste.

— Aujourd’hui, on est obligé de penser universellement et d’agir localement. Une analyse très large comme celle de Michel Beaudin reste utile, mais elle n’empêche pas de penser « local ». Il n’y a pas de positif dans les discours de Michel.

— La note d’espérance que je vois dans le discours de Michel Beaudin, c’est par exemple le fait que des assistés sociaux et des organismes se soient regroupés face à la loi, c’est que des gens aient eu assez de dignité pour prendre la parole ensemble.

[270]

— Jacques Grand’Maison dit que ce qui nous manque, c’est à la fois un projet de société et des pratiques communautaires. Dans les pays de l’Est, tout a dérapé : il n’y avait pas vraiment de projet de solidarité sous cette égalité recherchée. Quant à nous, nos formes de totalitarisme sont différentes dans la mesure où le marché s’impose comme chef d’orchestre exclusif. Il faut en sortir sans copier les modèles dépassés.

— Tous les chrétiens n’ont pas à penser la même chose. Les niveaux de critique peuvent varier. La seule chose qu’un chrétien n’a pas le droit de faire, c’est de se foutre de son prochain. C’est le seul engagement qui est requis.

— La lecture de Jacques Grand’Maison me frustre et m’enrage souvent. Il décrit les réalités concrètes et quotidiennes, il les explique, les dénonce et là, il propose. Dénoncer et proposer font prêcheur. Il ne remonte pas aux causes foncières de tout cela. (...) L’Église condamne le libéralisme et le socialisme sans proposer de projet social, sauf des choses vagues qui ne font pas un système.

*- Michel Beaudin*: Jean-Paul II explique bien que la doctrine sociale de l’Église est le résultat d’un processus par lequel l’Église confronte des situations à l’Évangile. Il y a donc dans cette doctrine l’aspect « processus », et l’aspect « accumulation de sagesse » qui va finir par s’appeler « doctrine ». L’Église n’a pas de modèle idéal à proposer. Il s’agit de faire des itinéraires. Elle suggère un processus.

— Quelqu’un a dit : « J’ai compris à la fin de ma vie que la miséricorde passe par les structures. » Une recherche s’impose si nous voulons que nos motivations conduisent à des solutions efficaces. Il faut certes accorder de l'attention à la motivation, mais il y a, à un moment donné, des médiations concrètes, des choix politiques à faire.

[271]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Cinquième partie

FAMILLE ET ÉDUCATION

[Retour à la table des matières](#tdm)

[272]

[273]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Cinquième partie : Famille et éducation

20

La passion de l’Autre :  
l’éducation dans l’œuvre de  
Jacques Grand’Maison

Jean-Marc CHARRON

[Retour à la table des matières](#tdm)

Aborder le thème de l’éducation chez Jacques Grand'Maison, c’est non seulement être convié à parcourir l’ensemble de son œuvre mais, d’une certaine façon, tenter de saisir quelque chose de fondamental du personnage dont la pratique intellectuelle et pastorale nous apparaît traversée par la passion de la « source à faire jaillir ». Sans prétendre, dans le court temps qui nous est alloué, faire la synthèse des positions de Grand'Maison quant à nos pratiques éducatives, j’aimerais simplement, dans un premier temps, faire ressortir quelques lignes de force de sa pensée et, en second lieu, identifier certaines interpellations qui gardent toujours, à une quinzaine d’années de distance, toute leur pertinence.

Ce qui retient d’abord mon attention, c’est sa critique, souvent passionnée, de nos pratiques institutionnelles et des systèmes établis qui prétendent définir, de manière unilatérale et quasi-dogmatique, les paramètres de la réalité éducative. Je pense, bien sûr, à sa dénonciation des pratiques syndicales dans *l'École enfirouapée* — c’est ce qui nous vient spontanément à l’esprit —, dénonciation sévère certes, mais lucide, pertinente et qui avait le courage de dire tout haut ce que plusieurs se chuchotaient tout bas. Dans le contexte de l’époque, il n’était pas de bon ton, pour la gauche québécoise, de s’en prendre aux discours des représentants des « travailleurs et travailleuses » de l’enseignement. Ce que l’on risque de perdre de vue pourtant, c’est que la critique alors mise en scène déborde de beaucoup la seule perspective syndicale pour s’ouvrir sur un questionnement de fond qui concerne l’ensemble des pratiques institutionnelles, qu’elles soient techno-bureaucratiques, économiques, politiques ou cléricales. En fait, ce dont Grand’Maison se méfie le plus, ce sur quoi il nous invite à jeter constamment [274] un regard critique — et c’est en cela, mon avis, qu’il y a chez lui quelque chose de prophétique —, c’est la force d’inertie des pouvoirs institués et la mystification des discours idéologiques qu’ils produisent pour se légitimer et se maintenir en place. Sans nier pour autant l’importance des nécessaires médiations institutionnelles, Jacques Grand’Maison nous invite constamment à les ressaisir précisément comme médiations et, de ce fait, à en questionner et à en revoir la pertinence et l’efficience.

Dans la foulée de cette critique des institutions, et comme à sa source, — ce sera mon deuxième point —, il y a chez Grand'Maison un parti-pris radical pour la vie au ras du sol dans ses enracinements les plus humbles, les plus quotidiens mais aussi, pour reprendre une expression qui lui est chère, les plus féconds. Le thème du « pays réel» n’est pas, chez lui, une simple formule littéraire au goût du jour. Il traduit la conviction profonde que les pratiques éducatives les plus pertinentes s’inscrivent dans les réseaux d’existence où se vivent les véritables enjeux pour les premiers acteurs concernés. La « carte des relations », présentée dans *Pour une pédagogie sociale d’auto-développement en éducation* et fréquemment reprise par ailleurs, constitue une quasi marque de commerce pour Jacques. Elle traduit cette préoccupation d’une stratégie pédagogique « ensouchée » dans les terreaux les plus riches : ceux des relations quotidiennes, des lieux et des espaces privilégiés, des réseaux de langage, de symboles et d’activités. À cet égard, l’œuvre de Jacques se présente comme une herméneutique de la quotidienneté proche parente des courants actuels de la sociologie à la manière de Mafessoli.

Ce parti pris pour la vie s’accompagne d’une foi quasi inébranlable dans les êtres qu’il rencontre, avec qui et pour qui il travaille. Elle traverse et fonde, en quelque sorte, l’ensemble de sa production littéraire et s’incarne dans une pratique éducative qui n’hésite pas à quitter les sécurités du savoir constitué ou du statut professionnel pour s’aventurer sur les terrains souvent étrangers de ses vis-à-vis. Andragogue avant son temps, Jacques Grand’Maison est convaincu qu’il y a chez l’autre les dynamismes nécessaires à l’émergence d’une parole inédite. Son implication dans la naissance et le développement du programme d’études pastorales à la Faculté de théologie de l’Université de Montréal n’en est qu’un exemple parmi combien d’autres.

[275]

Cette démarche, centrée sur le projet de l’étudiant et son engagement dans un milieu, se donne pour objectif de permettre à celui-ci d’assumer sa propre parole, d’élaborer ses problématiques, ses interprétations et ses stratégies d’intervention sur la base d’une observation systématique de son milieu, de ses acteurs, dans une interaction constante avec les données des sciences humaines et de la Tradition chrétienne. Non seulement retrouve-t-on, dans cette perspective pastorale, les pratiques pédagogiques de Jacques, mais aussi la volonté explicite de voir l’autre accéder à lui-même et, par voie de conséquence, s’ouvrir au monde de l’autre. Sur ce terrain, Jacques Grand’Maison s’inscrit dans la lignée des grands éducateurs tels que Frenet, Illich ou Freire qui ont fondé leur vision de l’éducation sur une foi en l’autre, une solidarité avec la parole autre de la culture populaire et une démarche de conscientisation enracinée dans les enjeux les plus concrets de l’existence. Ici encore, des expressions comme « le pain et le beurre », en tant que lieu impératif de la construction du sens, symbolisent une pratique qui assume l’incarnation et la complexité du réel.

Enfin, — et ce sera mon troisième point, — les propos de Grand’Maison sur l’éducation sont traversés par une préoccupation pour les questions éthiques. Bien avant Alan Bloom, Jacques nous conviait déjà, dans les années 70, à une réflexion sur les finalités de l’éducation. Faisant retour sur le branle-bas général qui a accompagné les grandes réformes de notre système éducatif, il nous rappelle combien la dimension éthique est demeurée le parent pauvre de tous nos chantiers. « *Nous ne savons plus ce qu’est le bien, mais nous voulons le transmettre à nos enfants*», écrivait-il dans *L’École enfirouapée*. Cette question demeure centrale et, à plusieurs égards, sans réponse malgré tous nos efforts autour de la définition du Projet éducatif scolaire. Le mieux que nous ayons pu faire jusqu’ici a été d’offrir, dans les écoles, des programmes de formation morale qui risquent de nous donner bonne conscience mais qui, à toute fin utile, esquivent le problème de fond. Quelles sont nos valeurs ? À quoi croyons-nous ? Quelle est notre vision de l’être humain, de la société ? Non pas celle que nous inscrivons en introduction de nos programmes scolaires, mais celle que nous mettons effectivement en scène dans nos pratiques éducatives quotidiennes.

J’ai souvent eu l’occasion de participer à des journées pédagogiques ou à des congrès d’éducation à titre de personne-ressource. [276] Trop souvent, nos journées demeuraient consacrées à l’appropriation d'un programme, d’une instrumentation pédagogique ou d'une nouvelle approche catéchétique ou éthique. Combien de fois en suis-je ressorti en me demandant à qui et à quoi avait bien pu servir cette journée ! En quoi nos échanges bonifieraient les pratiques des intervenants et des intervenantes en cause ? Si ces rencontres avaient pu être utilisées à des échanges sur nos interventions quotidiennes, nos pratiques effectives, les valeurs qui s’y déploient, combien plus enrichissantes auraient-elles pu être. C’est là que l’éthique éducative se joue et se transforme, et c’est sur ce terrain que Grand'Maison nous convie.

J’avais annoncé, en début de parcours, quelques interpellations de Jacques qui gardent, pour aujourd’hui, tous leurs effets provocateurs pour l’intelligence de l’éducation. Celle de l’éthique en est une. La seconde réfère à la logique de l’instrumentalité - « quincaillerie » pédagogique — qui fut et demeure encore une de nos grandes séductions éducatives.

Sans nier l’importance des moyens pédagogiques et de la didactique — « *le médium, c’est le message*», nous à révélé McLuhan —, il faut bien reconnaître que notre système d’éducation a investi des sommes énormes et des énergies considérables dans les gadgets pédagogiques de tous ordres. La dernière en liste — et non la moindre — qui a mobilisé le monde scolaire depuis dix ans est la révision des programmes-cadres et l’implantation massive et aveugle de la pédagogie par objectifs. Malgré l’utilité de cet outil pédagogique, dont nous pourrions critiquer, par ailleurs, l’orientation idéologique, il faut bien se rendre compte que cette obsession des moyens occulte d’autres enjeux, à mon avis plus fondamentaux, dont la qualité de la relation pédagogique n’est pas le moindre. L’essoufflement de la population en général et des enseignants en particulier — pensons au manque d’intérêt croissant pour la chose éducative — n’est pas étrangère à cette surenchère de la nouveauté. Ce que les gens souhaitent de plus en plus, ce sont des résultats non seulement en termes d’apprentissage mais aussi au plan de la « qualité de la vie » — pensons à la question troublante de la violence dans les écoles — dans nos vastes complexes éducatifs.

Enfin, — et je terminerai par ce point, — l’œuvre de Jacques Grand'Maison, tout autant que sa pratique, nous convoquent à une conversion du regard qui nous fait trouver dans les besoins vitaux des êtres la première finalité de la tâche éducative. C’est ici, à [277] mon avis, que ses propos et son action marquent leurs enracinements évangéliques les plus profonds. Cette conversion appelle à un décentrement de soi qui n’a pas bonne presse dans l’empire de l’éphémère et de la révolution narcissique. Pourtant, il me semble que la capacité de se laisser émouvoir par la fragilité tout autant que la grandeur des êtres, fondée sur la conscience de notre propre fragilité et notre propre grandeur, demeure encore la meilleure garantie d’une éducation qui dépasse les seuls impératifs à courte vue. L’école d’aujourd’hui a besoin de retrouver son âme. Jacques Grand’Maison nous indique des chemins qui y conduisent.

[278]

[279]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Cinquième partie : Famille et éducation

21

Des enjeux  
pour aujourd’hui et demain :  
des pistes possibles  
en éducation scolaire

Jacques DELORIMIER

[Retour à la table des matières](#tdm)

Après de nombreuses années consacrées à l’étude et à la conception en pédagogie, j’ai été amené à travailler dans le système et sur le système d’éducation. Le choc a été rude. Je me suis, dès le début, posé deux questions : Y a-t-il de la place pour la pédagogie dans le système éducatif ? La créativité est-elle possible ? Ces deux questions, je me les pose toujours, mais d’une autre manière : pas seulement comme quelqu’un qui a participé à de la création pédagogique en dehors du système, mais aussi comme quelqu’un qui a travaillé dans une équipe d’analystes du système.

Mes questions rejoignent, directement je pense, le thème du présent colloque. Elles reposent moins sur l’affirmation d’une crise qui existerait que sur la constatation d’une absence ou de conditions d’une existence difficile. L’analyse du système éducatif rend-elle pessimiste ? En tout cas, elle laisse peu de place aux solutions idéalistes. Les pistes d’avenir n’émergent pas d’emblée à la suite d’idées lumineuses qui jailliraient à une table de travail dans un circuit de pensée entre le cerveau et le crayon. Le système éducatif est lourd et complexe. Les meilleures propositions l’ébranlent laborieusement. Il a tôt fait de paralyser et d’enterrer l’idéal ou même le souhaitable qui ne connaît pas les règles du jeu.

Ces premiers propos indiquent déjà le ton que j’adopterai dans mon exposé, l’objet que je circonscrirai et l’approche que je choisirai. Dans un colloque favorisant une réflexion pluridisciplinaire, ces éléments sont essentiels. Il importe à tous de connaître le lieu d’où l’on parle et exactement ce dont on parle. C’est ce que je m’emploierai à faire dans *le premier temps* de mon exposé. *En second lieu*, j’entrerai dans le vif du sujet en traitant de trois thèmes qui m’apparaissent, à des titres divers, habiter l’ensemble [280] du système éducatif au cours des réformes successives en éducation au Québec : 1- la formation, au centre du curriculum continu de l’école à l’université, dans les refontes des régimes pédagogiques et des programmes d’études ; 2- la pédagogie dans les discours sur l’éducation et dans l’organisation scolaire concrète ; 3- la gestion, face cachée du système, dont on parle peu, mais qui règle en définitive la destinée de l’éducation. D’autres thèmes traversent l’action éducative sous le mode de questions ou d'interpellations du système. J’en ai identifié quatre que j’aborderai dans un *troisième* *temps* : le système et la personne, la diversité, la dynamique des établissements, l’innovation.

1. Une approche systémique  
de l’éducation

Parmi les divers thèmes de ce colloque soumis à la discussion pluridisciplinaire, l’éducation est peut-être celui qui appartient le plus à l’ensemble des citoyens. Du moins, c’est un sujet sur lequel tous se prononcent : les parents, les journalistes, les églises, les experts de tous ordres, spécialistes d’une discipline, philosophes ou autres penseurs. Pourtant, on dit rarement ce dont on parle ni non plus le lieu d’où l’on parle ou le point de vue qu’on adopte. Lorsqu’on se prononce sur l’éducation, parle-t-on d’éducation en général ou d’éducation scolaire ? Si l’on parle de l’école, parle-t-on de l’éducation primaire, de l’éducation secondaire ou de l’éducation ailleurs dans le système éducatif ? Lorsqu’on se prononce sur l'éducation, le fait-on à partir de la seule connaissance d’une discipline, le français, par exemple, ou en vertu des intérêts de la corporation professionnelle à laquelle on appartient ? Le fait-on pour informer, pour faire comprendre une situation ou pour exercer une pression sur les hommes et les femmes politiques ?

Selon l’objet qu’on circonscrit et le point de vue qu’on adopte, les enjeux, les défis et les pistes de renouvellement de l’éducation ne seront pas les mêmes parce qu’on ne s’appuie pas sur les mêmes données ni sur les mêmes analyses. Un exemple servira à illustrer cette constatation qui, si elle peut paraître évidente à certains, est néanmoins rarement explicitée lorsque sont proposées des solutions d’amélioration de l’éducation.

Cet exemple concerne particulièrement l’enseignement des sciences de la nature (physique et chimie) et de la mathématique et, plus largement, l’ensemble du curriculum du secondaire dont tous les éléments de la grille-matières sont solidement boulonnés [281] depuis le régime pédagogique de 1981. Depuis ce temps, l'enseignement des sciences et de la mathématique est au cœur d’une controverse et aussi d’une distorsion dans le système éducatif qu’on désigne habituellement comme la question des « préalables ». De quoi s’agit-il ? Pour faire bref, retenons les explications suivantes : les préalables sont des cours à option du deuxième cycle du secondaire en mathématique, en chimie et en physique qui sont exigés dans la plupart des programmes techniques du cégep et dans bon nombre de programmes préuniversitaires. Ces cours, qui ne sont pas nécessaires à l’obtention du diplôme d’enseignement secondaire, sont néanmoins choisis par 70 % des élèves qui, orientés ou non vers les sciences de la nature, veulent se garder toutes les portes du collège et de l’université ouvertes. Il en résulte de nombreux échecs puisque ces cours, qui exercent une pression indue sur la majorité des élèves, sont en réalité prévus pour 20 % de la clientèle. Que proposent alors les professeurs de mathématique et de sciences du deuxième cycle du secondaire et les techniciens du système ? Vous l’avez deviné, une augmentation du temps des cours préalables. Une telle mesure risquerait de bloquer définitivement le curriculum québécois déjà trop homogène puisqu’il comprend, sur 72 crédits de cours en 4e et 5e secondaires, une petite plage de 20 crédits d’options qui, comparativement à d'autres systèmes éducatifs, laisse peu de possibilité de diversifier la formation générale commune du secondaire.

À la différence de l’approche générale et subjective ou de l’approche disciplinaire spécialisée, l’approche systémique ou l’analyse de système parvient à identifier des enjeux et à proposer des pistes qui tiennent davantage compte d’un ensemble complexe d’éléments interreliés. Ainsi, par rapport aux préalables qui forment le nœud de notre exemple, l’analyse de système aboutira plutôt à des propositions comme les suivantes : d’abord élaguer les préalables des programmes collégiaux en conservant seulement ceux qui sont pédagogiquement justifiables ; ensuite, s’assurer d’une clause de variété qui préserve les options du deuxième cycle du secondaire d’une occupation totale par les sciences mathématique ; en définitive, favoriser un curriculum équilibré et diversifié qui n’enferme pas les élèves dans une orientation prématurée.

L’approche de système s’intéresse en priorité à tout ce qui structure concrètement le fonctionnement du système par rapport aux objectifs qu’il s’est donné et à ce qui encadre, en conséquence, [282] le vécu des personnes. C’est pourquoi elle s’applique notamment à l’étude des régimes pédagogiques, des programmes d’enseignement, des objectifs de formation propres à un ordre d'enseignement, à l’étude des dispositifs prévus d’articulation d'un ordre d’enseignement à l’autre. Elle tend en fin de compte à expliciter les mécanismes internes du système qui font que les choses se passent comme elles se passent. L’approche de système poursuit un but bien défini : contribuer à l’intelligence de la logique du système éducatif et, par là, établir à la fois la racine objective des difficultés éprouvées et la base objective des améliorations possibles.

On pourrait trouver, exprimée en ces termes, la définition de cette approche dans des textes officiels de l'organisme auquel j'appartiens. La valeur de cette approche réside dans ses analyses précises d’aspects importants de chaque ordre d’enseignement et d’éléments inter-ordres d’enseignement. Ces analyses, toujours appuyées quantitativement, s’attachent aussi à la dimension qualitative des phénomènes reliée aux visées du système.

Dans la suite de mon exposé, je mettrai forcément l'accent sur la synthèse, puisque j’ai choisi de procéder par thèmes. Chacun des ordres d’enseignement — primaire, secondaire, collégial, universitaire —, ne sera abordé que par incidence, pour illustrer la présence du thème étudié. De plus, j’insisterai sur la dimension qualitative de l’éducation sans pourtant perdre de vue ses enracinements quantitatifs dans le système. En définitive, il sera surtout question d’enjeux et de défis de l’éducation scolaire, comme système, mais l’approche de système proprement dite n’apparaîtra qu’en filigrane.

2. Des thèmes majeurs du système éducatif :  
la formation, la pédagogie, la gestion

Parmi les réalités qui habitent les réformes de l’éducation scolaire depuis vingt-cinq ans, trois thèmes majeurs traversent l’ensemble du système éducatif : la formation, la pédagogie, la gestion. D’autres points importants se rattachent à l’un ou l’autre des ordres d’enseignement : l’enseignement professionnel au secondaire, par exemple, la mission des collèges, les taux de diplomation à l’université. En centrant l’attention sur la formation, la pédagogie et la gestion, je choisis de faire porter la discussion sur des projets, toujours présents en éducation scolaire, dont les enjeux varient pourtant au cours des changements apportés au système. Entre ces [283] trois thèmes, il existe des liens certains, voire des interférences, mais chacun recouvre une réalité distincte avec ses défis propres.

Pour chacun de ces thèmes, on procédera en deux temps. En premier lieu, on rappellera brièvement les principaux traits de l’état actuel de chacun tel qu’il a évolué au cours des différentes réformes de l’éducation scolaire. En deuxième lieu, on dégagera les enjeux et les défis qui sollicitent la réflexion et l’action, puis on évoquera des pistes d’avenir possibles, quitte à les compléter dans la dernière partie de l’exposé.

La formation : un thème récurrent

La formation, en éducation scolaire, est un thème récurrent au niveau du *discours*. Ce thème prend un sens particulier et une coloration différente selon chacun des ordres d’enseignement : au primaire, c’est la formation intégrale ; au secondaire, la formation générale, homogène ou diversifiée ; au collégial, la formation fondamentale comme axe central ; à l’université, l’équilibre entre la spécialisation et la formation générale. Cependant, il est bien difficile de vérifier quel chemin la formation scolaire a pu parcourir à partir du discours politique et officiel ou à partir du discours des spécialistes en sciences de l’éducation (dont je suis).

Dans le système, la réalité de la formation scolaire est constituée par un ensemble d’éléments qui ont pour noms : curriculum, grilles-matières, cours obligatoires et cours à options, régimes pédagogiques, programmes, sélection, évaluation, sanction des études, certification, diplomation. C’est à partir de ces éléments qu’on peut saisir *l’état actuel* de la formation scolaire au Québec. Décrire en quelques mots les principaux traits de cet état actuel constitue une entreprise risquée, forcément empreinte de généralisation, compte tenu de la complexité de la formation telle qu’elle existe dans le système scolaire. Cependant, l’entreprise intellectuelle qui éviterait cette tâche indispensable serait encore plus risquée.

Depuis que *l’enseignement primaire* n’est plus un cours terminal — c’est-à-dire depuis le rapport Parent il y a vingt-cinq ans —, en d’autres mots, depuis que les études primaires ne sont plus sanctionnées par un diplôme, on aurait pu penser que la formation intégrale, prônée alors, s’étendrait à l’intégration des matières. L’examen du curriculum primaire nous révèle les limites qu’une grille-matières peut imposer à un idéal de formation, malgré la [284] situation favorable d’un enseignement dispensé par des généralistes. En fait, la grille-matières actuelle est constituée de disciplines et matières thématiques qui forment habituellement le curriculum d’ensemble du primaire : lecture, écriture, calcul, langue seconde, histoire, géographie, art, éducation physique, formation morale et religieuse. La refonte des nouveaux programmes d’études qui s’est effectuée au cours des dix dernières années a été réalisée sur une base disciplinaire et les enseignants titulaires, bien que généralistes, utilisent ces programmes spécifiques en changeant de chapeau à chaque discipline. Enfin, français et mathématique demeurent les disciplines dominantes à partir desquelles s’opère principalement la sélection des meilleurs élèves.

Sur *le secondaire*, j’ai déjà donné un aperçu de l’état actuel de la formation en utilisant le cas des sciences-mathématique. Au tournant des années 80, on est passé d’un régime pédagogique qui devait favoriser la souplesse et le progrès continu à un régime pédagogique uniforme à visée de formation commune et homogène. L’idéal de la polyvalence s’est estompé et la formation professionnelle a en partie servi de solution pédagogique à des problèmes d’échecs avant de se dissocier tout récemment de la formation générale. Le curriculum du secondaire poursuit dorénavant une formation générale de base très peu différenciée, à programmes d’études uniques qui ont remplacé les « voies » à programmes distincts pour les élèves forts, moyens ou faibles. Le type de sanction des études qui s’est implanté favorise la dissémination de la formation plutôt que son intégration en attribuant des crédits à tous les cours depuis le début du secondaire. Par ailleurs, la concentration de la formation autour des sciences est favorisée par les préalables de 4e — 5e secondaires.

*Au collégial*, le discours sur la formation fondamentale s’élabore depuis 1975, alors qu’à « l’université », on tente toujours de résoudre les problèmes d’équilibre entre une formation générale approfondie et la spécialisation. On est encore loin d’un curriculum continu d’enseignement supérieur qui s’échelonnerait sur cinq ans et conduirait à un premier diplôme universitaire : les deux ans du cégep et les trois ans du premier cycle universitaire s’élaborent dans deux ordres d’enseignement distincts, en principe unis dans une même visée, mais en pratique à plus d’un égard compétitifs. Pour ce qui est de la formation collégiale, beaucoup de programmes d’études sont encore à la reprise et la structure même d’élaboration [285] et de constitution des programmes, par disciplines, n’a pas encore permis d’éviter le compartimentage de la formation pré-universitaire. Le jeu des préalables universitaires de sciences-mathématique rend encore plus difficile l’atteinte des visées de formation fondamentale, dans les techniques et les programmes pré-universitaires qui les requièrent.

Sur un fond de discours qui souhaite une formation de qualité pour tous dans un contexte de démocratisation scolaire et d’accessibilité universelle à l’éducation, *les défis* reliés à la formation sont immenses. À quelque ordre d’enseignement où l’on se situe, ces défis sont d’une façon ou de l’autre des défis de *cohérence* et des défis de *compétence*. Il est assez étonnant de constater que la confiance n’est pas établie d’un ordre d’enseignement à l’autre : on ne se fie pas à la formation donnée dans l’ordre d’enseignement qui précède. Cohérence verticale, bien sûr, qui puisse s’édifier sur des données claires plutôt que sur des critères plus ou moins cachés comme la cote « Z », par exemple. Cohérence horizontale d’abord qui se construise sur une certaine idée de la compétence. Compétence disciplinaire, certes, mais aussi compétence transdisciplinaire. Ce défi ouvre une piste autre que celle de l’interdisciplinarité sur laquelle peut reposer le dialogue propre à des universitaires. La transdisciplinarité se situe beaucoup plus du côté du sujet qui apprend, dans son rapport avec le contenu. Elle implique la recherche de ce qui est par delà les disciplines et les traverse comme apprentissages d’habilités génériques, la recherche aussi de ce qui traverse l’existence des apprenants par delà les seules exigences d’une scolarité conduisant à un diplôme. Tous auront compris qu’une telle piste ne peut être retenue sans solides réaménagements structurels des régimes pédagogiques, des programmes et de la sanction des études, ce qui ne peut être le fait d’individus isolés, voire même d’équipes de chercheurs travaillant hors système.

La pédagogie :  
une présence indirecte dans le système

La pédagogie dans l’éducation scolaire est d’abord le propre de l’école, même si le collège et l’université sont également concernés. De plus, au primaire-secondaire, elle est considérée comme « l’affaire » des pédagogues. Pour l’approche de système, la pédagogie n’est qu’indirectement objet d’analyse, à partir des régimes pédagogiques et de certains de leurs éléments comme les programmes, l’évaluation et d’autres politiques éducatives afférentes [286] aux régimes pédagogiques. Dans la réalité scolaire perceptible, c'est l’organisation pédagogique liée à la grille-matières qui occupe le devant de la scène plus que les pratiques pédagogiques qui s’exercent derrière la porte fermée de la classe ou de la salle de cours. Pourtant, les grandes réformes scolaires ont tenu un discours officiel sur la pédagogie, même si le système ne gère la pédagogie qu’à travers les conditions qu’il lui impose. C’est donc à partir d’un discours officiel et fondateur, celui du rapport Parent, qu’on tentera de cerner *l’état actuel* de la pédagogie dans le système et d’en discerner les enjeux pour demain.

Le rapport Parent avait prôné une pédagogie active centrée sur l’enfant dans un projet de formation intégrale favorisant le progrès individuel et continu. Ce projet devait viser le développement d’une intelligence totale de la réalité grâce à des apprentissages significatifs répondant au désir de l’élève d’« apprendre pour de vrai ». Les conditions de réalisation d'un tel projet étaient multiples : l’établissement scolaire lui-même devait devenir une « école active » considérant l’enfant comme le premier responsable de ses apprentissages, les programmes d’études devaient être des cadres et non des catalogues, laissant beaucoup de latitude aux enseignants, l’organisation scolaire devait aussi favoriser les rythmes d’apprentissage individuels par des regroupements temporaires d’élèves rapides, moyens ou lents. On comptait enfin sur la formation des enseignants et la participation des parents. Tous connaissent cet univers de la pédagogie active qui a habité le système éducatif pendant une dizaine d’années.

Il demeure étonnant qu’en 1978, plus de 80 % des enseignants du Québec, au primaire et au secondaire, affirmaient pratiquer un enseignement de groupe à partir d’un exposé magistral véhiculant un contenu identique pour tous les élèves, un enseignement qui ne varie pas beaucoup selon les rythmes d’apprentissage et fait peu appel aux situations de tous les jours, un enseignement qui s’effectue en outre en fonction des matières prises séparément.

Aujourd’hui, l’état d’ensemble de la pratique pédagogique n’apparaît pas s’être beaucoup modifié, d’autant moins que les programmes élaborés depuis 1978 et l’organisation scolaire actuelle ne sont guère propices à l’épanouissement d’une pédagogie active. Les programmes ont été élaborés par matières en fonction d’un cadre conceptuel qui véhicule une pédagogie par objectifs. Ils sont spécifiques et encadrent rigoureusement l’enseignement qui ne bénéficie [287] pas d’une grande marge de manœuvre. En même temps que les programmes, s’est imposée une politique d’évaluation des apprentissages qui devait rendre possible l’évaluation formative et critériée autant que l’évaluation sommative et normative. En fait, les exigences de la grille-matières n’ont pas tellement laissé de place à une évaluation qui aurait permis un accompagnement plus individualisé des élèves. Pour ce qui est de l’organisation pédagogique, les conditions varient du primaire au secondaire. L’enseignement primaire a l’avantage de s’effectuer dans un groupe de classe stable, mais cet enseignement n’est pas suffisamment supporté par les conseillers pédagogiques des diverses matières. Au secondaire, l’enseignement dans des groupes-matières n’échappe pas à une sorte de taylorisation des tâches des enseignants fixées par les conventions collectives et la pédagogie risque de se restreindre à la seule prestation de cours.

Le *défi* de la pédagogie active demeure toujours présent à l’horizon, du moins au primaire. Mais il doit dorénavant compter avec la pédagogie par objectifs dont l’inspiration première est behavioriste. Avec le mouvement « Back to Basics » popularisé aux Etats-Unis depuis le milieu des années 80, on insiste sur les « 3Rs » « reading, writing, arithmetic ». Ce mouvement s’accompagne plutôt d’une pédagogie directive soucieuse de vérifier les acquis scolaires par des contrôles et examens uniformes. Néanmoins, la pédagogie par objectifs peut devenir une *pédagogie de la réussite*. Même dans un cadre scolaire courant de type traditionnel, la pédagogie de la réussite mise sur la capacité de chacun d’apprendre et de se développer, a le souci de s’adapter à la diversité des élèves et est respectueuse des façons personnelles d’apprendre. Une telle logique de l’apprentissage rejoint des valeurs inhérentes à la pédagogie active et humaniste et tient compte d’une évaluation qui aide l’élève à progresser ; cet aspect de l’apprentissage, la pédagogie humaniste risquait de le délaisser au profit du bonheur des enfants à l’école. Un certain équilibre pourrait être restauré dans l’avenir.

Au secondaire, le défi de la pédagogie est intimement relié au défi de la formation et de son contenu. Au cours d’une formation secondaire qui s’est allongée et qui est devenue le minimum vital pour tous, les risques sont nombreux : émiettement des apprentissages, baisse du niveau d’exigences, complaisance pour l’échec ou l’abandon. La sanction des études secondaires, en effet, ne requiert pour la diplomation que 130 crédits sur 178 : cela signifie, dans [288] le quotidien, qu’on n’est pas obligé de réussir des cours dits « obligatoires », qu’on peut échouer jusqu’à l’équivalent d’une année et un tiers et être quand même diplômé ou, en fin de compte, qu’il suffit de réussir une 4e secondaire avec 12 crédits de langue maternelle et de langue seconde de 5e secondaire. *Le défi de la pédagogie dans un tel contexte, c’est de stimuler l’intelligence et d’apprendre à penser*. Une telle tâche apparaît néanmoins difficile, sinon insurmontable, pour des enseignants isolés, dispensant des cours dans plusieurs groupes-matières comprenant chacun une trentaine d’élèves. Pour contrer l’éparpillement et la compartimentation, des regroupements d’enseignants auprès de groupes d’élèves moins nombreux peuvent favoriser une pédagogie qui viserait à développer des habiletés intellectuelles, ce qui se traduirait au terme de l’apprentissage par la démonstration de compétences acquises. Ce travail d’équipe des enseignants pourrait reposer sur un principe appliqué dans la « *Coalition of Essential Schools*» américaine : bien que spécialistes d’une discipline, les enseignants tendraient à se comporter comme des généralistes, soucieux de développer l’intelligence dans une perspective éducative de cohérence des apprentissages.

La gestion : la face cachée du système

Même en limitant la réflexion aux domaines de la formation et de la pédagogie scolaires, on peut constater que la gestion est omniprésente. Son influence n’apparaît pas d’emblée. Ce que l’on observe, à l’avant-plan, ce sont les grilles-horaires, la répartition des élèves dans des groupes, l’affectation des tâches des enseignants, le calendrier scolaire qui distribue les périodes de cours, les dates des examens et les jours de congé. Chacune de ces composantes de l’organisation scolaire est si usuelle, va tellement de soi, qu’on oublie les décisions qui ont dû être prises, les actes de gestion que cette organisation suppose. Pourtant, ce sont ces gestes administratifs qui conditionnent, souvent contraignent, la formation réelle et la pédagogie concrète dans les établissements scolaires.

Ces actes de la gestion quotidienne sont eux-mêmes plus ou moins déterminés par de grands encadrements administratifs comme les régimes pédagogiques, les conventions collectives établissant notamment les règles d’affectation des enseignants et d’attribution des tâches, les règles budgétaires. Ces grands encadrements sont établis à l’intérieur des lois et règlements d’un ordre d’enseignement par ceux qu’on pourrait appeler les techniciens du système. Ils ne [289] sont pas nombreux à pouvoir s’y reconnaître dans le dédale des articles des conventions collectives ou dans les codes des programmes d’études officiels ; et pourtant ce sont ces articles et ces codes qui règlent, encadrent et orientent la pédagogie possible et la formation à laquelle on peut prétendre.

Au Québec, malgré des velléités de réformes il y a une dizaine d’années, il faut souligner « *la centralisation et la formalisation des processus de pratiquement toutes les dimensions de la vie scolaire »* [[204]](#footnote-204)*. À l’heure actuelle,* l’éducation scolaire est marquée par *« le caractère fortement centralisé de l’ensemble de la gestion du systè*me » [[205]](#footnote-205). Cela est d’abord vrai pour le réseau scolaire primaire et secondaire : des instructions de tous ordres émanant du ministère parviennent régulièrement sur les tables de travail des gestionnaires locaux. Le collégial n’est pas soumis à un tel régime de gestion. Les collèges doivent, néanmoins, appliquer des conventions collectives provinciales, gérer des budgets à enveloppe fermée en éducation des adultes, administrer des programmes d’études appelés « programmes d’Etat », se plier à un règlement sur le régime pédagogique commun à tous les cégeps du Québec.

Au lieu de favoriser l’expérimentation et l’innovation, comme le souhaitait le rapport Parent, la gestion quotidienne est plutôt accaparée par la routine. De plus, l’application rigoureuse de normes serrées limite l’administration des établissements à la considération trop exclusive des moyens à mettre en œuvre dans la gestion scolaire. Le propre de toute gestion n’est-il pas d’assurer le support nécessaire à l’organisation ?

Dans la situation présente de la gestion scolaire, les défis sont de deux ordres : *sortir de la routine pour gérer le développement ; mettre l’accent sur la gestion de la raison d'être de l'éducation scolaire*.

Il serait sans doute vain de proposer, une fois de plus, une décentralisation de la gestion du système. Notre manière générale de gérer se rapproche sans doute davantage du système éducatif français que des systèmes anglo-saxons. La gestion du système québécois n’atteindra pas, selon toute vraisemblance, la stabilité [290] que réclamaient les États généraux de l’éducation en 1985-86, puisqu’un système tel que l'éducation scolaire ne peut pas vraiment cesser de se transformer. Ne serait-ce que pour corriger les effets de système que les techniciens des règles administratives n’ont pas su prévoir ! Il reste qu’après dix ans de nombreuses politiques éducatives, après dix ans de révision ou de refonte des programmes d’études, le temps semble propice pour développer une gestion pédagogique dont l’initiative viendrait de la base plutôt que du sommet du système.

Dans la perspective d’une gestion axée sur le développement plus que sur la routine, la gestion scolaire à venir devrait être aussi marquée par la prééminence de la gestion de la raison d’être de l’organisation scolaire. Si gérer c’est apporter du support à l’organisation, c’est aussi rassembler les énergies et les intelligences de plusieurs personnes en vue d’un but commun. Spécifiquement, la gestion de la raison d’être englobe la *nature* d’une organisation ou d’une institution, les services mis sur pied pour des *clients* en vue de l’atteinte d'*objectifs généraux*. Les objectifs généraux doivent correspondre à la nature de l’institution et les services doivent répondre aux besoins et aux attentes des clients, à tous les niveaux de la hiérarchie scolaire. Ce défi n’est pas mince, mais on ne peut attendre pour agir que le signal ait été donné d’en haut. Comme chaque partie du système éducatif doit gérer sa propre raison d’être, le défi est adressé à tous les gestionnaires et à tous les partenaires de la gestion scolaire.

3. Des questions et des interpellations  
en éducation scolaire

Dans les analyses que l’on peut mener sur l’éducation scolaire, des enjeux apparaissent plus vastes que les défis propres à la formation, à la pédagogie ou à la gestion. Ces enjeux sont porteurs de questions et d’interpellations sur l’ensemble du système éducatif. J’en ai identifié quatre : le système et la personne, la diversité, la dynamique locale, l’innovation.

Le système et la personne

La discussion que j’amorce sur le système et la personne ne se situe pas sur le plan philosophique, ou théologique, ce qui est en dehors de ma compétence. Fidèle à l’analyse de système que je pratique avec des collègues depuis quelques années, je veux simplement ouvrir une réflexion à partir de quelques aspects qui [291] m’ont frappé et qui méritent d’être approfondis, me semble-t-il. Je retiens deux têtes de chapitres : l’objectivation et la quantification que le système impose à la subjectivité et à la recherche de qualité de la personne ; la lenteur des rythmes du système pendant que se forment les personnes dans un cheminement limité dans le temps.

*D'abord, l’objectivation et la quantification*. Pour le système, en tout cas pour les gestionnaires du système et ceux qui gèrent dans le système, l’idée de « personne » est pratiquement absente. En fait, les étudiants deviennent les produits du système. On les compte comme effectifs, jeunes ou adultes, dans des programmes de formation générale ou de formation professionnelle. On tient compte de la production des diplômes de troisième cycle et des doctorats dans les cotes d’excellence des universités. Au secondaire, les options du deuxième cycle qui composent en principe une petite plage de 20 crédits ou cinq cours au choix des élèves deviennent en réalité des marges de manœuvre pour les commissions scolaires. Les préalables qui constituent un système d’arrimage entre le secondaire et le collégial déterminent en grande partie l’orientation de vie et l’orientation professionnelle des élèves. Voilà quelques illustrations qui tendent à montrer qu’en éducation scolaire, le système prime sur la personne malgré tous les discours officiels. La constatation de cette primauté ne procède d’aucun cynisme. Elle révèle crûment que l’enjeu est de taille pour tous ceux qui rêvent d’une éducation centrée sur la personne.

*Ensuite, la lenteur des rythmes du système*. On a mis dix ans pour renouveler les programmes du primaire et du secondaire ; l’opération qui n’est pas encore terminée s’est faite à partir d’un concept d’élaboration qui favorise le contrôle administratif, mais qui tient peu compte des rythmes d’apprentissage des élèves. Les programmes préuniversitaires de sciences humaines et de sciences de la nature doivent être entièrement refondus : commencée en 1982, l’entreprise devrait aboutir en 1992. Les universités connaissent les délais d’approbation des programmes d’études ; cette lenteur explique pour une part leur décision de constituer des programmes de premier cycle en additionnant des certificats non soumis au processus d’approbation des programmes. Le régime pédagogique du secondaire, en vigueur depuis 1981, a instauré une sanction des études qui ne sera en définitive entièrement applicable qu’en 1992 ; entre temps, le régime a été modifié assez de fois pour que la sanction prévue ne soit plus du tout la même. Au collégial, le [292] régime pédagogique provisoire depuis l’origine est devenu officiel avec quelques modifications en 1984, c’est-à-dire dix-sept ans plus tard ; on applique pourtant encore la règle transitoire de composition des programmes. Les répercussions de telles lenteurs sont certes d’abord ressenties par les gestionnaires locaux dans le système, mais elles ont aussi des répercussions sur les générations d’élèves qui n'ont plus d’autres choix que celui de « jouer avec le système ».

« Jouer avec le système » ! Je n’ai pas pu trouver de meilleure expression pour dire d’une manière imagée ce que les étudiants font avec les déterminants ou les incohérences du système. Face aux chevauchements de programmes professionnels du secondaire et du cégep, ils optent pour les programmes les plus rentables pour eux sans se soucier de la compétition entre les ordres d’enseignement. Parce qu’ils ont perçu qu'il existe une « voie royale » au deuxième cycle du secondaire, ils s’essaient dans les options de sciences-mathémathique, quitte à changer de trajectoire au cégep. Quand ils n’ont pas une note de 90% pour accéder à des facultés universitaires contingentées comme la médecine, par exemple, ils choisissent temporairement de faire un an d’études en biologie avant d’accéder à leur premier choix.

Ce « jeu avec le système » ne constitue évidemment pas une piste d’avenir susceptible d’instaurer un nouvel équilibre entre le système et la personne. Il s’agit plutôt d’un « sauve-qui-peut ». *Que proposer d’autre sinon d’instituer une réflexion à contre-courant qui suscite une conviction de la primauté des personnes sur le système ?* Une telle réflexion ne sera efficace que si elle prend résolument en compte les déterminants réels de l’éducation scolaire dévoilés par l’analyse de système. Car, ici, le fait de dévoiler ce qui demeurerait autrement caché constitue le premier pas d’un renversement possible de la situation. Cependant, comme il n’est pas possible de modifier, d’un coup, les grands déterminants du système, c’est *en identifiant correctement les autres enjeux de l'éducation scolaire* qu’on parviendra à distendre peu à peu les mailles d’un système trop centralisé et trop uniforme.

La diversité dans le système éducatif

Avec la démocratisation scolaire, la diversité est devenue l’un des défis les plus importants des systèmes éducatifs modernes. En instituant une école secondaire commune, les systèmes d’éducation acceptaient implicitement de traiter l’hétérogène.

[293]

Le système québécois a d’abord tenté de résoudre ce défi, à l’époque du rapport Parent, en mettant sur pied une organisation scolaire qui, par un système de « voies » et d’options graduées, devait permettre des cheminements lents, moyens ou accélérés dans des matières comme le français, l’anglais, les mathématiques, les sciences. Dix ans plus tard, les « voies » étaient abolies pour favoriser des regroupements hétérogènes d’élèves. Toutefois, les milieux scolaires ont conservé l’habitude de former des groupes homogènes d’élèves forts, même si les programmes d’études officiels sont les mêmes pour tous.

Face à ce défi de l’hétérogénéité, le système éducatif français a résolument opté pour la *pédagogie différenciée*. La solution retenue traverse l’ensemble du système éducatif à tel point que la pédagogie différenciée est devenue un sujet de recherche et de consultation assurée par des experts, une priorité pour la formation des maîtres dans les académies régionales, un élément constitutif des projets d’établissement des collèges démocratiques d’enseignement secondaire, une stratégie privilégiée dans les classes. La formation de qualité pour tous quitte peu à peu l’état de discours pour nourrir l’action pédagogique.

Dans le système britannique et dans d’autres régions d’origine saxonne — comme l’Ontario par exemple —, on insiste plutôt sur le *curriculum diversifié* pour résoudre le problème de l’hétérogénéité dans les écoles communes. On propose des cours avancés et des choix d’options plus exigeantes dans un contexte où le curriculum équilibre, d’une manière à peu près égale, des cours obligatoires et des cours à options. Ici, la différence avec le Québec est assez nette puisqu’il n’est pas question de filières dans lesquelles des élèves seraient enfermés : des « voies » en cul-de-sac pendant que d’autres bénéficient des privilèges d’une « voie royale ».

Avec le curriculum homogène et solidement boulonné que le secondaire s’est donné depuis dix ans, il faudra songer à des pistes d’avenir comme celles qui sont utilisées dans d’autres systèmes. À l’heure actuelle, la pédagogie différenciée pourrait avoir sa place même au cégep, tant que les élèves en provenance du secondaire arriveront au collège avec des préparations scolaires aussi disparates.

Ce défi de l’hétérogénéité, relié au curriculum et à la pédagogie, interpelle également la gestion qui doit apprendre plus que jamais à gérer la diversité.

[294]

La dynamique locale de rétablissement

Le défi de la diversité dans le système éducatif concerne également la dynamique locale des établissements. Des enquêtes [[206]](#footnote-206), ont démontré que, dans un même bassin socio-économique, la dynamique locale des écoles pouvait amener des différences considérables d’un établissement à l’autre. Ce ne doit pas être l’objectif d’un réseau d’écoles communes ou de cégeps publics de constituer un ensemble d’établissements identiques. La présence d'un secteur privé au Québec pousse d’ailleurs à développer la diversité institutionnelle. Dans un système centralisé comme le nôtre qui, par ses grands encadrements, pousse à l’uniformisation, seule une dynamique des établissements, solide et bien enracinée localement, peut réussir à relever le défi de la diversité.

Il ne s’agit pas, bien sûr, de suggérer quelque forme de rébellion que ce soit à l’encontre des autorités centrales du système. Par ailleurs, il faut constater que les directions locales s’empêchent souvent, pour ainsi dire, de réaliser ce qu’elles pourraient faire en se conformant trop servilement aux directives générales. Une première condition est indispensable à une prise en charge de l’établissement : la dynamique locale doit s’appuyer sur un leadership pédagogique clair. N’est-ce pas le propre du leadership de gérer la raison d’être de l’établissement ? La force d’un tel leadership ne repose pas exclusivement sur les épaules d’une seule personne, mais sur l’engagement de toute une équipe. Tous les partenaires peuvent concourir au maintien et au développement d’une culture organisationnelle, cet ensemble de manières collectives de sentir, de voir et d’agir qui définissent le style de gestion, le genre de pédagogie et de formation qu’on entend promouvoir.

*C'est sur son terrain propre, c'est-à-dire celui de la pédagogie et de la formation que doit d'abord se développer le projet d’un établissement.* On peut rêver que se répandent des écoles comme celle que j’ai visitée où il est possible à la direction de demander aux enseignants le bénévolat qu’ils sont prêts à accomplir, où on offre aux enseignants de la formation en pédagogie différenciée, une école dans laquelle l’organisation scolaire prévoit des moments de rencontres interdisciplinaires pour les enseignants. Ici, au Québec, le « projet éducatif » est devenu un défi, aussi bien qu’une piste [295] puisque l’expression même est « brûlée » [[207]](#footnote-207) : ce projet, en effet, a trop souvent été réduit à un gadget administratif ou confiné au seul plan des valeurs, sans déboucher sur une action subséquente.

L’innovation : par-delà les écoles alternatives

Il y a quatre ans, le Conseil supérieur de l’éducation faisait paraître une étude qui avait pour titre *Par-delà les écoles alternatives : la diversité et l’innovation dans le système scolaire public* (1985). Ce titre comprend deux volets.

Il signifie *d’abord* que les écoles alternatives sont comme une bouffée d’air frais dans le système éducatif. Ce sont elles qui mettent en pratique l’idée de « projet éducatif ». Ce sont elles qui assurent la présence de la diversité dans un système uniforme et centralisé, tantôt en insistant sur le renouvellement de la pédagogie, tantôt en insistant sur tel ou tel aspect du curriculum. Ce sont elles qui promeuvent l’innovation dans le système, la gestion du développement plutôt que la gestion de la routine, soit comme écoles complètes, soit comme parties d’un établissement regroupant quelques centaines d’élèves, d’enseignants et d’autres éducateurs incluant ou non les parents des enfants ou des adolescents.

*Le deuxième volet* de l’étude sur les écoles alternatives porte un autre message. Pourquoi seulement les écoles alternatives ? Pourquoi seulement une cinquantaine d’écoles ou de projets particuliers dans un système comprenant un million d’élèves au primaire — secondaire et regroupant quelques milliers d’écoles au primaire et plusieurs centaines d’écoles secondaires ? Pourquoi l’innovation n’émigre-t-elle pas davantage dans le système éducatif ? N’est-ce pas le défi de l’ensemble du système et de tous les établissements locaux de prendre en compte la diversité et l’innovation, puis de la gérer ? Comment se fait-il que l’innovation, pourrait-on dire, joue à la marge ?

Les analyses de système dont on a fait état sur la formation, sur la pédagogie, sur la gestion et les réflexions que nous avons amorcées sur le système et la personne montrent que l’innovation dans le système est une entreprise difficile et risquée. Les écoles alternatives centrées sur une pédagogie renouvelée voient le jour après de longues batailles menées par des parents et des enseignants et leur statut demeure toujours précaire, constamment soumis à des reconsidérations administratives. Quant aux projets particuliers davantage [296] soucieux de remodeler le curriculum des études, ils ne peuvent exister sans subir d’abord l’épreuve d’un statut provisoire qui dure plusieurs années. Néanmoins, ces initiatives et ces expériences émanant des premiers artisans de l’éducation, parents et enseignants, ou des autorités scolaires locales demeurent des interpellations pour l’ensemble du système. Grâce au témoignage des écoles alternatives, d’autres écoles peuvent sortir de l’ordinaire et se mettre sur le chemin de l’innovation.

*Pour conclure*, je commence par vous raconter une histoire vraie. « Il était une fois, un universitaire à qui on avait demandé de diriger une vaste enquête sur les écoles secondaires de son pays. Après trois années de recherche, il publia un rapport qui ressemblait à un roman dont l’intrigue centrale était un compromis, le compromis de l’enseignant Horace [[208]](#footnote-208). Cette expérience d’étude et d’écriture fut si forte que l’universitaire forma, par la suite, une coalition d’écoles polarisée autour de quelques principes éducatifs clairs balisant et orientant une éducation scolaire remodelée et réanimée ». L’universitaire s’appelle Théodore R. Sizer ; il s’agit de la « Coalition of Essential Schools » ; elle est répandue dans quelques États américains et regroupe une cinquantaine d’écoles.

Cinquante écoles, c’est peu dans un pays de 250 millions d’habitants qui comprend 50 systèmes d’éducation, un par État. À tort ou à raison, j’ai qualifié cette coalition, qui a aujourd’hui cinq ans d’existence, d'*expérience prophétique*: son message est fort, mais il n’est vécu que par un « Petit reste » pour reprendre l’une des idées-clés de l’itinéraire d’un peuple. Le prophétisme, dans l’éducation scolaire d’aujourd’hui a au moins deux choix : celui de réaliser lui-même le message qu’il porte à l’instar des écoles alternatives québécoises ou des « Essential Schools » américaines ; celui de se répandre comme une idée, une force de l'Esprit qui habite graduellement les consciences et par elles, peut transformer lentement les structures. Entre le système et la personne, c’est sur la personne qu’il faut miser, malgré les entraves du système. Les outils du prophétisme peuvent paraître minimes : c’est la révélation de ce qui est caché, le « termitage » pédagogique, l’initiative locale, l’expérience limitée mais convaincue. En définitive, tout ce qui peut agrandir la marge du système et, petit à petit, en pénétrer le texte.

[297]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

*ayant suivi les communications de*  
JEAN-MARC CHARRON et  
JACQUES DELORIMIER

— Est-ce que le syndicat ne fait pas partie de l’éducation ?

*- Jacques Delorimier*: Le syndicat en est un élément. Les grands encadrements et la gestion font partie des conventions collectives. Les syndicats font partie des encadrements au primaire, au secondaire et au collégial. Il y a là des déterminants qui font que l’éducation est ce qu’elle est. Mais dans l’analyse, on ne peut pas dire que tout va mal à cause du syndicat ou de la gestion... Oui, pour une part, mais la gestion est souvent piégée par les conventions.

— On ne peut pas interpeller un système en tant que système. Il faut l’interpeller en tant qu’il est en relation avec son but, son aboutissement.

— Est-ce qu’un système peut avoir des finalités ? Une approche systémique ne considère-t-elle pas essentiellement des objectifs de performance ?

— Le prophétisme à distance ne suffit pas. Il faut être aguerri pour savoir quels sont les enjeux réels tels qu’ils se vivent. Autrement la parole n’a pas de poids, la parole prophétique risque d’être « discartée ».

*-* Jacques *Delorimier* : Un système se donne des énoncés politiques. Au Québec, en éducation, ils se sont traduits par un livre blanc où il y a un chapitre sur les finalités de l’éducation. Cependant, il y a une césure entre les énoncés des finalités ou des objectifs et la réalité mise en œuvre dans une organisation scolaire. (...) Il reste que le prophète peut interpeller. C’est sûr qu’il ne le fait pas au même titre que celui qui a fait les analyses du système.

*- Jean-Marc Charron*: Il y a ce qui est écrit et ce qui se passe sur le terrain. Regardons nos pratiques réelles et nous verrons qu’elles annoncent d’autres choses. Je pense que c’est à ce niveau-là que la perspective de Jacques Grand’Maison est complémentaire et interpellante.

[298]

— Les textes qui nous arrivent du ministère de l'Éducation sont indigestes. Nous, les conseillers pédagogiques, mettons plusieurs heures à les digérer. Un enseignant seul n’en a pas le temps. Par exemple, j’ai dit, à des enseignants, que l’objectif global de l’enseignement religieux était de développer globalement l’enfant et de l’amener à accueillir le message de Jésus-Christ. La première question qu’on m’a posée était : « C’est quoi, le message de Jésus-Christ ? » ! Nous avions reçu du ministère une formation pour montrer comment faire une implantation, mais j’ai commencé par donner un contenu sur le message et la personne de Jésus-Christ. Ensuite, j’ai situé ce contenu par rapport à un objectif. Les enseignants ont alors compris ce que signifiait l’objectif. Il ne faut pas oublier que nous sommes dans un pays de mission. Il faut l'admettre et commencer par le bon bout.

— Un prophète s’adresse à des personnes. Un système fonctionne dans l’anonymat. Je me demande s’il est possible de parler de prophétisme quand on est en face d’un système. Il y a peut-être plusieurs petits prophètes, pas juste Jacques Grand'Maison. Lui, il a peut-être crié dans le désert, mais y a-t-il une alternative ? Y a-t-il une raison d’espérer ?

— J’ai l’impression que le système d’éducation vu par le gestionnaire n’est pas le même système d’éducation que celui que rencontrent le parent et l’enseignant. Je pense qu’on ne parle pas de la même chose.

*- Jacques Delorimier*: Je ne sais pas s’il y a deux systèmes. Dans l’analyse de système, il y a la notion de délai ou la notion de bruit. Par exemple, il y a eu résistance à l’implantation de la pédagogie par objectifs. Dans la pratique, les gens ont suivi les sessions d’implantation, mais sur le terrain, l’influence de cette pédagogie n'est pas très grande et c’est là ma raison d’espérer. On a besoin des gens comme Jacques. Il nous appelle sur d’autres terrains d’éducation que celui de l’école.

— Le système n’est pas un être en soi ; c’est un être pour quelque chose, pour un projet multidimensionnel.

— Est-ce que la relation entre l’élève et le maître n’est pas l’essentiel dans l’éducation ? Il est plus inquiétant de voir des [299] professeurs sans motivation que d’entendre parler des coupures de budget, ou du retard des réformes.

*- Jacques Delorimier*: C’est vrai. Il faut se demander pourquoi il y a des professeurs sans motivation. Un exemple : il est important d’apprendre à écrire sa langue maternelle. Mais en mettant cinq minutes par copie pour chacun de ses élèves, un professeur doit mettre au total dix heures de correction. C’est pratiquement impossible. L’analyse de l’acte pédagogique concret ne peut se faire sans l’éclairage de l’ensemble.

*- Jean-Marc Charron*: À chaque fois que tu donnes des exemples, tu parles des apprentissages, de la gestion des apprentissages, des résultats. Ce n’est qu’une partie de l’activité éducative. Il y a aussi que l’adulte doit rendre l’enfant adulte. Comment ? On met trop souvent cela entre parenthèses, parce qu’on ne sait pas quoi répondre.

— Il m’arrive de penser à mes études au collège classique. Mes professeurs avaient plaisir à faire ce qu’ils faisaient. Ce plaisir est aujourd’hui malgré et contre le système. C’est terrible, épouvantable. Je suis conscient du danger d’idéaliser le passé et de noircir le présent, mais je ne me défends pas facilement de cette impression...

[300]

[301]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Cinquième partie : Famille et éducation

22

La famille :  
un absolu fragile

Jean-Marc GAUTHIER

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dernièrement, dans un échange passionné dans lequel il est passé maître, Jacques Grand’Maison affirmait : « *La famille est un modèle social en mouvement qui suscite pourtant des attentes invariables ; dans notre contexte socio-culturel, la famille est demeurée un absolu mais elle est un absolu fragile*».

C’est en ayant en tête cette notion d'*absolu fragile* que je vais regarder certains aspects de l’œuvre de Jacques Grand’Maison concernant la famille. Ce sera moins une présentation de cette œuvre et de cette pensée toujours en ébullition qu’une réflexion sur la famille à partir de quelques textes. En fait, je me concentrerai sur trois écrits [[209]](#footnote-209) qui me serviront de guide pour réfléchir sur la situation de la famille dans notre contexte socio-culturel.

1. La situation de la famille

La notion d'absolu fragile permet de relire ce que Jacques Grand’Maison écrivait sur la famille en 1977 : la famille est apparemment « *une institution électrocutée*» [[210]](#footnote-210) qui recharge sa batterie de façon inattendue. Même si les visages de la famille changent et se multiplient, elle demeure un modèle social qui attire et dans lequel on continue à investir ; et cela, en dépit de toutes les prédictions pessimistes comme celles de sociologues anglais qui annonçaient déjà sa mort à la fin des années quarante.

[302]

Une institution électrocutée

La famille a subi de très grands chocs depuis quelques décennies dans notre société. Nombre de fonctions sociales qu’elle assumait presque comme un monopole sont passées graduellement à d’autres institutions : qu’on pense à la sécurité, à l’éducation, aux loisirs, au statut social etc. En même temps, « *les liens conjugaux et familiaux se sont relâchés*» [[211]](#footnote-211), on a assisté à des ruptures entre générations, les plus vieux étant souvent placés à l’écart et les adolescents se retrouvant entre eux, dans un milieu autre que le milieu familial. Les ruptures conjugales se sont multipliées à un rythme accéléré, déstabilisant le modèle traditionnel et obligeant les membres de familles éclatées à se situer et à se vivre autrement.

Les rapports à l’espace et au temps se sont aussi modifiés rapidement. La mobilité géographique, professionnelle et sociale s’est accentuée, ce qui a contribué à faire de la famille une institution de plus en plus en mouvement et parfois même écartelée entre plusieurs appartenances (le travail, le milieu de vie, la famille élargie...). Le temps s’est fait de plus en plus court ; comme si, tout à coup, les journées avaient raccourci pendant que les activités et les responsabilités augmentaient. La famille étant un projet à long terme fait de relations longues s’est retrouvée dans un monde qui se structure sur des relations courtes et qui valorise le court terme. Le choc a été dur et les effets se font encore sentir.

Pendant ce temps, le contexte économique et politique a, lui aussi, beaucoup changé. Il est devenu plus individualiste et conservateur. Les droits individuels ont pris plus d'importance que les droits collectifs. Cela a contribué à replier les familles sur elles-mêmes et à accentuer la force conservatrice qui les habite comme naturellement.

À d’autres niveaux, la famille a aussi subi des chocs notoires. La psychanalyse et d’autres courants psycho-sociaux ont mis à l’avant-scène le meurtre du père ou de toute figure d’autorité. La révolution féminine a contribué à accentuer la remise en question du mâle et du paternel pendant qu’une révolution culturelle mettait au premier plan « *le grand mythe nord-américain de la jeunesse à éterniser*» [[212]](#footnote-212).

[303]

Dans son ensemble, la société est devenue explosive et incertaine. Les incertitudes et les explosions de cette société se sont répercutées sur la famille ; elles ont implosé dans la famille. Cela a affecté, en particulier, le nombre d’enfants par famille ; il est devenu audacieux de faire des enfants dans un monde si incertain et si fragile. Mettre des enfants au monde est pratiquement devenu un acte de foi et cela est d’autant plus paradoxal que l’on est dans une société où, malgré toutes les contraintes, les ressources n’ont jamais été si abondantes.

Une institution qui recharge sa batterie

Dans cette société en ébullition et en explosion, on pourrait croire que la famille va, elle aussi, exploser. Même si cela se produit partiellement, la famille est revalorisée de façon inattendue ; elle demeure très attirante même si elle prend, en fait, des formes très diversifiées. Dans un monde de plus en plus éclaté et fragmenté, la famille demeure « *un des rares lieux d’intégration globale de la personne*» [[213]](#footnote-213) même si elle participe à ce monde éclaté et fragmenté. Le noyau familial est encore le lieu naturel auquel on revient quand on a fait le tour des différents experts en éducation et des spécialistes de toutes sortes.

Comme la famille n'a plus à assurer toutes les tâches qui lui incombaient autrefois, la qualité des relations a remplacé la nécessité des fonctions et elle est devenue « *une sorte de centre socio-affectif extrêmement précieux*» [[214]](#footnote-214). Dans une société qui tend de plus en plus à disperser, la famille est appelée à être un nouveau lieu intense de rassemblement. Après avoir couru toute la semaine, on espère la venue du week-end qui permettra de se refaire en famille ou de refaire la famille, quelle que soit la forme que prend ce qu’on appelle famille.

On parle de temps difficiles, de temps de crise ; or ces temps difficiles sont toujours, dans l’histoire, des temps propices à la valorisation de la famille. Notre époque n’échappe pas à cette constante. On peut y voir une confirmation de l’importance de la famille mais sans occulter « *le danger de chercher dans la famille un refuge, une zone de repli, une forteresse conservatrice*» [[215]](#footnote-215).

[304]

Ainsi, deux grands mouvements apparemment contradictoires semblent rendre compte du vécu familial. Un mouvement de contestation radicale qui paraît affirmer la fin de la famille et qui laisse croire que le courant ne passe plus. Un mouvement de redécouverte ou de reconnexion qui fait voir un nouveau courant qui passe, mais un courant qui est fragile ; les fusibles risquent souvent de sauter car la famille, à cause du nouveau rôle qu’on lui donne, subit une surcharge affective qui peut devenir explosive. Avec « *la disparition de véritables milieux et communautés intermédiaires*» [[216]](#footnote-216), la famille est, pour beaucoup de personnes, le seul lieu de reconnaissance dans une organisation sociale de plus en plus anonyme. La famille tend à devenir une sorte d’absolu pour la vie affective mais cet absolu devient fragile du seul fait qu’on le tienne pour un absolu.

La famille en quête de nouveaux modèles

La famille, sous toutes ses formes, même les plus éclatées selon le modèle traditionnel, tend à redevenir un lieu privilégié (mais a-t-elle jamais cessé de l’être ?) de reconnaissance personnelle et sociale, du moins dans les dimensions les plus affectives de cette reconnaissance. Mais elle a à trouver sa place dans un contexte social, économique et politique qui la marque en profondeur. Que d’énergies investies par les membres d’une famille pour que celle-ci fasse sa place dans un marché économique très concurrentiel, pour qu’elle ne soit pas trop défavorisée dans une société de consommation inflationniste ! Que de frustrations quand on arrive mal à joindre les deux bouts malgré tant d’efforts ! Que de frustrations quand on constate que les décisions politiques n’arrivent pas à favoriser concrètement la famille malgré les beaux discours qu’on fait à son sujet !

La famille continue à être un lieu majeur où se jouent et se font les rapports sociaux les plus essentiels mais on arrive mal à lui trouver sa place dans une société en quête d’identité. « On *n’en est pas encore arrivé à créer de nouveaux modèles sociaux, au niveau de la famille comme ailleurs*» [[217]](#footnote-217). Il y a dans la famille quelque chose qui ne cadre jamais pleinement avec l’environnement socio-politique ; il y a « *une certaine asocialité de la famille*» [[218]](#footnote-218) qui [305] rendra toujours difficile son intégration dans un système social déterminé et qui fera en sorte que les membres d’une famille auront toujours à négocier entre leurs liens familiaux et leur insertion dans une société.

La famille, comme bien d’autres institutions, doit trouver un nouveau modèle social qui corresponde aux diverses aspirations et attentes des gens d’aujourd’hui. Et pour tenir compte de ces diverses aspirations et attentes, souvent mal nommées, il faut plutôt parler de nouveaux modèles sociaux car on ne pourra plus prétendre à un modèle unique dans un monde qui est marqué par tant de révolutions. Et la révolution affective, elle-même sous la mouvance de la révolution féminine, est probablement un des éléments les plus importants dont il faudra tenir compte dans la création de nouveaux modèles sociaux. La famille, perçue comme un absolu, demeure un absolu très fragile dans une société où tous les absolus d’antan sont devenus, eux aussi, très fragiles.

2. La révolution affective et la famille

Jacques Grand’Maison est un homme-radar qui capte sans cesse les ondes d’une culture en mouvement. Il n’a pas manqué de saisir les changements qui s’opéraient dans les rapports entre les hommes et les femmes dans notre société. Il a même osé prendre la parole sur « [*la révolution affective et l'homme d'ici*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.rev)» [[219]](#footnote-219), révolution engendrée, en grande partie, par la révolution féminine. Sujet brûlant où il a pris le risque de se brûler.

Il a pris la parole à partir de son point de vue d’homme et je dirais... d’homme célibataire. D’où peut-être sa discrétion sur les impacts de cette révolution sur la vie familiale. Mais il n’est pas sans soupçonner l’immense bouleversement que cela a provoqué et continue de provoquer dans la vie conjugale et familiale. Il n’est pas sans voir l’immense défi de vivre ensemble, *semblables et différents* [[220]](#footnote-220), dans un contexte socio-historique où les modèles traditionnels s’estompent et où la pratique quotidienne n’arrive pas toujours à trouver des repères pour que les forces de l’amour ne s’épuisent pas en conflits interminables, latents ou ouverts. Quand on affirme qu’« *il faut changer l'ordre des choses et des êtres pour le mieux » et que « les rapports entre hommes et femmes sont à* [306] *revoir de fond en comble*» [[221]](#footnote-221), on soupçonne que les rapports familiaux sont appelés à changer radicalement.

La révolution affective des hommes et des femmes d’ici bouleverse tout l’horizon de la vie familiale et remet en question beaucoup de pratiques acquises et figées dans la tradition. Certains hommes se crispent et ont peur d’y perdre leur identité ; d’autres risquent des changements et des aménagements nouveaux sans toujours soupçonner jusqu’où cela les conduira. Même si les hommes d’ici ont parfois de la difficulté à en mesurer tout l’impact (qu’ils soient célibataires ou mariés), la révolution affective est à l’œuvre et elle oblige à restituer autrement les rapports hommes-femmes, la vie conjugale et, par voie de conséquence, la vie familiale dans son ensemble.

La révolution affective entraîne, entre autres, un changement de perspective sur la vie parentale. La maternité ne va plus de soi comme cette seconde nature qui colle à la peau des femmes bien nées ; elle devient de plus en plus un choix que des femmes font, un choix parmi d’autres. Être mère n’a plus la reconnaissance sociale d’antan ; c’est un choix que l’on assume à ses risques et périls dans une société où, très souvent, l’enfant semble de trop. Et ce qui vaut pour la maternité vaut évidemment pour la paternité, même si celle-ci jouit d’une place nouvelle, dans certains milieux, chez certains hommes « embarqués, » plus ou moins consciemment, dans une révolution affective en train de les faire mâles autrement. Il était temps que les hommes se recyclent car ils avaient pris un sérieux retard dans un monde familial où beaucoup de femmes avaient commencé depuis un certain temps à devenir femmes autrement.

Mais de lourds débats et de sourds combats [[222]](#footnote-222) continuent d’avoir lieu entre les hommes et les femmes dans toutes les sphères et toutes les institutions ; et la famille n’est pas l’institution la moins touchée. Des femmes en train de devenir autres supportent de moins en moins des hommes qui tardent à « masculiniser » autrement. On est confronté à la révolution la plus profonde de notre culture et on ne trouve pas toujours les mots pour la dire et les gestes pour la faire. Et comme c’est une « révolution affective », elle se vit très affectivement, autant chez les hommes que chez les femmes. La [307] vie familiale s’en trouve parfois bouleversée, souvent déséquilibrée, toujours questionnée. Quand les choses arrivent à se dire, quand il y a « une bonne communication » (comme on dit), c’est déjà presqu’une révolution ; c’est en tout cas le commencement du changement. Mais quand le silence se fait sourd et pesant, quand le poids de l’histoire tend à étouffer les aspirations légitimes par de silencieux « ça a toujours été comme ça et ça va toujours rester comme ça », il y a risque que la famille éclate ou qu’elle se structure dans une violence cachée ou ouverte. Et dans ce combat, résolu ou non, il y a des chances que des tiers en paient le prix, des tiers qui semblent devenir de trop.

3. Les tiers, ou :  
les autres sont-ils de trop ?

Jacques Grand’Maison a parfois des propos virulent sur la question des enfants comme tiers problématiques : « *Combien d’enfants paient très cher la bataille des sexes en Occident ?* » [[223]](#footnote-223) « *Qu'arrive-t-il à une société lorsque la plupart des institutions, y compris la famille, l’école et l’hôpital, sont livrées à des duels manichéens entre deux forces qui se disputent un pouvoir unique et absolu sur le dos et même au nom de ceux qui sont la raison d’être de ces mêmes institutions*» [[224]](#footnote-224) — « *L’allusion aux tiers se fait toujours au coin d’un certain fatalisme, comme s’ils étaient inclassables, comme s'ils étaient de trop. Est-ce un écho au cri existentialiste de Sartre qui parlait de l’homme qui se perçoit comme un « être de trop » ? Les propos du philosophe se font vérité cruelle dans notre monde occidental où l'enfant devient un « être de trop » ou en trop. Du coup, c’est poser la question des tiers comme un des enjeux les plus radicalement humains*». [[225]](#footnote-225)

À partir de ces affirmations, je veux reprendre certains points dans un autre langage qui dit aussi Y absolu fragile qu’est la famille.

Une famille est un absolu fragile qui réussit à vivre ou à survivre dans un contexte socio-culturel qui la fait balancer entre deux types de forces contradictoires qui la maintiennent dans un équilibre précaire : des forces centrifuges et des forces centripètes.

[308]

Des forces centrifuges  
au milieu de l’encombrement

On a l'habitude de parler de notre société comme d’une société d’abondance ; mais il est peut-être plus juste de parler d’une société d’encombrement. Parler d’abondance, c’est dire qu’il y a beaucoup de choses même si ces choses ne sont pas réparties équitablement ; parler d’encombrement, c’est dire qu’il y en a trop, du moins pour un bon nombre de personnes.

L’encombrement prend des formes très variées. Le temps est encombré. C’est l’un des phénomènes les plus répandus dans notre culture. On n’a pas le temps. Il y a trop de choses à faire pour le temps qu’on a. On n’arrive pas... on court... on manque de souffle... on se brûle. L’encombrement du temps prend la forme du travail encombrant, de l’espace encombré par le trafic, les vidanges et la pollution ; il prend la forme des médias encombrants qui nous inondent d’informations (souvent pertinentes) et de publicité (souvent impertinentes), des objets encombrants de la consommation irrésistible, etc. Il y en a des affaires, beaucoup d’affaires, trop d’affaires. Et la famille risque alors de devenir une affaire de plus, peut-être même parfois un encombrement.

L’encombrement n’est pas propre à la famille ; c’est un phénomène de culture largement répandu. Mais cela joue comme une force centrifuge pour la vie de famille. Il y a plein d’activités qui attirent vers l’extérieur, qui tendent à éloigner les conjoints l’un de l’autre, les parents des enfants et les enfants des parents. Le travail peut devenir un absolu et les loisirs se déplacer du familial à l’individuel. Chacun, chacune est attiré par le jeu de la place à trouver dans la société et c’est seulement par un dépassement du courant d’opinion « normal » que cette place peut être identifiée au rôle de parent ou de conjoint.

Dans un tel contexte d’encombrement, de place à trouver, d’autonomie personnelle et de quête individuelle, l’autre conjoint ou enfant, risque de devenir lui aussi encombrant. La psychanalyse et son complexe d’Oedipe nous ont habitués à parler du *meurtre du père,* ce qui plaçait déjà structurellement le conflit et la rivalité au cœur de la vie familiale. Mais la réalité ne nous oblige-t-elle pas à élargir cela et à parler du meurtre du frère, de la sœur, de l’enfant et, plus radicalement, du *meurtre de l’autre*? C’est l’autre, à la limite, qui risque d’apparaître encombrant dans un monde encombré. Il est remarquable comment, dans notre culture où l’on [309] parle tellement de différence et d’altérité, *l'autre réel* est souvent perçu comme de trop. Et dans la famille, il arrive souvent que ce soient les tiers, les enfants, les jeunes qui se sentent de trop au milieu des luttes conjugales ou en regard des absences parentales.

La famille n’échappe pas facilement à ce mouvement ou à ces forces centrifuges qui veulent la faire éclater et renvoyer les autres à leur altérité... encombrante. Elle risque de succomber à ces forces d’éclatement. Et quand on parle d’éclatement, il ne faut pas entendre uniquement les séparations ou les divorces qui ne sont qu’un phénomène dans un ensemble beaucoup plus vaste. Il y a des familles éclatées qui vivent sous le même toit et la garde partagée existe chez des couples qui n’ont pas consommé... la séparation. Un soir c’est toi, l’autre soir c’est moi. Parfois on se rencontre pour le changement de la garde.

La famille n’existe pas comme une donnée brute ou une fleur sauvage qu’on n’a qu’à laisser pousser. La famille existe dans la mesure où l’on prend le temps de la faire exister, où l’on choisit d'*être famille* et de *faire famille*. La famille existe dans la mesure où, comme *Le petit prince*, on prend le temps d’arroser sa fleur ; la famille existe dans la mesure où, comme *le renard*, on prend le temps de se laisser apprivoiser et d’apprivoiser les autres qui sont sur son chemin et dans sa demeure. Alors l’autre ou les autres ne sont plus objets encombrants qui s’ajoutent à notre encombrement ; ils deviennent vivifiants, même au cœur des conflits et des banalités quotidiennes. Ils deviennent des forces centripètes.

Des forces centripètes

La famille n’est pas qu’une institution éclatée ; elle n’est pas en voie d’extinction. Des forces vives appellent des familles de toutes sortes à se retrouver ; des forces vives appellent des gens à prendre le temps d’être et de faire famille. Comme le disait Jacques Grand’Maison, la famille recharge sa batterie. Il y a un courant qui fait chercher le lieu familial comme une sorte d'oasis au cœur du désert. Car l’encombrement, paradoxalement, conduit à un sentiment désertique. Trop, c’est trop ; « l’être en trop » conduit rapidement au « y a rien là ». Le vide côtoie le débordement.

Beaucoup de gens résistent aux forces centrifuges qui conduisent à la famille éclatée ou embourbée. Un bon nombre de personnes résistent à se laisser happer par le tourbillon qui fait perdre [310] l’essentiel, par le « tournage en rond » qui empêche de voir et de goûter ce qui passe sans revenir, comme par exemple le devenir des enfants. Plusieurs résistent au travail dévorant et aux loisirs individualisants.

Cette résistance aux forces centrifuges n’est pas tellement portée par une certaine culture centrée sur la production et la consommation ; elle est l’œuvre d’une liberté qui se donne des priorités au milieu d’incitations multiples à être ailleurs, à avoir et à faire plus... même pour la famille. La résistance au « trop social et économique » ne va pas de soi dans une société où le sentiment du manque est largement répandu, même chez les plus nantis. Comment choisir d’être là, d’avoir et de faire moins quand tout semble contredire ce mouvement ? Problèmes de riches sans doute, mais problèmes fondamentaux partagés par l’ensemble, même s’ils se posent différemment et à partir d’autres points de vue chez les plus pauvres.

C’est au milieu de ces débats intérieurs et extérieurs que les familles vivent tant bien que mal. Des forces centrifuges confrontées à des forces centripètes, qui ne s’équivalent pas et qui se gèrent moins bien qu’elles ne se nomment. Mais quand on les situe dans le concret de l’existence, ces forces peuvent prendre des visages précis, des visages de femmes, d'hommes et d’enfants qui cherchent ensemble un sens et une place dans une société ou, malgré certains discours, la famille est renvoyée à l’entreprise privée.

L’entreprise privée a ses avantages et ses limites. Il y aura toujours quelque chose de l’ordre du privé dans l’entreprise familiale. Mais on ne peut enfermer la famille dans l’intime et le privé. La famille ne peut être une île au cœur de l’océan. Une famille ne peut survivre ou s’épanouir sans des groupes intermédiaires signifiants qui sont une sorte de forces centrifuges-centripètes qui ouvrent sur l’extérieur et confortent l’intérieur.

De tels groupes intermédiaires signifiants ne courent pas les rues. L’école peut en être un, la communauté chrétienne aussi, mais le sont-t-elles vraiment ? Cela, est une autre histoire, une longue histoire qui ne sera pas racontée ici mais elle risquerait d’être intéressante.

La famille, disait Jacques Grand'Maison, est un absolu. On y investit encore beaucoup de rêves ; on lui demande de combler des aspirations, des besoins et des attentes qu’elle seule, dit-on, [311] peut combler. Mais elle est un absolu fragile ; elle est toujours contestée par un monde qui, malgré certaines affirmations de principe, fait très peu pour la favoriser. La société d’aujourd’hui demande beaucoup à la famille, autant sinon plus que les autres sociétés bien que différemment. Mais quand vient le temps des grands débats sociaux et des décisions politiques, la famille est-elle autre chose qu’un *tiers encombrant* ?

[312]

[313]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Cinquième partie : Famille et éducation

23

Famille, bonheur  
et épanouissement

Jacques LIZÉE

1. Introduction

[Retour à la table des matières](#tdm)

« *Toute explosion dans la cité semble provoquer une implosion dans la famille. Celle-ci a perdu son rôle de thermostat social régulateur pour devenir tout simplement une caisse de résonnance. Par exemple, il n’y a pas loin de la société incertaine et chaotique au couple éphémère, au foyer éclaté, à la dénatalité.*

*Les structures familiales ne modèlent donc plus la société et ses institutions. C’est plutôt l’inverse depuis l’avènement de la ville et de l’industrie modernes. Certains en tirent une conclusion contestable, sinon superficielle : on s'occupera plus tard de la famille, c’est d’abord l’ensemble du système qu'il faut corriger ou changer. D’autres craignent une attitude conservatrice de repli chez ceux qui voient encore la famille comme une cellule de base*» [[226]](#footnote-226).

À travers cette dialectique entre la famille et la société on observe l’itinéraire d’un peuple. C’est également une occasion de constater comment l’organisation sociale considère l’apport de la famille d’abord et avant tout, pour ne pas dire essentiellement, qu’au plan économique. On oublie trop facilement la contribution de la famille au plan humain et surtout son incidence sur la collectivité.

« *La famille est un point de départ », affirmait Jacques Grand’Maison. « Elle doit permettre aux hommes d’être plus humains dans les autres relations sociales. C’est là que l’amour entre les hommes prend naissance. N’est-ce pas la plus grande école de l’amour du prochain ? Sans amour conjugal, sans amour filial, on* [314] *s'ouvre difficilement aux autres, à leurs besoins. Voilà le sens le plus profond de la mission d’envoi de la famille*» [[227]](#footnote-227).

Le discours québécois des dernières années, des tenants de l’élaboration d’une politique familiale, permet de situer la famille actuelle et de percevoir comment elle souhaite elle-même jouer un rôle plus actif dans la société et la place que cette dernière lui fait. Voilà le fil conducteur de cet exposé.

2. Un conflit de droits  
entre la famille et la société

On parle de plus en plus de la famille ! Ça devient un des thèmes sociaux les plus à la mode. Les journaux, les revues, la radio et la télévision en traitent avec beaucoup d’éloquence. On en fait même le thème d’activités ou de reportages spéciaux. Les corporations professionnelles et les organismes sociaux retiennent ce thème pour leurs grands congrès. Les politiciens, de leur côté, ne manquent pas non plus d’y faire référence. Bref, nous traversons une phase de prise de conscience collective quant à l’importance de la famille et à l’importance de resituer son action dans l’organisation sociale.

Mais attention ! Derrière ces nombreuses intentions, toutes aussi louables les unes que les autres à l’endroit de la famille, y a-t-il véritablement une préoccupation de son mieux-être ? La réponse à cette question m’apparaît fondamentale sans quoi nous risquons de passer à côté de l’objectif.

Définissons d’abord ce qu’est « le mieux-être de la famille ». Personnellement, je considère le mieux-être comme étant « un état favorable à la réalisation de l’activité familiale et à l’épanouissement de ses membres ». Soutenir ce mieux-être signifie intervenir dans deux dimensions de la vie familiale, à savoir premièrement, *l’interaction entre la famille et la société* et deuxièmement*, l’interaction à l’intérieur de la famille*.

Bien sûr, les actions à réaliser pour l’une et l’autre de ces deux dimensions sont ou seront fort différentes. La première, *l’interaction entre la famille et la société*, fait appel à l’organisation sociale : offrir, par exemple, des services de garde afin de faciliter aux parents la disponibilité pour le travail à l’extérieur du foyer, [315] assurer des mesures fiscales qui tiendraient compte des chargés d'enfants. La fiscalité, ça fait partie de l’organisation sociale !

En ce qui a trait à la deuxième dimension, soit *l’interaction à l’intérieur de la famille,* on fait alors appel à « l'espace familial », vécu dans un lieu physique et dans le temps, ainsi qu’aux relations familiales. Quelques exemples à l'appui : des cours sur les relations parents-enfants, des habitations qui tiennent compte de la composante familiale et de la nature de ses activités. « *Les exigences très dures de notre société industrielle provoquent la famille à devenir un centre d ’intimité, de chaleur humaine où l’on puisse être totalement soi-même, où l’on s’accepte les uns les autres tels qu’on est. C’est peut-être un des derniers refuges vraiment humains*» [[228]](#footnote-228).

Force m’est de constater que les initiatives mises de l’avant, voire certains projets, gravitent surtout, pour ne pas dire exclusivement, autour de la première dimension, soit la famille dans sa relation avec l’organisation sociale. On a encore beaucoup de chemin à franchir avant d’obtenir des résultats significatifs dans ce secteur, c’est vrai. Toutefois, il me semble que le chemin à parcourir avant d’obtenir des investissements de soutien à la vie interne de la famille soit beaucoup plus long. Une brève analyse des contenus véhiculés dans la société sur le thème de la famille confirme que les motifs qui incitent à aborder des sujets tels que la protection de la jeunesse, la violence conjugale et familiale, les services de garde, l’aide sociale, le revenu familial et, non le moindre, la dénatalité, concernent surtout l’interaction entre la famille et la société. Quand on aborde entre autres la problématique des gangs d’adolescents dans les transports en commun, c’est l’ordre social qui est visé et très peu le drame humain, le désespoir des jeunes et de leur milieu familial. Quand on traite du phénomène de la dénatalité, c’est la menace de notre survie, c’est l’impact concurrentiel et économique, c’est la difficulté éventuelle à payer nos régimes de retraites qui nous inquiètent. Dans ces débats sur la dénatalité, très rarement entend-on mentionner l’absence d’enfants dans nos vies, la perte de cette richesse naturelle qu’est l’enfant lui-même. Si, dès le départ, on ne s’élève pas dans le discours sur la famille au-delà des propos qui ont trait à l’organisation de la société, on risque de faire fausse route. De plus, c’est manquer totalement de dignité à l’endroit des familles, que de se tourner vers elles d’abord parce que l’organisation sociale va mal. Les [316] familles remplissent des fonctions humaines qui, en soi, méritent qu’on s’y arrête.

Sommes-nous en train de perdre le sens profond et ultime de la raison d’être des familles ? Sommes-nous en train de vouloir limiter le sens de la reproduction humaine à la reproduction biologique ? Donner la vie aux enfants, c’est transmettre la vie physique, bien sûr, mais c’est aussi transmettre la vie psychologique, affective, spirituelle et morale. À travers chacun des cycles de la vie humaine, « l’école familiale » intervient. Cette école sous-entend des investissements de temps et de personnes. Si l’organisation sociale vient saper toutes les énergies disponibles de la vie interne de la famille, comment alors répondre aux exigences légitimes de la vie familiale ? On ne cesse d’affirmer et de réaffirmer que la famille est la base de la société et pourtant, c’est sans cesse la famille qui doit s’organiser et s’adapter en fonction de la structure sociale.

Dans la vie d’une famille ayant des enfants d’âge pré-scolaire et où les deux parents sont sur le marché du travail, l’horaire d’une journée de semaine est très révélateur à cet égard : 6h 30 à 7h 30, on se lève, on fait sa toilette, on s’habille, on déjeune, on range, on se dirige vers la garderie, on se rend au travail ; 17h à 18h, on passe à la garderie, on court faire un achat urgent, on revient au foyer. De 18h à 20h : on prépare le repas, on s’empresse de souper, on range, on donne les bains et les becs, on raconte une histoire en vitesse, on remonte l’ourson de peluche, on ferme la porte derrière soi en espérant que les enfants dorment ; parce qu’entre 20h et 22h, on rêve d’avoir un peu de temps à soi. Que dis-je, c’est le temps de la lessive, du rangement de la cuisine, des lunchs et du souper du lendemain. On s’informe un peu, on téléphone à un parent ou à un ami malade, on rencontre l’assureur, on reçoit le camelot qui passe se faire payer, on dépouille le courrier, et c’est le temps d’aller au lit ! Pour le reste, on ne s’en souvient plus très bien... d’ailleurs la lumière est déjà éteinte !

Cette caricature, si peu exagérée, reflète bien le quotidien d’une famille débordée par la vie trépidante et accaparante de la société et qui ne trouve guère de temps pour apprécier la vie de famille et le côté agréable des relations familiales. C’est un tourbillon qui finit par faire percevoir le foyer comme un dortoir, accompagné de nombreuses fonctions physiques et purement mécaniques. La famille éprouve certaines difficultés à se manifester de la tendresse. Elle est souvent chez elle en transit : la famille ne vit pas la [317] famille, elle se prépare chaque soir à être dehors demain ! « *Mais une existence quotidienne aussi éclatée, aussi discontinue, malgré ses riches expériences possibles, déçoit à la longue. On cherche des terrains moins mouvants, moins provisoires. Des fibres plus résistantes*» [[229]](#footnote-229). On n’a pas le choix, il faut maintenant trouver un équilibre, un terrain d’entente presque, entre vie familiale et vie en société.

3. La rencontre des générations

Collectivement, avons-nous pris conscience de la richesse et de l’extraordinaire valeur qu’est la famille ? Lorsqu’on pose la question, c’est comme pour la vertu, on est tous en faveur. Mais encore, c’est un peu comme nos érablières : tant que la pollution n’a pas menacé cette ressource à un point critique, on l’imaginait éternelle. De fait, on ne se posait même pas la question, ça allait de soi. C’est un peu la même chose pour la famille. On a cru que sa capacité d’adaptation était sans limite. On se rend bien compte de notre erreur : il faut apporter des correctifs.

De plus, l’organisation sociale est venue morceler les groupes d’âge : les jeunes d’un côté, les travailleurs et travailleuses de l’autre et les personnes âgées ailleurs, pour ne pas dire nulle part ... ou encore, on utilise d’autres mots : les jeunes sont les étudiants, les adultes sont la population active et les personnes âgées sont devenues les retraités. C’est très clair, aux deux bouts de la vie, on ne fait pas partie de la population active ! Et qui plus est, quand on devient âgé le message est clair, on est « retraité ». Par définition, la retraite c’est « l’action de se retirer ». Et si on voulait être un peu plus cynique, on dirait comme dans l’armée « la retraite c’est faire marche arrière après un combat malheureux ».

Chacun des groupes d’âge a son couloir respectif afin de ne pas déranger le système établi. La famille a été contrainte d’adopter elle-même ces compartiments. Si bien, qu’autant la société que la famille se retrouvent avec des générations fonctionnant dans des cases verticales distinctes où la communication horizontale est difficile à réaliser : c’est ainsi que l’horaire scolaire n’est pas toujours concordant avec celui des parents. Qui accompagnera un grand-parent qui doit être hospitalisé ? Beaucoup de parents devront [318] louvoyer afin de prendre un congé lors de la maladie d’un enfant, sans compter que plusieurs n’ont même pas les moyens de prendre ce congé.

L’enfance est identifiée comme un mal nécessaire avant l’âge adulte. L’adulte est un actif en fonction du marché du travail. La personne âgée regarde le temps passer en attendant le grand voyage. Quel triste tableau que cette perception des générations ! Et pourtant, quel que soit notre cycle de la vie, nous pourrions nous apporter beaucoup mutuellement : les enfants peuvent si bien communiquer le sens de l’émerveillement, les adultes celui du dépassement et les aînés, la sagesse et la ténacité. Ainsi, si nous croyons en l’importance de tisser des liens intenses de communication entre les générations, nous devons repenser l’organisation sociale en fonction d’une dynamique familiale fondamentale, basée sur les relations humaines.

Et que dire maintenant de l’absence de la fratrie. Quand on parle de l’enfant unique, on fait référence au nombre insuffisant d’enfants pour assurer le renouvellement de la population et l'on ne parle jamais des avantages d’avoir un frère, une sœur. La relation de la fratrie n’est surtout pas une équation mathématique. C’est d’abord et avant tout une relation affective. C’est une première occasion de socialisation entre pairs. C’est un lien indestructible que même la séparation ou le divorce des parents n’atteignent pas. C’est tellement vrai que des enfants de familles dites « monoparentales » considèrent cette appellation familiale très souvent comme étant une notion d’adulte, alors qu’eux conservent des liens avec leurs deux parents et avec leurs frères et sœurs. De plus, ce lien transmis par la fratrie peut contribuer à apporter aux jeunes le fil conducteur, le prolongement, l’espérance de la relation permanente.

Vouloir une interaction, jeunes-parents-grands-parents, c’est décider de miser sur des valeurs relationnelles. C’est aussi se décider à faire des choix différents, dans une société axée sur des valeurs de consommation. C’est aussi mesurer ses investissements de temps et ses diverses ressources. N’est-il pas dramatique de constater que des personnes âgées ne prennent plus jamais de bébés dans leurs bras et que de jeunes enfants ne se font jamais raconter d’histoires par des grands-parents. N’est-il pas triste aussi qu’on ait réalisé des rencontres entre adolescents et personnes âgées dans le cadre des travaux communautaires, alors qu’on devrait encourager, en soi, de telles initiatives dans des activités courantes ?

[319]

« *Dans la cité aussi fragmentée que programmée, la famille reste un des rares lieux d’intégration globale de la personne. La spécialisation et le parallélisme des institutions dispersent les expériences. Plusieurs citadins cherchent alors un ou des lieux où ils pourront être totalement eux-mêmes. Un lieu où ils parleront de leur travail, de leurs amours, de leurs loisirs, de la politique, etc. Une solidarité multidimensionnelle, quoi ! Or, la famille* apparaît précisément un de ces rares lieux d’intégration. *Évidemment, c’est loin d’être toujours le cas. Par ailleurs, les autres lieux semblables sont trop fluides, tels ces groupes d’affinité qui n’ont pas le caractère permanent du foyer* [[230]](#footnote-230) ».

4. Des valeurs difficiles à vivre

Cependant, l’activité familiale spécifique ne peut être laissée au hasard des disponibilités de temps. Elle doit passer par un projet de la famille elle-même. La société ne peut ni le faire à sa place, ni lui imposer son cheminement. Ce que la société peut faire cependant, c’est de soutenir la famille, c’est de lui faciliter son expression, c’est de la placer dans un environnement qui lui permette de se réaliser : si la société est en constante contradiction avec la réalité familiale, cette dernière ne peut s’épanouir véritablement.

La famille donc, ne peut fonctionner adéquatement si elle doit s’abriter sous une armure de protection face à la société. Par définition, une armure protège mais ne permet pas facilement la souplesse des mouvements. De plus, on ne construit pas lorsqu’on est habité par une attitude défensive. Il faut évoluer dans un environnement sain où les valeurs humaines ne sont pas constamment en conflit avec d’autres, telles des valeurs matérielles. Si, dès qu’on met le pied à l’extérieur du domicile familial, on pénètre dans une jungle où les valeurs sont en contradiction avec les valeurs véhiculées par la famille, si, dès qu’on ouvre la télévision, les modèles de vie proposés sont basés sur la compétition, la performance, la productivité économique, le pouvoir, la mesquinerie, l'individualisme et la vengeance, comment neutraliser de telles situations souvent enveloppées avec raffinement et sous de beaux habits ?

[320]

La famille évolue en société. Ses membres réalisent leurs activités de plus en plus à l’extérieur du cadre familial. Ils sont constamment confrontés avec une autre réalité que celle qu’ils voudraient vivre dans le quotidien familial : le travail rémunéré est valorisé ; on ne peut en dire autant du métier de parent ; les cours en informatique deviennent une base essentielle pour l’avenir, alors que les cours de formation personnelle et sociale sont peu encouragés. Qu’on le veuille ou non, il y a une corrélation entre le tissu social et le tissu familial.

C’est pourquoi, ce qui est appelé « la crise de la famille » est davantage une crise des valeurs. Ainsi, chacun des gestes posés comme citoyen, comme citoyenne, devraient être précédés par la question suivante : la décision à prendre est-elle en harmonie avec les valeurs véhiculées au sein de sa famille ? J’ai personnellement le sentiment d’être souvent coupé en deux : mon côté gauche est familial et mon côté droit est social et ce n’est pas toujours évident que les deux se rejoignent quelque part, ou encore tiennent le même discours. Les responsabilités nouvelles acceptées en milieu de travail pour obtenir un avancement et les heures supplémentaires ajoutées à un horaire régulier de travail sont des exemples qui illustrent fort bien que de telles décisions sont souvent prises au détriment de la vie familiale.

« *Beaucoup de fonctions sociales cumulées par la famille sont passées partiellement aux autres institutions. Education, sécurité, statut social, loisirs et nombre de rapports quotidiens relèvent, en bonne part, d’instances qui ne semblent pas tellement tenir compte de la famille*» [[231]](#footnote-231).

« *Plus encore, une société du court terme sape quotidiennement les relations longues de l’univers conjugal et familial. Modes évanescentes, produits obsolescents, achats immédiats avec la carte de crédit, multiples solutions-pilules, stimuli publicitaires. Et surtout des relations courtes au magasin, à l'école, au travail, au loisir ou ailleurs. Ainsi, la famille adopte la même vie émiettée et hachée. Se marier ou faire un enfant, voilà des entreprises à long terme qui effraient. Plutôt une liberté qui permettra de changer son partenaire, son job, son auto ou son habitat*» [[232]](#footnote-232). Cette situation paradoxale entre la vie familiale et une société de l’éphémère placent [321] les chargés d’enfants dans un contexte de sollicitation, qui souvent dépasse leur capacité de maintenir le cap sur des valeurs pro-familiales.

5. L’enfant  
et les rapports hommes-femmes

Et l’enfant dans tout ça ? Lui qui est si vulnérable. Lui qui est obligé d’accepter le temps qu’on veut bien lui accorder. Ne pourrait-on pas inverser la situation : à savoir, placer l’enfant à la base de nos décisions individuelles et collectives et en faire le trait d’union entre la famille et la société ? Je ne serais pas surpris d’apprendre un jour que la raison véritable de la résistance et du développement très lent des garderies en milieu de travail soit la crainte de savoir le parent trop près de son enfant et de ce fait d’être supposément perturbé dans son travail.

Sommes-nous prêts à redéfinir la place qu’on veut donner à l’enfant dans un monde actuellement conçu « pour adulte seulement » et à se donner ainsi des chances de réaliser l’arrimage « famille-société ». Tant et aussi longtemps que l’enfant a été l’affaire presque exclusive du parent disponible au foyer, en l’occurrence la mère, on ne se souciait guère de lui définir une place dans la société : il avait son univers spécifique. La situation a changé et on a maintenant de la difficulté à l’accueillir. Les services de garde se développent avec lenteur et avec peu de reconnaissance envers ceux et celles qui offrent le service. Un préposé au stationnement de nos voitures est payé plus cher qu’une technicienne en garderie !

On parle de l’enfant en termes de réalité économique, démographique et sociale. Cependant, on a de la résistance à investir dans l’enfant, comme capital humain. Quand on a réalisé que l’eau était une ressource naturelle importante chez nous, une grande source d’énergie, on n'a pas hésité à y investir des milliards.

On ne peut aborder le thème de la place de l’enfant dans la famille et dans la société sans traiter des rapports hommes-femmes. Actuellement dans notre société, l’image parentale auprès de l’enfant est encore beaucoup celle de la mère, l’écart des salaires hommes-femmes ne s’amenuise pas et la double tâche est encore beaucoup l’affaire des femmes. Ainsi, tant que des changements majeurs ne s’effectueront pas dans ce monde au masculin, à la fois dans les attitudes et les comportements, on n’assistera pas à un accueil véritable de l’enfant.

[322]

Les hommes, découvrent peu à peu que l’investissement dans l’enfant n’est surtout pas une question de partage ou de suppléance à la mère. C’est en soi la découverte d’une richesse qui favorisera un changement d’approche dans les prises de décisions. L'introduction des femmes dans un univers d’hommes apporte un nouveau regard sur l’activité. La présence féminine génère en soi un souffle nouveau. Mais j’ajouterais que cette vision nouvelle trouve entre autres son origine dans l’expérience que les femmes ont acquise au contact des enfants. C’est à partir de tels constats que les hommes finiront par investir dans la quotidienneté de la relation avec les enfants. La motivation profonde émergera du merveilleux qui se dégage de la relation parent-enfant et non, bien sûr, de la réalisation physique des tâches et des activités.

Les rapports hommes-femmes font également appel à un projet que le couple se donne. Pour réaliser un projet, il faut du temps, de l’espace, des investissements. Je ne connais pas de projet qui réussisse seulement à partir du surplus d’énergies dont on dispose sporadiquement. Il en est de même d’un projet de couple qui devient un projet-famille. Les couples actuels impliqués dans des activités professionnelles, sociales et culturelles, n’ont pas la vie facile. Ils risquent de se prendre dans l’engrenage de la société et d’y investir la quasi-totalité de leurs ressources humaines au détriment et à l’insu de leur vie intime de couple et de famille. Comme la société n’est pas organisée en fonction de la vie familiale, nous l’avons dit, on risque de créer des tensions et de perdre de vue l’essentiel de la vie. « *La vie familiale teste la pertinence des changements globaux et sectoriels par rapport aux relations quotidiennes fondamentales. On n’a qu’à se référer ici au profond malaise scolaire, à certaines pratiques administratives, professionnelles ou même syndicales, où l’on se bat sur le dos des enfants. Le destin de ceux-ci interroge l’ensemble des grandes et petites solutions de la société, de ses experts, de ses idéologues en lutte*» [[233]](#footnote-233).

6. Se donner du temps

On répète souvent que la qualité de la relation parent-enfant n’a rien à voir avec la quantité de temps à consacrer à cette relation. Permettez-moi d’en douter, voire de contester une telle affirmation « passe-partout » et qui sert surtout à calmer notre conscience. En effet, ce n’est pas au moment précis où nous offrons à un enfant, [323] et aussi à son ou sa partenaire, une disponibilité d’écoute, que le moment choisi procure spontanément la communication ou le dialogue recherchés. Maintes fois a-t-on vu à l’occasion d’une période de jeu, d’apparence banale, l’enfant se livrer et prendre le temps d’aborder une préoccupation personnelle : il faut y mettre du temps !

« *Délestée de plusieurs fonctions lourdes, la famille moderne devient une sorte de centre socio-affectif extrêmement précieux. Elle tient davantage par la qualité de ses relations que par la nécessité de ses fonctions. L’expérience familiale trouve ici un climat inédit de liberté. Ouvertes de multiples façons sur le monde extérieur, les relations internes s’enrichissent d’autant plus, tout en déployant un type d’expérience originale et souvent impossible ailleurs dans la société*» [[234]](#footnote-234). Mais encore faut-il accepter d’investir.

Ce cher « temps » qui devient de plus en plus une denrée rare ; les journées ont pourtant toujours 24 heures ! Le travail prend du temps, les déplacements prennent du temps, les achats, les tâches domestiques, les visites chez les parents, chez le dentiste aussi ; il faut même prendre du temps pour gérer son temps. Il y a aussi le temps de loisirs, d’activités bénévoles, de formation, et j’en passe... Et s’il en reste, vient ensuite le temps pour s’aimer, pour communiquer. De plus, on devient si peu habitué à en avoir du temps, que lorsque ça nous arrive spontanément, on part en famille visiter les centres d’achats ou les marchés aux puces : ça ne demande aucune préparation préalable, contrairement à des activités de plein air ou à des visites culturelles qu’il faut planifier à l’avance.

Il serait très intéressant de rendre prioritaire dans une politique familiale, la disponibilité de temps pour les relations humaines au sein de la famille. Il y a beaucoup de choses, des loisirs spécialisés, des relations d’amis, des activités sportives que l’on délaisse au cours de sa vie, faute de temps. Au risque de choquer, je dirais que le problème de la dénatalité est aussi une question de manque de temps. On ne crée plus l’enfant. Ce n’est pas qu’on ne le désire plus, c’est tout simplement parce qu’on est occupé ailleurs et qu’on apprend à s’en passer.

Le thème de la natalité mérite d’être traité à trois niveaux. Premièrement, au niveau de l’amour de l’enfant lui-même, qui [324] passe par l’amour du couple. Deuxièmement au niveau de la rencontre des générations, c’est la stimulation de la vie par la vie, c’est le goût du dépassement et de l’interaction générationnelle. Troisièmement au niveau de la démographie, renouvellement de la population, la survie d’un peuple. Malheureusement, à l'heure actuelle, c’est presque exclusivement le troisième niveau, c’est-à-dire la conséquence sociale de la dénatalité, qui nous amène à nous inquiéter de l’absence d’enfants. Je suis convaincu que si, comme société, on réfléchissait d’abord sur les deux premiers niveaux de discours sur la natalité, on donnerait d’autres types de réponses au phénomène démographique.

Aimons-nous les enfants ? Quel accueil sommes-nous prêts à leur faire ? Trouvons-nous important la rencontre entre les générations incluant les grands-parents ? Nous n’assisterons pas à de véritables changements tant que nous n’accepterons pas de répondre à de telles questions. Ce n’est pas en faisant peur au monde avec le danger de la survie collective qu’on va changer la situation, pas plus d’ailleurs qu’avec une prime de 3 000$ au troisième enfant. Si on transmet aux familles le message qu’un enfant, ça se monnaye, que les deux premiers valent moins chers et que ceux qui sont déjà nés ne sont pas importants, il ne faudra pas se surprendre si la situation reste inchangée. Les mesures économiques se situent au troisième niveau de l’action à mener et ne sont valables seulement que si on a préalablement donné des réponses aux autres niveaux.

Lorsqu’on affirme qu’une politique familiale doit lever les obstacles à la venue d’enfants, il faut sous-entendre que c’est dans un contexte où la société s’adapte aux comportements familiaux et non l’inverse, ce qui d’ailleurs a été trop souvent le cas.

7. Communiquer l’importance de la famille

Et les familles disent-elles suffisamment qu’elles aiment leurs enfants, et qu’elles aiment la famille ? Le disent-elles, d’abord, en famille ? Les moments de bonheur, de partage en famille, pourquoi ne sont-ils pas connus afin de donner le goût à d’autres d’investir dans la famille ? Par analogie, les gens qui ont découvert les mérites de l’activité physique n’ont pas tardé à exprimer leur satisfaction, leur plaisir. Leur action n’a-t-elle pas eu d’ailleurs un effet d’entraînement ?

La préparation des jeunes à la vie de couple et à la parentalité pourrait également être enrichie par de tels témoignages. Ces derniers [325] apporteraient non seulement de l'information, mais permettraient aux jeunes de se situer en fonction d’autres valeurs. De telles initiatives existent déjà sur une petite échelle. Ce qu’il faudrait, c’est les multiplier, les encourager, les soutenir. Elles ne doivent pas être laissées au hasard des événements : c’est une démarche permanente qui devrait bénéficier d’un encadrement précis. On devrait permettre à des parents de prendre quelques heures de congés professionnels et à d’autres, offrir des allocations de garde d'enfants pour qu’ils puissent donner de tels témoignages dans les écoles, dans les entreprises, pour rencontrer de jeunes adultes et participer à des rencontres prénatales.

Au-delà de cette préoccupation de valorisation de la vie familiale, il y a la valorisation de la compétence parentale. Pour être bien dans son rôle de parent, il faut se sentir compétent et désirer développer sa compétence parentale. Des études démontrent que plus l’estime de soi est bon chez le parent d’un nouveau-né, plus le développement de ce dernier s’accélère. En soi, ce constat serait suffisant pour qu’on décide d’y investir.

On fait appel ici à des notions préventives. Dans l’élaboration d’une politique familiale, la prévention est certes un élément majeur. Trop souvent, hélas, on attend qu’il y ait un problème majeur avant d’intervenir. Combien de parents nous ont dit avoir cherché en vain une ressource pouvant répondre à un problème de relation parent-adolescent. Parce que la situation n’était pas dramatique ou ne relevait pas d’un cas de protection, ces parents ne pouvaient avoir accès à l’aide disponible en cette matière.

Quand allons-nous nous décider à investir dans la prévention ? Faudra-t-il attendre d’avoir une « catastrophe écologique humaine » avant d’agir ? D’une certaine manière, ce moment est peut-être déjà arrivé. Il ne sera pas exprimé par un phénomène d’explosion, mais plutôt par un phénomène d’implosion alors que les familles diminuent de l’intérieur, que le nombre d’enfants est de plus en plus restreint.

Et pourtant, le désir d’enfant est toujours présent et fort. Evelyne Lapierre-Adamcyk nous dit que les jeunes se voient parents d’au moins un ou deux enfants ; en vieillissant, cependant, ils sont portés à y accorder moins d’importance. Un sondage récent, mené par la Fondation canadienne de la jeunesse auprès de la jeunesse du Canada de 15 à 24 ans, nous révèle que sept jeunes sur dix [326] espèrent élever deux ou trois enfants. 92% ont répondu OUI à la question « Croyez-vous vous marier un jour ou vous engager dans une relation pour la vie ? » Les jeunes sont optimistes quant à la perspective de rester mariés ou de vivre de façon stable dans une relation pour la vie : 69% pensent qu’il est « très probable » qu’ils restent mariés et 29% pensent qu’il est « assez probable » qu’ils demeurent engagés avec la même personne pour la vie.

Bien sûr, là aussi il faut prévoir un écart entre le désir exprimé et les comportements éventuels. Cependant, ces données donnent de l’espoir. Il faut tout faire pour ne pas décevoir cette jeunesse. « *Au cœur de l’expérience amoureuse, des jeunes couples sondent les possibles..., différentes formes d’individualité et de socialité, de rapports affectif et culturels, de division du travail, de temps et d’espaces plus humains. Peut-être sauront-ils mieux quelle cité ils veulent, quels biens produire ou consommer*» [[235]](#footnote-235).

Il faut donner à cette jeunesse les moyens d’avoir ses enfants et de les aimer. Il faut réaffirmer que la famille est le lieu du bonheur et de l’épanouissement. C’est un lieu privilégié de l’expression des relations humaines qui ne peut être laissé à l’improvisation. L’étape ultime dans l’itinéraire d’un peuple n’est-elle pas l’espérance léguée à ses enfants ?

L’arrimage entre la famille et la société devient essentiel au soutien à apporter aux jeunes, futurs parents. Certaines conditions doivent être remplies afin d’assurer un tel soutien. En voici les principales :

1. Réfléchir individuellement sur nos choix de valeurs prioritaires dans nos vies personnelle, familiale et collective. Il faut d’abord savoir ce que nous voulons.

2. Atténuer le conflit de droits entre la famille et la société. Notre seuil de tolérance est-il identifié ?

3. Favoriser la rencontre des générations. L’essence même de la famille repose sur le prolongement de la vie.

4. Définir la place de l’enfant. Si dès sa naissance, la personne n’est pas accueillie, comment aspirer à l'humanisation de la société ?

5. Donner du temps à la famille. Cette dernière ne peut se réaliser pleinement si ses membres n’ont plus de temps.

[327]

6. Communiquer l’importance de la vie familiale. Les campagnes de sensibilisation et de promotion apportent des changements intéressants. Pourquoi ne pas faire de même dans le domaine de la famille ?

« Au bilan, je demeure persuadé que la famille dans la cité technobureaucratique de la plupart des régimes actuels reste I ’un des rares courants chauds d’humanité. Si l’on laisse cette étoffe de base se dégrader, tout à l’heure ni la réforme, ni la révolution, ni le statu quo ne seront possibles, parce qu’il y manquera la touche humaine la plus fondamentale » [[236]](#footnote-236).

[328]

[329]

**EXTRAITS DE LA DISCUSSION**

*ayant suivi les communications de*  
JEAN-MARC GAUTHIER et  
JACQUES LIZÉE

— On fait beaucoup référence aux spécialistes : médecins, psychologues, spécialistes des loisirs. On se sent souvent incompétent comme parent dans cette civilisation de la compétence. Il n’y a rien qui nous prépare à être parents. Ma seule compétence, c’est ce que je suis comme personne. Alors, le vertige me prend. Il faudrait créer des solidarités, avec d’autres parents.

- On a la nostalgie de la famille des années 40, de la famille proto-urbaine. C’est l’environnement humain et matériel qui a changé. Comment voulez-vous élever une famille au vingtième étage ?

— Pour qu’il y ait réellement une famille, il faut pouvoir donner du temps. Il faut s’attaquer aux structures de la société qui ne favorisent pas l’éclosion d’une famille vraiment humaine. Les Églises sont les meilleurs relais. Elles peuvent aider les familles à ne pas être des ghettos. Elles peuvent proposer un projet commun dans une ambiance humaine.

- Ce fut toujours exigeant d’être père ou mère. Mais on s’est créé un modèle de famille idéale dans lequel cela devrait être facile. Je me demande s’il y a eu des générations au Québec qui n’ont pas connu de crise de la famille... Il faut éviter d’idéaliser la famille : c’est démobilisateur et culpabilisant.

— Jadis, l’enfant était assez rapidement un agent de production. Maintenant, il est presque uniquement un agent de consommation. (...) Nous vivons de plus en plus isolés dans une société de communication. C’est le paradoxe de notre société.

- J’ai vécu dans une communauté de base pendant quinze ans et même là, les enfants ont fini par être de trop. Ils empêchaient de célébrer, de prier... On était pourtant des gens de bonne volonté. (...) La famille d’autrefois n’est absolument pas un idéal pour moi. Il y a quand même des choses positives dans la situation familiale actuelle. Nous sommes condamnés à trouver des solutions alternatives qui renvoient à notre responsabilité et à notre liberté.

[330]

— L’enfant est un objet au service de l’adulte, on n'a pas de respect pour lui, même dans l'Église. Celle-ci s’intéresse à lui pour le baptême, la première communion et la confirmation. Il vient faire fonctionner, « alimenter » l’institution.

- Jacques Grand’Maison affirme qu’une société du court terme sape continuellement les relations longues de l'univers conjugal et familial. Pourtant, le désir d’avoir des enfants reste très présent, mais il est comblé par le premier enfant. On a oublié l’importance de la fratrie pour l’enfant.

— Parmi les adultes d’aujourd’hui, une femme sur trois et un homme sur quatre auraient été l’objet d’abus sexuels. Cela montre bien qu’il y avait aussi des problèmes familiaux bien avant aujourd’hui.

[331]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Sixième partie

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#tdm)

[332]

[333]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Sixième partie : Conclusion

24

Discerner des requêtes  
prophétiques

Jacques GRAND’MAISON

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis l’annonce de ce colloque jusqu’à ce soir, je n’ai cessé d’être tenaillé, harcelé, bourrelé de remords dans un procès intérieur qui a pris toutes sortes de formes à ravir tout autant le psychanalyste d’aujourd’hui que le confesseur d’hier. Comme si j’étais convié à un autre colloque au-dedans de moi où tous mes petits et grands démons se liguaient comme jamais pour « éradiquer » mes dernières illusions d’innocence. Un grave exorcisme s’imposait. Peine perdue ! Il ne me restait qu’un peu d’humour pour rire de moi, de mon petit personnage. Que sont mes amis devenus, ils ont fait de moi un roi nu ! Je me disais : « Tu as voulu jouer le « définisseur de situation » selon le jargon dont j’ai abusé ... On va maintenant te remettre la monnaie de ta pièce, en faisant la vérité sur toi, sur tes limites, tes ambiguïtés, tes contradictions, et quoi encore ! »

Et puis je me disais : tenir un tel colloque, au mois d’octobre, au Québec, c’est risquer de se noyer en pleine tempête médiatique, politico-corporatiste aussi fidèlement récurrente que la mousson de l’autre côté de la planète. Pour une fois je ne me suis pas trop trompé dans mes appréhensions.

Mais, j’avais d’autres inquiétudes. Cette conscription autour d’un chanoine tiendrait-elle d’une autre récurrence, celle des amis du chanoine Groulx, par exemple. « Lui, au moins, me disais-je, était mieux accordé à son temps. De ce phare on savait le jet, le trajet et le projet de son rayon. Mais toi ? » Pour minimiser mon complexe d’ambiguïté, j’appelais à ma défense les épaisses couches de brouillards qui se sont abattues sur le pays réel que j’ai essayé de pénétrer, de traverser, d’éclairer avec ma petite lanterne.

Et en bout de piste des mauvaises langues me bouchent un coin, quelque part dans le chambranle de sortie de la chrétienté.

[334]

D’autres aussi malins font de moi une sorte de Don Quichotte égaré sur le Broadway du nouvel âge.

Entre ces deux extrêmes, monsieur Ryan me ramène à ma juste mesure : « Ah oui, le sociologue de Saint-Jérôme ! » Je me console sous cape en pensant qu’il a reçu sa députation de Lachute-Les-Moulins, un village bien plus petit que le mien !

Et puis, il y a des collègues qui, avec une douce tendresse condescendante, me voient de plus en plus comme un curé de campagne, Bernanos en moins. Le lac de Galilée quoi ... vu de Jérusalem !

J’arrête ici la métaphore où je risque de me prendre pour un autre. Cet autre qui invite à tourner la langue 70 fois sept fois, et qui lui-même n’a rien écrit !

Héritier d’un discours plein et certain, vite sacralisé, hypostasié ou baptisé en parole de Dieu, je viens bien tard à l’économie des mots qui redonne au silence sa grâce inestimable d’intériorité, d'écoute et aussi d’altérité. Ce défi déborde de toute part ma petite personne. Dans une société et une culture médiatiques on ne peut plus bavardes, le silence, la réserve, la discrétion, l’étonnante humilité du souffle ténu de Dieu, de son Esprit prennent un relief saisissant. Ce qu’il a fallu de Nazareth pour ce court message des béatitudes ! Dans la première version évangélique de la passion, Jésus ne disait point mot. Je me prends à souhaiter que nous de l’Église, nous nous en inspirions davantage, fût-ce pour mieux entendre les cris étouffés, les questions nouvelles qui viennent du dedans de ce monde autre que celui de nos réponses.

C’est justement à partir de ce monde autre secrètement travaillé par l’esprit que j’ai tenté avec plusieurs d’entre vous, de discerner les requêtes prophétiques. La première conversion à penser et à faire, à vivre, c’est la nôtre. Telle était la conviction affirmée dans mon premier ouvrage *Crise de prophétisme*. En plein triomphe conciliaire, je disais ma colère de nous voir si peu attentifs à l’énorme bouillonnement culturel, social et politique d’une société autre en train de s’affirmer chez nous.

Nous parlions d’une Église servante, sacrement, et nous faisions si peu pour apprendre à vivre l’Évangile sur des terrains et dans de nouvelles structures que nous ne contrôlions plus. Cet aveuglement, d’ailleurs, durait depuis un bon moment.

[335]

Durant les années 40 et 50, les élites religieuses et civiles au pouvoir ont ignoré l’énorme bouillonnement souterrain et quotidien de mille et une critiques de l’héritage religieux, de mille et un déplacements de mentalité, de mille et une réinterprétations souvent invisibles, en-dessous des structures et discours officiels, en dessous des jeux politiques à la surface sociale. De ces hauts lieux religieux et civils on ne se rendait pas compte que le soi-disant « ordre des choses » était grignoté de toutes parts un peu à la façon des termites qui grugent imperceptiblement l’édifice jusqu'au point où celui-ci s’effondre soudainement. N’est-ce pas ce qui est arrivé chez nous, et cela même en pleine période d’inflation conciliaire ?

Cette leçon, pour moi la plus importante de l’histoire récente de 1 ’Église d’ici, nous l’avons vite gommée par une nouvelle univocité religieuse qui ne cesse encore aujourd’hui d’occulter le défi de la sécularité historique, pourtant elle aussi constitutive de la foi biblique et évangélique.

Dans la recherche que nous menons dans les divers milieux et régions du diocèse de Saint-Jérôme, en concertation avec la faculté de théologie, nous découvrons que ce problème crucial reste entier. Il est même parvenu à des limites critiques qui atteignent les couches les plus profondes de la culture, et aussi de la culture chrétienne où manquent même les mots pour le dire.

Nous faisons face à une profonde déculturation aussi bien séculière que chrétienne d’une part, et d’autre part, à d’étonnants nouveaux questionnements qui, par-delà l’héritage de chrétienté, pressentent la foi chrétienne, non pas comme une identité collée à la peau, mais comme l’autre éventuellement libérateur. Et c’est souvent dans des amorces de réinterprétation du christianisme venue du monde séculier que prophétiquement nous sommes amenés à oser des réinterprétations sur notre propre terrain de foi, d’Église, de pastorale, de théologie. Le film *Jésus de Montréal* en est un bel exemple, à remettre en perspective historique. Non plus seulement un christianisme au risque de l’interprétation mais un christianisme au risque d’une profonde réinterprétation de lui-même. Déjà le passage d’une problématique d’identité à une problématique d’altérité marque un fort déplacement qui passe par ce monde sécularisé autre que celui des sociétés et des cultures sacrales qui ont accompagné l’histoire biblique et chrétienne jusqu’à tout récemment.

[336]

Dans cette recherche que nous menons dans six zones sociologiques très diversifiées, nous nous rendons compte jusqu’à quel point nous en savons peu sur l’impact de cet inédit historique chez nous. Mais nos premières découvertes posent déjà des problèmes redoutables. Chez la plupart de nos interviewés de différents âges et milieux, il n’y a pas à proprement parler de culture séculière pour dire et penser ce qu’ils vivent et font dans ce nouveau contexte de société sécularisée. Et il y a encore moins de culture chrétienne pour dire et penser une foi bouleversée par un tel déplacement. Dans ce creux surgit un phénomène complexe qui se loge d’abord dans l’intériorité, premier lieu possible, semble-t-il, non seulement pour comprendre ce qui arrive mais aussi pour se ressaisir dans tous les sens du terme, dans toutes les dimensions de sa vie. Lieu de réappropriation, de réinterprétation, de reconstruction, avec l’espoir de pouvoir se réinscrire dans son environnement d’une façon plus personnelle, plus pertinente, plus efficace. « *J’étais trimbalé de tous bords et de tous côtés, je me « garrochais » ... mais je ne gérais plus rien, pas même moi-même, alors j’ai décidé de me ramasser d’abord en moi*». Ce genre de discours, nous l’avons entendu chez trop de nos interlocuteurs pour ne pas y soupçonner un fort courant actuel.

Mais, livré à soi-même, sans la culture d’une quelconque tradition si ce n’est que quelques bribes d’héritage surtout religieux, et quelques bribes d’idéologies modernes ou de croyances à la mode, on connaît vite le vertige de ne se sentir nulle part, comme noyé dans un magma fluide et indifférencié. Pour surmonter ce vertige, plusieurs se construisent une sorte de grand cocon psycho-cosmique sacré, intemporel, imperturbable, tout en harmonie, à saveur gnostique. Comme le disait un de nos témoins : « *C’est seulement là où je me sens bien et solide, tout en étant « plogué » sur la grande énergie qui ordonne, qui mène l'univers ...et pour moi, c’est ça Dieu*».

Tout se passe comme si ce grand cocon sacro-cosmique protecteur permettait de transcender et de refouler à la fois le tragique de la vie séculière actuelle avec ses problèmes perçus comme insurmontables et incompréhensibles, et aussi d’échapper à une mémoire chrétienne grevée de souvenirs encore chauds de la pastorale de la peur.

Dans notre recherche nous avons été frappés par la fréquence de cette trame de base de leur récit, de leurs « mémoires intérieures » [337] pour reprendre une expression de Mauriac. J’ai essayé de retracer cette trame dans notre histoire, en faisant l’hypothèse qu’elle n’est pas de génération spontanée. Cela nous a amenés à une autre lecture de ce qui est arrivé dans la société, le peuple et l’Église d’ici. Ce fameux cocon à la fois psychologique, cosmique et religieux nous a donné notre premier repère d’exploration.

Des études américaines se sont intéressées à ce phénomène qu’elles ont appelé le « cocooning » : se refaire un cocon protecteur. Le retour à la maison comme havre protecteur en est un indice. Chez nous, le « cocooning » est marqué par la vieille culture de l’espace sacré si importante dans notre chrétienté. Contrairement aux anglophones, nous avons vécu dans des villages à frontières fermées, sacralisés en structures paroissiales. Nos grands mythes étaient de culture sacro-spatiale : l’agriculturisme, le nationalisme, le corporatisme, et même le messianisme. Le terme privilégié « habitant » le dit bien. C’est par des voies sécularisées qu’a émergé chez nous un début de culture du temps historique, de l’histoire à faire, particulièrement au cours des années d’après-guerre. Mais la culture sacro-spatiale a tôt fait de remonter en surface, dans la plupart des domaines. Le néo-nationalisme, par exemple, défaisait culturellement cette histoire à risquer et à faire qu’il affirmait politiquement. L’univers culturel de Vignault, de Félix Leclerc, de Miron tient davantage du cocon à habiter, à protéger des autres. Tendance semblable aussi dans un syndicalisme de plus en plus corporatiste. On peut constater le même phénomène dans l'évolution de la révolution affective et subjective des années 70. Et que dire du cocooning religieux de bien des communautés chrétiennes, de mouvements spiritualistes et d’expériences pastorales des dernières décennies ? C’est maintenant en soi qu’on le vit, en continuité avec la culture d’une chrétienté plus vivace qu’on ne le pense. Je parle ici d'une tendance lourde parmi d’autres que nous avons découvertes. Avec toutes les réserves qu’appellent les résultats d’une première étape de recherche.

Mais déjà apparaissent des questions importantes qui traversent tout autant la société, l’Église que les individus et groupes interviewés.

Comme société, nous avons tenté le passage d’une culture religieuse de l’espace sacralisé à une culture sécularisée de l’histoire à faire. Cette dernière culture est peu présente chez nos témoins. L’est-elle chez la majorité des Québécois ?

[338]

Comme Église, avons-nous vraiment réinterprété ce défi dans une ressaisie de la sécularité historique du christianisme ? Là aussi, j’en doute.

Nous sommes encore plus loin des nouveaux rapports du temps et de l’espace que mettent en scène les débats entre l’espace vert des écologistes, d’une part et, d’autre part, le parc industriel, les tours urbaines, le progrès économique des néo-libéraux. Sans compter le drame refoulé de cette cohorte grandissante de déclassés, de nouveaux pauvres qui occupent bien peu le champ de conscience personnel et politique de la majorité des gens et des leaders d’opinion. Nos pastorales, nos théologies, mordent peu sur les grands problèmes collectifs.

Ce fameux *cocooning* que j’ai évoqué plus haut, nous l’avons constaté à l’œuvre en bien des domaines, y compris religieux.

Dans un tel contexte d’enfermement, nous nous demandons si l’une des issues ne serait pas l’altérité séculière mise en tension avec la foi évangélique réinterprétée comme altérité libératrice, et cela à même les enjeux humains les plus cruciaux. N’est-ce pas ce qu’a fait Denys Arcand ? Je voudrais en donner un exemple à mon tour sur un terrain circonscrit, mais pas moins révélateur en termes de renouvellement pastoral et théologique.

Plusieurs mariages ont été célébrés cet été dans notre communauté chrétienne où se rencontrent les résidents de souche et les villégiateurs de Montréal. Ces jeunes couples qui se présentent au mariage sont dans une phase intense de *cocooning* inclinés à une démarche religieuse qui la conforte. À ce moment-là, je réécoutais les enregistrements, les bandes magnétiques des interviews de notre recherche ; j’étais frappé par l’importance du phénomène de refoulement du tragique et en contrepoint du recours au cocon religieux protecteur. Avec ces couples, je décidai d’aborder avec eux les conditions très difficiles d’un projet de mariage aujourd’hui : peurs, inquiétudes, doutes, et aussi leurs interprétations de ce qu’ils voyaient autour d’eux, de l’énorme risque que leur projet comporte. Après de longs échanges sur ces questions on ne peut plus vitales, je me souviens particulièrement de ce couple qui me disait : « *Au fond, aujourd’hui, plus que jamais, se marier c’est un acte de foi ... un acte de foi qui va à contre-courant de tout ce qui va de soi ... comme l'échec inévitable quoi ... donc un acte de foi qui porte un risque énorme de se vouloir autrement* ... »

[339]

Quel cheminement on a pu faire ensemble à partir de ce re-saisissement du dedans de leur expérience séculière où se jouaient leur altérité en connivence avec le risque de la foi chrétienne comme autre libérateur. Du coup ils passaient de la prescription à l’inscription. « *On ne se fait pas marier, on se marie vraiment*» me disait un autre couple. C’est ce même couple qui allait ressaisir toute la trame symbolique du sacrement avec des touches personnelles et communautaires, avec des trouvailles culturelles et chrétiennes d’une pertinence remarquable. Ils devenaient vraiment ministres du sacrement, pasteurs de la communauté qu’ils avaient rassemblée, en la préparant eux-mêmes à la célébration où chacun avait quelque chose à faire ou à dire dans la mémoire, le présent et l’avenir des liens et expériences qui les reliaient les uns aux autres. Toute cette expérience humaine et séculière était reprise, transmutée dans les symboles de la foi, du sacrement et des sources évangéliques choisies et méditées ensemble. Il y a là une prise de parole et d’initiative qui devient un des lieux principaux de renouvellement de ma propre pratique pastorale. Et pourtant ce que nous pouvions être loin des uns des autres au point de départ.

Je vis des aventures fascinantes, particulièrement avec ces jeunes esprits séculiers d’un monde autre que le mien. Quelque chose du ravissement de Jésus face à la cananéenne ou face au centurion romain. « *Je n’ai jamais vu*, dit-il, *une telle foi en Israël*». Et ce sont les mêmes couples qui me demandaient par exemple, en cours de route, des choses comme celles-ci : « *Ce que nous avons pensé comme scénario de la bénédiction nuptiale, est-ce que ça va avec la tradition chrétienne ?*» Ainsi s’articulaient leurs orientations culturelles, leur foi et son expression symbolique, et la tradition chrétienne ressaisie dans une étonnante volonté de fidélité. Voilà une foi au risque de la culture et une culture au risque de la foi, où la ré-interprétation s’accompagne paradoxalement d’un inattendu souci de fidélité. Et à chaque fois, je me suis rendu compte que même mon homélie fut tributaire d’abord de leur apport qui avait fait gicler une nouvelle veine évangélique. Tel ce ravissement de Jésus devant la foi de l’étrangère. Et aussi ce ravissement aujourd’hui de Jésus et de son Dieu devant ce jeune couple qui veut croire à un solide mariage possible alors que tout leur contexte de vie plaide plutôt l’impossible d’un tel vœu. Une foi risquée, consciente de son humanité fragile toujours à reconquérir, mais pas moins chevillée à une espérance où l’autre qu’elle devient a déjà rencontré Celui qui fait autre toute chose.

[340]

Ce sont là de bien timides percées qui laissent entier le défi d’en arriver à ce niveau de pertinence et de cohérence qu'implique une culture théologique et pastorale capable d’assumer, de penser, de communiquer ces diverses réinterprétations et les nouvelles pratiques qui tantôt les précèdent, tantôt les accompagnent, tantôt les remettent en cause, tantôt les dépassent. À ce chapitre, nous ne pouvons mettre entre parenthèses les énormes tensions que suscite en nous le contexte ecclésial actuel. Permettez-moi d’en faire état sous un mode personnel qui invite, en aval de ce colloque, à d’autres paroles singulières. Je soupçonne que ce que je vais dire ici porte déjà de secrètes complicités avec plusieurs d’entre vous. Ces propos pourront peut-être paraître en contradiction avec ce que je viens de célébrer. Mais la foi, comme la vie d’ailleurs, a rarement la logique qu’on lui prête. Nous sommes fils ou filles de paradoxes évangéliques qui ne cessent de nous tourner sans dessus dessous.

Cette foi au risque de réinterprétations et de pratiques sans cesse renouvelées, je la vis sur une ligne de crête où tant de choses se dérobent sous mes pieds. Je bute sur mes désaccords de plus en plus profonds et nombreux avec l’Église, avec la société, avec mon époque. Et je me bats de plus en plus souvent, non sans vertige, avec les Évangiles eux-mêmes où malgré l’herméneutique la plus libératrice, je trouve là des courants pervers qui me révulsent. Tel ce manichéisme obsédé et obsédant du choix écrasant entre le sublime ou l’abject, le ciel ou l’enfer où l’on ne peut être en définitive que dévoré ou dévorant.

Il y a là une veine empoisonnée qui a traversé toute l’histoire chrétienne. Je l’ai vu ressurgir sous toutes sortes de formes pendant trente ans de ministère et dans cette recherche que nous menons. Un immense continent noir avec son écheveau de vieux ressentiments refoulés, de critiques étouffées, de scandales et de doutes interdits qui affleurent dans une exaspération fréquente du genre de celle-ci : « *Il y a bien des choses qui n’ont pas un maudit bon sens dans cette affaire-là*». Remarque entendue aussi bien chez les fidèles que chez des témoins de la distance ou de la rupture, ou de l’indifférence ou de l’incroyance. Témoins de 15 ans, de 40 ans et même de 80 ans.

Il y a derrière cela le drame de nombreux siècles de pratiques pastorales et chrétiennes manichéennes qui nous ont atteints jusque dans les couches les plus profondes de notre psychisme et aussi [341] de notre expérience de la foi. Bellet, dans son ouvrage *Le Dieu pervers*, a retracé cette veine empoisonnée jusqu'à l’Évangile. Nous avons vite passé outre. Et je me demande s'il n'y a pas un indice du refoulement silencieux le plus troublant de l’Église et de notre aventure chrétienne commune.

Sur le chemin de réinterprétation de nos sources se dressent d’énormes interdits tantôt occultés, tantôt refoulés, tantôt sacralisés qu’on laisse à l’entrée de la théologie et de la pratique pastorale et qu’on retrouve tout entiers à la sortie, au grand dam des chrétiens eux-mêmes qui n’ont pas nos dispositifs de rationalisation. Se peut-il que l’adéquation établie entre la figure de Jésus et le vrai visage de Dieu soit à la source de ces interdits-tabous-fétiches face à tout doute, tout scandale qu'on peut avoir au cœur du texte évangélique ? Ce continent noir que j’ai évoqué plus haut, serait-il encore plus occulté dans nos théologies ?

Et s’il y avait là-dessous quelque chose de ce mystérieux combat de Jacob dans la nuit ? Ce combat est-il irréductiblement singulier au point de devoir le vivre seul face à l’autre, radicalement autre ? Dieu malgré Dieu, un peu comme notre foi humaine malgré une humanité désespérante.

Chez le tout-venant de mon coin de pays et d’Église, j’ai entendu des cris étouffés semblables aux miens que je n’osais reconnaître. Cris étonnamment absents tout autant de nouvelles théologies et pastorales que des anciennes. Cris d’un quant-à-soi qui parfois faisait monter en surface des doutes bouleversants que nous refoulons nous-mêmes.

*Nous nous tirons trop bien de nos doutes pour qu’ils aient la liberté de nous dire vraiment ce qu'ils pensent.*

Nous ne le saurons jamais si nous continuons de télescoper nos propres trous noirs. Alors qu’une certaine culture séculière rationaliste, scientiste se met à douter, à se critiquer, à se réinterroger radicalement, alors que bien de nos contemporains, par-delà toutes les tentations fondamentalistes, vivent toutes sortes de brèches de doutance, n’est-il pas temps de réhabiliter le doute qui fait partie de notre foi la plus chrétienne, avec son scandale d’un Dieu malgré Dieu. M’est avis que c’est dans ce creux d’humilité que nous pourrons reprendre le dialogue et nous reconnaître connivences et même complicités. Combien de pratiques pastorales hérissent, exaspèrent [342] cette nouvelle conscience ? Je pense en particulier aux rites et discours de nos funérailles.

Dans cette profonde « *crisis*», notre foi redevient nouvellement le risque qu’elle a été originellement aux grands départs de l’ancien et du nouveau testament et de l’Église première. Avec, comme seule certitude, le merveilleux et audacieux entêtement personnel et communautaire à tenir, envers et contre tout, la petite mèche qui fume encore. Quelque chose de ces vieux-jeunes amants qui ont fait cent fois leurs bagages. Pourquoi suis-je encore là sur la brèche du veilleur de nuit à l’affût des signes de l’autre, et si souvent criblé d’angoisses et de désespérances face à tant de semences étouffées, après 33 ans de mission impossible ? Pourquoi suis-je habité par un acharnement à continuer, à foncer dans une espérance contre toute espérance, en dépit de toutes mes raisons qui s’y objectent, de tant de faits lourds qui devraient m’arrêter ? Et cette paradoxale liberté que je vis avec l’Autre même quand il me projette là où je ne veux point aller. Dieu malgré Dieu. L’humanité malgré l’humanité, dans des combats à la fois intimes et altruistes où je ne cesse de perdre ... de perdre ma vie, cap sur le royaume « *sans regarder en arrière de la charrue*». Avec une foi de charbonnier qui ressemble de plus en plus à mes braconniers de paroissiens dont je tiens à vous parler un instant.

L’été dernier, dans ma communauté chrétienne, nous sommes arrivés ensemble à un cul-de-sac. Tout s’était défait : avalanche de démissions, problèmes de tous ordres jusqu’à celui de l’espèce sonnante et trébuchante. Il ne restait plus qu’à mettre la clé dans la porte. Les uns les autres, nous sentions que nous parvenions à une heure de vérité qui nous atteignait au plus vif de notre foi, et surtout de nos doutes que nous n’avions jamais vraiment partagés.

Le problème, posé le dimanche à l’église, allait être repris à la maison, au restaurant, chez le coiffeur, chez le dépanneur. Ëst-ce que j’y tiens vraiment ? Est-ce que nous y tenons vraiment ? Cette question apparemment très simple et même anodine que les uns et les autres se posaient, a pris tout à coup un relief saisissant quand elle s’est déplacée sur le terrain séculier, là où tant de nos affaires religieuses perdent toute évidence et même pertinence. Un moment j’ai pensé que le problème allait dériver vers quelque chose, un peu comme le refus de perdre un héritage, cette église, cette religion qui font partie du paysage, de sa propre identité collée à sa peau ou même à son sang.

[343]

Mais non, plusieurs ont vécu la crise vraiment au plan de la foi. Une sorte de passage de la religion à la foi. Je n’oublierai jamais cet échange, un soir de juillet sur le bord du lac, où nous étions là à réévaluer la situation. Un ouvrier de la construction de Montréal a déplacé la question en ces termes : « *Sauver l’Église, allons donc, c’est pas ça le vrai « challenge », moi, j’ai le sentiment pour la première fois de comprendre un peu ce qu’est un vrai acte de foi. Comme si je posais mon premier acte de foi au moment où ma religion, mon Église « s’effouèrent ». On est en train peut-être de devancer ce qui va se passer tout à l’heure en plus gros* ... »

En l’écoutant, je pensais à ces passages de Bible et d’Évangile qu’on ne cesse d’occulter, de refouler, ces passages sur la destruction du temple, sur l’Exil qui n’ont rien du panache du grand Exode vite propulsé en terre promise, avec nos raccourcis faciles d’espérance où l’Esprit Saint va tout magiquement arranger. Qui sait, la crise historique du catholicisme chez nous ne fait peut-être que commencer ; elle s’inscrit dans la crise historique aussi occultée de notre société, de notre peuple où notre foi en nous-mêmes est mise au défi comme jamais.

Refouler le tragique historique, ce n’est pas seulement se sortir du pays réel, c’est aussi se sortir de l’œconomie pascale de la mort et de la résurrection de Jésus. Et en termes de culture, c’est se déraciner de ce qui a façonné la conscience occidentale, la juive, la chrétienne, la grecque et sa tragédie, Augustin, Dante, Machiavel, Pascal, Galilée, Nietzsche, Camus, Bernanos et cette grande dramaturgie actuelle où se disputent une logique de mort et une logique de vivant derrière la plupart des grands et petits débats si soucieux de l’heure juste, mais si rarement mis en perspective historique dans une mémoire et une espérance qui viennent de plus loin que nous et nous amènent plus loin que nous. Derrière tant de nos automnes québécois où l’on répète le même scénario, se creuse la tragédie d’une génération qui agit comme si elle était la seule de l’histoire. Après nous le déluge ! Nos diagnostics théologiques et pastoraux me semblent bien peu mordre sur les vraies crises de foi qui s’y cachent. Tant de sucs spirituels viennent affadir le sel de la terre qui nous a été confié. C’est lui qui peut nous redonner le goût d’une espérance contre tout espérance par où passe l’autre inattendu pour renouveler toutes choses avec nous, dans une longue, difficile, mais passionnante mise au monde qui mène à lui. Cet acte de foi... de foi nue comme jamais, m’habite [344] avec un acharnement merveilleux, scandaleux à la suite de Celui qui a tout risqué : l’humanité malgré l’humanité. Dieu malgré Dieu, l’Église malgré l’Église !

[345]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

ANNEXES

[Retour à la table des matières](#tdm)

[346]

[347]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Cinquième partie : Famille et éducation

Annexe 1

Bibliographie de  
Jacques Grand’Maison

[Retour à la table des matières](#tdm)

[*CRISE DE PROPHÉTISME*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/crise_de_prophetisme/crise_de_prophetisme.html), Montréal, A.C.C., 1965, 315 p.

*LA PAROISSE EN CONCILE*, Montréal, Fides, 1966, 300 p.

*L’ÉGLISE EN DEHORS DE L’ÉGLISE*, Montréal, Communauté chrétienne, 1967, 210 p.

[*LE MONDE ET LE SACRÉ*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.ban.mon1), 2 vols., (traduction en 4 langues), Paris, Éditions Ouvrières, 1968, 221 et 238 p.

[*VERS UN NOUVEAU POUVOIR*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/vers_un_nouveau_pouvoir/vers_un_nouveau_pouvoir.html), Montréal, HMH, 1969, 257 p.

*NATIONALISME ET RELIGION*, t. 1, [*Révolution culturelle*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat1), Montréal, Beauchemin, 1970, 221 p.

*NATIONALISME ET RELIGION*, t. 2, [*Les idéologies politiques*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat2), Montréal, Beauchemin, 1970, 230 p.

[*STRATÉGIES SOCIALES*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.str), Montréal, HMH, 1971, 266 p.

[*NOUVEAUX MODÈLES SOCIAUX ET DÉVELOPPEMENT*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030609934), Montréal, HMH, 1972, 491 p.

[*SYMBOLIQUES D’HIER ET D’AUJOURD’HUI*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.sym), Montréal, HMH, 1972, 318 p.

*LA SECONDE ÉVANGÉLISATION*, t. 1, [*Les témoins*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614050), Montréal, Fides, 1973, 241 p.

*LA SECONDE ÉVANGÉLISATION*, t. 2, [*Outils majeurs*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614061), Montréal, Fides, 1973, 331 p.

*LA SECONDE ÉVANGÉLISATION*, t. 3, [*Outils d’appoint*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614068), Montréal, Fides, 1973, 325 p.

[*LE PRIVÉ ET LE PUBLIC*, t. 1](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri1), Montréal, Leméac, 1974, 219 p.

[*LE PRIVÉ ET LE PUBLIC*, t. 2](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri2), Montréal, Leméac, 1974, 296 p.

[*AU MITAN DE LA VIE*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), Montréal, Leméac, 1975, 210 p.

[*DES MILIEUX DE TRAVAIL À RÉINVENTER*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614073), Montréal, Presses de l’Un, de Montréal, 1975, 254 p.

[348]

[*UNE TENTATIVE D’AUTOGESTION*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614363), Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 1976, 228 p.

[*POUR UNE PÉDAGOGIE SOCIALE D'AUTODÉVELOPPEMENT EN ÉDUCATION*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pou), Montréal, Éd. Stanké, 1976, 191 p.

[*UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.phi)*,* Montréal, Leméac, 1977, 291 p.

[*UNE SOCIÉTÉ EN QUÊTE D'ÉTHIQUE*](file://localhost/Veuillez%20utiliser%20cette%20adresse%20(DOI)%20pour%20citer%20ce%20document/%20http/::dx.doi.org:doi/10.1522:cla.grj.soc), Montréal, Fides, 1977, 207 p.

[*L'ÉCOLE ENFIROUAPÉE*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.eco), Montréal, Éd. Stanké, 1978, 156 p.

[*QUEL HOMME ?*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que2) Montréal, Leméac, 1978, 147 p.

[*QUELLE SOCIÉTÉ ?*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que1) Montréal, Leméac, 1978, 162 p.

[*AU SEUIL CRITIQUE D'UN NOUVEL ÂGE*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aus), Montréal, Leméac, 182 p.

[*LA NOUVELLE CLASSE ET L'AVENIR DU QUÉBEC*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nou), Montréal, Éd. Stanké, 1979, 272 p.

[*LE ROC ET LA SOURCE*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.roc), Montréal, Nouvelle Optique, 1980, 180 p.

[*UNE FOI ENSOUCHÉE DANS CE PAYS*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), Montréal, Leméac, 139 p.

*DE QUEL DROIT ?* t. 1, [*Fondements critiques*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que3), Montréal, Leméac, 257 p.

*DE QUEL DROIT ?* t. 2, [*La pratique sociale*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que4), Montréal, Leméac, 1981, 303 p.

[*LA RÉVOLUTION AFFECTIVE ET L'HOMME D'ICI*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.rev), Montréal, Leméac, 1982, 196 p.

[*TEL UN COUP D'ARCHET*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614364), Montréal, Leméac, 1983, 250 p.

*LES TIERS*, t. 1, [*Analyse de situation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022), Montréal, Fides, 1986, 240 p.

*LES TIERS*, t. 2, [*Fondements critiques*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614026), Montréal, Fides, 1986, 248 p.

*LES TIERS*, t. 3, [*Pratiques sociales*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614029), Montréal, Fides, 1986, 242 p.

[349]

**Crise de prophétisme hier et aujourd’hui.**

*L’itinéraire d’un peuple dans l’œuvre  
de Jacques Grand’Maison.*

Cinquième partie : Famille et éducation

Annexe 2

Liste des conférenciers

[Retour à la table des matières](#tdm)

Monsieur Gregory Baum

Professeur au département de théologie de l'Université McGill, Montréal.

Monsieur André Beauchamp

Directeur des Éditions Bellarmin, Montréal.

Monsieur Michel Beaudin

Professeur à la faculté de théologie de l’Université de Montréal.

Madame Marie-André Bertrand

Professeure à l’École de criminologie de l’Université de Montréal, Membre du Centre International de criminologie comparée.

Monsieur Guy Bourgeault

Professeur aux sciences de l’Éducation de l’Université de Montréal.

Monsieur Marcel Brisebois

Directeur du Musée d’Art contemporain de Montréal.

Monsieur André Charron

Professeur à la faculté de théologie de l'Université de Montréal.

Monsieur Jean-Marc Charron

Professeur à la faculté de théologie de l’Université de Montréal.

Monsieur Jacques Delorimier

Conseil supérieur de l’Éducation, gouvernement du Québec.

Monsieur Fernand Dumont

Professeur de sociologie de l’Université Laval de Québec, Directeur de l’Institut québécois de recherche sur la culture.

Monsieur Georges Duperray

Antenne de formation, Lyon, France.

[350]

Monsieur Jean-Marc Gauthier

Professeur à la faculté de théologie de l’Université de Montréal.

Monsieur Guy Lapointe

Professeur à la faculté de théologie de l’Université de Montréal.

Monsieur Jean-Paul Lefebvre

Directeur du magazine Communauté chrétienne, Montréal.

Monsieur Laval Létourneau

Doyen de la faculté de théologie de l’Université de Montréal.

Monsieur Jacques Lizée

Secrétaire général de la Fédération des unions de familles.

Monsieur Jean-Guy Nadeau

Professeur à la faculté de théologie de l’Université de Montréal

Monsieur Louis O’Neill

Professeur à la faculté de théologie de l’Université Laval de Québec

Monsieur Jean Rémy

Professeur de sociologie à l’Université de Louvain-La-Neuve, Belgique.

Monsieur Gilles Raymond

Professeur à la faculté de théologie de l’Université de Montréal.

Madame Gisèle Turcot

Directrice de la revue Relations.

Monsieur Alain Vaillancourt

Vice-recteur aux Ressources humaines, Université de Montréal.

[351]

Table des matières

Guy LAPOINTE, Présentation [7]

I

INTRODUCTION [9]

1. Guy LAPOINTE, “Allocution d’ouverture.” [11]

2. Alain VAILLANCOURT, “Mot du vice-recteur aux Ressources humaines de l’Université de Montréal.” [13]

3. Gilles RAYMOND, “L’itinéraire de Jacques Grand'Maison.” [15]

II

ÉTHIQUE, POLITIQUE ET IDÉOLOGIE [31]

4. Grégory BAUM, “Le prophète fuit l'idéologie.” (traduction de Jean-Claude BRETON) [33]

5. Fernand DUMONT, “Les idéologies : un nouveau virage.” [49]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Gregory Baum et Fernand Dumont [57]

6. Jean-Guy NADEAU, “Passion pour la vie, miroir critique et espérance engagée : l'éthique de Jacques Grand'Maison.” [59]

7. Guy BOURGEAULT, “L'éthique aujourd'hui... et demain.” [71]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Jean-Guy Nadeau et de Guy Bourgeault [81]

[352]

8. Louis O'NEILL, “Le créneau politique chez Jacques Grand'Maison.” [85]

• Extraits de la discussion ayant suivi la communication de Louis O'Neill.” [97]

9. André BRAUCHAMP, “Perspectives dans le champ de l'environnement.” [101]

III  
ÉGLISE ET CHRISTIANISME [109]

10. André CHARRON, “Une Église pour le monde.” [111]

11. Gisèle TURCOT, “Des pratiques d'inclusion: une réponse à l'appel des tiers.” [127]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications d'André Charron et de Gisèle Turcot [137]

12. Laval LETOURNEAU, “Communication et évangélisation.” [141]

• Extraits de la discussion ayant suivi la communication de Laval Létourneau [151]

13. Marie-Andrée BERTRAND, “Importance paradigmatique de la «question des femmes» dans la transformation des institutions.” [155]

• Extraits de la discussion ayant suivi la communication de Marie-Andrée Bertrand [163]

14. Jean REMY, “Catholicisme et contexte « post-moderne » : vers une nouvelle évangélisation ?.” [165]

15. Georges DUPHRRAY, “Évangile et culture. Église et société dans la situation française en 1989.” [191]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Jean Rémy et de Georges Duperray [205]

IV  
CULTURE ET SOCIÉTÉ [207]

16. Guy LAPOINTE, “La culture dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison.” [209]

[353]

17. Marcel BRISEBOIS, “La crise culturelle de notre temps.” [221]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Guy Lapointe et de Marcel Brisebois [237]

18. Michel BEAUDIN, “Le défi de la solidarité dans une société marchande.” [239]

19. Jean-Paul LEFEBVRE, “Notre maître: L'avenir.” [259]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Michel Beaudin et de Jean-Paul Lefebvre [269]

V  
FAMILLE ET ÉDUCATION [271]

20. Jean-Marc CHARRON, “La passion de l'Autre: L'éducation dans l'œuvre de Jacques GRAND'MAISON.” [273]

21. Jacques DELORIMIER, “Des enjeux pour aujourd'hui et demain : des pistes possibles en éducation scolaire.” [279]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Jean-Marc Charron et de Jacques Delorimier [297]

22. Jean-Marc GAUTHIER, “La famille : un absolu fragile.” [301]

23. Jacques LIZÉE, “Famille, bonheur et épanouissement.” [313]

• Extraits de la discussion ayant suivi les communications de Jean-Marc Gauthier et de Jacques Lizée [329]

VI  
CONCLUSION [331]

24. Jacques GRAND'MAISON, “Discerner les requêtes prophétiques.” [333]

ANNEXES

Annexe 1 : Bibliographie de Jacques Grand'Maison [347]

Annexe 2 : Liste des conférenciers [349]

1. [Crise de prophétisme](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/crise_de_prophetisme/crise_de_prophetisme.html), L’Action catholique canadienne, Montréal, 1965, p. 195. [↑](#footnote-ref-1)
2. [La seconde évangélisation, tome 1, Les témoins](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614050) (Héritage et projet 1), Montréal, Fides, 1973, p. 76. [↑](#footnote-ref-2)
3. [Une société en quête d’éthique](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.soc) (Cahiers de recherche éthique 5), Montréal, Fides, 1977, p. 50. [↑](#footnote-ref-3)
4. [Une société en quête d’éthique](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.soc), p. 48. [↑](#footnote-ref-4)
5. Paul Ricoeur, « Éthique et politique », dans Paul Ricoeur, Du texte à l’action, Paris, Seuil, 1986, p. 398s. [↑](#footnote-ref-5)
6. Dès 1959, Jacques Grand'Maison publie un Rapport de recherche-action sur la situation des jeunes chômeurs des Laurentides, ministère de la Main-d'œuvre, Ottawa, 110 p. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. « La Carte de relations et son défi épistémologique », Études Pastorales 74, Faculté de théologie de l’Université de Montréal, 1974, pp. 6-25 ; repris dans J. G. Nadeau, dir., La Praxéologie pastorale tome 1 (Cahiers d’études pastorales 4), Montréal, Fides, 1987, pp. 127-148. [Des milieux de travail à réinventer](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614073), Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 1976, pp. 137-169. [↑](#footnote-ref-7)
8. Montréal, Leméac, 1975. [↑](#footnote-ref-8)
9. Montréal, Leméac, 1980. [↑](#footnote-ref-9)
10. Montréal, Leméac, 1983. [↑](#footnote-ref-10)
11. Par exemple dans [Une philosophie de la vie](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/philosophie_de_la_vie/philo_de_la_vie.html), Montréal, Leméac, 1977, pp. 143ss et 163ss. [↑](#footnote-ref-11)
12. « Une éthique enracinée et prophétique », Le Supplément 128 (fév. 1979) 29-30. [↑](#footnote-ref-12)
13. « Une éthique enracinée et prophétique », p. 13. [↑](#footnote-ref-13)
14. [*Une philosophie de la vie*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/philosophie_de_la_vie/philo_de_la_vie.html), p. 113. [↑](#footnote-ref-14)
15. [*Une philosophie de la vie*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/philosophie_de_la_vie/philo_de_la_vie.html)*,* p. 28. [↑](#footnote-ref-15)
16. [*Une philosophie de la vie*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/philosophie_de_la_vie/philo_de_la_vie.html)*,* p. 16. [↑](#footnote-ref-16)
17. [*Une société en quête d’éthique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.soc)*,* p. 21. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ainsi, Grand’Maison interpelle-t-il l’Église sur son manque d’attention aux baptisés et à la vie réelle ; cf. « Pour une Église plus empathique », Communauté chrétienne 116 (1981) 126-135 ; « Purs, sans compromis, mais stériles », Communauté chrétienne 129 (1983) 274-282 ; ainsi que [La seconde évangélisation](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614050). [Une foi ensouchée dans ce pays](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), et [Les tiers](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022). Sur la question ecclésiale, voir aussi Tel un coup d’archet où l'auteur semble mener une discussion aussi bien avec lui-même qu’avec ses confrères en sacerdoce. [↑](#footnote-ref-18)
19. À partir des loisirs, mais en élargissant la reflexion, critique des opiums tels Loto, Astro, Porno, Expos, Avco, Pharmaco, etc. (Le privé et le public tome 2, Montréal, Leméac, 1975, p. 233ss). [↑](#footnote-ref-19)
20. [De quel droit ?](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que3), Montréal, Leméac, 1982. [↑](#footnote-ref-20)
21. [*La Révolution affective et l’homme d’ici*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.rev)*,* Montréal, Leméac, 1982. [↑](#footnote-ref-21)
22. [*Une philosophie de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.phi), pp. 96-108. [↑](#footnote-ref-22)
23. Critique vive dans « Une éthique enracinée et prophétique » (1979), et plus nuancée dans [Les tiers](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022) (1986). [↑](#footnote-ref-23)
24. Cf. par exemple [Une société en quête d'éthique](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.soc), particulièrement les points de repère que l’auteur propose pour construire une nouvelle éthique collective (pp. 93-98). [↑](#footnote-ref-24)
25. On aura reconnu le titre d’une chanson de Félix Leclerc. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cf. « Les petits salariés, un baril de poudre », dans [Le privé et le public](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri2), tome 2, pp. 280-293 ; ou encore [Une philosophie de la vie,](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.phi) p. 113. [↑](#footnote-ref-26)
27. [Au mitan de la vie](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), Montréal, Leméac, 1976, p. 18. [↑](#footnote-ref-27)
28. [Au mitan de la vie](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), p. 19. [↑](#footnote-ref-28)
29. [Au mitan de la vie](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), p. 19. [↑](#footnote-ref-29)
30. [Au mitan de la vie](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), pp. 20-21. [↑](#footnote-ref-30)
31. [Au mitan de la vie](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), p. 20 ; cf. Jean-Guy Nadeau, « Les agents de pastorale et l’observation du réel », dans La praxéologie pastorale tome 1,p. 93. [↑](#footnote-ref-31)
32. [Une société en quête d’éthique](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.soc), p. 97. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cf. « Une éthique enracinée et prophétique ». [↑](#footnote-ref-33)
34. Préface à Jean-Guy Nadeau, La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales, Montréal, Fides (Héritage et Projet 34), 1987, p. 7. Je crois que ce n’est que justice que de rendre à Jacques des expressions qui me semblent parler d’abord de son œuvre. [↑](#footnote-ref-34)
35. [La seconde évangélisation, tome 2, *Les Outils*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614061)*;* [*Une foi ensouchée dans ce pays*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614061), pp. 22, 33 ; « Une éthique enracinée et prophétique », pp. 28-30 ; « Ouverture », La praxéologie pastorale tome 1, pp. 7-10. [↑](#footnote-ref-35)
36. [*Une philosophie de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.phi)*,* pp. 113ss et 136ss. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Les tiers,* [*tome 1, Analyse de situation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022)*;* [*tome 2, Le manichéisme et son dépassement*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614026)*;* [*tome 3, Pratiques sociales*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614029)*,* Montréal, Fides, 1986. [↑](#footnote-ref-37)
38. Du titre du livre de John Crewdson, By Silence Betrayed. Sexual Abuse of Children in America, Boston/Toronto, Little, Brown & Co, 1988. [↑](#footnote-ref-38)
39. « Le défi des jeunes, un nouveau paradigme prophétique », Concilium 201, 1985. [↑](#footnote-ref-39)
40. J’ai présenté à plusieurs reprises, de façon plus élaborée, cette vision d’une évolution de la conscience morale en trois temps correspondants à trois accents dominants ou à trois modes de l’éthique — d’abord dans une série d’articles sur ce thème publiés dans la revue Relations (377, déc. 1972 ; 380, mars 1973 ; 387, nov. 1973), puis dans une communication au 43e congrès de l'ACFAS, en mai 1974, sous le titre « Éthique et politique : morale individuelle vs éthique structurelle » (Actes, p. 33-36) ; j’y reviens dans la première partie d’un ouvrage sur L’Éthique et le droit face aux technologies de la vie et de la santé qui doit paraître prochainement aux Presses de l’Université de Montréal. Voir aussi l’article de Jean-Guy NADEAU : « Morale cléricale — morale laïque. Le rapport à l’existence dans leur discours et leur élaboration », in Relations clercs-laïcs. Analyse d’une crise. Cahiers d’études pastorales, Montréal, Fides, 1985, pp. 233- 266. [↑](#footnote-ref-40)
41. Pierre ANTOINE : Morale sans anthropologie, Paris, Éd. de l'Epi, 1970. [↑](#footnote-ref-41)
42. Voir là-dessus les propos de Patrick Lagadec : *Le risque technologique majeur. Politique, risque et processus de développement,* Paris, Pergamon, 1981 ; *La civilisation du risque. Catastrophes technologiques et responsabilité sociale,* Paris, Éd. du Seuil, 1981. [↑](#footnote-ref-42)
43. « Malgré la distinction que certains auteurs font entre morale et éthique, écrit Guy Durand, et malgré la connotation diverse que ces deux mots évoquent en chacun, nous prenons, quant à nous, indistinctement un mot pour l’autre, étant donné l’étymologie commune des deux termes, l’un étant simplement d’origine latine et l’autre d'origine grecque » — Du rapport entre le droit et l’éthique, dans la Revue juridique Thémis, 20/2 (1986), 281-282. [↑](#footnote-ref-43)
44. Dans Génétique, procréation et droit. Actes du colloque, Paris, Actes sud / Hubert Nyssen, 1985, p. 137. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cette distinction recoupe assez substantiellement celle que Guy Durand fait quant à lui entre la morale et les morales — dans la Revue juridique Thémis, 20/2 (1986), 282. [↑](#footnote-ref-45)
46. Claude Lagadec : [La morale de la liberté](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030092583), Longueuil, Éd. du Préambule, 1984, pp. 61 et ss. Voir aussi le livre de Lise Noël : L’intolérance. Une problématique générale, Montréal, Boréal ; Paris, Éd. du Seuil, 1989. [↑](#footnote-ref-46)
47. Sur « l’acte éthique » comme « acte toujours singulier » tranchant dans le vif et débordant toujours la morale, voir : Louis Beirnaert, « Qu’est-ce que l’acte éthique » dans Approches 43 (1984), 55-61. [↑](#footnote-ref-47)
48. Jean Ladrière : *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures,* Paris, Aubier-Montaigne, Unesco, 1977, p. 142. [↑](#footnote-ref-48)
49. J. D’Hondt *: « L’éthique dans le monde comme il va », dans les Actes du 19 e congrès de l’Association des sociétés de philosophie de langue française* (Bruxelles —Louvain-la-Neuve, 6-9 septembre 1982) publiés sous le titre *Justifications de l’éthique,* Bruxelles, Éd. de l’Université de Bruxelles, 1984, p. 23-40*.* [↑](#footnote-ref-49)
50. Les expressions sont de Jean Remy : « Sociologie de la morale. Questions et hypothèses en vue d’élaborer une sociologie de la morale », dans la Revue de sciences religieuses 70 (1982), 80-81 ; et de Jacques Étienne, « La spécificité de l’éthique », dans Éthique et sociologie des valeurs ; Conflit ou complémentarité (Pierre Watte Éd.), Leuven. Peeters, 1980, p. 133-134. [↑](#footnote-ref-50)
51. Ernest Gagnon, pour décrire dans *L*’Homme d'ici l’homogénéité de la société québécoise des années 1940 et 1950, avait emprunté aux règles des jésuites la formule suivante : « Que tous s’efforcent de penser la même chose et, en autant que possible, qu’ils l'expriment de la même manière. » [↑](#footnote-ref-51)
52. Voir la note 5 ci-dessus. [Voir la note 44 dans cette édition numérique. JMT.] [↑](#footnote-ref-52)
53. Jürgen Habermas*, Théorie de l’agir communicationnel,* Paris, Fayard, 1987. [↑](#footnote-ref-53)
54. Dans Pyrrhus et Cinnéas, Paris, Gallimard, 1944 : reproduit en appendice dans Une morale de l’ambiguïté, Paris, Gallimard, 1947. [↑](#footnote-ref-54)
55. Lettres à un jeune poète, Paris, Grasset, 1937. [↑](#footnote-ref-55)
56. À noter, parmi les ouvrages consultés :

    [Vers un nouveau pouvoir](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/vers_un_nouveau_pouvoir/vers_un_nouveau_pouvoir.html), Montréal, Éditions HMH, 1969.

    [Nationalisme et religion](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat1), Montréal, Beauchemin, 1970, 2 volumes.

    [*Nouveaux modèles sociaux de développement*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030609934), Montréal, HMH, 1972.

    [Le privé et le public](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri1), Montréal, Leméac, 1975, 2 volumes.

    [Au mitan de la vie](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aum), Montréal, Leméac, 1977.

    [*Une société en quête d’éthique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.soc), Montréal, Fides, 1977.

    [*Au seuil critique d’un nouvel âge*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aus), Montréal, Leméac, 1979.

    [*La nouvelle classe et l’avenir du Québec*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nou), Montréal, Stanké, 1979.

    [*Une foi ensouchée dans ce pays*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi), Montréal, Leméac, 1979.

    [Pour un nouveau contrat social](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.brm.nou) (en collaboration avec Marc Brière), Montréal, Leméac, 1980. [↑](#footnote-ref-56)
57. [*Vers un nouveau pouvoir*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030755700)*,* p. 98. [↑](#footnote-ref-57)
58. *Ouvrage cité*, p. 11. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ouvrage cité, pp. 35 ssq. ; pp. 95 ssq. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ouvrage cité, pp. 111-113. [↑](#footnote-ref-60)
61. Ouvrage cité, pp. 117-127. [↑](#footnote-ref-61)
62. *Ouvrage cité,* p. 211. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Ouvrage cité*, p. 212. [↑](#footnote-ref-63)
64. [*Une foi ensouchée dans ce pays*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi)*,* pp. 51-52. [↑](#footnote-ref-64)
65. [*Nationalisme et religion*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat1)*, t. I,* pp. 53-69. [↑](#footnote-ref-65)
66. Ouvrage cité, pp. 70 ssq. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Ouvrage cité,* p. 194. [↑](#footnote-ref-67)
68. Ouvrage cité, pp. 201-202. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Ouvrage cité,* p. 201. [↑](#footnote-ref-69)
70. [*Nationalisme et religio*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat2)*n, t. II,* pp. 59 ssq. [↑](#footnote-ref-70)
71. *Ouvrage cité,* p. 110. [↑](#footnote-ref-71)
72. Voir le défi de la paix : la promesse de Dieu et notre réponse. Lettre pastorale des évêques américains, DC, 24 juillet 1983, n. 1856, pp. 715-762. Aussi : Justice économique pour tous, lettre pastorale, Paris, Cerf, 1988. [↑](#footnote-ref-72)
73. Jalons d’éthique et réflexions sur la crise économique actuelle, déclaration de la Conférence des évêques catholiques du Canada, janvier 1983. [↑](#footnote-ref-73)
74. [*Nationalisme et religion*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat2)*, t. II,* p. 188. [↑](#footnote-ref-74)
75. [*Une foi ensouchée dans ce pays*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi)*,* p. 40. [↑](#footnote-ref-75)
76. Ouvrage cité, p. 42. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Ouvrage cité,* p. 43. [↑](#footnote-ref-77)
78. [*Le privé et le public*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri2)*, t. II,* p. 478. [↑](#footnote-ref-78)
79. Voir [*La nouvelle classe et l'avenir du Québec*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nou); [*Nationalisme et religion*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat1), t. I, pp. 212-214.

    [*Au seuil critique d'un nouvel âge*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aus), pp. 21-73.

    [*Une foi ensouchée dans ce pays*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.foi)*.* pp. 48-49, etc. [↑](#footnote-ref-79)
80. [*Au seuil critique d'un nouvel âge*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.aus), pp. 77 ssq. [↑](#footnote-ref-80)
81. Jacques Grand'Maison, dans [*Situation et avenir du catholicisme québécois*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2.html), tome II. *Entre le temple et l'exil*, Montréal, Leméac, 1982, p. 152. [↑](#footnote-ref-81)
82. L’Église en dehors de l’Église, (Cahiers de communauté chrétienne n°4), Montréal, 1966, pp. 125-140. [↑](#footnote-ref-82)
83. « Aux clercs l’Église, aux laïcs le monde », dans Prêtre et pasteur, septembre 1987, p. 467. [↑](#footnote-ref-83)
84. L’Église en dehors de l’Église, p. 140. [↑](#footnote-ref-84)
85. « Au clercs l'Église, aux laïcs le monde », p. 467-468. [↑](#footnote-ref-85)
86. [La seconde évangélisation](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614061), tome II, vol. 1, Outils majeurs, (Héritage et projet no 2), Fides, 1973, p. 163. [↑](#footnote-ref-86)
87. La paroisse en concile, Fides, 1966, p. 194 ss. [↑](#footnote-ref-87)
88. Dans le collectif Le christianisme d’ici a-t-il un avenir ? (Héritage et projet 40), Fides, 1988, p. 17 ; « Aux clercs l’Église, aux laïcs le monde », p. 467. [↑](#footnote-ref-88)
89. Dans le collectif [L’incroyance au Québec](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.egl.inc) (Héritage et projet 7), Fides, 1973, p. 266-267. [↑](#footnote-ref-89)
90. [*L’incroyance au Québec,* pp](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.egl.inc). 251-283. [↑](#footnote-ref-90)
91. *L’Église en dehors de l’Église*, p. 137 *;* [*Entre le temple et l'exil*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2.html)*,* p. 146. [↑](#footnote-ref-91)
92. *Le christianisme d’ici a-t-il un avenir ?,* p. 17. [↑](#footnote-ref-92)
93. *L’Église en dehors de l’Église,* pp. 122-123. [↑](#footnote-ref-93)
94. *La paroisse en concile,* pp. 94, 129, 195 ; *L’Église en dehors de l’Église,* pp. 123, 143 *;* [*Le privé et le public*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri1)*, tome 2,* Montréal, Leméac, 1975, p. 393. [↑](#footnote-ref-94)
95. [La seconde évangélisation](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/Deuxieme_evangelisation_t2_1/tome_2_1.html), tome II, vol. 2, Outils d’appoint (Héritage et projet 2), Fides, 1973, p. 310-311. [↑](#footnote-ref-95)
96. [La seconde évangélisation](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614050), tome I, Les témoins, (Héritage et projet 1), Montréal, Fides, 1973, pp. 14-22. [↑](#footnote-ref-96)
97. La paroisse en concile, pp. 17-20, 208, 227. [↑](#footnote-ref-97)
98. « Ah ! si j’étais laïc » dans Relations, mai 1985, p. 135. [↑](#footnote-ref-98)
99. *L’Église en dehors de l’Église,* p. 124. [↑](#footnote-ref-99)
100. « N’ayez pas peur de ce monde », dans Communauté chrétienne n° 143, septembre-octobre 1985, pp. 463-472. [↑](#footnote-ref-100)
101. *Dans Le christianisme d’ici a-t-il un avenir ?,* pp. 18 et 21. [↑](#footnote-ref-101)
102. Dans le collectif Relations clercs-laïcs : analyse d'une crise (Cahiers d’études pastorales 1), Montréal, Fides 1985, pp. 311, 319. [↑](#footnote-ref-102)
103. « Le sacerdoce de l’avenir, de quel engagement s’agit-il ? » dans Prêtre et pasteur, février 1980. p. 90 ; Le christianisme d’ici a-t-il un avenir, p. 23 ; « Ah ! si j’étais laïc », p. 135. [↑](#footnote-ref-103)
104. « Le sacerdoce de l'avenir, de quel engagement s'agit-il ? », pp. 87-89 ; « *Ah! si j'étais laïc*», pp. 134-138 ; « *Aux clercs l'Eglise, aux laïcs le monde*», p. 469. [↑](#footnote-ref-104)
105. [*Le privé et le public*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.pri1), pp. 389-390. [↑](#footnote-ref-105)
106. « Le leadership prophétique ou prophétisme libérateur et entreprenant », dans Communauté chrétienne 135, mai-juin 1984, p. 201. [↑](#footnote-ref-106)
107. Ibidem, pp. 200-210. [↑](#footnote-ref-107)
108. [*Entre le temple et l’exil*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2.html)*.* pp. 172-191. [↑](#footnote-ref-108)
109. [*Entre le temple et l’exil*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2.html)*,* pp. 153, 199. [↑](#footnote-ref-109)
110. [*Entre le temple et l’exil*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2.html)*,* pp. 196-210 ; *Outils d’appoint,* pp. 311-312. [↑](#footnote-ref-110)
111. *Le christianisme d’ici a-t-il un avenir ?,* pp. 15, 26-27. [↑](#footnote-ref-111)
112. *Le christianisme d’ici a-t-il un avenir ?,* pp. 26-33. [↑](#footnote-ref-112)
113. « Une Église tranquille dans une société volcanique III », dans Relations, juillet-août 1976, pp. 195-201. [↑](#footnote-ref-113)
114. [Le monde et le sacré](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.ban.mon1), tome I, Paris, Éditions ouvrières, p. 193. [↑](#footnote-ref-114)
115. Arcand, Denys, Jésus de Montréal, Montréal, Boréal, 1989, introduction de l’auteur. [↑](#footnote-ref-115)
116. Grand'Maison, Jacques, [Les tiers](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022), tome 1 : [Analyse de situation](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022), tome 2 : [Le manichéisme et son dépassement](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614026), tome 3 : [Pratiques sociales](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614029), Montréal, Fides. 1986. [↑](#footnote-ref-116)
117. Lesage, Marc, Les vagabonds du rêve, Montréal, Boréal, 1986. [↑](#footnote-ref-117)
118. Voir Relations, « L’économie alternative », mars 1989, pour trouver des échos à ce colloque sous la plume de Gregory Baum et de Juan Luis Klein. [↑](#footnote-ref-118)
119. Consulter le dossier de Relations, « Un Québec cassé en deux », novembre 1989. [↑](#footnote-ref-119)
120. Conseil des affaires sociales, *Deux Québec dans un : le développement social et démographique.* Gaëtan Morin éditeur, 1989. [↑](#footnote-ref-120)
121. Piotte, Jean-Marc, [*La communauté perdue*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.pij.com). Montréal, VLB, collection Histoire des militantismes au Québec, 1986. [↑](#footnote-ref-121)
122. Van Lunen Chenu, Marie-Thérèse, Bâle 1989, « L’avancée œcuménique du peuple de Dieu », Relations, octobre 1989, pp. 245-248. [↑](#footnote-ref-122)
123. Valadier, Paul, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, pp. 33-34. [↑](#footnote-ref-123)
124. Grand’Maison, Jacques, « Une vocation originale pour le christianisme d’ici », [Situation et avenir du catholicisme québécois. Entre le temple et l’exil](http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2/Situation_et_avenir_catholicisme_qc_t2.html), Montréal, Leméac, 1982, p. 162. [↑](#footnote-ref-124)
125. Schüssler-Fiorenza, Elizabeth, En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe, Paris, Cerf, 1986, p. 207 et suivantes. [↑](#footnote-ref-125)
126. Étude citée dans Pro Mundi Vita, Bulletin Ministères et communautés, hiver 1987. [↑](#footnote-ref-126)
127. Epsztein, Léon, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible,* Paris, Cerf, 1983, p. 154. [↑](#footnote-ref-127)
128. Rolland, G., « Liberté et libération. Contributions au dialogue des théologies. », Bulletin Foi et développement, n° 172, juillet-août 1989. [↑](#footnote-ref-128)
129. POULAT, E., *Libertés et laïcité*, Paris, Cerf, 1988. [↑](#footnote-ref-129)
130. Turcotte, P.H., Éducation catholique et modernité dans l’enseignement congrégationiste québécois (1920-1970), *Claretanum*, 1988, no 28. pp. 330-365. [↑](#footnote-ref-130)
131. Laermans, J., *Roman Catholicism and the methodological conduct of life : catholic action in Flanders in a Weberian perspective. Conférence for sociology of religion,* Helsinki, 1989, à paraître dans Social Compass*.* [↑](#footnote-ref-131)
132. Isambert, F.A., Le sociologue, le prêtre et le fidèle. Sagesse et désordre, France 1980, Paris, Gallimard, 1980. [↑](#footnote-ref-132)
133. LAPLANTINE, F., *Les trois voies de l'imaginaire*, Paris, Éd. Universitaires, 1974. [↑](#footnote-ref-133)
134. Jencks, Ch., The Laneuaee of post modem Architecture, New York, Rizzoli, 1984. [↑](#footnote-ref-134)
135. Sutter, J. à paraître, Paris, Cerf, 1990. [↑](#footnote-ref-135)
136. LAPOINTE, R., *Socio-anthropologie du religieux*, vol. 1, *Religion populaire en péril de modernité*, L. Droz, Genève et Paris, 1988. [↑](#footnote-ref-136)
137. Poulat, E., L’église, c’est un monde, Paris, Cerf. 1986. [↑](#footnote-ref-137)
138. REMY, J. *Pour une sociologie de la perception et de l’expérience esthétique. Recherches sociologiques* pp. 133-142, 1989. [↑](#footnote-ref-138)
139. Freund, J. La fin de la renaissance, Paris, P.U.F. 1980. [↑](#footnote-ref-139)
140. Collection Héritage et projet, n° 40, Montréal, Fides, 1988. [↑](#footnote-ref-140)
141. Op. cit., p. 16. [↑](#footnote-ref-141)
142. [*Crise de prophétisme*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/crise_de_prophetisme/crise_de_prophetisme.html)*, L'Action catholique canadienne,* Montréal, 1965, p. 74. [↑](#footnote-ref-142)
143. Éditions de Communauté chrétienne, Montréal, 1966. [↑](#footnote-ref-143)
144. [*Crise de prophétisme*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/crise_de_prophetisme/crise_de_prophetisme.html), pp. 103 et 105. [↑](#footnote-ref-144)
145. P. 175. [↑](#footnote-ref-145)
146. P. 176. [↑](#footnote-ref-146)
147. P. 14. [↑](#footnote-ref-147)
148. P. 60. [↑](#footnote-ref-148)
149. *Le christianisme d’ici a-t-il un avenir ?,* p. 14. [↑](#footnote-ref-149)
150. Livre en deux tomes et trois volumes. (Collection Héritage et projet, 1 et 2), Montréal, Fides. [↑](#footnote-ref-150)
151. T. II, 2, p. 62-63. [↑](#footnote-ref-151)
152. op. cit., t. II. 2, p. 228. [↑](#footnote-ref-152)
153. op. cit., p. 229. [↑](#footnote-ref-153)
154. [*Nationalisme et religion*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat1), 2 tomes. Montréal, Éditions Beauchemin, 1970, t. 2, p. 28 [↑](#footnote-ref-154)
155. *Op. cit.,* p. 35. [↑](#footnote-ref-155)
156. *Op. cit.,* p. 15. [↑](#footnote-ref-156)
157. *Op. cit.,* p. 16. [↑](#footnote-ref-157)
158. Op. cit., t. 2, p. 206. [↑](#footnote-ref-158)
159. « La femme peut réconcilier le privé et le public », dans Maintenant, n° 118, août/septembre 1972, p. 10. [↑](#footnote-ref-159)
160. Montréal, Leméac, 1980, Montréal, Leméac, 2 tomes, 1974. [↑](#footnote-ref-160)
161. Montréal, Hurtubise HMH, 1974. [↑](#footnote-ref-161)
162. op. cit., p. 49. [↑](#footnote-ref-162)
163. Problèmes de linguistique générale. Paris, Gallimard, 1966, p. 30. [↑](#footnote-ref-163)
164. op. cit., p. 243. [↑](#footnote-ref-164)
165. op. cit., p. 245. [↑](#footnote-ref-165)
166. op. cit., p. 231. [↑](#footnote-ref-166)
167. *Crise de la culture. Huit exercices de pensée de politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 24. [↑](#footnote-ref-167)
168. Montréal, Leméac, 1976. [↑](#footnote-ref-168)
169. Montréal. Leméac, 1980. [↑](#footnote-ref-169)
170. Grand'Maison, Jacques, [La seconde évangélisation](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614050), I, II. Montréal, Fides, 1973, pp. 228. 229. [↑](#footnote-ref-170)
171. [Quel homme ?](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que2) Montréal, Leméac, 1978, p. 75, 88. [↑](#footnote-ref-171)
172. [Nationalisme et religion](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat1), Montréal, Beauchemin, 1970, t. I, p. 12. [↑](#footnote-ref-172)
173. [Nationalisme et religion](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.nat1), Montréal, Beauchemin, 1970. t. I, p. 12. [↑](#footnote-ref-173)
174. [Symboliques d’hier et d’aujourd’hui](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.sym), Montréal, Hurtubise HMH, 1972, p. 23, [La seconde évangélisation](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614061), t. II, p. 237, [Quel homme ?](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que2), Montréal, Leméac, 1978, p. 22. [↑](#footnote-ref-174)
175. Le Devoir, 30 janvier 1979, p. 7. [↑](#footnote-ref-175)
176. [*Symboliques d'hier et d’aujourd’hui*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.sym), Montréal, Hurtubise, HMH. 1972, p. 212. [↑](#footnote-ref-176)
177. Bergson, Henri, [La pensée et le mouvant](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.pen), Paris, Œuvres, PUF, 1959, p. 1370. [↑](#footnote-ref-177)
178. [La pensée et le mouvant](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.pen), Paris, Œuvres, PUF, 1959, p. 1373 et [Les deux sources de la morale et de la religion](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.deu), Paris, Œuvres, PUF, 1959, p. 1177. [↑](#footnote-ref-178)
179. Baudelaire, Charles, Le peintre de la vie moderne, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, œuvres complètes, t. V p. 685. [↑](#footnote-ref-179)
180. Valéry, Paul, Variété, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., 1957, œuvres, T. I, p. 1503. [↑](#footnote-ref-180)
181. Simon, Claude, Discours de Stockholm, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 23. [↑](#footnote-ref-181)
182. Merleau-Ponty, Maurice, [L’œil et l’Esprit](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030824586), Paris, Gallimard, collection Folio/essais, 1964, n° 13, p. 23. [↑](#footnote-ref-182)
183. Grand’Maison, Jacques. [Quel homme ?](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.que2), Montréal. Leméac. 1978. p. 34. [↑](#footnote-ref-183)
184. Weil, Eric, Philosophie politique, Paris, Vrin. 1956, p. 66. [↑](#footnote-ref-184)
185. Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965. [↑](#footnote-ref-185)
186. Osservatore Romano, 3 juin 1980. [↑](#footnote-ref-186)
187. *Evangelii Nuntircindi*, 1975. [↑](#footnote-ref-187)
188. Osservatore Romano, 19 janvier 1983. [↑](#footnote-ref-188)
189. *Christi fideles,* n° 44. [↑](#footnote-ref-189)
190. *Christi fideles,* n° 44. [↑](#footnote-ref-190)
191. J. Royer, « Quand un cosmonaute crache sur Rimbaud », interview avec Paul Chamberland, *Le Devoir*, 10 mai 1986, D-9. [↑](#footnote-ref-191)
192. Exception faite de certains pays du Tiers-Monde, du Chili par exemple, à partir de 1974. [↑](#footnote-ref-192)
193. On pourrait reprocher à Jacques Grand’Maison de ne pas avoir mis suffisamment en évidence que le discours néo-libéral sur l'hypertrophie de l’État visait, en fait, une réorientation de la fonction gouvernementale de façon plus décidée en faveur des entreprises (voir T. III, pp. 224-225). [↑](#footnote-ref-193)
194. Voir, par exemple, P. Dumouchel, J.-P. Dupuy, L'enfer des choses. René Girard et la logique de l’économie, Paris, Seuil, 1979, 265 p. ; J. Attali, Les trois mondes. Pour une théorie de l’après-crise, coll. « Biblio essais », Paris, Fayard, 1981, 416 p. ; M. Aglietta, A. Orlean, La violence de la monnaie, Paris, P.U.F., 1982, 324 p. ; A. Orlean, « La théorie mimétique face aux phénomènes économiques » ; Standford French Review, X, pp. 1-3, 1986, pp. 121-133 etc. [↑](#footnote-ref-194)
195. Sur la tradition économique libérale, voir P. Dumouchel, « L’ambivalence de la rareté », dans L’enfer des choses..., pp. 211-232. [↑](#footnote-ref-195)
196. Ibid., 201s. [↑](#footnote-ref-196)
197. A. Veronese, « Les avatars de la mimésis. Les trois mondes de Jacques Attali », Action non-violente, n° 65, 1987, pp. 8-13. [↑](#footnote-ref-197)
198. J. Sobrino, Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie, coll. « Cogitatio fidei » n° 140, Paris, Cerf, 1986, p. 65. [↑](#footnote-ref-198)
199. A. Soljenitsyne, La maison Je Matriona, coll. « Le livre de poche » n" 3411, Paris, Julliard, 1974. pp. 78-79. [↑](#footnote-ref-199)
200. Je pense, par exemple, à des familles monoparentales des quartiers Hoche- laga-Maisonneuve et Centre-Sud, à Montréal, qui achètent en commun casseroles et nourriture afin de pouvoir ainsi assurer une alimentation adéquate aux enfants. Je pense aussi à l'entraide de survie de jeunes travailleurs et travailleuses de la J.O.C., réduits comme d'autres jeunes aux rêves « cheap », comme ils disent, du toit, de la nourriture et des vêtements. [↑](#footnote-ref-200)
201. Cité par J. Dufresne, « L'informatite », La Presse, 27 mai 1989. Lors de sa conférence à l’Université de Montréal en mai 1989, le directeur du Monde diplomatique parlait du devoir d’acquérir une aptitude aux grandes synthèses comme condition d’une maîtrise de l’information et comme condition, pourrais-je ajouter avec Jacques Grand’Maison, de liberté vis-à-vis des discours mystificateurs et d’une maîtrise collective de notre dynamique sociale. [↑](#footnote-ref-201)
202. R. Girard, Le bouc émissaire, Paris, Grasset, 1982, 277ss. [↑](#footnote-ref-202)
203. F. Dostoïevski, [Les frères Karamazov](https://beq.ebooksgratuits.com/vents/dostoievski.htm), coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1952, pp. 326-327. Je souligne. [↑](#footnote-ref-203)
204. CSE, *Le rapport Parent, vingt-cinq ans après.* Rapport annuel 1987-1988 sur l’état et les besoins de l’éducation, p. 86. [↑](#footnote-ref-204)
205. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-205)
206. M. Rutter et coll. *Fifteen Thousand Hours : Secondary Schools and their Effect on Children*, Londres, Open Books, 1979. [↑](#footnote-ref-206)
207. Voir CSE, *La qualité de l’éducation : un enjeu pour chaque établissement*. [↑](#footnote-ref-207)
208. Théodore R. Sizer, *Horace ’s Compromise. The Dilemma of the American High Scholl*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1984. [↑](#footnote-ref-208)
209. [*Une philosophe de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.phi), Montréal, Leméac, 1977, pp. 209-230 ; [*La révolution affective et l’homme d’ici*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.rev), Montréal, Leméac, 1982 ; [*Les tiers, 1. Analyse de situation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022), Montréal, Fides, 1986. [↑](#footnote-ref-209)
210. [*Une philosophie de la vie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.grj.phi), p. 209. [↑](#footnote-ref-210)
211. *Ibid.,* p. 210. [↑](#footnote-ref-211)
212. *Ibid.*, p. 211. [↑](#footnote-ref-212)
213. *Ibid.,* p. 213. [↑](#footnote-ref-213)
214. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-214)
215. *Ibid.,* p. 215. [↑](#footnote-ref-215)
216. *Ibid.,* p. 211. [↑](#footnote-ref-216)
217. *Ibid.,* p*.* 225. [↑](#footnote-ref-217)
218. *Ibid.*, p. 228. [↑](#footnote-ref-218)
219. Publié en 1982. *Déjà cité.* [↑](#footnote-ref-219)
220. Titre d'un chapitre de *La révolution affective et l'homme d’ici*, pp. 67-104. [↑](#footnote-ref-220)
221. *Ibid*., p. 132. [↑](#footnote-ref-221)
222. Cf. *Ibid*., pp. 105-127. « Pour un débat plus qualitatif ». [↑](#footnote-ref-222)
223. [*Les tiers*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030614022)*,* tome 1, *déjà cité,* p. 14. [↑](#footnote-ref-223)
224. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-224)
225. *Ibid.,* p. 19. [↑](#footnote-ref-225)
226. Jacques Grand'Maison, *La famille moderne ; lieu de résistance ou agent de changement ?* [↑](#footnote-ref-226)
227. Jacques Grand’Maison, *Le couple paroisse famille.* Communauté chrétienne 1965. [↑](#footnote-ref-227)
228. *Idem*. [↑](#footnote-ref-228)
229. Jacques Grand'Maison, *La famille moderne, lieu de résistance ou agent de changement ?* [↑](#footnote-ref-229)
230. *Idem*. [↑](#footnote-ref-230)
231. *Idem*. [↑](#footnote-ref-231)
232. *Idem*. [↑](#footnote-ref-232)
233. *Idem*. [↑](#footnote-ref-233)
234. *Idem*. [↑](#footnote-ref-234)
235. *Idem*. [↑](#footnote-ref-235)
236. *Idem*. [↑](#footnote-ref-236)