Jacques Grand'Maison

Sociologue, professeur retraité de l'Université de Montréal

(1973)

La seconde évangélisation

Tome II-2.

LES OUTILS D'APPOINT

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi

[Page web](#). Courriel: mgpaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue

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

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque

Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

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

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](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet, bénévole,
professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi

Courriel: mgpaquet@videotron.ca

à partir du livre de :

Jacques Grand'Maison,

LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.

Montréal : Les Éditions Fides, 1973, 325 pp. Collection : Héritage
et projet, no 2.

M. Jacques Grand'Maison (1931 -) est chanoine et sociologue (retraité de
l'enseignement) de l'Université de Montréal.

[Autorisation formelle accordée par téléphone le 6 mars 2004 par M. Jacques
Grand'Maison et confirmée par écrit le 15 mars 2004 de diffuser la totalité de ses
œuvres, articles et livres, dans Les Classiques des sciences sociales.]

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 14 points.

Citation : 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 13 mai 2013 à Chicoutimi, Ville de Sa-
guenay, Québec.

[4]

Collection de Théologie :
HÉRITAGE ET PROJET

Héritage et Projet rassemble - en numérotation continue - des ouvrages appartenant à divers secteurs de la théologie : Foi chrétienne - Éthique chrétienne - Pratique ecclésiale - Études bibliques - Histoire de l'Église - Sciences humaines et Religion.

La 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.

[5]

Jacques Grand'Maison

LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.

Montréal : Les Éditions Fides, 1973, 325 pp.
Collection : Héritage et projet, no 2.

[6]

*Le présent ouvrage a été publié grâce à
une subvention accordée par le Conseil
des Arts du Canada.*

[331]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#)

[Première partie.](#)

Outils d'éductions

- I. [Lendemain d'une commission de recherche](#)
- II. [Dynamiques actuelles de l'exode biblique](#)
- III. [La pédagogie du Nouveau Testament](#)
 - A. [Réapprendre à relire l'Évangile \(critères du discernement\)](#)
 - B. [Le jumelage évangélique](#) (événement de salut, faits de vie)
 - C. [Cinq instances](#)
 - D. [Cinq étapes](#)
 - E. [Six moments dialectiques](#)
 - F. [Visées majeures de l'éducation de la foi](#)
- IV. [Deux points chauds](#)
 - 1. [Freud, Sophocle et le croyant d'aujourd'hui](#)
 - 2. [Crise spirituelle et désintégration positive](#)

[Deuxième partie.](#)

Outils de cohésion

- I. [Les dynamiques communautaires](#)
 - A. [Position du problème](#)
 - B. [La praxis communautaire](#)
 - C. [C'est toujours un projet à long terme](#)
- II. [Liturgie, engagement et intégration](#)
- III. [Le rôle des conflits dans l'Église](#)
 - I. [Le contexte profane](#)
 - II. [La face positive : la liberté évangélique](#)
 - III. [Discernement et créativité évangélique](#)
 - IV. [Grilles de lecture et d'intervention](#)

Troisième partie.
Outils de prospection

- I. [Au creux de la foi et de l'incroyance](#)
 - A. [Le contexte réel du dialogue](#)
 - B. [Exégèse d'un itinéraire historique](#)
 - C. [Au rendez-vous de l'avenir](#)
 - D. [Conclusions](#)

- II. [Radicalisation de la foi et de la culture](#)
 - 1. [Les clarifications de départ](#)
 - 2. [De la révolution culturelle à la révolution chrétienne](#)
 - 3. [Nouveaux rapports entre foi et culture](#)

- III. [Évangélisation et enjeux collectifs](#)

[Conclusions](#)

[Sommaire](#)

[Guide Bibliographique](#)

LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Cette dernière étape est consacrée aux tâches à long terme dans la *seconde évangélisation*. Les scénarios du présent peuvent jouer de mauvais tours, si les croyants ne développent pas un sens aiguisé de l'anticipation. N'est-ce pas la requête praxéologique d'une spiritualité de l'espérance ? Jacques Grand'Maison refuse un style ecclésial qui se contente d'ajouter sans réviser radicalement. L'écart du Royaume exige une Église ouverte jusqu'au coeur de ses contenus théologiques. Que de culs-de-sac dans les réformes postconciliaires, précisément parce qu'on maintient des absolus dogmatiques et éthiques là où il s'agit de réalités chrétiennes en instance de dépassement. Il n'y a alors plus de place pour les brèches du Royaume et le cheminement ecclésial dans l'histoire. Aurons-nous le courage de reconnaître les conséquences de la théologie négative pour libérer la recherche et l'hypothèse, l'expérience et le risque, l'audace apostolique et la créativité dans l'itinéraire chrétien et ecclésial ?

L'auteur s'astreint à un travail de prospection dans le riche terreau des expériences spirituelles de pointe. Il cherche les sauts qualitatifs qui anticipent l'Église de demain. Mais en même temps, il est soucieux de resituer ces poussées dans le contexte de la quotidienneté :

l'Incarnation nous révèle la Bonne Nouvelle dans la vie "ordinaire" d'abord. J. Grand'Maison privilégie trois dynamiques : l'intériorité, la communauté et la responsabilité collective pour dégager des praxis évangéliques accordées aux signes des temps.

Beaucoup de ses outils ont été expérimentés dans divers milieux d'ici. L'auteur a voulu les présenter dans un cadre cohérent de réflexion et d'action. *Il a accordé beaucoup d'attention à une stratégie des relais, dans les cheminements complexes des familles spirituelles actuelles. Stratégies aussi des plates-formes de concertations et des pelotons d'action sur les différents fronts d'une évangélisation audacieuse. Mais jamais il n'a sacrifié la qualité des contenus de la foi aux requêtes pratiques de l'acculturation et de l'organisation pastorales.*

[7]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

L'étape précédente était consacrée à l'élaboration d'un ensemble intégré et finalisé de démarches en évangélisation. Une perspective de reprise spirituelle commande toujours un second regard, une re-interprétation et des pistes neuves d'action. C'est un peu l'intuition des militants chrétiens populaires lorsqu'ils parlent de révision de vie au cœur de leur engagement évangélique dans la cité. Il s'agit donc moins d'un nouveau « bag » spirituel que d'un renouvellement radical du cœur, de la tête et des mains sous la mouvance gratuite de l'Esprit. Tout se passe comme si nous étions sollicités par les extrêmes de l'Incarnation, par la fine pointe spirituelle du Verbe et par la libération de la chair, par les enjeux les plus matériels et les plus spirituels. Nous n'éviterons pas les requêtes dialectiques du désert et de la cité, de la transfiguration et du combat pascal.

Quand on considère l'itinéraire concret de la plupart des hommes, on se rend compte que ces extrêmes trouvent bien peu de place dans leur vie « mangée » par tant de besoins apparemment inutiles et sans signification. Un certain style de vie occidental nous a aliénés autant du pain quotidien authentique que de la vie intérieure. Le mot « artificiel » nous vient tout de suite en tête. Les enfants de l'abondance jouent leur vie un peu à la façon du couple dans « Blow up » d'Anto-

nioni. Ils font *comme si*.... mais la balle n'est pas là. Les cris de la « civilisation heureuse » résonnent dans le vide de l'âme. Suffit-il de restaurer la fête et le jeu pour retrouver le goût de vivre et une densité d'âme ? Une certaine [8] théologie à la mode nous semble se prêter à un flirt, par delà un élan authentique d'espérance. Il y a bien des façons de fuir la crise brutale que nous vivons. La praxis évangélique nous remet paradoxalement les pieds sur terre pour nous ouvrir à l'ineffable du Mystère de l'homme et de Dieu.

Il faut restaurer les vraies visées de l'Incarnation pour surmonter non seulement la crise d'une civilisation de l'artifice, mais aussi le *split* entre le spiritualisme décroché et le matérialisme aveugle. Beaucoup de contemporains n'arrivent pas à confronter leurs aspirations et leurs besoins, leur cœur et leurs mains. A gauche comme à droite, on ne vit pas comme on pense. Voici que l'interpellation évangélique bien comprise vient nous rappeler les rapports les plus simples et les plus fondamentaux de l'aventure humaine et de l'histoire. L'homme est à la fois chair et esprit. Le mystère jaillit de leur mutuelle inclusion. La négation de l'un ou de l'autre est à la source des faux humanismes comme des hérésies.

L'Évangile ne répond pas à ces défis sans cesse renaissants à la façon d'une philosophie savante. Il nous ramène d'abord à la qualité de notre quotidienneté la plus familière. Qu'en est-il de ton levain, de ton sel, de ton pain ? Réintégrer le levain dans la pâte, le grain de semence dans la glèbe, peut paraître un cliché au moment où on a perdu la trace et du pain et du sens. Ne faut-il pas s'attarder à séparer le bon grain et l'ivraie ? Les identifier, les analyser ? Rejeter l'un et retenir l'autre ? Jésus a bien vu le danger ici. Les siens n'anticiperont pas les dépassements du Royaume en dehors de l'histoire et de la condition humaine réelle. On entrera dans la béatitude avec son corps et son âme. Ce n'est pas le monde rêvé qu'il faut sauver... ni ses bonnes intentions. La foi ne se passe pas de mains. L'Évangile c'est d'abord une praxis où l'intelligence spirituelle du cœur s'exerce à même les travaux du pain. Ce réalisme évangélique vaut pour notre spiritualité de la semaine comme pour l'eucharistie du dimanche. Voilà la conviction qui nous a habité tout au long de la première étape (*Les témoins*) et de la seconde (*Les outils majeurs*). Nous avons parlé d'outils pour bien marquer notre souci de rétablir les premiers fondements du réalisme biblique et évangélique. Cela assuré, la contemplation du Seigneur et l'engage-

ment chrétien dans les luttes séculières éviteront de prendre de fausses tangentes.

[9]

Qui dit outil suggère à la fois intelligence et action, distance critique et imagination, réflexion et sens pratique. Les fondamentalistes en restent à la matière première, à la spontanéité idéalisée, alors que les structuralistes s'obsèdent sur les ordres et les cadres à assurer. Une praxis bien outillée comprend les choses en les transformant, et cela en assumant la vie d'une façon intelligente et dynamique. En régime chrétien, Dieu se confie à nous et nous révèle à nous-mêmes, en nous associant à la transformation pascalienne de sa création. Faire l'histoire, voilà un lieu théologique capital de la Révélation. Au cours des âges, bien des croyants ont tenté d'isoler l'histoire du salut. Même aujourd'hui certains accents tantôt révolutionnaires, tantôt eschatologiques, quittent subtilement les humbles sentiers de « l'homme ordinaire » tiraillé entre les requêtes du présent et ses grands élans.

Oui, les hommes ordinaires restent démunis face aux grands débats des anciennes et nouvelles élites. Leur savoir pratique n'est pas reconnu. Les voilà coincés entre les idéologues révolutionnaires et les pouvoirs établis. Ils ont perdu confiance en leurs humbles outils, en leur propre expérience. Le boulot du jour est insignifiant par rapport aux festivals de la T.V. du soir. Même le dialogue conjugal cède au panthéon envahissant des *stars* de toute sorte. On n'écoute plus son voisin, son proche... l'écran masque la vie... la vie vraie et la vraie vie. Il n'y a plus de sens intérieur à l'existence concrète. Quelque chose de semblable se passe chez les croyants ordinaires. Eux aussi n'ont plus de praxis chrétienne à leur portée. Aucun laboratoire spirituel ne remplacera le réapprentissage d'une vie évangélique dans l'exercice quotidien des responsabilités. C'est là une condition de base de la seconde comme de la première évangélisation. La deuxième étape de ce travail nous l'a rappelé de diverses façons.

Faut-il pour autant mettre en veilleuse les phénomènes spirituels de pointe, les grandes interrogations de fond de l'expérience contemporaine ? Bien sûr que non. Après avoir bien établi les bases de l'évangélisation, nous voulons nous attarder à prospecter ce contexte inédit de la reprise du projet évangélique dans le tournant historique actuel. Nous retenons trois grands axes praxéologiques contemporains com-

me des tests de vérité majeurs des débats et des efforts dans les temps présents : le façonnement de véritables communautés humaines, la possibilité de l'auto-détermination et enfin la prospective comme dépassement d'une société bloquée.

[10]

1. Le principal clivage social pourrait bien être celui de ces deux catégories :

- ceux qui croient pouvoir changer les choses
- ceux qui n'y croient pas.

Du coup, nous affirmons la crise actuelle qui se répercute dans toutes les institutions, particulièrement dans celles de l'éducation. Les uns parlent ici de l'échec radical de la transformation des hommes et du monde par le système d'éducation. D'autres voudraient revenir aux rituels de l'école d'hier qui assurait la continuité et la stabilité des structures sociales. Certains voient le dépassement dans une nouvelle carte à jouer : l'homme s'auto-éduquant, s'autodéterminant comme acteur social, responsable, libre, créateur et solidaire. Les instances institutionnelles, les modèles et les systèmes seraient soumis à la créativité libérée des hommes. Une idée comme la liberté n'aurait de sens vital et concret que dans l'homme qui se libère à partir de son vécu et de sa propre dynamique. Cette ligne de force reflue sur notre univers chrétien et nous force à revoir nos conceptions « reçues » du christianisme. Surtout un christianisme de « dépendance » qui bloque l'initiative du croyant. Nous avons un chemin énorme à parcourir pour que les chrétiens se définissent avant tout comme des agents spirituels de libération historique et de construction du Royaume. Il ne suffit pas de redistribuer ou d'élargir les responsabilités dans l'Église. Les croyants ont à retrouver une spiritualité d'initiative et de créativité. Nos pastorales doivent les aider à s'auto-éduquer évangéliquement à même leur propre expérience, à se percevoir comme premier agent évangélique d'intervention dans leur propre milieu. Plusieurs ne savent pas comment vivre leur foi en dehors des terrains proprement religieux. Peut-être parce qu'ils n'ont jamais eu conscience d'être « envoyés », d'être

« chargés » de mission. On nous dira qu'il faut d'abord viser leur conversion. Pourtant, la Bible et l'Évangile nous présentent les conversions à l'intérieur d'un coup d'envoi, d'une responsabilité, comme lieu premier de salut. Jésus s'est d'abord révélé comme un chargé de mission. De même, dans la Genèse, Dieu en créant l'homme l'investit d'une responsabilité inaliénable d'assumption du monde pour le libérer du chaos.

C'est ce tandem libération-crédation qu'il faut remettre en valeur dans l'éducation de la foi. Non pas d'une façon exclusive, comme nous le verrons. Mais cette conviction est à la source d'une foi [11] consciente de son pouvoir pascal pour *changer la vie* et influencer profondément son milieu immédiat et même la civilisation. La puissance créatrice du grain de sénévé garde toujours sa qualité d'évocation. Il suggère l'auto-propulsivité spirituelle que l'Esprit nous apporte pour faire de nous des intendants pleinement responsables, des témoins libres, des créateurs d'histoire, des forces irrésistibles de vie et d'amour et même des agents subversifs pour bouleverser le monde. Bien sûr, les fruits nous échapperont. Les changements profonds et durables sont peu visibles. C'est là la forme de pauvreté la plus difficile en évangélisation. La Bonne Nouvelle ne concurrence pas les sept merveilles du monde. De même la démesure de l'Esprit, la folie de la croix et le risque de la foi. Démesure du Christ par rapport au fils de Joseph, démesure du Royaume par rapport à l'Église historique. Mais aussi démesure du monde par rapport à la petite mèche évangélique qui doit l'enflammer. Nous sommes bien petits face à notre tâche spirituelle. Pourtant, savons-nous la force qui nous habite ? Voilà la source vive de l'éducation évangélique. Il y a des timidités et des incroyances à l'origine de certaines stérilités spirituelles. Dieu n'a pas voulu se passer de nous pour féconder l'histoire et préparer le Royaume.

2. La démarche précédente parlait des déterminations du cœur, du croyant debout, en marche, à l'œuvre. Il est une autre dynamique évangélique qui refait surface, celle de la fraternité et de la communauté. Encore ici, nous rencontrons à la fois des requêtes et des expériences contemporaines passionnantes, et cela du quartier à la communauté des nations. Les hommes ont perdu la trace de leur proximité, en deçà et par delà les péchés de rupture. Même les cellules et les rapports humains les plus familiers sont compromis. Pensons à la crise

du couple, à la destruction des réseaux quotidiens de solidarité. On ne sait plus se retrouver comme des frères. Les analystes doivent recourir à l'ethnologie, à la zoologie pour saisir ces phénomènes enterrés par la technopolis. De là cette « *new quest for communities* », comme pierre de touche d'une société qui veut redevenir vraiment humaine. Certains critiques y ont vu un défi semblable pour l'Église et les chrétiens. Même destructuration et même aspiration. Mais la relecture de l'Évangile a fait plus. Elle a mis en lumière la force extraordinaire de la foi pour rassembler les hommes... Les fils dispersés. Des diagnostics de la sociologie religieuse camouflent mal un empirisme de [12] courte vue. Souvenons-nous de ces études bêtement terminées par le constat d'absence de communauté chrétienne dans la grande ville comme dans l'institution religieuse elle-même. Aucune praxis, aucune piste nouvelle, aucune prise sur les dynamismes communautaires de la foi elle-même. La vie a une fois de plus précédé les « définisseurs de situation ». Patiemment, humblement, des chrétiens ont refait ou assumé des solidarités nouvelles que la science n'avait pas détectées. Il nous faudra en rendre compte dans cette troisième étape.

3. Enfin, nous essaierons de repérer les brèches d'un avenir ouvert. N'est-ce pas d'ailleurs le lieu d'inquiétude des contemporains ? Les échéances planétaires en témoignent. Aussi l'angoisse des parents devant leur enfant. Serions-nous dans une civilisation bloquée ? Au seuil du troisième millénaire, les vues apocalyptiques sont fréquentes, comme aux deux autres d'ailleurs. Ce sont des moments de l'histoire où les hommes interrogent plus fiévreusement l'avenir. Nous avons préféré ici une praxis de prospection, plutôt qu'une simple visée de prospective. Nous voulions indiquer par là une orientation évangélique de pensée et d'action face au futur. En effet, notre espérance s'alimente d'abord à des germes spirituels en gestation dans tous les filons de l'histoire. Bien sûr le Royaume sera tout autre. Il appelle une vision dégagée de nos courts horizons de croyants. Mais c'est mal comprendre l'Évangile que de ne pas miser d'abord sur la semence sous nos pieds. Le chrétien avance dans l'histoire en creusant. Le prophète est sourcier. Le témoin révèle ce que Dieu a fait... et est en train de faire. L'évangéliste est à l'affût des brèches et percées de l'Esprit dans un univers peut-être plus opaque que jamais. La science, pu ses succès, a montré paradoxalement ses limites. L'homme, surtout, reste

plus mystérieux que jamais... même après qu'on a démonté tous ses mécanismes biologiques, psychologiques ou autres. Nous avons choisi trois brèches du mystère : l'incroyance, la culture, la politique au sens de praxis historique. Ce sont des ouvertures, des quêtes mais aussi des lieux de prospective, des catalyseurs de saut qualitatif, du moins dans l'histoire récente. Comment les chrétiens vont-ils vivre évangéliquement ces dramatiques de recherche de nouveaux destins ? Qu'ont-ils à dire devant l'incroyant, le révolutionnaire, le jeune de la contre-culture ou de la nouvelle ? Qu'ont-ils à faire dans ces luttes et ces débats qui charrient tant d'enjeux radicaux ? Et l'Église ? Sera-t-elle un corps étranger, un [13] anti-corps, un corps marginal, un corps intégré sans identité propre, dans la nouvelle société en construction ? Il ne suffit pas de réaffirmer son rôle de levain ou de ferment, encore moins ses droits et son autorité morale. Il lui faut d'abord mettre en œuvre des praxis évangéliques pour les hommes d'ici.

Nous proposons donc des outils d'appoint pour assumer ces tâches de fond de la seconde évangélisation. Nous n'avons pas la prétention de présenter une synthèse exhaustive ou une stratégie complète. Tout au plus, nous nous voulons un témoin parmi d'autres... et un modeste coopérateur dans ce vaste chantier de l'Église. Mais on comprendra qu'en évangélisation, il arrive que l'Esprit presse le pas. Espérons que c'est la vraie source de certaines de nos impatiences devant des pastorales officielles. De toute façon nous tenons à réaffirmer l'engagement évangélique et ecclésial qui sous-tend toute cette démarche.

[14]

[15]

LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.

Première partie

OUTILS D'ÉDUCATION

[Retour à la table des matières](#)

[15]

Dans une première étape, nous tentons de cerner les formes de perplexité, les désarticulations de la conscience et des comportements religieux chez les chrétiens d'ici. En creux, nous voulons saisir les vraies questions qui se posent à la seconde évangélisation. C'est pour nous le point de départ d'une pédagogie réaliste de la foi. Peut-on, par exemple, libérer la parole des chrétiens sans savoir comment et pourquoi ils ont perdu celle-ci ?

Gardant en tête ces questions, nous allons puiser dans les sources chrétiennes des indicateurs pédagogiques susceptibles de fournir des repères d'éducation évangélique. Ainsi l'Exode biblique est ici relu dans la perspective d'un cadre privilégié de compréhension de l'Évangile et de ses connotations contemporaines. Évidemment nous nous attardons davantage à la pédagogie du Nouveau Testament. Chacun des instruments d'apprentissage que nous présentons a été expérimenté avec différents groupes de croyants et de témoins ; ce qui nous a permis de dégager certaines constantes de toute évangélisation et quelques pistes nouvelles pour la seconde évangélisation.

Enfin, nous retenons, en note, deux tests des profondeurs du drame spirituel contemporain. C'est en quelque sorte une tentative de lecture évangélique à l'intérieur de problématiques scientifiques très près des expériences contemporaines. Nous croyons que la théologie et la pastorale gagneraient à se confronter avec certaines analyses clefs des sciences humaines. Elles découvriraient peut-être des avenues neuves, par delà les trop fréquents stéréotypes religieux.

[16]

- I. Lendemain d'une commission de recherche
- II. Dynamiques actuelles de l'exode biblique
- III. La pédagogie du Nouveau Testament
- IV. Deux points chauds

[17]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Première partie.
OUTILS D'ÉDUCATION

Chapitre I

LENDEMAINS D'UNE COMMISSION DE RECHERCHE

[Retour à la table des matières](#)

La Commission d'étude (Dumont) sur la situation de l'Église au Québec a accumulé des milliers de témoignages qui ne paraissent pas dans le rapport final. En plus des centaines de mémoires et d'entrevues, il y a ces échanges que nous avons enregistrés au cours des audiences publiques. Après un léger recul, il est intéressant de décanter ce riche matériau pour saisir des phénomènes latents qui nous ont plus ou moins échappé. On se rend compte aujourd'hui que la commission est venue à un moment névralgique où l'Église cherchait un second souffle. Après le dédouanement d'une certaine chrétienté, l'affirmation de projets collectifs profanes dans une société plus autonome et la mise en oeuvre de réformes religieuses axées sur Vatican II, tout se passait comme si le christianisme d'ici atteignait un seuil critique. Les initiatives pastorales connaissaient un premier plafonnement. Des sondages révélaient un décrochage massif des jeunes, des plus instruits, des plus urbanisés, des plus politisés, des plus marginaux (éco-

nomiquement ou culturellement). Beaucoup de prêtres et de religieux quittaient l'Église après l'avoir interrogée ou contestée de l'intérieur.

Mais ce qui devenait encore plus inquiétant, c'était la situation de la foi elle-même. Combien de chrétiens avaient perdu leur carte d'identité et vivaient une profonde perplexité ? Ils ne savaient plus retrouver les chemins du Christ et de l'Évangile dans leur propre itinéraire. Cette perplexité se traduisait de diverses façons :

- *Une perplexité d'entre-deux*. On se retrouvait dans un creux, entre le catéchisme d'hier et la catéchèse d'aujourd'hui, tous deux plus ou moins éloignés d'une expérience de vie sans axe interne de cohérence. « La nouvelle religion » apparaissait tout à fait étrangère à l'ancienne. « J'ai une foi en deux étages qui ne communiquent [18] pas ». Les outres neuves ne retenaient pas plus le nouveau vin que les vieilles outres d'hier.

- *Une perplexité de l'extérieur* (exogène). On ne comprenait plus l'Église, la conservatrice comme la progressiste. Pour des raisons différentes, les traditionalistes étaient aussi insatisfaits de l'Église que ne l'étaient les avant-gardistes ; mais les uns et les autres n'arrivaient pas à formuler clairement ce qu'ils voulaient comme Église ou ce qu'ils attendaient d'elle. Il n'y avait donc plus d'images cohérentes de l'institution ou de la communauté. On transposait facilement cette déchirure au plan de la responsabilité des évêques et des pasteurs. On leur reprochait leur trop long silence.

Une autre forme de perplexité exogène était rarement élucidée, à savoir l'éclatement des cohérences profanes, culturelles, sociales et politiques. Plusieurs n'avaient plus de soutiens culturels ou institutionnels pour leurs anciens ou leurs nouveaux comportements religieux. L'anomie (absence de normes) des conduites quotidiennes privées ou des grandes activités collectives (éclatement des institutions profanes) retentissait sur l'incohérence de la vie religieuse. Ainsi la conscience se sentait tiraillée des deux côtés. On comprend mieux cette mentalité d'assiégés, qui prenait tant de relief dans les audiences publiques de la commission.

- **Une perplexité de l'intérieur** (endogène). Elle s'exprimait sous diverses formes. Par exemple le conflit entre les valeurs anciennes et les nouvelles. Comment concilier la fidélité au patrimoine et la liberté créatrice de nouveaux horizons ? C'était loin d'être clair dans l'une ou l'autre des tendances : traditionaliste, réformiste, révolutionnaire ou « marginaliste ». Indice évident d'une crise profonde où on ne sait plus à quoi se raccrocher pour se redéfinir et se réorienter. Chez certains, la perplexité se situait surtout au plan de l'incohérence interne du réseau de nouvelles valeurs : foi plus personnelle, sensibilité communautaire, engagement chrétien dans la cité, souci de l'ensemble du peuple de Dieu. Ils ne voyaient pas comment établir des liens spirituels bien articulés entre ces divers pôles de sensibilité spirituelle. Cette difficulté s'accroissait quand il s'agissait des liens institutionnels. Les uns reprochaient aux autres de sacrifier à la mode du jour l'essentiel de la foi. Inversement les seconds accusaient les premiers de les acculer à la secte, à la structure parallèle. On ne saurait passer sous silence [19] ici l'affrontement des « paroissiaux » et des partisans de la communauté de base. Chacun exprimait différemment la situation tragique d'une Église qui a perdu ses soutiens communautaires. Mais le dépassement de la crise était entrevu d'une façon trop simpliste pour y trouver matière à une véritable stratégie pastorale. On sentait très bien qu'il y avait des cohérences fondamentales à rétablir dans la conscience chrétienne elle-même.

- **Une perplexité informe et silencieuse**. La plus profonde sans doute, puisqu'elle révélait en creux *la perte de la parole chez un bon nombre de chrétiens*. Une sorte d'éclipse du contenu, du sens, de l'expression. Une foi retombée dans l'inconscient religieux ou profane. On ne faisait pas tellement le lien entre le silence de l'Église institutionnelle, celui des croyants eux-mêmes, et celui du Dieu caché. Nous avons déjà signalé l'absence fréquente de référence au Christ. Pourtant, en deçà et au-delà des diverses tendances, nous sentions qu'il y avait un immense désir de renouer l'Évangile et la vie réelle. N'était-ce pas le dénominateur commun le plus prometteur ? Ne plus compter que sur la force de l'Évangile, voilà une grâce qui surgit dans toutes les désinstallations historiques des institutions chrétiennes. Les croyants réapprennent alors à ne miser que sur le Seigneur pour l'ave-nir de leur foi et de leur témoignage. Cette situation nous renvoie aux

tournants les plus décisifs de toute la tradition judéo-chrétienne. Mais le défi, dans des conjonctures mal élucidées, restait entier. En effet, la plupart des chrétiens n'avaient pas grand-chose à dire sur les contenus proprement évangéliques. Il s'agissait d'une référence vague, informe, peu critique, peu intériorisée. Une sorte d'acquis qu'ils croyaient posséder ! Pourtant, un second regard permettait de discerner qu'ils se consolaient mal d'avoir perdu un univers spirituel qui leur avait donné l'impression de bien tenir en main le Royaume, la vraie doctrine, la seule Église. Cette nouvelle pauvreté devenait humiliation, déception ou découragement. L'Église n'était plus cette citadelle imprenable. Qu'advenait-il des promesses de Jésus ? Très peu de chrétiens savaient interpréter ce dénuement de la foi comme condition évangélique fondamentale, comme chemin de la force gratuite de l'Esprit, comme tremplin de salut et d'espérance dans le Pauvre crucifié et ressuscité. On quittait vite cet appel au creux de l'âme pour faire dériver les questions de contenus vers les problèmes de structures, de représentation, de leadership, de grandes manœuvres apostoliques souvent de type triomphaliste. On ne voulait pas labourer le fond du cœur en vue de sa propre conversion. Combien [20] venaient décharger leur bile et fuyaient aussitôt que leurs questions refluaient sur eux-mêmes ? Avant d'y voir péché ou imposture, il faut comprendre l'ampleur et la profondeur de la destructuration spirituelle de la conscience chrétienne des croyants d'ici. Les pédagogies récentes nous semblent nettement insuffisantes pour ensemer à nouveau un sous-sol aussi mal connu ou reconnu, aussi peu cultivé à partir de lui-même. Les agents pastoraux agissent encore beaucoup trop de l'extérieur. Il faudrait une évangélisation davantage axée sur la gestation spirituelle des milieux naturels et culturels réels. C'est l'étoffe de base qui est à refaire.

- *Une perplexité ouverte.* Voici que même des chrétiens conservateurs, après avoir été influencés involontairement et inconsciemment par les changements, commencent à contester le raidissement de l'Église actuelle, de ses principaux agents. Ils ont l'impression qu'on vient leur servir des vieux vêtements reprisés, sans consentir vraiment à habiller le cœur selon ses nouvelles façons d'être. Tel est le cas récent de la pénitence communautaire. Beaucoup d'agents pastoraux d'ici hésitent, sous de fausses représentations, à accepter la porte ou-

verte par Rome. Ils avancent le spectre du scandale que les changements d'hier ont suscité. Ils n'ont pas compris que des changements souterrains, invisibles ont fait leur chemin dans la conscience d'un grand nombre de chrétiens. Ceux-ci en ont assez du « stand by », des « nous » de l'Église. Ils veulent qu'en haut lieu on se fasse une idée plus claire, plus constructive et plus créatrice de l'avenir. Si nous revenons à l'exemple mentionné plus haut, nous constatons que d'excellents chrétiens - peu importe les tendances déjà signalées - sentent qu'il y a une distorsion entre leur démarche au confessionnal et leur conscience plus vive d'un style ecclésial plus communautaire. Ils présentent la contradiction entre l'ecclésiologie rénovée et les vieilles structures maintenues. Les contestations rétrogrades d'en haut apparaissent tout d'un coup plus loin de la réalité que les récentes contestations de la base. C'est une critique à la deuxième puissance encore plus désastreuse que l'absence d'une pédagogie de changement dans les timides réformes d'hier.

Les hommes n'acceptent pas de vivre longtemps dans la perplexité. Si certains se cabrent devant les changements qui suscitent chez eux un sentiment d'insécurité, s'ils se laissent aller aux nostalgies du bon vieux temps, arrive un moment où ils préfèrent risquer un projet créateur plutôt que rester dans un perpétuel entre [21] deux. Nous sommes peut-être à ce tournant décisif. Or, comme au temps de la réforme, les autorités romaines ne semblent pas comprendre les vraies attentes d'en bas. Elles remettent à plus tard des décisions franches, des audaces apostoliques qu'exige le seuil critique actuel. Par ailleurs, le regain d'espérance qui s'amorce dans les spiritualités récentes risque d'être compromis par le refus d'opérer les changements institutionnels correspondants. Il manque des politiques pastorales d'innovation lucide et courageuse pour venir appuyer les aspirations spirituelles d'aujourd'hui.

Notre système religieux continue de marginaliser un prophétisme qui lui échappe. Or celui-ci ne se ramènera jamais aux définitions sécuritaires, aux mises en garde réactionnaires. Les évêques, à notre avis, ne sont pas encore sortis d'un ultramontanisme veule et stérile. Les mécanismes de contrôle prennent le pas sur la créativité apostolique. On n'ira pas loin avec cette « stratégie de la certitude absolue » qui convient davantage à la synagogue et au pharisaïsme. Aurait-on oublié les grandes leçons bibliques et évangéliques de l'Esprit ? L'his-

toire du salut a avancé avec des initiatives souvent hors des habitudes reçues.

Le cadet supplantait l'aîné ; la stérile était choisie ; Abraham devait quitter son horizon familial ; Moïse et son peuple suivaient des chemins inattendus ; l'Esprit déjouait toutes les stratégies de guerre d'Israël, les plans successoraux de David, les politiques de Salomon ; les prophètes allaient à contre-courant du jugement de chefs aveugles devant les signes des temps. Et Jésus venait dans le monde sans que les autorités profanes et religieuses puissent l'identifier avec les critères reçus. Il apparaissait comme un marginal par rapport aux institutions du temps, aux normes habituelles. Ses fréquentations, ses initiatives, son message ne « cadraient » pas avec les définitions officielles. On le soupçonnait de construire une secte qui menaçait l'ordre profane et religieux établi.

Aussi, faut-il rappeler cette gratuité prophétique de l'Esprit. D'ailleurs, ne voit-on pas aujourd'hui des phénomènes semblables ? Tout se passe comme si les dynamismes spirituels les plus vivants s'exprimaient en dehors des sentiers battus. Une fois de plus, certains ne savent pas y discerner un appel de conversion pour eux-mêmes, une invitation à l'audace apostolique pour apporter un soutien ecclésial à ces remontées inattendues de l'Esprit. Ce qui manque à l'Église post-conciliaire, c'est la reconnaissance de [22] l'« Esprit de la marge ». Celui-ci passe par les brèches de cette perplexité ouverte d'un nombre grandissant de chrétiens tout autant que par des tentatives apostoliques hors-cadre. C'est le rôle de l'institution que de donner des structures de cohésion aux dynamismes divers de la vie avec une fidélité créatrice qui relie d'une façon féconde le patrimoine, les conditions nouvelles de vie et les projets innovateurs. Cela est encore plus vrai dans la tradition chrétienne. Son économie ne tient pas d'un ordre fixe, mais d'un Mystère vivant qui croit dans une histoire humaine imprévue, libre, responsable. Les promesses et leur réalisation en Jésus-Christ assurent l'indéfectibilité de l'Église et la victoire finale du Royaume ; mais tout le reste appartient aux libres collaborations des croyants. Pensons à la grande liberté de Jésus face aux systèmes profanes comme aux réalités les plus sacrées (le sabbat par exemple). La perplexité ouverte au ris-

que créateur est bien plus près de l'Esprit que la réaction autoritariste enfermée dans le cénacle des peurs et des fausses puretés.

- *Une perplexité surmontée.* C'est le cas d'Églises locales, de groupes libres et charismatiques qui commencent à se donner des mains, surtout dans le domaine de l'évangélisation et du développement. Voilà une des plus belles percées des derniers temps. En ces secteurs apostoliques, des chrétiens revivent, témoignent et retrouvent une espérance dynamique. L'Église y apparaît plus libre et plus féconde. Les défis institutionnels se relativisent par rapport aux priorités évangéliques du service et du témoignage chrétien en terre séculière. C'est en sortant d'elle-même que la communauté ecclésiale se sauve. Aussi longtemps qu'on ne débouche pas sur des entreprises concrètes, on laisse place à des débats internes stériles qui ne font qu'accroître la perplexité des uns et des autres. Nous ne voulons en rien minimiser l'importance des enjeux de l'intérieur. Mais ceux-ci sont sans solution, si on ne sait les voir dans le contexte de la mission. Dans notre tradition la cohésion interne a toujours dépendu de la qualité de la « *vita apostolica* » des chrétiens et de l'Église. Sans ce primat de la mission dans le dessein divin, l'institution se retourne sur elle-même et ses membres étouffent dans des cadres de plus en plus étrangers à la vie des hommes et aux signes de l'Esprit. Avant d'être mission de l'institution, l'Église est institution de la mission.

Il ne suffit pas de se contenter d'un secteur apostolique charismatique à la marge des structures pastorales ordinaires. On se donnerait [23] bonne conscience fausement. En effet la grande Église continuerait de projeter une image globale d'entretien et de conservation. Contre-signe désastreux pour des témoins qui se verraient coincés à la marge, à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. Pour surmonter ce phénomène massif de perplexité chez tant de milieux chrétiens, il faudra une mobilisation de l'ensemble des communautés, du peuple de Dieu lui-même. Si des chrétiens retrouvent foi et espérance dans un amour évangélique agissant et créateur, il en va de même de la communauté et de toute l'Église. On n'améliorera pas la situation en raffinant la qualité des biens spirituels de consommation. Le plafonnement des renouveaux récents nous l'a prouvé. Les chrétiens fraîchement liturgisés et catéchisés n'ont pas débouché dans la majorité des cas, sur une dynamique de témoignage et d'engagement. On pourrait même dire

que la perplexité s'est radicalisée dans un contexte de stérilité apostolique. Alors pourquoi ne pas songer à renverser la vapeur, comme la théologie de la mission nous invite à le faire ? Notre propre expérience pastorale nous a convaincu que le jour où des chrétiens ont amenés à témoigner de leur appartenance, à poser des gestes évangéliques, ils ne peuvent éterniser leur perplexité ; il leur faut retourner à l'essentiel de l'Évangile et de la vie, sans s'attacher aux dentelles et bagatelles ecclésiastiques.

Retour à l'essentiel

Tout n'a pas été inutile dans cette crise des perplexités. La conscience chrétienne a connu une certaine purification. Elle retrouve la simplicité évangélique et l'authenticité de vie. Le ressac d'un conservatisme institutionnel ne saurait durer, si des chrétiens entreprenaient de relire à la fois leurs conditions réelles de vie et l'Évangile de la Bonne Nouvelle. Ceux qui ont pris les devants nous avertissent déjà de difficultés que l'éducateur de la foi doit élucider. Voyons-en quelques-unes.

Tout se passe comme si la plupart des croyants avaient une sorte de « split personality », de double univers pratiquement étranger l'un à l'autre. *Plusieurs recherches de la Commission Dumont révèlent que la foi et l'Évangile ne semblent avoir aucun impact identifiable sur la conception du travail, de l'argent, de la profession, de la vie sociale, des loisirs et même de l'amour. La même imperméabilité se constate en sens inverse. Si la catéchèse [24] influence très peu la philosophie de la vie, celle-ci se retrouve très peu dans les déterminants ou les indicateurs de foi. Comparons deux échelles d'expérience, l'une relevant des priorités profanes, l'autre concernant l'importance graduée de la religion dans la vie.*

L'important dans la vie est traduit ici par ordre de priorité comme suit :

1. *Famille* (bonheur conjugal et réussite des enfants)
2. *Travail* (bien rémunéré et reconnu socialement)
3. *Engagement social* (transformateur de la société)
4. *Relations humaines* (communiquer, aimer, être aimé)
5. *Actualisation de soi* (liberté, bonheur personnel, épanouissement)
6. *Avancement social* (réussite dans la société, promotions).

Voilà donc, dans divers milieux chrétiens, ce qu'on indique comme le plus important dans la vie. La catégorie augmente de nombre à mesure qu'on passe de 6 à 1. Mais il ne faut pas se faire illusion sur cette évaluation. Par exemple, beaucoup de gens n'arrivent pas à exprimer, ou à s'avouer à eux-mêmes, les valeurs déterminantes de leur conduite de vie. Pensons au cas de l'argent ! Ou bien, ils oublient une valeur hautement estimée qui ne serait pas mentionnée dans un questionnaire, par exemple la santé. De toute façon nous avons ici des échelles de valeurs qui globalement peuvent servir d'indicateurs. Voyons maintenant la place de la religion dans la vie. Établissons d'abord les catégories

1. *Absence d'univers religieux*
2. *Religion-secteur de vie (marginal ou parallèle)*
3. *Religion influence occasionnelle*
4. *Religion-dimension de l'existence (sens, dynamisme, ou morale)*
5. *Religion-centre de la vie* (axe d'intégration, cadre de référence).

Les pourcentages de cette catégorisation ne nous intéressent pas ici. Ce que nous voulons retenir, c'est la remarque de la Commission : considérons d'abord les rapports entre les réalités que les gens jugent importantes dans leur vie et la place de la religion. Nous nous attendions au départ à ce que chaque individu insiste sur un aspect ou l'au-

tre de la religion, selon sa propre valorisation des différents aspects de sa vie. Or il n'en est rien, du moins selon notre analyse, sauf pour les personnes valorisant leur propre réalisation qui se trouvent sur-représentées parmi les gens sans univers religieux (Rapport 3, p. 37-38). Pour ce qui est des chrétiens eux-mêmes, [25] il n'y aurait pratiquement pas de correspondance entre leur expérience profane, leur expérience religieuse et leur foi. « Il semble bien que la religion peut influencer les individus de la même façon et même constituer le centre de leur vie, quelle que soit leur orientation de vie. L'importance dans l'Église catholique, surtout pour les adultes pratiquants actuels, de la pensée officielle et des modes institutionnels d'action peut, à notre point de vue, rendre compte de cet étrange phénomène » (p.38). On arrive ainsi à se demander pourquoi tant de catholiques expriment leur orientation spirituelle beaucoup plus en fonction de l'institution ecclésiastique qu'à partir de leur vie et de l'Évangile. La religion institutionnelle semble être un écran entre la foi et l'expérience profane, entre l'Évangile et les vrais enjeux de l'existence individuelle et collective.

Voilà des indices majeurs qui pointent l'urgence et l'importance d'une seconde évangélisation. L'Église d'ici a déjà fait des efforts pastoraux admirables pour soutenir et inspirer le renouveau catéchétique. Mais je ne suis pas sûr qu'on a donné sa vraie place à l'évangélisation. Plusieurs agents pastoraux sont passés d'une catéchèse des sources à une catéchèse de l'expérience profane. Il leur manquait cette pédagogie qui a précisément le rôle d'établir des rapports dynamiques et renouvelés entre ces deux pôles. De plus, il n'y a pas d'évangélisation sans un contexte qui comprend ces composantes fondamentales que nous essayons d'étayer dans cet ouvrage : vécu, observation, interprétation, action, solidarité et prospective. L'éducation de la foi s'est trop faite en laboratoires scolaire ou ecclésiastique. Elle connaît actuellement un éclatement semblable à celui des nouvelles structures profanes d'éducation et des nouveaux pédagogiques. Il faut avoir le courage de poser les problèmes dans des termes qui ressemblent étrangement à la déscolarisation de l'éducation. Les formes actuelles de catéchèse risquent d'être aussi dépassées que les méthodes pédagogiques de l'école moderne. De part et d'autre, on sent le besoin d'une reprise radicale des démarches d'éducation dans le contexte

réel des nouvelles manières d'être, de vivre, de penser, de communiquer et d'agir ensemble. C'est dans ce milieu vital que nous avons à redécouvrir avec plus de réalisme la pédagogie biblique et évangélique. Aujourd'hui, nous venons à l'Évangile avec des questions neuves, plus radicales peut-être. Celui-ci peut nous montrer des visages inédits de sa nouveauté. Il s'agit donc de restaurer la [26] dialectique d'une évangélisation qui va constamment de la mutation culturelle à l'interrogation de la Parole et vice versa, sans jamais isoler l'une ou l'autre démarche. Nous verrons d'abord comment l'itinéraire biblique a préparé cette corrélation fondamentale dans l'évangélisation.

Note

Récemment, il y a eu une cassure qui a été un moment historique très expressif du drame de l'Église contemporaine. Essayons de cerner le phénomène. Au cours des années'50 et au début des années'60, des pasteurs et des laïcs mariés ont vécu une expérience spirituelle extraordinaire autour de la spiritualité du mariage chrétien. Bien des laïcs ont commencé à respirer et à s'épanouir dans leur foi. Les pasteurs ont découvert un cheminement pastoral d'évangélisation d'une rare qualité ; cet apprentissage a débordé sur d'autres terrains humains et ecclésiaux.

Arrive *Humanae vitae*. Une brisure se produit. Tout se passe comme si la pastorale familiale perdait tout d'un coup son élan. Les couples se retirent, se replient. Cette voie nouvelle est désormais bloquée. On évite même ces questions dans le rapport clercs-laïcs, et entre les clercs eux-mêmes. On perd peu à peu la trace de ce riche cheminement théologal, éthique et pastoral. Il ne reste que les questions-limites : divorce, avortement, etc. Les couples, en petit nombre, viennent voir leur pasteur seulement dans ces moments critiques. Que s'est-il passé au juste ? Pourquoi le problème a-t-il atteint même la crédibilité de l'Église ? Est-ce que cette question historique ne véhicule pas un défi majeur ?

À notre avis, l'Église actuelle maintient *deux registres tantôt parallèles, tantôt en contradiction*. Ces deux registres sont présents dans l'encyclique précitée. On n'arrive pas à saisir les liens entre les valeurs

reconnues dans la première partie et les règles de la seconde. Deux langages, deux visions des choses, deux praxis, deux univers spirituels. On retrouve ce dédoublement dans une foule d'autres secteurs : éthique, éducation de la foi, liturgie, sacerdoce, communauté. Beaucoup de croyants et de prêtres ont connu l'expérience en eux-mêmes. Ils n'ont pas supporté cette *split personality*. Or ce drame était en relation directe avec l'éclatement de la cohérence d'hier et l'émergence du double registre dans l'Église. Notons que ce double registre est à l'origine de la majorité des crises et des hérésies de l'histoire ecclésiale.

Or, c'est précisément le rôle de l'évangélisation que d'établir des cohérences neuves et de nouveaux rapports pour donner une visée unique à des dimensions de vie qui semblent opposées ou irréconciliables. La Bible et l'Évangile ne sont pas dualistes. Le croyant ne s'unifie pas en confondant le Royaume et la cité. Il ne saurait se diviser non plus entre son mode d'être dans son expérience humaine et son appartenance à l'Église. Nous pensons que les pastorales officielles sont restées superficielles et erratiques quant à l'établissement progressif de ces raccords. En refusant de pointer et de reconnaître les contradictions entre ce qu'on a ajouté et ce qu'on a maintenu, en refusant la recherche exigeante et patiente des dépassements possibles, on crée une crise de conscience chez bien des croyants, soit « fidèles », soit dissidents.

Ce contexte ecclésial empoisonne les débats sur la catéchèse, l'autorité romaine, l'éthique chrétienne, etc. Il empêche une démarche cohérente d'éducation de la foi, de cheminement évangélique. Il bloque une dynamique de créativité et de projet. Il marginalise les pelotons prophétiques. Il est peu propice à une pastorale des relais comme dans l'Église première. À la limite, il crée deux Églises : celle des inconditionnels et celle des marginaux. Deux clergés, deux catégories de chrétiens... et aussi deux factions possibles, chacune accrochée [27] à l'un ou l'autre des deux registres de l'Église. *Malgré elle, l'institution crée une droite et une gauche, au grand dam de l'Esprit et de l'Évangile.*

Rien ne sert de chercher des responsables. Il faut repérer les voies d'une théologie et d'une pastorale qui se débarrassent de la « coïncidentia oppositorum » de la vieille scolastique et retrouvent le langage,

la pensée et la praxis unifiés de la démarche évangélique qui fait de l'homme divisé un Homme nouveau unifié, fidèle à sa foi dans la libération humaine comme dans le salut transcendant du Royaume. Les hommes ne vivent pas longtemps dans un écartèlement d'appartenance et de projets de vie. Ils choisissent une seule orientation fondamentale. Celle-ci ne saurait être, chez le croyant, exclusivement profane ou ecclésiale. Le raccord des multiples dimensions spirituelles, en l'occurrence, ne se fera pas d'abord au plan d'un système doctrinal ou institutionnel, unitaire ou bi-polaire. Il se réalisera avant tout dans de nouvelles praxis historiques évangéliques, dans de neuves spiritualités qui orienteront de bout en bout tous les secteurs de vie et les divers types d'activités et d'appartenances du croyant.

[28]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Première partie.
OUTILS D'ÉDUCATION

Chapitre II

DYNAMIQUES ACTUELLES DE L'EXODE BIBLIQUE

Il y a d'étranges connivences entre les praxis chrétiennes contemporaines et celles du vieux testament. Une telle confrontation nous a permis de présenter ici un outil d'éducation de la foi, une stratégie spirituelle et aussi un modèle d'interprétation praxéologique.

[Retour à la table des matières](#)

Il est très important que les chrétiens apprennent à se définir comme croyants, non seulement dans leurs propres cadres culturels d'existence, mais aussi dans ceux de la Bible et de l'Évangile. Je voudrais proposer ici un cadre de référence biblique pour situer un ensemble d'attitudes négatives et positives que l'on rencontre dans beaucoup de milieux profanes et religieux. Je me réfère à ce qui m'apparaît la première expérience fondamentale du peuple de Dieu, celle de l'Exode. On sait comment celui-ci a servi de canevas de fond pour exprimer le mystère pascal. Si le Nouveau Testament a puisé largement dans l'Ancien pour exprimer non seulement la continuité du dessein divin, mais

aussi celle des modalités nouvelles déjà contenues en germe, il serait dommage que les « derniers temps » oublient cette pédagogie biblique des premiers temps. Les hommes de la seconde évangélisation en sont souvent à ces humbles commencements de la découverte de la Révélation et de l'action de Dieu dans le monde. Évidemment la venue de Jésus-Christ a ouvert des perspectives radicalement neuves. Mais on ne saurait les comprendre sans une conscience vive de l'ensemble de l'économie historique de notre riche tradition spirituelle. Il y avait quelque chose de faux dans ce reproche global qui accusait les chrétiens d'être restés à l'Ancien Testament ; en perdant de vue celui-ci, on se prive de clefs de compréhension de l'Évangile.

L'expérience d'Israël donne souvent sa chair à une Espérance chrétienne constamment menacée de fausses spiritualisations gnostiques. Nous avons besoin des témoins bibliques pour saisir le visage humain de Jésus et du croyant chrétien. La longue histoire d'Israël est chargée d'expériences humaines fondamentales dont nous ne pouvons faire l'économie. Dans un autre ouvrage, j'ai [29] montré comment le livre de Jonas éclairait bien des questions posées aux croyants d'ici qui cherchent un juste discernement spirituel par rapport au défi nationaliste. Combien d'autres exemples nous viennent à l'esprit ! Ainsi, cette relecture confrontée de la Genèse et de l'Évangile à chacun des grands tournants de l'histoire de l'Église, cette réévaluation de l'aventure de Job dans les moments de crise, ce retour à la tradition prophétique dans les appels inédits des signes des temps, cette redécouverte toute biblique du peuple de Dieu à Vatican II, ce réapprentissage mystique qui revalorise les psaumes, etc. Nous avons absolument besoin de l'A.T. pour repérer les chemins historiques par lesquels Dieu a rejoint l'homme et s'est révélé en Jésus-Christ.

Ce patient déchiffrement de la Parole divine chez les témoins bibliques est beaucoup plus proche de nos questionnements que nous ne le pensons habituellement. Une fausse théologie savante risque de faire croire aux « fidèles » qu'ils ne sont pas capables d'aborder avec intelligence et discernement un monde biblique inaccessible aux « profanes ». Il faut aider les chrétiens à se débarrasser de ce « complexe de l'expert » qui les amène à s'en remettre passivement aux interprétations des exégètes ou des théologiens. De même une certaine conception de l'obéissance au Magistère empêche les chrétiens d'accéder à une intelligence de la foi qui passe par la recherche personnelle et

communautaire en situation. On ne libérera jamais le témoignage et la parole des chrétiens, si on ne les éveille pas à la quête active de sens dans les sources révélées. L'univers catholique a maintenu longtemps une peur bleue de l'interprétation des fidèles. En haut lieu, on évoquait le *sensus fidelium* uniquement quand il s'agissait de corroborer des définitions acquises et impératives. Bien naïf, celui qui croirait que cet héritage catholique est liquidé. Pour éviter toute velléité de secte ou assurer l'uniformité de l'appartenance, on a sacrifié la fréquentation assidue, quotidienne des sources chez les croyants. Encore aujourd'hui, la plupart des fidèles ont un préjugé persistant face à la Bible. Ils ne l'ouvrent pas parce qu'ils prétendent n'y rien comprendre.

Il faudra donc que les évangélistes soient capables de leur donner le goût, la Bible à la main, de prospecter leur vie et le Dieu qui s'y cache. Il y a des trésors pour la pédagogie de la foi dans l'Ancien Testament. Nous essaierons de le montrer dans l'exemple que nous allons analyser :

[30]

Un premier cadre d'évaluation

	L'Égypte	Le désert	La terre promise
Diverses significations bibliques	Société de <i>l'abondance</i> (Gn 12, 10) Société de <i>l'esclavage</i> (Exode) Lieu de la <i>colère</i> de Dieu et de la <i>libération</i> d'Israël (Exode 5-15) <i>Modèle politique</i> pour Salomon (I R 4,1-6) Terre d' <i>idolâtrie</i> et de magie (Sg 15)	Chaos originel (Ir 2) Terre <i>maudite</i> (Ez 6, 14) Lieu de <i>passage</i> Lieu de <i>combat</i> (infidélité et alliance) Tentation. Matrice du <i>peuple</i> de Dieu Lieu de la <i>miséricorde</i> qui tire le bien du mal <i>Tente</i> qu'on déplace.	<i>Don de Dieu</i> Lieu entre l'homme et Dieu <i>Héritage</i> et projet Une <i>responsabilité</i> présente. Une <i>Espérance</i> qui s'enracine dans une terre. Un <i>combat</i> , une conquête, une <i>promesse</i> , un <i>bonheur anticipé</i> , une <i>mission</i> .
Attitudes positives	L'appel à la libération,	Épreuve et	Un avenir possi-

	L'Égypte	Le désert	La terre promise
ves des croyants	<p>au salut. Le souci de faire face aux vrais problèmes, au pays réel. Les risques de l'impossible au nom de Dieu. La découverte de l'élection du Père. Le refus de démissionner.</p>	<p>conversion. Mémorial du salut. Israël, témoin. Confiance en Dieu seul. Lieu de ressourcement. Dépassement des dernières résistances. Reprise radicale du destin dans un combat spirituel. Dieu saint qui se fait proche de l'homme. Condition du croyant avant la venue décisive de Dieu.</p>	<p>ble et ouvert. Une fidélité par en avant. Un « déjà » tendu vers le « pas encore ». Une distance critique sur le présent. Un dynamisme de salut. Une célébration anticipante. Un signe du Règne de Dieu. Un renouvellement radical de la terre et du ciel. Un nouveauté impossible pour l'homme.,</p>
Attitudes négatives des croyants	<p>Regret des oignons du passé. Sacrifice de la liberté. Survalorisation de l'ordre établi. Divinisation de l'auto-rité.</p>	<p>La contestation stérile. L'endurcissement et l'aveuglement du coeur (péché de l'esprit). L'obsession du châti-ment. Le « tournage en rond ».</p>	<p>Le ciel reporté, la terre méprisée. La cité divinisée, le Royaume sur terre. Le salut assuré, même sans la robe nuptiale. Le cœur sans la main. Les bonnes intentions. La séduction mondaine de Canaan.</p>

[31]

Ce cadre d'évaluation des attitudes des chrétiens est assez large, assez souple et assez complet pour situer les diverses tendances d'une communauté ecclésiale ou d'un milieu. Il permet une première vision des composantes et des rapports fondamentaux d'une expérience collective chez les croyants. Évidemment, les coordonnées proprement évangéliques nous amèneraient plus loin. Mais n'oublions pas que celles-ci ont été exprimées à travers le canevas initial que nous présentons ici. Les écrivains et les communautés néo-testamentaires n'ont pas craint d'adopter cette démarche. Nous serions donc malvenus de la boudier, alors qu'elle nous familiarise avec le schéma historique le plus près des croyants eux-mêmes. C'est en quelque sorte le contexte juéo-chrétien privilégié dans lequel Jésus-Christ révèle les vrais horizons de tout exode, de la première expérience spirituelle d'un peuple, d'une communauté, d'une personne. L'Exode d'Israël, dans notre tradition, a toujours servi de repère de base. Qu'il s'agisse de la vision du monde, de l'histoire profane, de l'expérience spirituelle, du mouvement prophétique, du contexte évangélique, des premiers pas de l'Église pascale et pentecostale, il y a toujours référence au premier passage du Dieu révélé dans un peuple particulier, à un moment donné de l'histoire. C'est à partir de ce foyer de libération qu'on a découvert le Dieu créateur, le Dieu Père des hommes, et plus tard le Christ sauveur, Seigneur du monde et de l'Église, et enfin l'Esprit qui nous entresse sur une vie nouvelle et nous entraîne vers la résurrection finale dans le Royaume. Retrouver le sens de l'Exode, c'est se resituer dans la Voie qui mène à Jésus-Christ, vers le Père, c'est emprunter le meilleur filon pour découvrir, sous l'inspiration de l'Esprit, le trésor évangélique. Une sorte de chemin oblige ou plutôt béni et privilégié ! La lumière fulgurante du Christ ressuscité n'est pas supportable pour des yeux trop jeunes ou encore trop affaiblis de croyants qui en sont au petit lait dont parle saint Paul. C'est souvent la nuée diffuse du premier Exode qui exercera l'œil de la foi au cœur d'itinéraires qui ressemblent très souvent aux premières expériences du peuple d'Israël et de ses témoins. Essayons de voir quelques connivences entre ceux-ci et nous-mêmes.

Trois expériences fondamentales des chrétiens

L'Égypte pourrait bien être, de diverses façons, la chrétienté québécoise d'autrefois. Les uns voient en celle-ci un ordre [32] d'esclaves, d'autres un modèle politique, certains une aventure collective de lente libération. On pourrait prendre chacune des attitudes positives et négatives du tableau ci-joint et l'appliquer aux comportements réels de plusieurs croyants. Il y a bien des façons de regretter les oignons d'Égypte et de se replier sur les fausses sécurités d'hier. Par ailleurs, n'y a-t-il pas dans notre expérience historique une aventure spirituelle qui invite à la libération, une sorte de grâce du pays réel qui nous a faits, un signe de l'amitié particulière de Dieu pour nous ? Dans le courage têtu de nos ancêtres croyants, ne voyons-nous pas une invitation à prendre les devants à notre tour, à créer des choses nouvelles, à suivre le Seigneur vers d'autres avant-postes ? Drame collectif, mais en même temps très personnel. En effet, il y a un pays d'Égypte dans toute vie d'adulte. Celui-ci peut aussi bien s'enfermer dans les tyrannies de son enfance que chercher à les assumer, les dédouaner et les dépasser. Sait-il trouver dans son expérience les pierres d'achoppement ou d'attente, les signes de contradiction ou de réconciliation avec lui-même, le péché comme la grâce, la démission ou l'appel de conversion ? L'Égypte du cœur, c'est l'impossible humain qui se transforme en possible de Dieu, c'est l'abandon et l'isolement qui débouchent sur l'Élection du Père, c'est le mur à franchir et la liberté à conquérir, c'est le réel opaque en quête de lumière, c'est le raidissement de l'esprit et l'idolâtrie de la lettre, le choix entre Dieu et le veau d'or, la révolte de l'homme et la colère de Dieu, le péché d'infidélité et l'alliance miséricordieuse et patiente de Dieu.

Le désert évoque une série d'images contradictoires : la terre stérile et le lieu de la paix, la mort et la vie cachée dans un puits quelque part, le combat contre la faim et la soif, contre les tentations les plus profondes. Tantôt, on y voit la vie libre sous la tente, tantôt la solitude désespérante. Terre maudite du chaos originel, terre bénite du passage d'un Dieu amoureux de l'homme et des siens. Dans une Église récemment sortie de la chrétienté égyptienne, plusieurs font l'expérience

paradoxale du désert. Il n'est pas facile ce passage de la contestation à la créativité spirituelle, de l'aveuglement à la conversion lumineuse, du châtiment à la miséricorde. Pris de vertige, on reste dans l'« entre-deux », entre un passé défait et un avenir incertain. On s'installe au désert, quitte à tourner en rond, dans le cercle vicieux de sa souffrance béatifiée. Ou bien, on retrouve un Dieu proche qui nous conduit au désert [33] pour nous parler au cœur. Expérience de l'unique absolu à travers la relativisation et la démystification des séductions du monde et du malin. Comme Jésus, refaisant l'expérience de son peuple pour témoigner de la victoire décisive de l'alliance, certains sentent le besoin de quitter un moment la cité des luttes terrestres, pour réorienter leur existence sur Dieu. Ils veulent rencontrer Dieu pour lui-même et mettre leur confiance d'abord en lui. Ainsi le désert devient radicalisation de l'amour et ressourcement de l'espérance, mémorial de salut et veille du Royaume à venir, reprise globale d'un destin, d'une vocation, d'une foi. De l'épreuve du péché et du châtiment le croyant passe à la conversion et à l'agapè. Ne fallait-il pas que l'Église et les croyants d'ici passent par là ? Peut-être en sont-ils encore à ce passage soumis à l'heure et à la décision du Père ? Peut-être aussi, est-ce le lot de toute vie en marche ? Ainsi le désert serait le lieu principal de définition de l'expérience terrestre du croyant, de la marche de l'Église militante ? Mais, on ne saurait le comprendre sans l'Égypte d'hier et la terre promise de demain.

La Terre promise nous apporte de nouveaux paradoxes, qui s'accompagnent de tensions difficiles, mais fécondes. Les nier ou les fuir, c'est briser le mystère central du salut. Mystère d'une terre promise, à la fois don de Dieu et mission des croyants, héritage déjà acquis et projet que le cœur ne peut pressentir, bonheur anticipé et tension dramatique de l'attente. La rencontre du Dieu libérateur et de l'homme responsable dépasse toute logique. De même, il est difficile de comprendre comment le pays du lait et du miel est signe réel et efficace de la Terre promise, et en même temps la figure du monde qui passe. Le « déjà » du Royaume nous parle d'une création renouvelée, entraînée dans la libération des fils de Dieu, et le « pas encore » évoque un don tout autre, gratuit, inattendu qui ne prolonge pas le simple bonheur terrestre de l'homme croyant ou du monde sauvé. Trop d'exégètes ont tôt fait de réduire le mystère, en optant exclusivement pour le premier

ou le second, au détriment de l'autre. Cette Terre promise, serait-elle étrangère aux joies du banquet fraternel autour du pain, qui est à la fois fruit du travail de l'homme et don de Dieu ? Cette Terre promise serait-elle une pure extension d'un bonheur humain menacé, fragile, souvent précédé et suivi de peines et de ruptures ? L'expérience de la Terre promise annonce le Royaume transcendant, toujours enraciné dans des terreaux concrets et en même temps tout à fait différent de ses incarnations historiques et provisoires.

[34]

Nouvelle sensibilité spirituelle

Notre nouvelle sensibilité spirituelle toute tournée vers une transcendence de l'en-avant, toute habitée par une dynamique d'espérance, se veut aussi responsable et libre face à cet avenir. Elle cherche à mieux dégager les horizons ; elle veut les ouvrir plus consciemment ; elle aspire à les rendre possibles ; elle se fait critique et mythique, mystique et politique, utopique et réaliste à la fois ; elle célèbre ce qu'elle anticipe, et cela au beau milieu de la vie présente. Parfois elle « oublie » l'Égypte du pays réel ou le désert du combat et de l'épreuve. Il lui arrive de céder à de nouvelles fuites semblables au « ciel reporté » d'autrefois qu'on opposait à la vallée des larmes. D'une façon contradictoire, elle se laisse aller au rêve du paradis terrestre, en mettant en veilleuse le fait qu'un jour l'homme pécheur en est sorti, que les cieux nouveaux ne sont pas une réplique de l'ancien Eden. Mais elle retombe aussi sur ses pieds pour construire pierre à pierre, à même les travaux du monde, à même le Royaume qui lui sera mystérieusement donné dans le bouleversement radical de ce qu'elle aura fait avec foi et amour. Elle découvre que ce Royaume vient contester, ouvrir et dépasser, dès maintenant, toutes ses réalisations. Elle se sait dynamisée par une puissance créatrice et salvatrice qui l'amène toujours plus loin que ses engagements et même ses projets.

Une telle description de la sensibilité spirituelle actuelle avec ses chassés-croisés exprime bien ce qui se passe dans l'Église d'ici et d'ailleurs. Nous demeurons critique devant ces nouveaux accents dans la mesure où ils laissent trop dans l'ombre les humbles racines des com-

mencements égyptiens et la conversion combattante du désert. Celui-ci est nécessaire pour démystifier le mondain qui se cache parfois dans un certain type de chrétien espérant. N'est-ce pas le cas de ces israélites séduits par les fruits que leurs commandos avaient volés sur la terre de Canaan ? Ils ne voyaient plus dans cette terre un lien avec Dieu et ses promesses, mais une appropriation de biens et de pouvoirs. Séduction mondaine des croyants qui identifient le Royaume à la cité de leurs rêves et de leurs appétits bien mesquins ! Cette attitude ne vaut pas mieux que celle des sécuritaires qui regrettent l'Égypte, pas mieux que celle des apeurés du désert qui veulent enterrer leur talent, comme ce sera le cas des disciples au cénacle.

[35]

Mais comment ne pas reconnaître, dans cet accent humain sur l'avenir et dans cette foi d'abord espérante, une maturation de la conscience croyante ? Depuis l'entrée en Terre promise et la résurrection du Christ, ne sommes-nous pas des hommes qui savent l'avenir ouvert et possible, des croyants qui sont branchés sur la victoire assurée du Royaume de Jésus-Christ ? Cette « dynamis » traverse de part en part l'Égypte et le désert jusqu'aux derniers temps. N'avons-nous pas repéré ici des priorités inscrites dans notre propre tradition ?

Une stratégie spirituelle bien à nous

Ce cadre dynamique d'auto-évaluation devient encore plus pertinent quand nous situons ses principales coordonnées les unes par rapport aux autres. L'analyse précédente risque de ne pas faire ressortir les cheminements suivis, les forces à l'œuvre, les rapports historiques et vivants. Déjà le continuum : Égypte-désert-Terre promise, exprime un *certain cadre historique* : le pays réel du départ, le passage de la libération et l'accès aux Promesses. Mais la pédagogie de l'Ancien Testament est plus complexe. Il existe des *mouvements dialectiques* qui vont dans les deux sens, par exemple, du mémorial d'Égypte aux horizons de la Terre promise, de l'Alliance du désert à la fidélité dans le salut acquis en germe, de la loi de Moïse à la foi d'Abraham dans les promesses divines. L'histoire du salut et son interprétation se construisent à partir de ce champ dialectique où apparaissent des rapports

dynamiques nouveaux qui appellent une révision à même les autres événements profanes et les interventions de Dieu. Au plan des croyants, c'est toujours l'actualité historique qui commandera la relecture du mémorial et celle de la promesse. Tout se passe comme si le schème pédagogique s'établissait un peu comme suit :

[36]

Cette démarche, comme nous l'avons vu, déclenche une série de rapports anciens et nouveaux entre ces trois pôles interagissant l'un sur l'autre dans une même économie, une même tradition. Tantôt, il s'agira du tryptique foi-loi-jugement ; tantôt, on parlera davantage de libération-salut-promesse, de conversion-fidélité-espérance, d'Alliance-péché-miséricorde. Voilà autant d'expressions de ce « catéchuménat de l'humanité ». Si la loi trace des frontières, c'est pour mieux orienter l'œuvre de délivrance et assurer la cohésion première du peuple de Dieu. Mais il reste que seuls les « croyants » entrent dans la Terre promise (Nb 14, 20-38). Mais il ne s'agit pas d'un plan tout fait. « Abraham partit sans savoir où il allait » (He 11,8). Dieu se tait durant les 400 ans d'exil. en Égypte (n'est-ce pas le même cas durant de longues périodes de notre vie spirituelle ?). Dieu se fait proche de Moïse et pourtant il le tient à distance. Si Israël se souvient, c'est pour être fidèle aujourd'hui et tout quitter pour de nouveaux cieux et une terre nouvelle. Voilà la triple démarche qu'on retrouve tout au long de la Bible et de l'Évangile. Quand les hommes d'Église l'ont respectée dans l'histoire postérieure, ils ont vraiment collaboré à la progression du salut dans le monde. Quand ils ont tronqué la démarche de l'un ou l'autre pôle, ils ont fait fausse route. Bien sûr tout est grâce dans le dessein de Dieu qui se sert même du péché. Mais au niveau des

croyants, il y a des écarts, des régressions, des choix, des refus à réviser constamment à la lumière de ce premier cadre de référence qui prend, évidemment, son sens décisif dans le Christ, un peu comme le chèque dans le fonds en banque. Les Israélites au désert vivaient déjà de la grâce du Christ. De la même façon, les fiancés vivent de leur amour bien avant l'acte sacramentel du mariage.

Actualité du vieux Testament

On mesure ici toute la portée pédagogique et ontologique de l'Ancien Testament pour restaurer des praxis pastorales plus justes. Avec lui, la chair du Verbe prend un réalisme que nous risquons de minimiser dans la création nouvelle. Pensons à la force de signification que prend le binôme libération-salut quand nous le resituons dans le pays réel de l'histoire du peuple élu. Pensons à la densité matérielle et charnelle de l'idole démystifiée au désert et chez les prophètes. Nous trouvons d'autres accents si nous rapprochons [37] l'Éternel de l'A.T. et la vie éternelle du N.T., la Terre promise et le Royaume. Les prophètes peuvent nous enseigner à repérer, dans l'histoire la plus profane, les signes du Dieu caché. Leur foi, leur témoignage sont très concrets, très événementiels. Les témoins bibliques savent nous faire retourner au désert, comme à une source d'Espérance (Os 2 16-17). Là nous découvrons que Dieu n'a pas dit son dernier mot sur notre vie pécheresse. Chemin nécessaire pour retrouver le Père et relativiser tout le reste, ou même le sacrifier totalement. Amos nous apprend à mieux situer colère et miséricorde de Dieu, l'une par rapport à l'autre. Il sait sentir l'odeur de mort là où nous respirons les parfums d'un monde fausement délectable. Il perce les apparences, dénonce l'athéisme pratique des croyants, leur comportement asocial. D'autres prophètes nous livrent un premier schéma de compréhension des deux Testaments. Ce rétrécissement progressif du petit reste (*pars pro toto*) débouche sur l'élargissement progressif de l'humanité sauvée, en passant par la pointe : Jésus-Christ.

[38]

Les hommes d'Eglise ont-ils compris ce passage d'Israël-société à Israël-communauté religieuse, simple levain messianique pour tous les peuples de la terre ? Je crois que nous maintenons une vision bien pauvre de l'Ancien Testament, et aussi une sorte d'aveuglement devant ses rudes leçons. Les imprécations prophétiques contre Israël pourraient bien s'adresser à notre Eglise historique tout autant qu'aux croyants pécheurs. La tentation de la synagogue, du pharisaïsme subsiste toujours. De même la marginalisation des « petits restes » n'est pas une simple histoire du passé. Qui sait si la destruction du temple et le retour à la tente ne se profilent pas à l'horizon ? Les Promesses de Jésus visent-elles la pérennité d'un système religieux ou celle de la communauté ecclésiale et de la succession apostolique ? Ne maintenons-nous pas les confusions d'un certain Israël sourd à la voix des

prophètes et du Christ, pour contrer le risque des adorateurs en esprit et en vérité ? Des communautés chrétiennes gagneraient à se voir dans le miroir biblique d'un peuple « adultère et rebelle » ! Chacun des croyants n'a-t-il pas à redécouvrir le vieux sens du Jour de Dieu pour comprendre le veilleur de l'Évangile, la sentinelle de la Bible, l'aujourd'hui de Dieu, la Bonne Nouvelle du temps accompli ? L'Israélite démuné à la porte de la Terre promise comprendrait peut-être mieux que nous un salut perçu uniquement par le pauvre qui se sent perdu. Le pire des aveuglements, c'est de se prétendre possesseur du Royaume (Lc 18, 21-28), définisseur de l'Esprit, vainqueur du mal. Ne faut-il pas que les gens d'Église retrouvent l'humilité des témoins bibliques qui avouent leur impuissance devant la mission offerte ? Ne sommes-nous pas une assemblée de pécheurs appelés à des conversions, à des luttes dont l'histoire d'Israël rappelle toute la crudité et la vérité historiques, toute la signification « collective », « ecclésiale », « populaire » ? Pentecôte d'un peuple né dans la lutte en Égypte, au désert et jusque dans la Terre promise. Désinstallation d'une Église établie qui connaîtra peut-être un long exil sur la terre étrangère d'une nouvelle profanité à la fois culturelle, barbare et idolâtrique. Voilà autant de lieux bibliques où surgit une puissance de salut inattendu au creux du péché d'un peuple élu, infidèle.

Nous y retrouvons peut-être ce souffle et cette vision qui nous manquent, ces dialectiques globales entre Babel et la Pentecôte, entre le petit reste et la diaspora des derniers temps, entre la famine d'Égypte ou du désert et celle de l'explosion démographique moderne, [39] entre Israël et l'Église, entre la dramatique de la Genèse et celle de l'avenir problématique du monde actuel. Nous avons à nous resituer dans l'axe dynamique du peuple élu et des premiers chrétiens qui ont charrié tout leur temps vers un horizon nouveau. Ils se savaient habilités par une promesse irrésistible. Trop de pasteurs et de chrétiens ne croient plus à leur foi, à leurs racines, à leur pays réel, à leur terre promise. Ils sont redevenus les fils de la chair, les fils aînés désabusés, incapables de vrais péchés, de vraies révoltes, de vrais scandales et aussi de profonds retours. Ils ont même démissionné de cette lutte passionnante entre la foi et l'incroyance qui a tenaillé le peuple de Dieu tout au long de l'histoire. Aussi faut-il souhaiter ces sursauts bibliques de témoins en connivence avec les violences de l'Esprit. L'histoire d'Israël nous redonnera peut-être le goût de la virilité évangéli-

que, du combat spirituel. Rien de pire que la résistance passive, surtout au moment des tournants décisifs d'un itinéraire. Qui sait si le sens vif des derniers temps, par delà les faux millénarismes, n'a pas besoin de se ressourcer dans les fureurs du désert comme dans les visions de l'Apocalypse johannique. L'homme, la terre, les cieux nouveaux de la Bible et de l'Évangile acquièrent dans cette mutation inédite de l'humanité une valeur sacramentelle que le Seigneur du monde sait rendre efficace, et que les témoins peuvent visibiliser et historici-ser. La pédagogie évangélique va resserrer cette première problématique et la rapprocher de notre quotidienneté.

[40]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Première partie.
OUTILS D'ÉDUCATION

Chapitre III

LA PÉDAGOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT

- A. Réapprendre à relire l'Évangile (critères du discernement)
- B. Le jumelage évangélique (événement de salut, faits de vie)
- C. Cinq instances
- D. Cinq étapes
- E. Six moments dialectiques
- F. Visées majeures de l'éducation de la foi.

[Retour à la table des matières](#)

[41]

A. Réapprendre à lire l'Évangile... et à le vivre

[Retour à la table des matières](#)

Réapprendre à lire l'Évangile avec sa vie, à lire sa vie avec l'Évangile, me semble être un objectif fondamental de l'éducation de la foi. Le texte sacré restera toujours pour toutes les générations un noyau rêche et dur qu'il faut briser pour en tirer l'amande. Aucun chrétien ne saurait faire l'économie de ce travail qui demande autant de patience que d'espérance.

L'homme de la seconde évangélisation aborde l'Évangile comme s'il le connaissait déjà. Il le lit en sautant les lignes. Il ne cherche pas du neuf dans ce message qu'il prétend connaître. Il s'arrête à l'écorce, au contenant, alors que la nouveauté de l'Esprit surgit du contenu vital. Celui-ci est aussi invisible que la sève de l'arbre. A l'autre extrême, on trouvera des chrétiens qui ont enfermé « leur petit Évangile » en eux comme dans une huître. Dès qu'elle s'ouvre, elle meurt. De même, une telle foi « renfermée » ne résiste pas à la vie.

Dans un cas comme dans l'autre, on se refuse à creuser le vrai de la foi et le vrai de la vie. Notre société moderne permet une accumulation de dépôts de toutes sortes pour encroûter l'existence et la rendre insaisissable. Certains psychiatres avouent qu'il faut des démarches de plus en plus subtiles pour rejoindre une conscience blindée, tamponnée, qui a dû se défendre contre les innombrables *stimuli* de l'univers urbain. On évalue difficilement la force aliénante des « artifices » que notre civilisation a su créer. Celle-ci a trouvé des substituts pour tout... même des cœurs de rechange. Un tel symbole permet de justifier des succédanés là où précisément il n'y a rien d'inter-échangeable. Ce n'est pas seulement la nature qui en a pris un coup dans ce technologisme omnipotent et non finalisé, c'est aussi la personne qui a perdu sa trans-

cendance, son unicité, son humanité impondérable. Voici qu'il faut songer maintenant aux grandes manœuvres pour déterrer la nature, l'homme, la personne, la vie réelle sous ces lourdes carapaces. Les fonctions ont absorbé les relations, et l'organisation la communauté. À leur tour, les sciences humaines actuelles viennent nous démontrer que notre vraie vie s'exprime bien peu dans nos dires, nos pensées et nos faires. On ne pense pas par soi-même, mais par le medium, le système, la culture, l'opinion publique. On communique par des langages publicitaires ou techniques qui se substituent [42] à la parole du cœur et de l'expérience. Qu'il y ait si peu de communication dans un monde qui se définit orgueilleusement en ces termes, ce n'est pas le moindre paradoxe. On comprend les révoltes sauvages des derniers temps. Des milliers de Diogène cherchent l'homme sur la place publique et au fond de leur cœur. Ils n'arrivent pas à se rejoindre eux-mêmes, tellement les aliénations de toutes sortes ont multiplié les halos et brouillards autour de la conscience. Halos des théories nombreuses, contradictoires, incontrôlables. Halos des techniques sociales qui multiplient les rouages intermédiaires. Halos des biens surabondants qui font de l'homme un simple producteur et consommateur de choses, un élément fonctionnel du système. La vie quotidienne devient ennuyeuse, insignifiante devant cette pléthore de mythes secrétés à la chaîne par les appareils de la technostucture. Les réactionnaires d'hier qui ont boudé l'engouement vers un certain progrès matériel n'avaient pas complètement tort.

Après avoir mordu à la pulpe de tous les fruits de l'abondance, F. Sagan quête ce supplément d'âme dont parlait Bergson au début du siècle. Des jeunes redisent en d'autres mots ce que les vieux curés clamaient : « Vous avez perdu votre âme. » Bon gré mal gré nous vivons dans des temps où il est difficile de toucher le vrai de la vie. Il y a tellement de possibilités de se fuir soi-même, de se faire des masques. L'âme a bien des cosmétiques à sa portée pour se farder et se travestir.

Déjà au temps de Jésus, les hommes savaient éviter de se mettre en cause et de révéler leur existence réelle et le fond de leur cœur. Le Maître a bien perçu le danger d'une religion qui peut trouver des ressources géniales pour passer à côté des défis crus et brutaux du vrai de la vie. Il n'escamotait jamais cette élucidation des motifs déterminants d'une existence. Il ramenait le riche retraité de son grenier rempli au

sous-sol vide de son âme. « Qu'as-tu dans le cœur ? Comment vis-tu ? Où est ton vrai trésor ? Qu'est-ce que tu cherches vraiment ? Quels sont tes choix fondamentaux : ton âme ou la possession, Dieu ou Mammon ? » Autant de questions sur l'existence réelle de l'homme.

S'il est difficile de dénuder le vrai de la vie, il en est de même de la foi, du vrai de la foi. Que de rationalisations faciles on se permet pour ramener l'Évangile à son aune. D'aucuns y trouvent la confirmation de leur philosophie de la vie. D'autres ne gardent en mémoire que les passages qui s'ajustent à *leur* religion. Bien [43] peu se laissent contester par le message dans toute sa vérité d'interpellation. Bref, un Évangile qui ressemble à une commode d'où on tire tel ou tel tiroir au besoin. Jésus s'est attaqué à toutes les formes de pharisaïsme. Par exemple, il a dénoncé le fils qui se sert de la religion pour ne pas remplir ses obligations vis-à-vis de ses parents. Le pharisaïsme religieux sans foi est beaucoup plus grave que l'incroyance, parce que ses tenants se prétendent des pratiquants fidèles au Seigneur. Pour secouer les possesseurs de la vérité et les « élus », Jésus pointe la vraie foi des étrangers : la Cananéenne, l'officier romain et le bon samaritain, tout en démasquant l'aveuglement et l'incrédulité des siens. Étrange paradoxe que cette théologie qui voudrait réserver la démarche d'évangélisation à la mission de convertir ceux qui sont en dehors de l'Église. Au moment où tant de chrétiens se demandent s'ils ont vraiment la foi, il faut reconnaître que le travail d'évangélisation interne est à reprendre de fond en comble.

Combien de pratiquants m'ont dit ne rien comprendre à l'Évangile ? Est-ce une question de langage ésotérique ? Est-ce le résultat d'un écart culturel inédit entre l'univers religieux traditionnel et la civilisation technicienne ou encore la société postindustrielle ? Est-ce d'abord et avant tout un problème de foi ? Il y a un peu de tout cela dans la perplexité de plusieurs chrétiens. Mais Jean a raison de dire que les cœurs aimants et croyants savent aller à la lumière et déchiffrer la Révélation du Père, un peu comme l'amoureux devant la lettre de la femme étrangère qui lui avoue ses sentiments profonds. Le Seigneur a suivi une pédagogie bien différente de celle des publicitaires... « pour que voient ceux qui ne voient pas et pour que ceux qui voient

deviennent aveugles ». Au fond, cette éclipse actuelle de la foi peut être bénéfique à la seconde évangélisation. En effet les chrétiens d'ici en étaient venus à des proximités trop faciles. Ils mêlaient la Providence aux causes les plus ambiguës. Ils s'étaient installés dans leur religion. Ils ne retourneront pas au vrai Dieu sans briser leurs vieilles images. Qui sait si les « éloignés » ne montreront pas tout à l'heure le chemin à ceux qui se croient si proches de la Vérité ? « Les prostituées vous précéderont... » Jésus n'y va pas par quatre chemins quand il refuse de jeter les perles aux pourceaux. Aurons-nous le courage d'y voir les « utilisateurs » de son Évangile, qui domestiquent le Mystère au point d'en faire un système rentable, une police d'assurance, un club select, un instrument idéologique, un garant de [44] statu quo, un opium et que sais-je encore ? Peut-on lire l'Évangile dans la vérité si l'on s'est dérobé à l'invitation du Seigneur sous prétexte de voir à ses propres affaires (Le 14, 15-21) ? Le Message ne se révèle que dans un contexte de conversion, de recherche, d'abandon, de rectitude du cœur. Il faut accepter d'être désinstallé de ses positions et de ses possessions, du lit et du nid de son petit univers familial. L'Évangile ne va pas de soi. Il étonne, secoue, retourne le cœur avant de le libérer et le recréer. Le vieil homme mondain n'y comprend rien aussi longtemps qu'il ne consent pas à mourir à lui-même. « Les gens en recherche » ont mauvaise réputation dans l'Église. Pourtant le Maître n'a laissé aucune équivoque quant au choix entre le juste assis et le pêcheur en quête de libération, entre le pharisien satisfait et le publicain peu fier de lui. Nous restons en contact avec le Seigneur aussi longtemps que nous lui posons des questions, aussi longtemps que nous Le laissons nous interpeller au creux de notre vie réelle. Ce qui suppose un désencombrement du cœur, une vie intérieure attentive. Un aveugle me disait un jour : « *Si vous saviez ce que nous, aveugles, nous voyons.* » Il rejoignait la parabole du Seigneur. Tout se passe comme s'il fallait souffrir de cécité comme Paul, avant de retrouver le vrai visage de Dieu. Oh ! bienheureuse crise de la foi, si elle nous remet en marche et en quête de lumière ! Les vrais aveuglements ne sont pas ceux que nous pensons. Nos certitudes ne relèvent pas toujours de l'Esprit. Nous avons besoin de ce creux ténébreux à l'âme, de cette perte de parole, de cet « embrouillement » de la foi. « Que nous reste-t-il après tant de changements ? Rien de stable, d'assuré, de définitif », disent des chrétiens scandalisés. N'est-ce pas l'envers d'une grâce susceptible de les ramener à l'essentiel ? Perdre sa vie, ses sécu-

rités, ses assurances, c'est gagner le Christ et son salut. Combien acceptent le pari mystérieux du Seigneur et les réponses qu'ils n'attendent pas ? Les témoins bibliques se plaignaient de ne pas voir, de ne pas entendre, de ne pas savoir quoi dire. Pourquoi aurions-nous une foi moins inquiète, moins combattante ? Jésus lui-même a dû miser uniquement sur la volonté du Père cherchée dans la solitude du désert, dans les caches de la montagne, dans la nuit de l'abandon. *Il y a bien peu de choses spécifiquement chrétiennes, mais elles sont d'une importance capitale.* Voyons quelques relectures de l'Évangile dans des groupes de croyants qui se sont remis à l'écoute du Seigneur.

[45]

C'est un truisme de dire que les renouveaux profonds de l'Église et de ses communautés sont venus d'un rajeunissement puisé dans une réinterprétation vitale de l'Évangile, à même les requêtes contemporaines d'humanisation. J'ai connu des groupes qui sont devenus de vraies communautés évangéliques quand ils ont réévalué leur situation, l'Évangile à la main. Par exemple, ils se sont interrogés sur la pauvreté en des termes concrets à la lumière des béatitudes. Ils ont compris qu'il ne suffisait pas de partager certains biens. L'appel va jusqu'au partage des personnes elles-mêmes. Le fossé infranchissable qui sépare Lazare et le mauvais riche, c'est le mur qu'on dresse sur la terre entre soi et les autres, entre les siens et les étrangers. Un tel dira que son groupe est un mauvais riche s'il choisit ses pauvres, s'il ne sait pas être pauvre lui-même. Un autre découvre que l'Église sera évangélique quand les pauvres eux-mêmes feront entrer les riches dans la communauté chrétienne. Si la religion est réduite à *des fonctions* d'intégration, de consolation, de substitution, seule la foi évangélique restaurera les relations fondamentales entre les hommes, entre eux et le Seigneur. Dieu s'est fait le plus pauvre pour rejoindre les hommes jusqu'aux plus petits, aux plus démunis. Acceptons-nous de Le suivre dans cette Kénose, dans ce chemin obligé de résurrection ? En assumant le défi évangélique de la pauvreté, ces croyants y ont trouvé un nouveau souffle communautaire et missionnaire, un esprit nouveau, une foi plus profonde et dynamique.

D'autres se sont demandé s'ils prenaient au sérieux ces lieux communs : « Vous êtes le sel de la terre... le levain dans la pâte... la lumière du monde ». *Vous êtes !* Dans quelle mesure vivons-nous ce que nous sommes ? Si le sel s'affadit avec quoi le salera-t-on ? Quel goût

de la terre et de Dieu donnons-nous aux autres ? Quelle couleur apportons-nous au monde ? Quelle énergie mettons-nous dans une pâte humaine si facilement affaissée et aseptisée ? Sommes-nous assez de la terre, du monde, de la pâte ? Sommes-nous le *vrai sel*, la *vraie lumière* ? Aliénons-nous le levain extraordinaire du pain quotidien ? Laissons-nous la lampe sous le boisseau de notre petite communauté fraternelle ? Peut-il y avoir engagement de foi sans témoignage, vie de foi sans intériorité ? Le sel aseptisé « n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé au pied par les gens ». L'irréligion ne vient-elle pas d'abord de l'affadissement des chrétiens ? Sommes-nous vraiment ce que le Seigneur a fait de nous ? Voilà un autre cheminement où des [46] croyants acceptent de mettre les points sur les i de l'Évangile pour se ré-identifier et redécouvrir la pensée de leur Bien-Aimé Frère.

Voici un groupe de parents qui tentent de comprendre ce qui leur arrive avec leurs grands adolescents. Il leur vient à l'idée de scruter l'épisode du pèlerinage de Jésus au temple. Joseph et Marie tiennent à la tradition. Chaque année ils montent à Jérusalem pour le fête de Pâque. Jésus disparaît sans qu'ils s'en rendent compte. L'Évangile laisse entendre que Joseph et Marie n'exerçaient pas de surveillance étroite. Ils respectaient la liberté de Jésus. Celui-ci écoutait et interrogeait les grands. Il témoignait de choses nouvelles comme bien des jeunes d'aujourd'hui. Après bien des recherches, ses parents le retrouvent au temple. Ils ne cèdent qu'à leur angoisse, Marie se limite à lui reprocher son geste sans se laisser interroger par ce qui vient d'arriver. Jésus réplique qu'il ne leur appartient pas.. Il n'affirme pas sa liberté, mais le mystère unique qu'il porte. Marie et Joseph ne comprennent pas parce qu'ils voient les choses à partir d'eux-mêmes. Mais par la suite ils révisent l'événement en méditant la leçon au fond d'eux-mêmes. Un fils soumis, cela n'implique pas une copie fidèle des parents, ni un attachement inconditionnel à la tradition. Les savants du temple semblent avoir appris de ce jeune. Pourquoi pas eux-mêmes ? N'ont-ils pas à croître comme lui en grâce devant Dieu et devant les hommes ? À partir de cette lecture attentive du texte évangélique, ces parents acceptent de réviser leurs attitudes et de revenir les ré-évaluer devant le Seigneur, à la lumière de son message.

Une équipe sacerdotale essaie de revoir l'itinéraire sacerdotal de ses membres en s'inspirant de celui de Jésus lui-même. L'un raconte comment sa vocation ressemble à l'Annonciation. Même appel, même

hésitation, même mystère, même acceptation de l'impossible, même volonté de service. Puis vint l'ordination sous le signe du magnificat. On y chante la grandeur du sacerdoce, la « force de son bras », les merveilles de Dieu. « Tous me disaient bienheureux ». Puis ce fut l'entrée dans le ministère qui ressemblait à la naissance dans une étable... avec un vieux curé grognon dans un presbytère froid et vide. Les initiatives devenaient « signe de contradiction ». C'était le premier glai-ve. Les tentations au désert ne tardèrent pas : « gagner ma vie comme tout le monde », solitude du célibat, séductions mondaines, soif de pouvoir. « J'ai senti que j'étais habité par Quelqu'un plus fort que moi, mais après quelque temps, je devenais tiède et perdais de vue Celui sur qui j'avais [47] tant misé. Ennui de Nazareth, souffrance de n'être pas à la hauteur de la Parole que je proclamais. Je me sentais une conscience de pharisien. Au début je me croyais saint, après je me disais que la sainteté n'était pas pour moi. Mais je continuais envers et contre tout. J'ai connu l'abandon comme Jésus après le discours sur le pain de vie. C'était souvent des rencontres inattendues qui me redonnaient l'espérance. Mais je ne savais plus imiter Jésus qui, lui, se retirait sur la montagne pour prier. J'ai dû, comme les disciples, réapprendre le Pater, mot à mot, pour me l'appliquer à moi-même. J'ai senti que j'avais à me réévangéliser, à redevenir un homme de foi, à m'abandonner de nouveau au Seigneur comme au temps de la première grâce. J'avais peur d'être un figuier stérile, de regarder en arrière de la charrue. Je ne croyais qu'à mes projets. Après avoir pensé m'être vidé pour toujours de moi-même, je me retrouvais tout plein de ma suffisance de professionnel de la religion. J'en prenais large avec l'Évangile. La passion commençait quand je connus plusieurs échecs d'affilée. J'ai cru alors l'éviter en cessant le combat spirituel pour composer avec ma médiocrité. Mais l'Évangile à la messe du jour me parlait d'espérance dans les moments de creux, et d'inquiétude dans les heures de contentement et de succès. À quarante ans, me voilà devant le choix entre la médiocrité et l'héroïsme. Tout se passe comme si je ne pouvais me permettre d'être un homme ordinaire. J'hésite au seuil d'une conversion bien particulière. En effet, j'ai conscience d'avoir mené ma vie jusqu'ici. Je tiens à continuer plus que jamais à être le maître à bord, à choisir mon travail, mes projets, mon style de vie. Je me défends contre lui et l'Évangile en me rabattant sur les conditions impossibles du sacerdoce d'aujourd'hui. À quoi bon, l'identification de

curé sert de repoussoir pour la plupart des gens. Dans ma propre famille, plusieurs ne croient plus à ma tâche et s'en moquent. »

— « Mais Jésus lui-même a été rejeté par les siens, rétorque un autre membre du groupe. Moi je crois que tu as posé le vrai problème quand tu as parlé de seuil de conversion. Au fond, tu te replies sur toi-même et tu te trouves des raisons pleines de bon sens. Mais justement, il n'y aurait pas à croire si tout était clair, légitime et raisonnable. Le credo a sa lourde part d'absurde, nous dit Tertullien en commentant la folie de la croix chez Paul. Nous avons tous la tentation de nous reprendre après nous être donnés. Mais tel n'est pas l'enjeu de fond. N'y va-t-il pas du passage de notre don à celui du Seigneur ? C'est Lui qui nous a pris et aimés [48] le premier. C'est Lui qui s'est engagé envers nous. Nous ne misons pas assez sur cet ultime message de la dernière Cène et de Pâques. Bien sûr, il nous passe la ceinture et nous allons là où nous ' ne voulons pas nous diriger. Mais n'oublions pas que cette vérité évangélique révélée par Jésus à Pierre se fonde d'abord sur un surcroît d'amour de part et d'autre. « M'aimes-tu plus que les autres », demande-t-il au lendemain de la Résurrection. Nous avons pu être lâches face à sa passion, face à la nôtre. Mais la vraie question, c'est la qualité de notre amour des autres et du Seigneur. On n'en sort pas puisqu'il s'agit du lieu premier et dernier de la foi et de l'espérance. Évidemment tout cela dépend du Christ ressuscité lui-même qui fonde ce qui paraît impossible aux hommes. Tu as peut-être à réapprendre à aimer comme Il nous a aimés. »

— « Je n'aime pas ce genre de leçon trop facile, reprend un troisième du groupe. X, au début, a crié sa peine, son désespoir, Il a souligné humblement sa faiblesse dans un gigantesque combat spirituel qui le dépasse. Tu noies son drame pascal dans des réponses évangéliques sur commande. L'amour en Jésus-Christ ne va pas de soi. Il n'est pas facile. Il s'accompagne de souffrance, et de noirceur tout autant que de la tendresse de Dieu. Un peu comme Jacob dans sa lutte avec son Dieu en sort béni et meurtri, X lance un cri vers l'Esprit de force. Il se sait égoïste et orgueilleux, comme nous tous d'ailleurs. Il vit le drame de Job qui a tout perdu. À tous les jours les psaumes nous rappellent notre condition de « quêteux », de mendiants d'espérance, no-

tre solitude qui rejoint celle du Christ face à la mort de lui-même, face à l'absence du Père. Moi, je dis qu'il faut respecter la nuit spirituelle de chacun. A ce niveau, on est seul à repérer le chemin unique dans lequel l'Esprit veut nous engager. Tout au plus, comme Jean-Baptiste, nous devons renvoyer notre frère à la recherche de son Seigneur, en nous avouant aussi pauvres que Lui. Tous ceux qui vivent actuellement une crise profonde de foi ne nous écouteront pas si nous ne sommes pas nous-mêmes aux écoutes du Dieu caché dans nos vies. Au fond, nous avons davantage à partager leurs questions. Les réponses viennent d'abord du Seigneur. Nous redevenons une communauté d'écoute et d'attente, semblable à celle du Cénacle à la veille de la Pentecôte. Des merveilles commencent à s'exprimer en dehors de l'Église. Nous ne saurons pas les reconnaître si nous ne vivons pas nous-mêmes notre révolution intime de l'Esprit, si nous ne nous laissons pas « pogner » au creux de la vague. La [49] vraie conviction évangélique, c'est celle de croire à l'action invisible et insaisissable du Seigneur dans le silence et la noirceur du sous-sol de la vie. Nous redevenons pauvres de pouvoir, de soutien, de sens. Notre sacerdoce n'a plus rien de glorieux ou de triomphal. Je me demande si nous avons accepté d'être aussi pauvres que l'Église d'ici après l'effondrement de notre chrétienté ? Certains rêvent d'une Église qui se réaffirme par des gestes d'éclat, par exemple ceux d'une force d'opposition politique à l'avant-garde de la critique sociale. N'est-ce pas continuer, sur un autre chemin, la même ligne de pouvoir et de prestige ? Au plan humain, nous n'acceptons pas de compter pour < pas grand-chose » dans la société actuelle, parce que nous gardons peut-être la nostalgie d'être les grands sauveurs du peuple. Mourir à soi-même, c'est peut-être consentir à ce que le salut passe à côté de notre système, de notre intervention. L'action salvatrice du Seigneur en sera plus évidente. Nous redevenons Jean-Baptiste. Nous décroissons comme lui. Notre monde clérical appartient à l'ancienne chrétienté. S'y cramponner contribuerait à bloquer l'émergence de nouvelles demeures du Père, de nouvelles formes de sacerdoce, d'existence chrétienne et de vie ecclésiale. Il y a des défenses de l'Église qui sont des manières inavouées d'auto-défense. Pierre voulait que les païens deviennent judéo-chrétiens, donc semblables à lui. L'Esprit, par l'intermédiaire de Paul, lui fait savoir que le romain Corneille n'a pas à se faire Juif pour devenir chrétien. La Rome d'aujourd'hui et plusieurs d'entre nous ont la tentation de refuser les chemins neufs de l'Esprit, au nom de fausses fidélités

peut-être. Nous aimerions contrôler un tournant qui dépend d'abord des souffles gratuits et mystérieux de l'Esprit. Comme dans le cas des pharisiens, nous les rejetons parce que nous ne savons pas d'où ils viennent. Voilà la trahison des clercs, la nôtre peut-être. Certains, moi le premier, nous avons alors le réflexe de nous dire des pauvres types impuissants qui se contentent d'entretenir le dernier wagon ou de freiner la descente avant de nous retirer de la vie active. J'ai peur que nous indentifiions la pauvreté à la veulerie. Sommes-nous les vrais pauvres dans tout cela ? Nous entretenons trop facilement la nostalgie des richesses d'hier et les attraits mondains d'aujourd'hui pour nous consoler si facilement dans notre épreuve pascalle. Et si l'enjeu était ailleurs, hors de nos plates-bandes, de nos petites communautés qui se prennent pour des petits restes de la diaspora. J'ai le goût de plaider pour qu'on prenne le large, en haute mer, en pleine tempête. Il ne suffit pas de se savoir nu et démuné dans [50] la mission actuelle. Il faut aller au front comme ça en sachant que Lui et d'autres que nous moissonneront demain des fruits que nous ne connaissons pas. Les invités au banquet viendront au hasard de la marche militante de l'Église. Ils se recruteront parmi les petits, les incroyants, les distants, les non-pratiquants, beaucoup plus qu'au milieu des prétendus justes et fidèles. L'Évangile est clair là-dessus et pourtant nous maintenons notre aveuglement comme les pharisiens ».

Un quatrième membre du groupe réagit devant ce genre de plaidoyer qui cède peut-être à un prophétisme facile. « Nous sommes en train de vivre l'expérience de Babel. Chacun a son langage, ses positions, ses solutions. Nous parlons tous en même temps. Je ne nie pas l'importance de tels débats. Ce qui m'inquiète, c'est cette dérive constante vers le procès, le tribunal. Chacun se veut le tribunal suprême de l'Église. On n'est pas plus avancé si les papes se multiplient. Nous passons subtilement de l'autocontestation à l'attaque des autres, un peu comme ce personnage de Camus, qui se dénigre pour mieux écraser ses auditeurs. Jésus a été traîné dans un procès. Il ne l'a pas demandé ou instauré. Laissons-lui les règles du jeu. C'est si facile de faire de l'Évangile un assommoir ou un butoir. On se sent prophète tout d'un coup pour dénoncer l'Église et les siens. Je veux bien que nous allions au fond des défis du christianisme actuel. Mais j'aimerais en même temps que nous cherchions -avec autant de foi à creuser nos solidarités spirituelles les plus fondamentales. Comment construire des com-

munautés évangéliques avec de telles doses d'agressivité ? Nous nous approprions la colère de Dieu avec désinvolture. Je nous souhaite un comportement de frères qui partagent le même trésor. Autrement les conflits d'interprétation sont insurmontables ; nous retombons dans l'ornière de la chasse aux hérésies des autres. Moi, je voudrais que nous soyons plus conscients de ce qui nous unit en deça et par delà nos confrontations inévitables. Peut-être ne nous reste-t-il que la prière commune et l'écoute communautaire de la même Parole adressée à tous. Elle va nous mettre sur une longueur d'onde commune, celle de notre unique Seigneur. Nous confondons notre parole à celle de l'Évangile. Le temps est venu d'écouter l'Esprit. Les discussions interminables étouffent actuellement les milieux d'Église. L'écoute de la Parole reste le parent pauvre. »

[51]

— « J'ajouterais une autre chose, dit un cinquième interlocuteur. L'attitude la plus positive n'est-elle pas de créer du neuf dans la mouvance de l'Esprit ? Je me méfie du petit combat intérieur qui n'est pas branché sur les grandes luttes du Royaume en plein cœur du monde. Je crains, moi aussi, ces débats internes qui s'éternisent. De même je ne veux pas qu'on noie les recherches concrètes des sentiers de l'Esprit dans un accord fondamental qui fait l'économie des tâtonnements où l'on se pile inévitablement sur les pieds. Tout cela fait partie de notre condition terrestre de pèlerins. Abraham ne savait pas où il allait. Mais il acceptait de construire un peuple avec son Seigneur. Personnellement, je préfère que nous regardions les choses un peu comme des hommes qui ont à construire, à reconstruire une maison que la tempête a détruite. S'asseoir pour évaluer ses matériaux et ses possibilités, pour élaborer les plans du nouveau chantier, et pour établir un échancier d'action, n'est-ce pas l'invitation évangélique lancée par Jésus aux constructeurs du Royaume ? Nous sommes d'abord les fils de la première et de la seconde création. Je sais bien que cette mission s'inscrit dans la conversion personnelle, dans la fraternité communautaire, dans la libération du monde, dans la lutte contre le péché, dans la nuit pascale. Mais ne prenons pas le passage pour le point de départ et la ligne d'arrivée. Il m'est avis que l'Esprit a surtout besoin de coopérateurs qui se perçoivent comme des agents de créativité spirituelle. Nous devons imiter l'imagination habile et féconde des fils des ténè-

bres, et non leur goût de domination ou d'auto-destruction. Notre société s'empoisonne par des conflits sans fin qui manifestent une pathologie malsaine. Les chrétiens sont appelés peut-être à témoigner par leur souci de participer à l'émergence d'un nouveau projet de civilisation sans revendiquer le pouvoir ou l'influence déterminante. Nous devons donner des mains aux dynamismes spirituels que nous portons. On nous jugera par les fruits visibles. Si nos initiatives viennent de l'Esprit, rien ne pourra les arrêter. Je ne veux pas céder à mon tour aux réconciliations rapides et superficielles, mais je pense que les points de vue émis deviennent en porte-à-faux si nous les isolons les uns des autres. Nous sommes partis d'un drame personnel pour le resituer progressivement dans l'ensemble du Message. C'est peut-être le signe d'une priorité pour tous les membres de l'Église, à savoir l'auto-évangélisation bien « ploguée » sur la mission unique qui nous rassemble. »

[52]

Voilà une série de cheminements montrant le réapprentissage d'une relecture vitale de l'Évangile. Nous retenons les principaux critères de discernement spirituel :

- *Le rapport avec l'expérience spirituelle de chacun comme lieu premier de la conversion et du Partage évangéliques.*
- *La nécessité d'assurer un contexte communautaire où l'on se retrouve comme des frères du même Seigneur et membres d'un même Corps.*
- *Un climat d'écoute commune de la Parole, animé par une prière de qualité.*
- *Une prise lucide et courageuse sur le pays réel de l'Église et de la société locales, sur les vrais défis d'humanisation et d'évangélisation.*
- *Une recherche bien orchestrée de compréhension vitale de la Tradition, de la Révélation et de l'Église universelle dans leur ensemble. On ne saurait trouver ailleurs d'autres cadres de référence aussi exhaustifs*

- *Un retour constant à l'Esprit pour le ré-interroger et pour miser d'abord sur lui, tout en reconnaissant notre pauvreté et notre condition de second violon.*
- *Une attitude de créativité spirituelle accompagnée de paris d'action évangélique dans la foi et l'espérance.*
- *Une conscience vive d'être porté par un Amour capable de vaincre l'impossible. Nous ne saurions planifier notre communion au mystère pascal. C'est une œuvre de l'Esprit qui nous échappe.*
- *Un souci de devenir des témoins authentiques et d'éviter cette dérive du signe à la « patente », du contenu résorbé dans le contenant, du projet au système. Nous avons à sacramentaliser et à historiciser l'Évangile à la façon du Seigneur au milieu des hommes de son temps, et éviter en même temps toute domestication du Royaume dans les travaux provisoires de l'humanisation du monde. Pour cela, il faut une re-vision incessante de nos fidélités et de nos manques aux paradoxes évangéliques du renoncement au monde et de l'engagement dans le monde du désert et de la cité, de la contemplation et de l'action, du Christ et du frère aimés pour eux-mêmes, de l'amour total et de l'homme et de Dieu.*

B. Le jumelage évangélique

[Retour à la table des matières](#)

À la façon de Jésus dans l'Évangile je voudrais dégager quelques cas types de mise en relation d'attitudes fondamentales avec l'expérience évangélique comme telle. Jésus, dans ses paraboles ou dans le cru de l'existence, savait faire des rapproche [53] ments signifiants et engageants. Ainsi l'insistance de l'ami importun venait éclairer l'attitude priante du croyant face au Père. La visite chez Marthe et Marie permettait de situer l'action et la contemplation dans un autre ordre de valeurs. Le signe de Jonas démasquait l'incrédulité des siens. Les paraboles du trésor caché, de la pêche miraculeuse, du grain de sénevé, de la drachme perdue, de la bergerie et de sa porte étroite, de l'invita-

tion au banquet, des ouvriers de la vigne, de l'enfant prodigue, du semeur, des vierges, des talents, sont autant d'exemples d'un jumelage entre une situation humaine particulière et le Royaume. Il en est de même d'événements comme les noces de Cana, l'obole de la veuve, les rencontres avec Nicodème, la Samaritaine, Zachée et tant d'autres. Parfois un signe bien simple comme le figuier stérile éclaire tout un itinéraire spirituel. La lampe, de bien des façons, évoque les attitudes ténébreuses ou lumineuses des interlocuteurs. Par un geste passager (les épis arrachés), il démasque les pharisiens et proclame la primauté de Dieu et de l'homme sur le sabbat. Il y a donc un constant jumelage de l'expérience profane et de la foi évangélique. Trop de pasteurs et de chrétiens ont perdu la trace de cette pédagogie traditionnelle toujours aussi féconde dans l'éducation des chrétiens. Voyons quelques cas types qui rejoignent particulièrement les croyants d'aujourd'hui.

[54]

CHRÉTIENS DÉÇUS ET EMMAÛS

Bien des chrétiens manifestent leur déception en commentant les lendemains du Concile et la situation présente de l'Église.

Ils ne voient qu'échec dans les événements récents. Ils se sentent bloqués face à l'avenir. L'Église est d'une faiblesse navrante. Et leur foi n'a plus rien de glorieux ou d'intéressant. La religion, ça ne réussit plus. Ils doutent même de la lointaine Résurrection. Au fond, ils jugent des choses selon la chair. Ils restent fermés à l'Esprit incognito qui chemine avec eux.

Certains, parmi eux, consentent à sortir d'eux-mêmes, à écouter les témoins qui redisent et revivent « nouvellement » l'Écriture et l'Évangile de vie. L'espérance renaît dans la nuit. Le cœur se réchauffe. Ils deviennent accueillants à la Parole, au frère, à l'Église.

Mais ils vainquent définitivement leur refus quand ils acceptent la communauté, le partage du pain. La foi ravivée devient dynamisme de vie, témoignage et engagement. Ils reprennent la route.

Deux pèlerins, tristes et abattus, reviennent des fêtes de Pâque, en commentant les derniers événements.

À l'étranger qui les rejoint, ils reprochent son ignorance de l'échec de Jésus de Nazareth. Ils avaient tant misé sur lui pour la délivrance d'Israël.

Ils ont entendu une étrange rumeur, celle de la résurrection de Jésus. Ils en doutent fort.

L'Étranger leur rappelle que le Christ, selon les Livres Saints, devait passer par la souffrance et la mort. C'est en retraçant l'histoire du salut qu'il refait l'itinéraire du Messie.

Ils invitent l'Étranger à prendre le repas et à passer la nuit chez eux.

En partageant le pain, ils le reconnaissent. Ils se souviennent qu'Il leur avait ouvert le secret de l'Écriture.

Ils reprennent la route pour annoncer la Bonne Nouvelle.

[55]

CHRÉTIENS PERPLEXES ET NICODÈME

Roger, un bon catholique, est en quelque sorte assis entre deux chaises, entre le catéchisme d'hier et la catéchèse d'aujourd'hui.

Il sent que quelque chose de neuf se passe dans l'Eglise, mais il demeure sceptique, en retrait. Il a gardé ses habitudes de pratiquant. Il critique les renouvellements.

Le voilà coincé entre l'ancienne religion et la nouvelle. Du moins, c'est de cette façon qu'il perçoit les choses.

Ne passe-t-il pas à côté de l'essentiel en comparant uniquement les contenants ? Ne voit-il pas dans cette mutation un appel de conversion au fond du cœur ?

Ne s'est-il pas installé dans la possession de la vérité, lui qui prétend ne plus rien devoir apprendre de nouveau ? Au fond, il croit tout savoir. « Comment peuvent-ils changer la vraie religion » ?

Pourtant quelque chose le « chicotte ». Est-il vraiment un croyant ? Il a la tentation de se raidir devant cette interpellation. En relisant l'Évangile, il se sent tout à coup mis en question. On n'a pas la lumière, on vient à elle, par des chemins nouveaux, inattendus. Ce qui présuppose une ouverture à l'Esprit qui ne vient pas de ses propres certitudes, encore moins de ses vieilles habitudes. Qui sait si les chemins actuels de la vie et de l'Eglise, aussi incompré-

Nicodème, pharisien honnête, vient rencontrer Jésus, une nuit, sans doute pour ne pas trop se compromettre devant les autres.

Homme du monde et croyant sincère, il avoue que Jésus l'interpelle. Serait-ce le vrai chemin qui mène à Dieu ?

— « Il faut renaître à nouveau », dit Jésus.

— « À mon âge ? »

— « Ce qui naît de la chair est charnel ; ce qui naît de l'Esprit, est esprit ».

L'homme qui renaît de l'Esprit abandonne ses vieilles habitudes, change de vie. Un souffle nouveau vient transformer son cœur et l'Esprit lui apporte une vie nouvelle.

— « Comment, toi un docteur, tu ignores cela ? »

Mais oui, Nicodème croyait tout savoir de la religion. Et pourtant il était passé à côté de l'essentiel... cette transformation du cœur dont parlait le prophète.

Jésus reproche à Nicodème et aux siens d'être aussi fermés aux choses du ciel qu'à celles de la terre. Au fond, ils ne croient pas vraiment.

« Oui Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse

hensibles soient-ils, ne le conduisent pas à la foi véritable, celle qui rencontre le projet de Dieu en Jésus-Christ, au tournant de la route, au passage gratuit du Royaume ?	pas, mais ait la vie éternelle... celui qui agit dans la vérité vient à la lumière ».
--	---

[56]

LE PRODIGE ET LES RETOURS ACTUELS

La seconde évangélisation amène des retours. Elle pose tout le problème de l'accueil. Les « fidèles » aigris et désabusés qui traînent leur religion, n'aiment pas cette attention de l'Église pour les plus « éloignés ». Pourtant ceux-ci constituent la majorité en bien des milieux.

La vapeur est renversée. C'est peut-être la seconde évangélisation de ceux du dedans, qui sera la plus difficile. Eh quoi, ne sont-ils pas restés dans le bon chemin ?

Voici que l'Église s'organise en fonction des marginaux, des dissidents, des infidèles.

Pourtant l'Évangile nous avertit que ces derniers sont les signes par excellence de l'amour attentif et miséricordieux de Dieu. Ils sont témoins du vrai drame de l'homme perdu, même au sein de l'abondance terrestre. Ils nous révèlent le vrai visage de Dieu. Ils apportent du dehors une intériorité spirituelle qui fait défaut aux chrétiens du dedans. Ils nous réapprennent les chemins de l'authentique conversion. L'Église vaudra par ses prodiges de la seconde évangélisation.

Le fils prodigue demande sa part d'héritage. Et le Père accepte cette anticipation et respecte sa liberté.

Le fils quitte la maison et dissipe ses biens dans une vie folle.

Bientôt il se sent vide, seul et affamé. Il rencontre l'injustice sur sa route.

Voici qu'il entre en lui-même et regarde courageusement son état d'âme et sa situation. Il reconnaît son péché et se souvient de Quelqu'un qui l'aime envers et contre tout.

Il revient vers son Père avec confiance, en se promettant de ne rien exiger. Il a mûri. Il sait sa faiblesse. Il accepte humblement d'être le dernier à la maison.

Son Père, ému de compassion, court embrasser celui qu'il n'avait jamais cessé d'attendre contre tout espoir. Il le comble d'attentions.

Le frère aîné, blasé et jaloux, se révolte avec haine et mépris, Il ne comprend ni le pardon ni la tendresse du Père. Sa fidélité est sans amour.

Il y aura plus de joie au ciel pour un pécheur repentant.

[57]

LE PARALYTIQUE ET LE CHANGEMENT

Bien des chrétiens reprochent à l'Église les changements des réformes récentes. Ils ont de bonnes raisons ; absence de cohérence, d'horizons clairs. Ils invoquent la fidélité à un passé identifié à la vraie doctrine.

Comme dans le cas du paralytique, ils semblent dire : « on a toujours fait cela de cette façon ; vos réformes ne seront pas efficaces ; vous changez les règles du jeu établi ; vous ne respectez pas le caractère sacré de traditions qui ont fait leur preuve. »

Certains d'entre eux ne veulent pas « guérir ». Ils préfèrent attendre passivement le retour des choses « normales » ou les « miracles à l'ancienne ». Il n'y a qu'une seule voie, c'est celle d'hier qui ne peut changer. Ils ne reconnaissent pas dans les autres, différents d'eux-mêmes, un appel possible du Seigneur. Ils restent donc paralysés, dépités. Et pourtant le Seigneur leur fait signe en exprimant sa liberté dans l'initiative de l'Église, de nouveaux témoins. Ils répètent ainsi l'histoire des pharisiens.

D'autres chrétiens, envers et contre tout, acceptent de risquer, de suivre leurs frères, de se mettre en marche. Et voici que la lumière réapparaît après leur acceptation des défis, et leur décision.

À la piscine de Bezatha, une foule d'infirmes attendaient le bouillonnement de l'eau. Car l'ange du Seigneur descendait par intervalle dans la piscine ; l'eau s'agitait et le premier qui y entra, après que l'eau avait bouillonné, se trouvait guéri, quel que fût son mal.

Il y avait là un homme infirme depuis trente-huit ans.

— « Veux-tu guérir », lui dit Jésus.

— Le paralytique lui répond : « Je n'ai personne pour me plonger dans la piscine » (au bon moment).

— « Lève-toi, prends ton grabat et marche ».

Le paralytique avait hésité au nom de la tradition. Il risque de suivre l'invitation de l'étranger et le voilà guéri.

Les pharisiens reprochent à Jésus de ne pas suivre les règles du jeu sacré : le sabbat.

Le paralytique n'avait pas reconnu Jésus au moment de la rencontre, mais il avait fait confiance.

[58]

LA SAMARITAINE ET LA QUÊTE DU BONHEUR

Dans les grands tournants historiques, surtout au moment des crises, les hommes redéfinissent le bonheur. Aujourd'hui le mythe de la « civilisation heureuse » remonte en surface. Les secteurs spontanés de l'existence révèlent cette quête exacerbée de bonheur, envers d'une abondance décevante.

Beaucoup d'hommes de notre civilisation riche et décadente ressemblent à la Samaritaine gavée par la vie, mais malheureuse. Ils ont soif, comme elle. Ils ne comptent que sur le puits de la cité.

Certains redécouvrent le goût spirituel de l'eau vive. Ils redeviennent religieux. Mais, à la manière de la Samaritaine, ils fuient dans la religion.

Or, on ne reconnaît ni Dieu, ni son don sans revoir et changer sa vie réelle, sans relier le Père et l'eau vive par delà les rites ou les affiliations. Dieu se révèle en révélant l'homme à lui-même. C'est alors seulement qu'on rencontre le Christ, le vrai visage de Dieu. Un Dieu qui demande à boire, qui a besoin des hommes, pour leur donner l'eau vive de la vie éternelle, du vrai bonheur. Une vie en abondance, au cœur de leur Pays réel et en même temps bien différente des joies mythiques de la civilisation heureuse. Combien de chrétiens ont su retrouver le vrai chemin du bonheur et son contenu évangélique réel ? Combien d'autres sont arrêtés au Vendredi Saint ?

Près du puits de Jacob, le juif Jésus ose interpeller une femme, une samaritaine par surcroît !

- « Donne-moi à boire... si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te parle... c'est toi qui l'en aurais prié. Et il t'aurait donné de l'eau vive. »

Sceptique, la samaritaine joue les esprits pratiques. « Tu n'as rien pour puiser »... et puis te prétends-tu plus grand que Jacob ?

- Quiconque boit de cette eau, aura soif à nouveau. Mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle.

- Seigneur, donne-moi de cette eau afin que je n'aie plus soif.

- Va, appelle ton mari.

- Je n'en ai pas.

- Tu as eu cinq maris et l'homme que tu as maintenant n'est pas ton mari.

- Tu es un prophète... Faut-il adorer à Jérusalem ?

- Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. »

À ses compatriotes, elle crie : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-ce pas le Christ ? »

[59]

LES AVEUGLES ET LES FAUX ÉCLAIRÉS

En ces temps de crise et de grâce, il y a bien des débats. L'aveugle-né, c'est un peu l'homme de la seconde évangélisation. Sa foi nouvelle semble incompréhensible pour les chrétiens « normaux » et les professionnels de la religion. Ceux-ci s'accrochent à leur Évangile, à leur Moïse. Ils revendiquent le bon sens, la vraie logique. Ces nouveaux spirituels n'entrent pas dans les cadres de leur spiritualité, de leur Église.

Par ailleurs, les nouveaux chrétiens ne peuvent témoigner que de leur renaissance intérieure et de Celui qu'ils connaissent à peine. « Ces gens refusent d'être éclairés par nous », disent les censeurs, les vieux orthodoxes. De tels phénomènes ne peuvent venir de Dieu. Ils ne respectent pas nos saintes institutions.

La masse des chrétiens n'osent se compromettre. Les parents de ces jeunes restent sur la défensive et ne se laissent pas interroger par l'Esprit qui agit dans leurs fils.

Tout est sans dessus dessous. Les « fidèles » ne savent plus parler de Jésus et le reconnaître dans leur vie, alors que les jeunes païens d'hier témoignent d'un Jésus-Christ différent et en même temps semblable à celui d'une chrétienté rejetée par les chrétiens « éclairés » d'avant-garde.

- « Cet aveugle-né, l'est-il à cause du péché de ses parents ou de son péché », demandent les disciples.

- « Ni lui, ni les siens... c'est pour que l'œuvre de Dieu soit manifestée ».

Il crache à terre, fait de la boue avec sa salive et le guérit.

Les pharisiens n'acceptent pas l'évidence de la guérison. De même beaucoup de juifs autour d'eux. « Comment un pécheur pourrait-il accomplir de pareils signes ? »

Ils nient la vérité et tentent d'intimider les parents de l'aveugle-né. Ceux-ci confirment la guérison, mais refusent de se compromettre pour Jésus.

Seconde tentative d'intimidation de l'aveugle guéri. Celui-ci répond : « Je vous l'ai déjà dit et vous ne m'avez pas écouté. »

- « Nous, nous savons que c'est à Moïse que Dieu a parlé, mais lui nous ne savons pas d'où il est.

- Pourtant Dieu n'exauce que ceux qui font sa volonté... cet homme vient de Dieu.

- Tu n'es que péché. »

« C'est pour un jugement que je suis venu dans le monde... pour que voient ceux qui ne voient pas et pour que ceux qui voient deviennent aveugles. Si vous étiez des aveugles vous

Ainsi les éclairés, conservateurs ou progressistes ne voient pas. Ce sont eux les vrais pécheurs. La lumière a émigré chez les païens et les athées qui s'ouvrent le cœur à d'autre chose qu'à eux-mêmes.	seriez sans péché, mais vous dites "nous voyons". Votre péché demeure. »
---	--

[60]

C. Cinq instances

1. L'instance profane
2. L'instance religieuse
3. L'instance évangélique
4. L'instance ecclésiale
5. L'instance eucharistique

1. L'instance profane

[Retour à la table des matières](#)

Que d'ambiguïtés se sont accumulées au cours des dernières décennies. Après les confusions sacrales d'hier, après l'euphorie des distinctions apparemment claires et décisives entre le spirituel et le temporel, après les découvertes unilatérales des significations chrétiennes de la sécularisation, après la perte des soutiens culturels de la foi et la crise interne de celle-ci, les croyants ne savent plus tellement à quoi et à qui s'en tenir. Plusieurs d'entre eux veulent retrouver des rapports vrais entre la foi et la vie profane. Mais leurs attitudes plus ou moins conscientes rendent souvent difficile la synergie évangélique de ces deux instances. Tantôt la foi devient une simple modalité profane particulière, une sorte d'étiquette culturelle pour identifier un sous-système de la société. Tantôt le profane perd sa vérité interne dans des

baptêmes ambigus. Par exemple, on pose l'engagement chrétien en des termes sans dimensions théologiques, ou bien on donne un statut de foi à des convictions purement anthropologiques. Autrefois la vie séculière était souvent noyée dans une sacralité omniprésente. Aujourd'hui c'est la foi qui se dilue dans les préoccupations culturelles et politiques. N'y a-t-il donc pas certains points de repère essentiels à respecter ? Nous retenons ici l'autonomie interne de l'instance profane. Ainsi, la rationalité scientifique, l'engagement politique, l'aménagement de la société, l'activité culturelle ou économique, trouvent en eux-mêmes leur logique et leur justification. L'Évangile pas plus que la religion ne saurait entrer dans ces processus comme un élément constituant nécessaire à leur réalisation. Jésus nous a laissés libres pour construire des institutions selon nos aspirations, nos solidarités, nos besoins particuliers. Déjà les Pères de l'Église, et [61] plus tard, saint Thomas, insistaient sur l'autonomie horizontale de la création, de l'histoire, de l'homme lui-même. Cette conviction, affirmée dans l'A.T., trouve sa confirmation dans l'humanité complète du Verbe fait chair. Même dans la vision béatifique, au dire de Thomas, l'homme gardera toutes ses potentialités naturelles. À plus forte raison, la dimension profane garde-t-elle sa consistance, sa vérité, sa finalité propre dans la condition terrestre du croyant. Il est donc dangereux de réduire ce premier palier à une sorte d'absence de foi ou d'univers religieux, ou à sa relation avec Dieu ou avec l'Évangile de Jésus-Christ ; deux réductions, aussi contestables l'une que l'autre en régime chrétien. Par l'intérieur du profane, croyants et incroyants peuvent poursuivre une quête commune où n'intervient pas *nécessairement* leur orientation spirituelle particulière. Mais tout n'est pas dit ici. L'instance profane est précédée, accompagnée et dépassée par des paris, des choix, des visées qui appartiennent à un autre univers que celui des fins et des moyens immédiats. À ce plan, il y a place pour le dialogue et la confrontation. Bien sûr, on ne saurait parler de physique chrétienne, mais les physiciens, eux, peuvent être croyants ou incroyants ; ils n'orientent pas leur activité, leur participation à la cité uniquement à partir de leur rationalité scientifique immédiate ; ils appartiennent à un champ humain historique qui véhicule telle ou telle vision du monde. Celle-ci déborde l'instance profane au sens strict dans la mesure où l'on admet une certaine transcendance humaine qui échappe aux systèmes et aux logiques, aux horizons quotidiens immédiats. Par exemple, tout le monde des valeurs déborde les prises de la science, des techniques et

des structures. Dans une perspective d'évangélisation, il est très important de laisser au profane sa dynamique propre, mais aussi d'assurer ses ouvertures radicales sur autre chose que lui-même par le biais de l'homme, de son auto-transcendance, de ses parcs historiques, de ses dépassements culturels et de ses impondérables mystérieux suggérés par l'univers spirituel des valeurs. L'Évangile ne fait pas que renvoyer l'homme profane à sa propre responsabilité. Il ne se limite pas non plus à l'interroger de l'extérieur comme le prophète à la porte de la cité. Il passe aussi par les ouvertures internes et radicales que nous venons de mentionner.

[62]

2. *L'instance religieuse*

On a fait bien des procès ces derniers temps, surtout en matière religieuse. Après les grandes contestations de l'athéisme, des chrétiens ont senti le besoin de décanter leur univers religieux jusqu'à en arriver à promouvoir *une foi sans religion*. C'était une façon un peu simpliste de réagir devant l'autre extrême d'hier, à savoir une *religion sans foi*. *Enfin de compte, on se retrouve avec une foi sans culture religieuse et une culture incapable de s'exprimer dans la foi*. On a tout simplement mésestimé les rôles véritables de la religion, particulièrement comme médiatrice entre ces deux pôles. Plusieurs scientifiques, théologiens y compris, ont opéré de tragiques réductions de l'expérience religieuse en adoptant un point de vue fonctionnaliste, en négatif comme en positif. Qu'il s'agisse de la fonction d'aliénation ou de la fonction d'intégration. Or, les déterminants religieux sont beaucoup plus de l'ordre relationnel et mystériel, comme l'ont montré plusieurs phénoménologues. Pendant qu'une religiosité sauvage, débridée, regagnait de la faveur dans la vie spontanée des masses contemporaines, pendant que les sciences humaines redécouvraient la dimension religieuse à la racine et au sommet de la culture et de l'expérience humaine, des théologiens et des croyants revenaient aux premiers procès de l'athéisme pour y puiser presque exclusivement les matériaux critiques d'une contestation chrétienne à retardement. Ils renouaient ainsi avec un rationalisme dépassé. Si l'erreur n'avait été qu'académique, nous l'aurions vite classée dans les filières des facultés. Mais non, on a cru de-

voir imposer aux Églises et aux croyants eux-mêmes un christianisme post-religieux comme horizon obligé de la foi. Les Églises ont contribué à déchirer des soutiens culturels lentement tissés par des millénaires d'expérience humaine. Encore aujourd'hui, il existe bien peu d'interprètes qui font le lien entre l'évacuation du rôle relationnel de la religion d'une part, et d'autre part, la crise des médiations et des médiateurs dans les Églises. On n'a pas compris que la foi rejoint la vie, la culture et l'homme lui-même à travers des chemins privilégiés qui ont beaucoup à voir avec la dimension religieuse comme telle. Par exemple le Royaume passera plus facilement par l'auto-transcendance de l'homme que par ses systèmes de pensée et d'action. La symbolique religieuse permet d'exprimer ce qui ouvre, creuse, projette les dynamismes et les orientations de la vie. Elle offre un terrain très riche pour la rencontre du Message et de l'expérience humaine. Au fond, [63] l'idéologie du scientisme a ressurgi, d'une façon paradoxale, dans l'univers théologique, après avoir servi à justifier une forme d'athéisme, qui n'a plus de pertinence aujourd'hui. Alors que des « profanes » redécouvraient la religion, des scientifiques de la religion la niaient. Des chrétiens réduisaient le Christ à la stature d'un homme pour les autres, et des non-chrétiens retrouvaient l'accès de l'Évangile par le biais d'une expérience religieuse retrouvée. Ce n'est pas n'importe quelle expérience profane qui trouve des connivences spirituelles immédiates avec la conscience théologale. On a trop facilement pensé que la foi de la chrétienté tirait son immédiateté psychique d'une religion spontanée et non critique. La relation foi-vie profane est moins directe qu'on ne le pense. N'en déplaise à certains théologiens de pointe, ce raccord ne se fait pas uniquement par l'interprétation, mais aussi par des expériences médiatrices souvent de type religieux : rite, communauté priante, transcendance de la personne ou du projet humain, symboles de l'ultime et du dépassement. Ce qu'il fallait faire après les provocations purificatrices de la sécularisation et de l'athéisme, c'est beaucoup plus une transmutation culturelle des symboles religieux eux-mêmes. Les jeunes de la nouvelle culture ont saisi cet enjeu que bien des gens d'Église n'ont pas vu du tout. Parmi ceux-ci, les uns défendaient aveuglément les formes historiques de symboles religieux des civilisations mortes, d'autres prétendaient vivre une foi qui pouvait se passer de tout mode d'identification religieuse ou d'expression symbolique. Aujourd'hui il faut reprendre le terrain perdu pour établir des liens inédits entre foi, religion et culture. Cette création ne saurait

se faire en dehors d'un contexte de transmutations aussi positives que critiques des expériences religieuses qui ont contribué à exprimer la tradition chrétienne qui nous a faits. Vatican II nous a alertés sur nos parentés spirituelles avec les religions non-chrétiennes. Pourquoi ne pas appliquer le même discernement sur les propres fondements religieux de l'aventure chrétienne elle-même ? Cette pédagogie me semble davantage respectueuse des cheminements historiques et des attentes spirituelles de l'homme en instance de seconde évangélisation. Au lieu de parler d'un âge post-religieux d'une façon aussi globale et simpliste, il aurait été mieux de préciser ce qui a été rejeté dans *une* religion d'hier, ce qui demeure dans la personnalité profonde comme des identités originelles et indéniables, enfin ce qui appelle une créativité spirituelle audacieuse bien articulée sur les souffles inédits de l'Esprit. Bien sûr, la dérive de la foi [64] au Dieu de Jésus-Christ vers une religion naturelle fermée sur elle-même, nous menacera toujours. Les renouveaux purifiants des derniers temps, et même les extrémismes de la mort de Dieu tout autant que les procès de l'incroyance, nous ont laissé un dossier noir des faussetés de l'instance religieuse. Après avoir été prévenus de ces dangers, il nous reste beaucoup de chemin à faire pour mieux situer l'instance religieuse dans la vie profane comme dans la vie théologique.

3. L'instance évangélique

Ici nous considérerons l'Évangile à la fois dans un sens large et un sens restrictif. Il s'agit d'abord de situer les valeurs profanes et religieuses des deux instances précédentes dans un contexte évangélique qui les hiérarchise d'une façon particulière. Par exemple, on fera de l'amour des ennemis, du primat des petits, de l'autocontestation de soi-même, des tests de vérité de l'appartenance chrétienne. Certains hommes se réfèrent à l'Évangile comme à un cadre de référence humaniste. Évidemment, en rester là, c'est enfermer l'Évangile dans une idéologie particulière, fût-elle de grande qualité. Au sens strict, l'instance évangélique implique la rencontre de Jésus-Christ. « Il y a quelqu'un au milieu de vous que vous ne connaissez pas. » Découverte et rencontre du Christ, mais aussi conversion au salut qu'il offre au pécheur conscient de sa faute. On ne le dira jamais assez, l'expérience chré-

tienne prend sa vérité dans le mystère pascal, clef de voûte de tous les autres mystères : Création, Incarnation, Pentecôte. Aussi longtemps que le chrétien n'a pas relié son itinéraire spirituel et son expérience de vie avec la Pâque du Christ d'une façon personnelle et vitale, il restera en deça de l'instance évangélique spécifique. Une certaine pastorale insistait hier sur la foi comme vérité et notion, sur la morale et l'obligation juridique. Malgré tous les efforts des renouvellements récents, beaucoup de chrétiens n'ont pas atteint le véritable niveau évangélique, celui de la conversion personnelle, de la foi décisionnelle, de l'option inconditionnelle pour Jésus-Christ. Il y avait beaucoup d'illusions dans les appartenances « va de soi » de la chrétienté. Après l'éclatement, le contexte de sécularisation a favorisé un mode plus personnalisé d'appartenance. Mais est-ce à dire que la foi s'est davantage intériorisée ? C'est le cas d'une petite minorité. Par exemple, combien de chrétiens ont des relations [65] quotidiennes avec Jésus-Christ ? À côté des poussées nouvelles de vie spirituelle dans des petits groupes, il y a la grande masse des indifférents, des pratiquants tièdes. Combien ont gardé certaines habitudes de chrétienté tout en perdant la foi authentique qui s'y manifestait ? Dans quelle mesure agit-on dans l'église du dimanche comme si les chrétiens présents étaient tous évangélisés ? Est-ce que les homélies interpellent en ce sens ? Est-ce que le témoignage chrétien n'est pas limité aux rencontres épisodiques de groupes privés sans qu'il déborde dans les circuits ordinaires de la vie collective ? Combien de chrétiens laissent la lumière sous le boisseau ? Aussi longtemps que le cœur ne vit pas de Jésus-Christ, il est bien difficile de trouver les mots et les gestes pour témoigner de Lui. Évidemment, comme nous l'avons vu ailleurs, il y a des expériences profanes et religieuses qui vont à la rencontre de Jésus-Christ qui a pu les inspirer lui-même. Mais il faudra toujours des témoins de la foi évangélique pour amener ces cheminements humains à la découverte du Seigneur et de son Royaume. On ne saurait accéder à une vie de foi authentique sans ce saut qualitatif bien spécifique de la conversion, de la ré-orientation radicale du cœur, de l'être nouveau animé par l'Esprit du Père et du Fils. L'itinéraire spirituel peut être plus ou moins long, mais il n'arrive au niveau évangélique qu'à ces conditions mentionnées plus haut.

4. L'instance ecclésiale

Certaines expériences de pointe en seconde évangélisation vont nous aider à comprendre l'enjeu missionnaire de l'avenir. On a constaté, par exemple, que les adultes revenus au Seigneur, même dans le cadre d'un catéchuménat très bien soutenu communautairement, se découragent et abandonnent leur premier chemin de conversion, parce qu'ils ne trouvent pas ailleurs de tels soutiens communautaires. Il en est de même des jeunes et même des adultes qui participent à une expérience de catéchèse. Celle-ci fait long feu. Il lui manque de véritables prolongements ecclésiaux dans la vie courante. Les uns et les autres ne trouvent plus leur expérience provisoire d'Église dans les assemblées anonymes du dimanche ou dans les institutions anciennes ou nouvelles de la pastorale. Il faudra peut-être bien des années avant de retrouver des formes de communautés adaptées à la masse des chrétiens et non pas seulement à des élites sélectives. Le débat paroisse-communauté de base [66] nous semble être très réducteur. Nous y reviendrons. Précisons ici certains aspects méconnus de l'instance ecclésiale. D'abord elle fait référence à un lieu spirituel qui permet une expérience communautaire d'altérité chrétienne, d'identification personnelle, de célébration du vécu évangélique en Jésus-Christ. Ensuite, elle vient établir un contexte favorable pour que la foi soit une sorte de seconde nature, de regard permanent, de manière d'être particulière. De plus, elle apporte des soutiens institutionnels qui donnent cohérence aux dynamismes spirituels de la vie chrétienne et ecclésiale. Elle nous met aussi en relation avec les chrétiens de tout horizon, avec toutes les communautés chrétiennes de la grande Église universelle. Elle nous branche sur l'ensemble de la tradition, sur toute l'expérience judéo-chrétienne et sur leurs principales médiations : la hiérarchie et les sacrements. La Parole créatrice et salvatrice de l'Esprit du Seigneur en est l'axe central. Mais celui-ci trouve son lieu de vérité dans l'instance ecclésiale dont nous venons de donner les composantes principales. Nous n'ignorons pas les difficultés de bien des chrétiens devant l'Église actuelle. Certains, en voulant un Christ et un Évangile sans Église, rejettent peut-être une forme historique dans laquelle ils ne se retrouvent pas. Toute réaction d'auto-défense aveugle empêcherait les chefs

religieux de redonner à l'instance ecclésiale sa liberté créatrice dans une histoire culturellement polymorphe. D'ailleurs l'histoire du salut est elle-même tissée d'expériences spirituelles très diversifiées. Pour accomplir sa mission dans le monde réel, au milieu de cultures et de nations aussi riches que différentes, l'Église se condamne à masquer son propre mystère, si elle fige son histoire dans une structure sociologique intouchable. Au contraire, l'Esprit a voulu exprimer les différents traits du Christ, du Royaume et de l'Église à même les nouveautés du monde, autant en termes de ruptures et de dépassements qu'en termes de continuité. Que l'on voie la mission d'une façon interne ou d'une façon externe, on ne peut donc que plaider pour une instance ecclésiale plus libre, plus créatrice. Comment imaginer des communautés chrétiennes tout à fait étrangères aux manières d'être, de vivre, de penser et d'agir ensemble dans les milieux particuliers où elles veulent vivre, témoigner et partager ? Si telle structure religieuse devient écran pour la transmission de l'Évangile, aura-t-on le courage de la réviser radicalement ou même d'en créer une nouvelle ? Trop de débats récents tournent tragiquement au « raccourage » de pièces neuves sur un vieux vêtement, En régime néo-testamentaire la loi est soumise [67] aux nouvelles conditions d'un comportement beaucoup plus libre dans la foi non seulement personnelle, mais ecclésiale. C'est un des traits caractéristiques de l'Église dans le Royaume de la libération. L'Église éviterait bien des rigidités inutiles si elle se définissait davantage comme le carrefour des nombreux cheminements de l'Esprit, vécus diversement dans le peuple de Dieu et des communautés particulières. Les protestants ont surpris les Pères du Concile en flagrant délit lorsque, dans le décret sur la Révélation, ceux-ci se donnaient quasiment le rôle de définisseurs et de concepteurs des travaux de l'Esprit dans le monde. Le correctif fut timide. Et la difficulté demeure, tellement elle s'enracine dans une ecclésiologie enfermée par son dernier moule historique. Celui-ci encarcane tragiquement le mystère de l'Église au point de le rendre inaccessible à une majorité de contemporains. Rationaliser sur le petit reste et la diaspora serait trop facile, si le discernement spirituel ne pousse pas la recherche jusqu'à la conversion ecclésiale elle-même, jusqu'à la confrontation entre l'institution divine et les institutions humaines de l'Église, entre la Tradition d'une part et d'autre part, les traditions et les structures qui les véhiculent. La Parole de Dieu a manifesté trop de liberté à travers les multiples cheminements de l'histoire pour se laisser enfermer dans

l'arrière-train de la marche du monde. L'Église se doit de redevenir elle-même, c'est-à-dire une instance spirituelle et historique sans cesse à l'affût des nouveaux signes de l'Esprit et des hommes, Elle accueillera aussi tous ceux qui sont en marche, tous ceux qui espèrent envers et contre tout. Le complexe de la structure parfaite et arrivée peut difficilement imaginer des réformes profondes et surtout rejoindre l'instance de conversion, parce qu'elle a cessé d'être elle-même instance vivante. L'ecclésiologie récente a défini l'Église comme sacrement de salut. Peut-être a-t-on reporté le débat sur la conception du sacrement. Or, on ne comprend celui-ci en terme d'instance vivante de l'Esprit que dans la dynamis pascalle de l'Eucharistie.

5. L'instance eucharistique

Ici nos rites ont opéré la plus grave réduction. Il suffit de revenir aux sources de l'histoire du salut pour en saisir toute la portée. La Pâque d'Israël, c'est un grand mouvement historique de libération et de salut, qui charrie à la fois l'histoire et le dessein entier [68] de Dieu, c'est tout un peuple en branle, tout un grand dérangement, un risque historique gigantesque pour la communauté d'Israël. La Pâque de Jésus nous renvoie à un mouvement semblable, avec plus d'ampleur et selon une orientation radicalement nouvelle de par le Royaume. Nos célébrations eucharistiques dominicales sont bien loin de ce contexte, surtout quand on les traduit sous les signes de la « pratique religieuse », du précepte, de la tradition locale, du devoir chrétien, du rite à respecter. Les réticences ecclésiastiques et les résistances passives des fidèles devant une liturgie qui se veut instance de conversion, d'engagement, de libération créatrice, en disent déjà long. On est loin de l'Eucharistie primitive animée par un souffle spirituel embrassant tout le destin tragique d'une époque. Cette eucharistie traversait de part en part la vie des premiers chrétiens. Elle les conduisait à un « commitment » total, et cela jusqu'au témoignage du martyre. Ne jouons pas les héros ici. nous n'en sommes pas à la persécution religieuse. Il s'agit plutôt d'une situation opposée. Les chrétiens se sont installés dans l'Église et dans le monde, un peu comme ils s'écrasent sur les bancs de l'église le dimanche matin. Ils ont perdu l'élan, le ressort pascal. L'instance eucharistique ne fait pas bouger grand monde. Aurons-nous le

courage de nous l'avouer à nous-mêmes ? N'est-ce pas se payer de mots que de parler de source et de sommet d'une vie chrétienne... aussi exsangue et tiède ? Si Jésus a voulu qu'il y ait place pour tout le monde dans son Église et son Royaume, il n'a pas fait de concession au niveau du mystère pascal. Lui-même a payé son engagement par une condamnation à mort. L'instance eucharistique, c'est ce qu'il y a de plus sérieux dans l'existence évangélique. Elle nous amène tout autant à la mort à nous-mêmes qu'à la résurrection extraordinaire en Jésus-Christ. Nos eucharisties ne sont pas tellement bouleversantes, On les veut rassurantes et peu encombrantes, pas longues et bien huilées. Elles ont cessé d'être un pain quotidien pour le peuple et un lieu mobilisateur dans les grands moments collectifs. La pastorale timide des ecclésiastiques, complice de la « fidélité tranquille » du pratiquant régulier, contribue à aseptiser le vin du Royaume. Elle a placé le « scandale » à la mauvaise place en ne voulant pas heurter les vieilles habitudes et les susceptibilités. Les réformettes superficielles et périodiques, sans risque et élan décisifs, ont agacé tout autant les conservateurs que les progressistes. Elles ont fait dériver les attitudes vers ces polarisations politiques souvent étrangères à l'Évangile. Les uns et les autres se sont chicanés sur les [69] contenants, alors qu'il aurait fallu des confrontations au cœur du contenu pascal et de sa dynamique propre. Notre référence au contexte de la tradition judéo-chrétienne : libération d'Égypte, procès, mort et résurrection de Jésus, aventure spirituelle des premiers chrétiens, veut attirer l'attention sur l'absence de ce fond vital en dessous de nos anciennes et de nos nouvelles constructions rituelles. En dernière analyse, nous nous demandons si nous sommes sortis vraiment du ritualisme et du légalisme, surtout en cette période de raidissement post-conciliaire. Qui sait si l'enjeu capital de la mission de l'Église et de la crise de la foi n'est pas compromis par le refus d'envisager ces cinq niveaux d'existence chrétienne en fonction des instances dynamiques qu'ils appellent et de leurs rapports à renouveler sans cesse, un peu dans la ligne du « semper reformandum ». Par exemple, on demande à des chrétiens qui vivent exclusivement sous un mode profane de sauter au niveau eucharistique. La plupart de ces hommes sécularisés n'ont pas retrouvé le chemin d'une expression religieuse pertinente de leur vie, ni connu une seconde évangélisation et encore moins une appartenance baptismale et ecclésiale qui leur aurait permis d'atteindre à une identité plus profonde.

Problème des relais et des cheminements ? Les fortes nourritures spirituelles des eucharisties ressourcées éloignent-elles ceux qui n'ont pas creusé en eux une vraie faim de Dieu, un creux de salut dans leur existence pécheresse ? Certains pasteurs rétorqueront qu'on communie plus que jamais. Ont-ils jaugé le contenu théologal de ces démarches ? Il suffit de penser à l'autre versant du mystère pascal, à savoir la conscience du péché, la mort à soi-même, la conversion du cœur, les béatitudes, la justice du jugement dernier, la responsabilité collective face au péché du monde, etc.

Au bilan, nous pensons qu'il y a urgence de reformuler chacune de ces instances dans leurs véritables coordonnées évangéliques et dans leurs rapports particuliers avec les dynamismes spirituels de l'Esprit. Nous avons tenté ici une première esquisse que nous complétons ailleurs dans ce travail, particulièrement au chapitre des outils de prospection dans la seconde évangélisation.

[70]

D. Cinq étapes

1. Dieu et l'homme se racontent (révélation)
2. Deux sens décisifs en quête l'un de l'autre (discernement)
3. Deux aveux, un seul amour (rencontre)
4. De l'aveu à la décision (conversion)
5. De la décision à la prise en charge (amitié)

1. Dieu et l'homme se racontent

[Retour à la table des matières](#)

La première rencontre importante de deux amoureux s'accomplit souvent quand l'un et l'autre se racontent leur propre histoire. Voilà un lieu fondamental de compréhension de soi et des autres. Par cette démarche on se « situe », on se révèle concrètement. Dieu a joué une telle carte pour établir le dialogue avec l'homme. Au sommet, Jésus-

Christ vient assurer d'une façon décisive la rencontre de ces deux histoires, tantôt en partant de celle de son interlocuteur, tantôt en partant de celle du Projet de son Père réalisé en Lui. Voyons cela dans le Nouveau Testament.

Chacune des initiatives kérygmatisques comporte une courte biographie de Jésus de Nazareth, reprise sous différents modes. Tout se passe comme s'il fallait redire sans cesse aux hommes les grandes lignes de l'histoire du salut. Mais au début d'un itinéraire spirituel chrétien, la présentation globale du dessein historique de Dieu en Jésus-Christ est capitale. (Voir Actes 2, 14-39 ; 3, 12-26 ; 13, 16-41). Il est à noter ici que ces discours s'adressaient aux Juifs. On pourrait avec intérêt les comparer avec les discours adressés aux païens. (Voir Actes 14, 15-18 ; 17, 22-31 ; 18, 34-43 ; 1 Co 15.)

Mais ne nous méprenons pas sur la pédagogie kérygmatisque. Il faut lire en creux le N.T. pour découvrir que l'annonce de l'histoire du salut en Jésus-Christ s'accompagne de la révélation de l'homme à lui-même. Certains évangélistes télescopent trop facilement une telle démarche. A chaque fois que j'ai amené des hommes à confronter leur propre histoire à l'histoire du Seigneur, ils m'ont dit qu'ils comprenaient l'Évangile pour la première fois, qu'ils découvraient vraiment le Seigneur dans leur vie. Je crois que la prédication traditionnelle de chrétienté s'est prolongée même dans les [71] renouveaux récents où l'on n'a pas donné à la parole de l'homme ou du croyant sa vérité propre. D'où ce déséquilibre dès la première étape de l'évangélisation. Zachée s'est redit à lui-même toute sa vie pendant qu'il regardait passer le Seigneur. Au moment de la rencontre avec lui, il était prêt à des décisions fondamentales liées à toute son existence.

2. Deux sens décisifs en quête l'un de l'autre

La vérité humaine et divine, en régime chrétien, advient donc dans un contexte expérientiel. La quête de sens est en quelque sorte seconde par rapport au vécu, à l'événement, au geste. Si l'annonce kérygmatisque, dans un deuxième temps, dégage les significations absolues de l'événement Jésus-Christ, l'homme ne s'y ouvre que dans la mesure de son ouverture radicale aux clarifications ultimes de sa vie.

Évidemment cette recherche intérieure de sens dernier est déjà sous l'influx de la Révélation du Père. Mais elle reste aussi une condition anthropologique importante pour une authentique conversion. Autrement, comment comprendra-t-il que le Seigneur est à l'origine, au fond et au bout de son aventure humaine ? Ainsi doit-on établir comme des coordonnées inséparables :

Le « Jugement » de Dieu sur le monde par rapport au péché.	Le jugement de l'homme sur lui-même par rapport à son péché.
Le salut décisif apporté par Jésus-Christ.	La libération cherchée par une vie en instance de dépassement.
La convocation de l'Esprit adressée aux fils dispersés, convocation qui devra déboucher sur la communion ecclésiale et trinitaire.	L'ouverture à quelque chose de plus grand que soi, à un appel de sortie de soi ; de communion, au plan des solidarités les plus fondamentales entre les hommes.

3. Deux aveux, un seul amour

La troisième étape est très bien symbolisée par ce moment où deux êtres se révèlent leur amour absolu. Ici le croyant prend conscience que Dieu l'aime personnellement d'une façon inconditionnelle. Il reconnaît que le salut décisif se traduit pour lui par la reconnaissance vive de Dieu, son Père depuis toujours. C'est Thomas [72] qui dit : « Mon Seigneur et mon Dieu ». Il s'agit d'un premier aveu de part et d'autre, d'une première confession, d'une première « reconnaissance ». C'est cet aveu qui a manqué à un certain style pénitentiel que la pastorale de chrétienté réservait au confessionnal, au rite. Aveu tronqué qui n'allait pas, dans bien des cas, jusqu'au cœur de cette relation origininaire avec Jésus-Christ. Le pénitent se vidait le cœur de ses angoisses, de ses culpabilités, mais il restait souvent au seuil de la rencontre décisive. On avait trop séparé l'acte de contrition de l'acte de charité. Rappelons-nous la formule qui marque déjà cette réduction : « Acte de contrition, mon Dieu, j'ai un extrême regret de vous avoir offensé, parce que vous êtes infiniment bon, infiniment aimable et que le péché

vous déplaît, pardonnez-moi par les mérites de Jésus-Christ mon Sauveur. Je me propose moyennant votre sainte grâce de ne plus vous offenser et de faire pénitence ». Notons ici que le doute déjà exprimé sur l'évangélisation véritable des adultes de chez nous peut s'appuyer sur une critique plus judicieuse d'une certaine pastorale. Celle-ci faisait passer au second plan l'aveu mutuel d'amour en deçà et au-delà de l'aveu du pêché. L'amour salvifique prévenant précède la « gratia sanans » dans la contrition.

4. De l'aveu à la décision

Dieu et l'homme se racontent, deux sens décisifs se rencontrent, une reconnaissance mutuelle s'accomplit, on s'avoue l'un à l'autre. Reste la liberté de décision de l'homme interpellé, aimé et convoqué. Il y a des coups de foudre ou des Damas sans lendemains, parce qu'il n'y a pas de décision radicale qui a accompagné un tel retournement. On comprend cet enjeu dans la pièce de théâtre : *Le trans-Europe*. Sur le train qui va de Berlin-Ouest à l'Allemagne de l'Ouest, en passant par celle de l'Est, un réfugié saute dans un des wagons. Un débat s'engage parmi les passagers. Tous veulent sauver le réfugié, mais la plupart ne se décident pas à se compromettre, à risquer leur propre peau. Un des passagers dit à un moment donné : « J'ai passé à travers la vie sans jamais prendre une décision qui m'engageait totalement. Je me laissais toujours des possibilités de retour, de refus, de demi-mesure. Ici, pour la première fois, j'ai dit un oui ou un non total, non pas au plan intentionnel, mais effectivement. » N'est-ce pas une parabole très juste de la vraie conversion chrétienne ?

[73]

5. De la décision à la prise en charge

Il sera avec nous jusqu'à la fin du monde. Le Seigneur signe un chèque en blanc. Toute la Bible nous parle de la fidélité (Hesed) irrévocable de Dieu pour son peuple, pour l'homme. Le Seigneur la traduit par une amitié inconditionnelle. Le converti est ici devant le défi

d'une permanence, un peu comme le fiancé devant le mariage. Certains prennent peur. Ils invoquent leur faiblesse, leur fragilité, les à-coups de la condition terrestre. Ils hésitent sur la rive. Il n'y a pas d'aventure évangélique, sans le risque du large, sans cette conviction que la faiblesse humaine est habitée par une force amoureuse capable d'aller jusqu'au bout. de vaincre les obstacles. Combien de chrétiens ont cette foi en leur propre permanence fondée sur la fidélité de Dieu ? Beaucoup d'hommes d'aujourd'hui ne croient plus aux engagements définitifs, à l'amour qui dure, à la permanence terrestre d'une aventure. Voilà une des difficultés de la seconde évangélisation. Le Jesus Superstar risque de passer comme une idole du jour. De même les « revivals » qui semblent soulever des espoirs trop faciles dans l'Église actuelle. L'aventure évangélique, pour être authentique, prend sa vérité dans un témoignage appuyé par toute la vie du croyant. On peut bien changer les modalités de ce qu'on appelle la « pratique religieuse », mais aucun chrétien ne saurait faire l'économie d'une vie théologale pensée, exprimée, partagée, dans le trafic quotidien et dans des rapports ecclésiaux soutenus. L'expérience amoureuse sert encore ici de référence majeure. Un amour qui ne prend pas en charge l'être aimé pour le meilleur et pour le pire, avec une volonté effective d'aller au bout de son engagement,... un tel amour se condamne lui-même à ne pas durer. Il se peut que cette volonté ne vienne qu'après un cheminement jalonné de gestes plus ou moins hésitants. Mais toujours la preuve se fait dans la pratique soutenue, dans la vigilance constante du cœur. L'Évangile ne laisse pas de doute là-dessus. En effet Jésus a rapproché plus d'une fois la qualité de la vie théologale et l'attitude du serviteur toujours au poste de veille, à l'attention, à l'affût du passage et de la présence de Dieu. Cette exigence serait aliénante si elle n'était pas la simple conséquence d'une relation profonde d'amitié avec le Seigneur. Nous ajoutons ici en corollaire : dans une société chaotique où même les relations humaines les plus fondamentales deviennent éphémères, le témoignage chrétien d'un amour qui dure peut avoir un impact prophétique énorme. Celui-ci rejoint une aspiration humaine profonde qui n'est pas proche de s'éteindre. Un tel témoignage, devenu de plus en plus difficile humainement, fait mieux ressortir la présence agissante de Dieu dans le monde et l'actualité de ses promesses en Jésus-Christ.

[74]

E. Six moments dialectiques

Extériorisation
Objectivation
Intériorisation
Totalisation
Instrumentalisation
Finalisation

Extériorisation

[Retour à la table des matières](#)

Bergson disait un jour que sa conversion au christianisme avait commencé par cette interpellation évangélique : « Allez ». Jusque-là, il poursuivait sa quête de sens à partir de lui-même et surtout en lui-même. Sortir de soi et aller aux autres, voilà le premier retournement de l'être humain, toujours menacé de s'emmurer dans sa solitude intérieure. Dieu n'est pas un individu solitaire, mais une communauté de personnes, une communion. Il se définit par ses relations, par les expressions qu'Il donne de lui-même. Ce qui constitue le Père, le Fils et l'Esprit, ce sont leurs relations qui les expriment diversement. De même on peut concevoir les mystères de la Création, de l'Épiphanie, de l'Incarnation, de la Pâque et de la Pentecôte comme autant d'extériorisations de Dieu dans la vie du monde et des hommes. Jésus est l'exemplaire suprême de l'ensemble de ces Expressions de Dieu. Tout le langage biblico-évangélique met en relief ce premier moment. Révélation, parole, manifestation, venue, dévoilement, signe, etc. C'est peut-être le terme *épiphanie* qui traduit le mieux l'instauration de la communication de Dieu avec nous. Une communication qui commence par la manifestation d'une réalité cachée et invisible.

La réponse initiale du croyant est du même ordre. Qu'il s'agisse de l'aveu, de la prière, de la « confession », l'homme, en instance de conversion, se dit à Dieu après la manifestation de celui-ci. La Bible et l'Évangile nous rapportent les dialogues d'une lignée de témoins, à même l'Ancienne et la Nouvelle Alliance déployée dans l'unique histoire du salut. *Chez les témoins bibliques, la libération de la parole est toujours accompagnée d'un acte de foi et [75] d'espérance. Pensons à Moïse et aux prophètes qui ne savent comment et quoi dire au peuple. Il leur faut accepter le risque de se mettre en route comme dans le cas d'Abraham. La mission prend sa source dans l'envoi de Dieu, mais elle implique une sortie de soi et un pari pour Dieu. De même, dans l'Évangile, le Seigneur promet un Esprit qui inspirera les témoins. Plus tard, ils ne pourront plus se taire. « Nous ne pouvons pas ne pas parler ». Mais attention, il ne s'agit pas seulement des témoins privilégiés, mais de tout croyant. Cette démarche fait partie intégrante de la foi. Nous savons les dangers d'une foi-vague-à-l'âme qui n'est pas dite, priée, chantée, célébrée, témoignée. Avant de penser à une condition anthropologique bien connue, nous devons nous référer à l'initiative épiphanique de Dieu dans l'histoire, comme nous l'avons fait plus haut. Voilà le premier fondement de l'extériorisation chrétienne. Restent les déterminants humains de la libération de la parole.*

La psychanalyse et les formes récentes de conscientisation, de socialisation et de politisation par les processus d'animation nous ont montré l'importance de la libre expression des vécus personnels et collectifs. Nous avons déjà noté la pauvreté des renouveaux récents du catholicisme pour déclencher une reprise de parole chez les chrétiens. Le système catholique maintient une dépendance passive d'une extrême gravité. Combien de fidèles ont une foi « expressive » et « active » ? Les principaux lieux ecclésiaux demeurent semblables à ceux de la chrétienté où les clercs avaient le monopole de l'expression du Message. Ainsi, le ressourcement n'a pas débordé pratiquement le milieu ecclésiastique qui continue de jeter la suspicion sur les initiatives autonomes des chrétiens. Pourtant l'Esprit ne saurait se limiter aux statuts définis par la structure humaine d'institution. En plaçant la réalité du peuple de Dieu au premier plan, Vatican II invitait timidement à une conversion ecclésiale pour élargir l'assiette des charismes et des ministères. Aussi longtemps qu'on limitera d'une façon aussi « cléricale » les canaux d'expression de la foi, on ne surmontera pas la crise de

vocations apostoliques et la passivité de croyants perplexes et silencieux. Le Seigneur demande à son Église de prendre les mêmes risques qu'Il a lui-même assumés en confiant son Message au point de départ à des témoins souvent hors des structures officielles.

Dans un monde où l'on vante tant le déploiement de moyens inouïs de communication, d'aucuns se scandalisent de la pauvreté des relations humaines, de la solitude des citoyens urbanisés. De [76] même, dans une Église qui a redécouvert la dynamique épiphanique de Dieu, il est paradoxal de voir si peu d'initiatives où les fidèles sont appelés à collaborer à la transmission de l'Évangile. Ce ne sont pas les laïcs adjutants de l'administration, lecteurs de l'épître dominicale, membres consultatifs d'un comité dirigé par un clerc, qui marqueront une franche poussée vers l'extériorisation chrétienne de l'Évangile dans les circuits de la vraie vie.

« Rien ne les en empêche », disent tant de clercs bien disposés. Une telle remarque ne dit rien de l'effort à poursuivre pour promouvoir une éducation, un style d'Église, un apprentissage apostolique, favorables à une extériorisation de la foi. L'Église « ad extra », dans Vatican II, c'est pratiquement la voix de la hiérarchie et ses échos presbytéraux ou religieux, ce n'est pas la voix ressuscitée du troupeau sans voix. Mais oui, on parle bien peu des sans voix, des majorités silencieuses dans l'Église « ad intra ». La comédie humaine des contradictions inavouées ou camouflées existe aussi dans l'institution religieuse. Les agents religieux ne s'appliquent pas à eux-mêmes la critique qu'ils formulent sur le dos de la cité profane. Qui sait si la difficulté de refaire des communautés chrétiennes ne vient pas en partie de l'absence d'une pédagogie d'expression, d'extériorisation de la foi, d'autosignification des diverses expériences spirituelles. La communion est bloquée à son point de départ, puisque les hommes d'Église n'attendent pas de rétroaction qui soit différente de l'écho de leur parole. Étrange conception de l'obéissance dans une religion révélée bâtie sur un dialogue et une Alliance entre Dieu et l'homme au creux de la vie réelle et aussi dans une culture qui veut se réapproprier un discours plus libre et plus créateur, une intercommunication plus responsable. Les élucubrations sur le dialogue entre l'Église et le monde deviennent un immense porte-à-faux si le « vrai monde » de tous les jours n'entend pas dans sa langue à lui le Message formalisé en haut lieu. Ainsi l'Évangile reste codé, stéréotypé, ritualisé au sein d'un uni-

vers spirituel dans lequel seuls les clercs se meuvent à l'aise. « Ça ne passe pas la rampe », disent bien des laïcs de la minorité qui est restée dans la nef de l'église. On a posé tant de balises sur leur route qu'il n'y a plus de place pour des élans libres et des cheminements assez autonomes. Les meilleurs cherchent alors à se créer des « groupes libres » où enfin ils pourront communiquer. Les hommes d'Église savent toujours être lanceurs, mais ils n'ont jamais appris à devenir receveurs. [77] Ils sont décontenancés devant un ballon qui leur est retourné avec force et conviction. Ils évitent alors de s'aventurer sur des terrains propices à de tels échanges virils. Ils préfèrent se réfugier derrière une parole ritualisée, d'autant plus indiscutable qu'elle est identifiée à la Parole de Dieu. Ce qui explique peut-être comment la liturgie est devenue l'ultime refuge d'un certain monde clérical. *Ce qui explique aussi comment des réactionnaires, devant les initiatives insécurisantes de laïcs audacieux, se retranchent derrière les décrets de Rome, sans jamais dire comment eux-mêmes vivent et pensent les contenus officiels.* Cette attitude est le contre-signe le plus explicite d'une Église communauté et mission, d'une foi qui dialogue avec Dieu, bref de l'extériorisation de la vie chrétienne par les croyants dans leurs milieux respectifs. Il est donc temps de mettre ces points sur les « i » pour débouter les mécanismes subtils d'aliénation de l'expression de la foi chez les chrétiens.

Objectivation

Il ne s'agit pas de dire n'importe quoi, n'importe quand, n'importe comment, n'importe où. L'extériorisation est en dialectique avec l'objectivation. Mais savons-nous situer justement leurs rapports ? En régime chrétien, nous ne dirons jamais assez comment les mises en forme institutionnelles (objectivation) ont d'abord été l'extériorisation des vécus de la Révélation. Or, si le vécu des témoins est considéré comme un simple matériau de la subjectivité des individus, l'institutionnalisation perd sa dynamique et devient structure figée, décrochée du Royaume en construction et de l'action de l'Esprit dans une histoire vivante. Il fallait, au moment des réformes récentes, s'inquiéter davantage du fond d'objectivisme atemporel d'un tel système. Les renouveaux ont été compromis par le retour au naturel des surdétermina-

tions de la dogmatique tridentine, avec ses canons moraux, liturgiques et juridiques rigides et étroits. L'objectivation du Message s'est faite dans une histoire du salut tissée de communications, de confrontations, de corrections, de confessions. L'histoire des credos en témoigne. L'entreprise scolastique, à la limite, a étouffé la dynamique elle-même de la Tradition vivante. Nous n'en sommes pas encore vraiment sortis. Tout se passe comme si une certaine conception de l'objectivité de la doctrine reçue et définie pour toujours venait nous épargner la responsabilité [78] du processus d'objectivation qui qualifie la Tradition vivante. Les chrétiens ont à refaire, d'une génération à l'autre, l'itinéraire de leurs pères, tout en bénéficiant des acquisitions de l'explicitation de la Révélation. C'est tout l'enjeu de la conversion, de l'éducation de la foi et de la dimension historique du christianisme. Or, une telle objectivation a été souvent considérée comme une attitude inacceptable de subjectivisme. On n'a pas compris qu'elle était aussi le prolongement d'une foi extériorisée, d'une responsabilité d'agent constructeur de l'Église. Il faut redonner à la fonction de cohérence et de clarification sa dynamique de recherche théologique commune, de structuration des vécus évangéliques, dans la mesure où le Dieu révélé n'a pas voulu nous imposer de maquette toute faite du Royaume. L'objectivation ecclésiale a ses normes, bien sûr... par exemple, le charisme d'authentification par le collège apostolique, la confrontation communautaire, le *sensus fidelium*, la correction fraternelle. Mais certains critères sont souvent laissés en veilleuse, surtout ceux qui débordent les pouvoirs officiels. D'où la crise de crédibilité et de plausibilité de l'institution actuelle comme structure humaine. Quand donc acceptera-t-on en haut lieu d'accueillir plus positivement les objectivations qui viennent de l'expérience des chrétiens ? La crise d'autorité actuelle est une crise de crédibilité, non pas parce que le leadership manque de fermeté et de consistance, mais parce qu'il est décroché de la démarche d'objectivation que les croyants eux-mêmes ont à poursuivre sous sa « guidance ». La légitimité, elle aussi, ne se sépare pas de la légitimation, c'est-à-dire, de l'échange nécessaire avec les commettants d'un même corps. Ce qui présuppose une communication bilatérale et une communion horizontale. Tradition veut dire échange, commerce (*tradere*). Tout le contraire d'une action autoritaire sans rétroaction. L'institution ecclésiale est *aussi* un produit de l'action des chrétiens, une objectivation de l'expérience de la communauté animée par l'Esprit. On pourrait faire des remarques semblables sur la crise d'identité. Le

croyant ne surmonte pas celle-ci, s'il ne participe pas à l'établissement de liens personnels, circonstanciés et objectifs, entre sa recherche personnelle et les réponses actuelles de l'institution ecclésiale. Sa première objectivation viendra souvent d'une implication active dans une communauté d'appartenance, et d'une relecture concomitante de sa vie et du Message. On le voit, ce sont les relais d'objectivation qu'une certaine Église a perdus de vue en offrant des sens sur-déterminés en dehors des questions et des expériences des croyants. Comme dans le cas des experts, [79] toutes les réponses sont là, sauf celles qu'appellent les questions véritables des profanes. Pourtant, en régime chrétien, la longue patience de Dieu marque bien sa volonté d'amener les croyants à aller au bout de leurs interrogations, de leurs cheminements et de leurs décisions. Il y a ici une loi capitale de la croissance du Royaume et de la foi. Même la conversion est une démarche d'objectivation qui, en plus de comporter le don du Dieu vivant, implique une re-définition personnelle et objective de toute une expérience spirituelle avec ses multiples relations historiques.

À la limite, dans les conjonctures présentes, il ne reste qu'une foi subjective émiettée, déroutée, d'une part, et d'autre part une pensée officielle raide qui émiette à son tour des concessions inoffensives. Le fossé s'élargit au détriment des urgences d'objectivation des conditions historiques des croyants actuels. Au moins autrefois, on avait des retraits, des temps forts, pour permettre une mise au point, un « tune up » évangélique où les chrétiens se réappropriaient l'ensemble du patrimoine d'une façon vitale et objective. Aujourd'hui, cette objectivation est toute passée du côté des instances officielles ; et les fidèles vivent dans une dispersion mentale et spirituelle tragique. Ce ne sera pas en répétant, d'une façon autoritaire, les mêmes dictats qu'on apprendra aux croyants à recréer en Église une cohérence évangélique où ils retrouvent leur vie et leur expérience chrétienne. Cette dialectique du vécu et du défini dans l'objectivation est brisée au départ si toute l'objectivité est monopolisée par le deuxième pôle. Au sens fort du terme, il n'y a plus de Tradition vivante dans une telle pastorale. *Faut-il revenir au bon sens le plus simple : comment définir la vie de Dieu, l'histoire du salut, comme un dépôt, ou un produit fini qu'on se passe d'une main à l'autre à la façon des souvenirs morts d'un héritage lointain ? Il y a bien des façons de revenir aux étroitesse de la loi, de la chaire de Moïse, de la circoncision. C'est le rôle capital du pro-*

phétisme que de faire éclater les fausses objectivités. Nous reconnaissons sans peine le besoin de cohérence que ressentent tant de chrétiens au creux de la crise religieuse contemporaine. Mais nous contestons l'illusion de ceux qui croient rencontrer les attentes par une sorte de restauration du temple. L'Esprit a toujours mis à profit l'expérience des croyants et la nouveauté de l'histoire pour une objectivation croissante du Royaume. Aurons-nous le courage d'en tirer les conséquences au plan des structures religieuses et des soutiens institutionnels ? Ce n'est pas une question [80] d'adaptation au monde, mais plutôt une dynamique interne de l'action conjuguée de Dieu et de son peuple dans l'unique dessein historique de salut. Si nous admettons que la consommation finale va bouleverser radicalement bien des choses, pourquoi ne pas opter tout de suite pour la tente qu'on déplace plutôt que pour le béton de nos possessions et de nos définitions acquises ? Les vraies objectivations du Message ont peu à voir avec les prescriptions ecclésiastiques. Et pourtant que d'importance absolue on accorde aux « décrets » officiels qui nous servent souvent les vieilles recettes sous des étiquettes renouvelées. « *N'impatientez pas vos enfants* » disait Paul. *L'autorité actuelle est en train d'user la patience de bien des prêtres, religieux et laïcs qui sont restés en espérant participer à des solutions plus vivantes et plus créatrices.* Il arrive dans l'Église un peu ce qui se passe dans la révolution de l'éducation. Les commettants veulent être partie prenante de leur propre éducation jusque dans l'aménagement des soutiens institutionnels. Cette même aspiration ne nie pas ici les structures fondamentales de la Parole, de la succession apostolique et des sacrements. Il suffit de relire l'Écriture pour découvrir toute la place laissée par l'Esprit aux libres déterminations historiques de l'expression de la foi et de la communauté croyante. C'est cette liberté vitale qu'il faut retrouver.

Intériorisation

On le pressent tout de suite, l'intériorisation fait partie de la dialectique précédente. Si la conscience chrétienne est définie exclusivement de l'extérieur, elle vivra dans une dépendance passive ; elle attendra les décrets pour agir ; elle se guidera uniquement par les règles officielles. Le scandale de bien des chrétiens traditionalistes est en

ligne directe avec l'aliénation de la conscience libre et responsable dans une pastorale de domination. La sensibilité spirituelle actuelle des autres chrétiens ne sépare pas le goût nouveau d'intériorité du besoin de ré-interpréter une expérience spirituelle plus personnelle. L'intériorisation s'est non seulement radicalisée, mais aussi profondément transformée. Ces chrétiens n'accepteront pas des changements pastoraux élaborés sans eux, comme c'est le cas des réformes d'hier et d'aujourd'hui. Il y a actuellement une brisure (mal identifiée) de la transmission. Les contemporains n'intériorisent plus la tradition à la façon d'une simple [81] acceptation automatique d'un héritage reçu. Est-ce si nouveau ? Chacune des générations a dû se redéfinir elle-même par rapport au passé, au présent et à l'avenir. Le processus comportait une certaine distance critique et une ré-interprétation. A titre d'exemple, la lecture de l'Évangile dans *L'imitation de Jésus-Christ* retenait des accents bien différents de nos lectures contemporaines. Les contenus d'intériorisation sont ici bien différents. Nous pensons même que *la pédagogie de Jésus visait précisément à dégager le plus possible la subjectivation du Message pour permettre aux divers interlocuteurs d'y trouver un sens pour chacun, un déclencheur de conversion personnelle, un signe actuel. La parabole, derrière sa face d'objectivation, cachait une interpellation polyvalente. Elle s'offrait comme un champ très riche d'interprétations. Elle renvoyait l'auditeur à sa propre conscience, à sa vie concrète.* Nous n'avons pas inventé les processus de conscientisation. Avec quelle finesse Jésus a su atteindre la subjectivité des uns et des autres ! En appelant exclusivement au seul signe de Jonas, au seul signe de sa résurrection, voulait-il suggérer qu'en face de Lui, le croyant avait à « juger par lui-même » (Lc 12,57 ; Mt 12, 38-42 ; 16, 2-3), à chercher l'appel particulier de Dieu au fond de son être et au détour de son chemin ? Il n'y a pas de foi interprétante sans intériorisation très personnalisée du Message. Cette remarque n'implique pas une position bultmannienne très réductrice de l'objectivation du Message. Le Royaume et l'Évangile restent des réalités objectives inscrites dans des événements de salut qui ont leur vérité par eux-mêmes. Leur plénitude de sens ne se ramène pas à la signification que tel croyant ou telle communauté ecclésiale leur donnent. Mais le Père n'a pas moins voulu passer par les croyants pour l'interprétation de l'unique Message déployé progressivement dans le temps de la Révélation. La Tradition subséquente a gardé une part de cette dynamique en reliant la conversion à une reprise pour soi de l'in-

terpellation évangélique. D'ailleurs comment vivre et témoigner de l'Évangile sans l'avoir intériorisé et fait sien ? Que les contemporains réclament plus d'initiative dans l'intériorisation du Message, ce n'est pas une mode du temps, mais une récupération de la dynamique même des témoins bibliques et évangéliques. Les prophètes ont vécu en leur chair et conscience le message qu'ils devaient porter aux autres hommes. Osée a réinterprété l'Alliance à-travers l'expérience de son mariage.

Les révolutions modernes se font plus spirituelles, plus intérieures, après des décennies d'extériorisation dans la technique [82] et dans la domination de la nature. Les hommes actuels se découvrent tout à coup comme des nains spirituels, vides d'intériorité. Plusieurs retournent à l'Évangile par cette voix. Assumerons-nous ce signe des temps en favorisant des styles de vie chrétienne et ecclésiale propices à une foi plus personnelle, plus libre, plus créatrice ? On ne joue pas la carte de l'intériorité pour simplement combler un vide. La conscience responsable ne se construit pas sans une réappropriation critique des contenus extérieurs. Il serait dommage de s'enfermer dans le dilemme passé de la « Vérité » catholique et de la « libre conscience » protestante ! Aujourd'hui nous savons qu'il y a ici une dialectique évangélique du don gratuit de Dieu et de la décision du croyant, du Royaume objectif et de la foi interprétante, de la Vérité de l'Esprit et de la vérité du cœur. Il faut donc réintroduire la conscientisation théologique, d'une façon plus affirmée, dans l'acte même de la transmission de la foi, dans la mission de l'Église, dans la construction du Royaume, par-delà son rôle évident au plan de la conversion et de l'itinéraire spirituel du croyant. *Une Église qui accorde plus d'importance à la conscience chrétienne comme telle, a plus de chance d'avoir des membres actifs et engagés.* Les difficultés récentes de l'apostolat laïc ne sont pas étrangères à certains événements post-conciliaires où l'on a minimisé l'expérience spirituelle des chrétiens eux-mêmes et leurs propres responsabilités décisionnelles sur des problèmes qu'ils étaient les seuls à vivre. Déjà beaucoup d'initiatives de promotion de la vie intérieure des croyants s'expriment en dehors des réseaux institutionnels habituels. Verra-t-on la même réaction ecclésiastique face à ces phénomènes, à savoir un refus de reconnaître de telles expériences tout simplement parce que l'institution ne les a pas définies au départ ? Le réflexe est bien connu, mais il a trop duré ! Rien n'indique que le tour-

nant majeur à prendre ici soit celui d'un retour à la « stricte observance » des saintes constitutions, ou du droit canon qu'on vient de nous resservir, d'une façon camouflée, dans la Loi fondamentale. Étrange réminiscence de cette part de l'Ancien Testament que le Nouveau a transformée radicalement. L'intériorité des fils de Dieu est en relation étroite avec l'Esprit de liberté. Ce n'est plus la loi, mais la foi qui fonde notre espérance et nos efforts de libération.

Totalisation

On ne comprend le christianisme que par sa totalité. Or, nous [83] vivons dans une *culture critique* qui a fait éclater toutes les totalités d'hier, surtout les visions religieuses du monde. Le mouvement récent d'intériorisation marque une nostalgie, au fond de l'être, des symboliques globales d'hier. La vie à la miette est encore plus pénible à supporter que le travail du même type. Les hommes modernes cherchent désespérément des cadres de référence pour l'ensemble de leur existence : les uns, du côté des idéologies, les autres, du côté des vieilles mythologies religieuses ; certains redécouvrent leurs sources chrétiennes pour se redéfinir sous un mode mystique ou même politique. Par ailleurs, bien des contemporains conservent l'espoir de remplacer les visions symboliques du monde par des systèmes scientifiques englobants ou par des organisations politiques parfaites. Il y a donc une aspiration commune à retotaliser l'expérience humaine et la société comme telle. Mais le contexte culturel et historique est profondément changé. À une fonction critique très poussée, s'ajoutent les phénomènes d'une société ouverte, complexe, pluraliste, spécialisée, changeante et conflictuelle. Comment alors trouver d'assez larges cohérences pour se situer dans un tel ensemble aussi diversifié et fluide ? La plupart des citoyens ne perçoivent aucun canevas derrière cette mosaïque disparate. Il ne reste que des signes fugaces, des appartenances partielles, des démarches sectorielles... et aussi des théories parallèles ou contradictoires. Même dans la vie quotidienne chacun n'arrive pas à discerner les attentes du milieu, à anticiper les réactions d'interlocuteurs aussi différents et insaisissables. Si bien que plusieurs se replient sur le sauve-qui-peut individuel et privé. D'où une reprise de totalisation à partir de ce terrain. On se refera une cohérence à partir de son

âme et conscience. Voilà peut-être un des premiers fondements du regain mystique, après la poussée logicienne occidentale qui croyait circonscrire le destin humain dans des systèmes rationnels et irréfutables, dans des systèmes sociaux planifiés jusque dans les détails, dans des cultures qui prolongent humainement la maîtrise technologique. Pensons ici à l'ère de la cybernétique et de la programmation. Beaucoup de minorités d'opposition misent encore sur les armes des grandes idéologies du XIXe siècle, corrigées, adaptées et en même temps absolutisées. Mais ces polarisations idéologiques, pas plus que les entreprises technico-scientifiques, ne rejoignent l'espérance, la transcendance et la plénitude spirituelle de l'homme qui se retrouve face à lui-même, à son mystère, à un goût d'infini et d'immortalité. Trop d'impondérables vitaux échappent à ces prétendues synthèses. Les [84] nouvelles valeurs culturelles échappent tout autant à la société planifiée qu'aux idéologies globales d'opposition. Le marxiste honnête avoue son malaise devant les nouveaux contenus de la liberté, du bonheur, de la vie libérée, du travail, de la personne autonome, etc. Le libéraliste est aussi démuni devant un communautarisme radical qui change les styles et les objectifs de vie par delà les défis de niveaux de vie. Des utopies contestent les déterminismes des structuralistes, les lois unilatérales de l'histoire, comme la lutte des classes, les affrontements de pouvoirs. Ceux-ci apparaissent comme la contre-valeur d'une société vraiment humaine bâtie sur l'égalité et la fraternité. Il ne s'agit pas seulement d'un simple déplacement de valeurs. On parle d'une civilisation de rechange. Ce faisant, *on remet en évidence l'aspiration à une reglobalisation de l'aventure humaine*. La voie mythique semble plus riche que les chemins scientifiques ou idéologiques, parce qu'elle permet d'intégrer les impondérables du mystère de l'homme. On n'invente pas facilement de nouveaux mythes. D'aucuns préfèrent remodeler le patrimoine symbolique de l'humanité et puiser librement dans les cultures et les religions. Par ailleurs, ils se veulent plus autonomes et plus créateurs dans leur démarche de redéfinition totale de l'homme et de la société. Parfois, ils sous-estiment le fait que d'autres, avec une inspiration différente, totalisent l'histoire, l'actualité et l'avenir, d'une façon différente, parallèle ou opposée. D'où l'inévitable retour au pays réel qui ne présente aucune image unifiée de l'ensemble, mais plutôt une mosaïque insaisissable de visions du monde. Ce contexte crée une sorte d'angoisse flottante et indéfinissable, particulièrement chez ceux qui ont quitté le seul terrain où se sont élaborées

au cours de l'histoire des visions globales du monde, à savoir les religions. Dans l'expérience humaine, celles-ci ont joué le rôle d'expression exhaustive du destin humain de telle ou telle communauté particulière. Les cultures laïques des derniers siècles n'ont pas remplacé cette fonction religieuse. Et ce n'est pas l'espoir du « Global Village » électronique ou de la planétarisation des défis cruciaux ou d'un gouvernement mondial qui va unifier la biographie des individus ou de la grande histoire. L'enjeu est plus large, plus profond. Il transcende en quelque sorte ces réalités comme ces logiques. Plusieurs retournent donc explicitement ou implicitement aux schèmes religieux et à leurs symboliques totalisantes. Pensons à la mythologie de la civilisation heureuse de Marcuse, Brown, Watts, Duvignaud et de tant d'autres. Mais ces grands propos [85] prophétiques qui se veulent à la mesure de l'humanité et de l'histoire ne doivent pas nous masquer des entreprises plus modestes, plus réelles et plus vitales. *La retotalisation spirituelle passe davantage par le privé et par l'intériorité.* On se méfie des théories publiques plébiscitées, des nouveaux systèmes même critiques et utopiques. On veut refaire son unité à partir de son expérience et de ses rapports très existentiels. Et de là, avec ou sans raison, on saute à un plan transcendant et supra-historique, en tentant de faire l'économie des instances scientifiques, idéologiques et politiques. La démarche se veut plus culturelle qu'économique ou politique. Est-ce parce qu'on craint une reprise des réductions chosifiantes du scientisme, de l'économisme et du politisme d'une civilisation occidentale qui a atteint son seuil critique ? Des esprits critiques craignent qu'une telle visée utopique, en se voulant libre des systèmes actuels et des contaminations de l'histoire présente, n'ait pas de main et aboutisse à une mystique aliénante, irréaliste et décrochée. Les révolutionnaires ou les libertaires culturels rétorquent qu'il est temps de sortir les vrais contenus humains de leur gangue. Après on verra bien comment fabriquer les contenants sociaux et politiques correspondants. Laissons la mystique faire son œuvre de symbolisation vitale des contenus. Les cohérences politiques viendront en seconde instance. Autrement, ce sera toujours la retombée de la liberté dans le cadre sécuritaire du système « réaliste », mais sans contenu.

Un tel débat est loin d'être résolu dans le monde actuel. Tout se passe comme si nous avions à réapprendre à unifier notre vie, et cela dans un contexte historique profondément transformé et dans la pers-

pective (peut-être) d'une nouvelle civilisation. Certains s'insurgent devant ce néo-globalisme qui semble ressusciter, d'une façon contradictoire par rapport aux prétentions avancées, la nostalgie d'une vision du monde unitaire ou même totalitaire. Pourtant, trop de preuves nous forcent à constater l'aspiration incœrcible à un minimum d'unité intérieure basée sur une vision cohérente et globale du monde. Cela vaut pour l'homme de la rue comme pour l'intellectuel raffiné. Le phénomène généralisé de l'astrologie en témoigne. Comme corollaire se pose la question de la possibilité des consensus collectifs bâtis uniquement sur les règles du jeu politique. Comment les hommes pourront-ils s'unir sans certains cadres symboliques communs de représentation d'eux-mêmes et de leurs rapports au monde ? Même l'enjeu sociétaire et politique [86] renvoie donc à des fondements spirituels, comme premiers et derniers déterminants d'une totalisation au moins particulière d'une expérience historique commune. *Parler d'une civilisation de rechange, ce n'est pas évoquer seulement un nouveau système social, mais aussi une nouvelle conception de l'homme et de la société, qui déborde de toute part les programmations empiriques, les idéologies politiques ou même les Philosophies logiciennes.* À ce seuil-critique intervient la dynamique religieuse avec ses énormes ressources symboliques pour totaliser le vécu et sa transcendance, le déjà là et le pas encore, l'histoire et l'immortalité, la mémoire et le projet, etc.

Or, en régime chrétien, nous avons notre façon à nous de totaliser notre expérience humaine. Même au cœur de la conversion individuelle, chacun des croyants refait en quelque sorte l'itinéraire de l'histoire du salut. Il allie la ré-interprétation de toute sa biographie avec celle du dessein historique de la Révélation. Il découvre sur un angle signifiant pour lui les divers mystères et l'économie entière du projet universel de salut. Il s'insère vraiment dans la communauté ecclésiale empirique en autant qu'il la relie à la grande Tradition judéo-chrétienne qui la précède, l'accompagne et la dépasse. Il ne s'agit pas d'une vision chrétienne du monde, reçue et acceptée passivement. En effet, chacune des époques de l'Église, chacune des générations de chrétiens, chacun des itinéraires spirituels personnels ou collectifs ont la tâche d'une retotalisation particulière du Message pour en percevoir à la fois l'économie et la nouveauté radicale pour eux. L'une et l'autre doivent « signifier » et « engager » toute l'expérience concernée, toute la situation vécue. *Des chrétiens, à la suite de Vatican II, ont réclamé*

de pouvoir faire à leur propre niveau, ce que les évêques avaient tenté à Rome, à savoir cette retotalisation de la Tradition dans les conjonctures présentes. L'autorité romaine n'a pas compris que cette revendication ne se faisait pas contre elle. Au fond, ces pasteurs, religieux et laïcs de la base, en communautés particulières, prolongeaient en quelque sorte la dynamique même de retotalisation vécue à Vatican II et dans les jalons semblables de l'histoire de l'Église. On ne retrouve pas son identité chrétienne sans être partie prenante de la redéfinition globale du christianisme à la lumière des signes des temps et de l'économie des événements du salut et du Mystère plénier du Royaume eschatologique. Les rapports entre ces trois coordonnées fondamentales doivent être repris, reformulés, redécouverts dans leur nouveauté historique. La Tradition, avec l'Esprit, s'est bâtie de cette façon. Un tel [87] processus s'étend d'une façon plus vive au peuple de Dieu et aux Églises particulières, depuis que l'Église universelle, à Vatican II, a restauré cette dimension traditionnelle du christianisme lui-même.

Instrumentalisation et finalisation

Nous vivons dans une société qui accorde beaucoup d'importance aux instruments qu'elle se donne. On sait, par exemple, jusqu'à quel point le progrès de la civilisation a été identifié aux moyens technologiques. Aujourd'hui, une vue plus critique vient relativiser ces acquisitions indéniables en dressant le dossier noir des retombées et des déchets humains. À cela s'ajoute le scandale d'intérêts, de pouvoirs et d'objectifs camouflés et très contestables. L'humain n'aurait été qu'une variable dépendante ou une incidence dans le déploiement de cette maîtrise de la nature. D'où le procès des fins et des contenus humains dans des révolutions culturelles de plus en plus radicales. À la limite on assiste à l'affrontement (souvent mal engagé) entre les utopistes des fins nouvelles à poursuivre et les artisans du statu quo qui s'appuient sur les moyens acquis pour solutionner tous les problèmes. Les fonctions d'instrumentalisation et de finalisation semblent décrochées l'une de l'autre. Nous retrouvons un problème semblable dans le christianisme d'aujourd'hui, particulièrement dans l'Église. Mais voyons d'abord ce que révèle l'enjeu profane actuel.

Cette dialectique de l'instrumentalisation et de la finalisation recoupe toutes les précédentes. Mais elle a son autonomie propre comme dynamique d'action, comme praxéologie. La finalisation précède, accompagne et dépasse l'instrumentalisation ; elle l'inspire et l'oriente. Par ailleurs, qui niera le rôle extraordinaire de la « mentalité technique » pour donner cohérence, efficacité et réalisme aux projets des hommes ? Elle a permis la prise de possession d'une nature souvent tyrannique. Elle a en quelque sorte apprivoisé un monde sauvage. Elle a donné des mains expertes à l'action économique, sociale, culturelle et politique. Elle a harnaché les mécanismes fondamentaux de la nature de l'homme lui-même. Celui-ci est même devenu le véritable agent constructeur d'un monde qui jusqu'ici le soumettait aveuglément. Une critique à rebours des révolutions culturelles pourrait bien nous faire soupçonner que l'utopie de la civilisation heureuse ne serait qu'un [88] prolongement des progrès de l'instrumentalisation. En effet, c'est grâce à eux que nous pouvons envisager des systèmes sociaux, économiques et politiques qui soient vraiment le fruit d'une véritable prospective d'hommes libres, solidaires et responsables. Ainsi, la révolution technique aurait rendu possible la révolution culturelle. Elle nous aurait appris à opérationnaliser effectivement et rationnellement des démarches qui étaient enténébrées jusque-là par les trous noirs de l'ignorance, de la mythologie et de l'impuissance démissionnaire.

Mais tout n'est pas si clair. Le caractère raisonnable de cette thèse bien connue résiste mal à l'assaut critique de ceux qui pointent les déchets et les asservissements d'une telle civilisation. Par exemple, les forces d'auto-destruction ont décuplé, de même les écarts de chances et de conditions de vie. D'énormes technostructures imposent leur loi sur-contrainante, de telle sorte qu'elles échappent même aux élites qui croient les manipuler et s'en servir à leurs fins. L'inflation technologique actuelle deviendrait plutôt un obstacle gigantesque pour la libération des asservis et l'humanisation des nantis. D'où ces révolutions utopistes qui contestent à rebours des vues aussi courtes que la croissance économique à n'importe quel prix, le progrès technique indéfini, l'organisation technétronique de la vie collective, etc. Ces contestataires veulent, une autre civilisation sans trop savoir quels modèles proposer, justement parce qu'ils n'ont pas encore précisé le contenu dialectique des fins et des moyens d'un tel projet. Il y a donc d'une part des mains puissantes et une tête immense, et d'autre part, un

cœur qui invoque d'autres raisons. Un tel divorce s'exprime au sein des principaux débats de l'humanité et de nos sociétés. D'un côté, comme de l'autre, on accuse l'opposant d'irrationnalité, de dogmatisme conservateur ou révolutionnaire. À chacun, il manque ce réalisme de la cohérence politique des moyens techniques et de contenus humains bien articulés et finalisés. Nous avons à réapprendre à établir des rapports justes et dynamiques entre des « comment » effectifs et des « pourquoi » clarifiés. Même les conflits les plus radicaux acquerront ici une fécondité, au lieu de provoquer la stérilité et le nihilisme des temps présents.

Nous avons déjà souligné que cette dernière dialectique de l'instrumentalisation et de la finalisation recoupe celles qui entrent en jeu dans les quatre processus précédents. Par exemple, il faut des instruments techniques, politiques, idéologiques, philosophiques et [89] symboliques pour exprimer ou construire une vision du monde, une société, une expérience humaine à ses divers niveaux. Mais cela ne suffit pas. Il faut aussi des fonctions humaines bien définies. Ainsi la politique établit les premières cohérences entre les moyens techniques et les objectifs sociaux. L'idéologie ajoute la lecture particulière que fait tel ou tel groupe social (classe, parti, etc.). La fonction philosophique assure la qualité de l'évaluation critique des trois paliers précédents. Et la fonction symbolique récupère les impondérables humains des aspirations non comblées, et offre un cadre collectif d'identification et de consensus. Nous établissons ainsi cinq paliers :

1. Moyens techniques et objectifs
2. Cohérence politique
3. Lectures idéologiques
4. Critique philosophique
5. Globalisation symbolique

Évidemment, il existe d'autres fonctions secondes, et qui n'ont peut-être pas moins d'importance. Pensons, par exemple, à l'établissement des règles juridiques. Mais de telles fonctions, à notre avis, dépendent des cinq instances que nous venons de présenter.

Nous ne voulons pas nous attarder sur ces considérations qui ont été longuement élaborées dans le chapitre sur la praxéologie. Nous allons plutôt tenter de mettre ces clarifications en rapport avec l'univers religieux qui nous intéresse dans cet ouvrage.

Le christianisme, religion révélée, n'a pas que des déterminants d'origine divine. Ses adhérents se sont donné communautairement des instruments pour exprimer, échanger et vivre leur expérience spirituelle propre. Comme histoire du salut, la foi chrétienne s'est bâtie à même le monde, ses diverses époques et ses différentes sociétés. En l'occurrence les Églises chrétiennes ont eu à donner une cohérence institutionnelle aux instruments qu'elles façonnaient à partir à la fois des contenus révélés et des contenus culturels. Ainsi ont-elles emprunté des modèles religieux, sociaux et politiques des milieux où elles s'implantaient. Ces emprunts sont beaucoup plus massifs que ne le reconnaissent la plupart des théologies et doctrines magistérielles. D'où la difficulté d'entreprendre des réformes ou de dégager les fins spécifiques du projet chrétien. Nous ne voulons pas tomber, par ailleurs, dans l'excès [90] inverse d'une fausse spiritualisation du dessein historique de Dieu en Jésus-Christ. La foi n'est pas qu'un contenu spirituel. Elle s'extériorise, s'objectivise, s'intériorise, se finalise et se totalise par des moyens spécifiques. Ainsi les sacrements ne sont pas que des Mystères du Christ ; ils exercent une des médiations structurées et finalisées. La théologie les a définis comme des moyens pour la communication de la grâce. Ils constituent en quelque sorte l'ossature du corps ecclésial, de la communauté chrétienne et même de l'expérience des croyants. Isolés des processus mentionnés plus haut (intériorisation personnelle, extériorisation communautaire, etc.), ils deviennent des structures mortes ou des mécaniques rituelles artificielles. Nous avons déjà indiqué les lieux où l'Église romaine a pu s'aliéner dans ses instruments liturgiques et canoniques, dans ses médiations hiérarchiques et sacramentaires. Voyons l'envers positif, à savoir la responsabilité créatrice des chrétiens dans l'histoire pour aménager leur Église et exprimer leur témoignage.

Parler ici d'instrumentalisation, c'est faire appel à un processus vivant plutôt qu'à un coffre d'outils tout faits et interchangeables. Un processus vivant en dialectique avec les vécus de conscience, avec les divers modèles d'expression, de pensée et d'action, avec les réinterprétations globales de l'expérience judéo-chrétienne et de son ac-

tualité historique, avec leurs objectivations correspondantes. Comment isoler, par exemple, la réforme liturgique de toutes ces coordonnées vitales ? Pensons aux changements dans les rites eucharistiques, baptismaux et pénitentiels, dans ceux du mariage et de la sépulture. Pourtant, il s'agissait de démarches chrétiennes fondamentales qui, au premier regard, laissaient peu de place aux initiatives réformatrices. Mais une seconde vue découvre les nouvelles sensibilités spirituelles, les signes des temps et les courants culturels contemporains qui ont pu influencer de telles transformations. Je ne suis pas sûr qu'une conception diviniste de la tâche réformatrice n'a pas minimisé la part d'intervention humaine dans ces réformes. On met bien des choses sous le couvert de l'Esprit. Les agents réformateurs, tout autant que les fidèles eux-mêmes, n'ont pas clarifié des ambiguïtés qui marquent tant d'insatisfactions actuelles. D'une part, les premiers justifient les changements comme des impulsions de l'Esprit, d'autre part les seconds y voient souvent de pures adaptations aux conditions nouvelles de vie. Dans l'un ou l'autre cas, on n'a pas situé justement la responsabilité d'instrumentaliser et de finaliser le contenu évangélique [91] dans l'histoire. Ce sont pourtant deux tâches importantes dans l'évangélisation. L'Église a reçu une liberté radicale pour maîtriser et orienter son évolution terrestre, pour se donner les moyens les plus adéquats, pour formuler des projets historiques. Le Seigneur lui a laissé beaucoup de latitude en réduisant au minimum les déterminants institutionnels. Divers aménagements humains apparaissent possibles quand on cesse de sacraliser faussement certaines formes historiques d'expression de la foi. Par exemple, les opposants à la récente réforme pénitentielle faisaient appel au Concile de Trente pour contrer, d'une façon absolue, autoritaire, juridique et irréfutable, cette initiative pastorale. Aucune analyse critique de celle-ci. Aucune référence aux croyants eux-mêmes. Aucune ré-interprétation de la tradition dans son ensemble. A leurs yeux la confession auriculaire était un moyen divin, défini pour toujours par le Magistère, et partant intouchable. Faire de l'instrument une fin, voilà une façon de garder le contrôle. Pour y arriver, on n'invoque que l'argument d'autorité. D'ailleurs, la communautarisation de la pénitence menace un des derniers pouvoirs du clerc. D'où les grandes manœuvres pour recourir à un Absolu indiscutable. C'est le résultat d'une divinisation fausse des moyens et des agents humains dans l'Église. On n'en sortira pas sans commencer par poser différemment ces problèmes fondamentaux.

Dieu a joué sérieusement la carte de l'histoire et des collaborations humaines jusqu'au cœur de la Révélation intime de lui-même. Il a permis bien des erreurs et des tâtonnements, jusque dans l'expression de la foi biblique et évangélique. À plus forte raison, doit-on prendre en considération ce risque dans les interprétations subséquentes, et ne pas absolutiser telle conscience historique du Royaume. Autrement, on perd de vue l'éducation progressive de l'Esprit chez les hommes ; on ne sait plus discerner les instruments provisoires et leurs modalités réformables ; on se prive de la liberté (voulue par le Seigneur) de formuler des projets terrestres d'évangélisation. La responsabilité d'instrumentalisation et de finalisation terrestre de la foi s'estompe au profit de la loi identifiée au Royaume arrivé. Le Nouveau Testament a opéré ici une rupture radicale qui libère les processus faisant des croyants de véritables coopérateurs du Royaume et non des objets passifs d'un salut acquis. Au moment où la sensibilité spirituelle des contemporains rétablit la priorité des fins sur les moyens, des contenus sur les contenant, il serait dommage que nous ne retrouvions pas notre [92] responsabilité créatrice et notre liberté évangélique pour mettre en branle des projets apostoliques audacieux et les opérationnaliser efficacement, tout en acceptant de lever les obstacles qui nous aliènent dans les schèmes d'un autre âge. Le Royaume est une réalité spirituelle en construction, sous la mouvance gratuite de l'Esprit, à même l'inédit de l'histoire des libertés humaines. Toute instrumentalisation et toute finalisation terrestres de la foi doivent s'articuler à cette dynamique de Bonne Nouvelle où le salut du Christ vient à la rencontre des efforts humains de libération. Ce qui requiert une Église et des croyants qui conjuguent d'une façon active et judicieuse l'historicité et la transcendance du Royaume, le libre appel du Seigneur et la réponse tout aussi libre de l'homme. Nous n'éviterons pas ici les tensions et les tâtonnements de l'écart eschatologique entre le Royaume final, l'Église militante et l'histoire profane. Au lieu de se sécuriser par de fausses absolutisations des moyens et des fins terrestres, il serait bien mieux de considérer cet écart comme une invitation divine à devenir plus responsables et plus inventifs. Il faut le féconder comme un vaste terrain d'exercice de la liberté des fils de Dieu ; comme un terreau à cultiver efficacement avant le retour définitif du Maître. La parabole du serviteur fidèle est inséparable de celles des talents, de la tour à construire, de la vigne à faire fructifier, de l'homme à libérer, etc. Si le Seigneur n'a pas voulu préciser l'heure de sa dernière venue, si l'œil n'a pas vu

ce qu'il nous réserve, comment donc lui prêter aussi facilement autant de volontés explicites ? Dans l'Évangile, il n'a pas eu l'obsession de tout définir, régler et opérationnaliser. Il s'est limité à se présenter comme notre espérance décisive, et à déterminer les attitudes fondamentales du cœur. De plus, il a voulu que son message passe par des témoins et quelques signes privilégiés. Tout le reste dépend, comme dans le façonnement de l'Écriture, de la libre collaboration des croyants en Église et des signes nouveaux de l'Esprit dans l'histoire.

[93]

F. Visées majeures de l'éducation de la foi

Identité et témoignage

[Retour à la table des matières](#)

« Il m'a dit tout ce que j'ai fait ». Tel est le témoignage de la Samaritaine. Jésus a été dans une certaine mesure pour elle une sorte de miroir critique. Elle s'est vue dans le visage du Seigneur. Elle l'a reconnu comme Messie dans ce qu'il lui a révélé d'elle-même, de sa vie réelle, de ses aspirations. Elle a compris le « don de Dieu » offert gratuitement à sa soif de bonheur. Comme l'eau vive de l'oasis en plein désert, l'Esprit a surgi en elle. St-Exupéry disait un jour que la beauté du désert se cache toujours dans un puits quelque part. Pour nous chrétiens, cela fait penser à l'affirmation : « Il y a quelqu'un au milieu de vous ». Nous en tirons une première leçon : en deçà et par delà la prise de conscience du péché, toute conversion s'accompagne d'une rencontre profonde entre deux visages, deux regards, celui que le Seigneur porte sur nous pour faire la vérité au fond de nous-mêmes, celui que nous portons sur Lui comme l'Être décisif de nous-mêmes. L'Évangile nous donne la clef du christianisme. En effet, il rétablit les connivences fondamentales entre l'homme et Dieu dans l'unique dessein salvifique réalisé en Jésus-Christ. Il faut bien voir cette convergence extraordinaire dès le début du cheminement de conversion. D'une part, l'homme est un absolu pour le Dieu Amour, et Dieu est l'Absolu de l'hom-

me croyant. Voilà les deux seuls absolus de cette connivence amoureuse. Tout le reste relève des médiations. Le Message ne laisse pas d'équivoque là-dessus. Même le temple, pourtant une réalité sacrale d'une extrême importance pour les Juifs et les Samaritains, passe au second plan par rapport aux adorateurs en esprit et en vérité. Une Église qui ne restaure pas effectivement cette exigence capitale de l'évangélisation devient écran ou instrument inutile. Elle brouille la partie de Dieu qui se joue dans les profondeurs de la vie réelle de l'homme.

Mon petit neveu de deux ans cherchait derrière la glace le petit bébé qu'il venait de voir. Il ne s'était pas encore identifié. Il ne savait pas que c'était la fidèle image de lui-même. Il fallait le voir tourner autour du miroir. Un jour, il a crié de joie lorsqu'il s'est découvert lui-même. Un peu de la même façon, notre vrai moi apparaît dans le miroir du Christ. Nous sommes ici à la racine du témoignage, Nous ne révélons que *Notre* Seigneur, du moins dans la première phase du cheminement qui suit la conversion. Sans [94] cette identification première, le croyant n'exprime que des idées abstraites et des sentiments vagues sur la foi, Dieu et l'Église. Le Christ reste un être lointain et l'Évangile une référence extérieure. En Jésus-Seigneur, l'homme-image-de-Dieu trouve son contenu vital, circonstancié, personnalisé. C'est à ce moment-là que nous acquérons notre vrai nom au sens biblique du terme. C'est aussi dans ce contexte que nous savons nommer Dieu. De telles remarques nous amènent à signaler l'importance de réviser une pastorale du baptême trop centrée sur un moment où l'homme n'est pas encore conscient de son identité propre et unique.

Mais ce que nous retenons ici, c'est le lien fondamental entre notre identification personnelle à Jésus-Christ et notre vocation de témoins. Il y a ici une même foulée : « Quelqu'un » au fond de soi, chez l'autre, au milieu de nous ; Quelqu'un qui fonde la personne et ses relations constituantes dans une vocation christique unique. *La crise du témoignage est donc en rapport direct avec la crise d'identité.* Le reste en découle, par exemple la difficulté de nommer les contenants et les contenus de la foi, ou celle de saisir l'Esprit en termes personnels. Combien de recherches sur les attitudes des croyants nous révèlent que la plupart d'entre eux voient dans leur croyance un sens ou un dynamisme spirituel plus ou moins innommable. Évidemment, certains nous disent que le Dieu de Moïse a refusé d'être nommé pour ne pas

laisser prise à l'anthropomorphisme religieux. Mais Yahvé a pris un visage humain en Jésus. On sait l'importance de ce Nom dans l'Église primitive. Cette peur bleue de trop humaniser le Dieu de notre foi n'est pas étrangère à l'absence de référence personnelle et vitale à Jésus-Christ qu'on a constatée chez certains défenseurs d'une foi plus pure dans le monde sécularisé. Si la chrétienté d'hier se permettait bien des confusions, la post-chrétienté a disloqué l'identité personnelle de l'Homme-Dieu. D'où cet affolement du balancier qui va de « l'homme pour les autres » au Dieu indifférencié d'un certain mysticisme éclectique.

On assiste présentement à une radicalisation de ces deux extrêmes. D'une part, la sécularisation et ses connivences avec l'athéisme, doctrinal ou pratique, font de Jésus un simple exemplaire d'humanité ; d'autre part, le néo-mysticisme, empruntant aux diverses religions, projette le Christ dans un univers ésotérique de divinité sans nom. La communauté trinitaire cède alors aux religions à mystères et à toutes leurs formes anciennes et modernes. Symptôme [95] d'un éclatement de civilisation, semblable à celui du monde gréco-romain qui perdait sa cohérence unitaire tout en accueillant les courants spirituels les plus divers, particulièrement d'Orient. Certains contemporains regardent ces phénomènes culturels un peu comme les vieux païens romains voyaient, avec crainte et nostalgie, l'envahissement du christianisme dans l'Empire. Tout se passe comme si la sécularisation extrême et une resacralisation aussi accusée se repoussent et s'allient à la fois pour constituer de nouveaux univers spirituels bien différents de la religion chrétienne traditionnelle comme de la laïcité autonome. Ces deux mondes des sociétés occidentales récentes ne résistent plus aux distinctions simplistes et commodes qui les justifiaient. Par ailleurs, on n'arrive pas à comprendre l'écartèlement grandissant entre une cité toujours plus technicisée, auto-suffisante et une révolution culturelle d'inspiration utopique, spiritualiste. Comme en électricité, les forces contraires s'attirent malgré elles. Qui sait s'il n'y a pas continuité ou encore rencontre de ces deux extrêmes par le bout ou par le fond ? Serait-ce une parabole historique pour exprimer, à la fine pointe, la rencontre de l'humanité et de la divinité du vrai Dieu en Jésus-Christ, clef de voûte d'un paradoxe inscrit jusque dans notre aventure spirituelle la plus intime ? En effet, jamais nous sommes-nous sentis tout autant habités par cette double identité : celle de l'homme tout nu livré

totale à lui-même et celle du dieu tombé qui se sait fait pour un destin éternel et infini, transcendant le temps et l'espace. Nous vivons tous une telle tension qui prend diverses formes : croyance et incroyance, réalisme et utopisme, cité et au-delà, technicisme et spiritualisme, etc. Nous aurions la tentation de dire ici que le dilemme se résout dans le Christ et son Évangile. Mais l'un et l'autre ne démontrent rien... ils montrent une réalisation effective d'un espoir humainement impossible. Et en même temps, ils affirment un mystère tout différent qui est don gratuit de Dieu, beaucoup plus que pur dépassement des pôles : ici et au-delà, vie présente et immortalité, vécus dans une tension déchirante pour l'homme terrestre. En évangélisation, ces enjeux s'expriment en termes d'expérience, de foi, de rencontre, de témoignage. La double identité de personne humaine et de fils de Dieu trouve son unité en Jésus-Christ, de même les diverses dialectiques : mort-vie, humanité et divinité, etc. Voilà le saut qualitatif de la conversion qui, après avoir instauré une lutte entre le péché et la grâce, met en relation notre moi profond et la personne du Christ, nos espoirs humains et notre espérance divine. Tous les [96] rapports de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec Dieu passent par cette re-identification de nous-mêmes que nous apporte Jésus-Christ. C'est sa Personne qui est le carrefour vivant de notre biographie et de la grande histoire. Le Christ est l'alpha, l'omega et le centre de toute l'aventure humaine et de l'univers qui l'entoure. Voilà le cadre de référence et d'identité de la vision chrétienne du monde. Mais tout se passe ici comme si le dessein divin se concentrait dans l'itinéraire personnel de chacun des croyants, dans l'expérience d'une authentique communauté ecclésiale. Aussi longtemps qu'il n'y a pas re-identification chrétienne de la personne et de la communauté, le témoignage évangélique reste superficiel, et les médiations institutionnelles vides de contenus signifiants. Bien sûr, le souci de témoigner contribue à accroître l'être chrétien lui-même, à l'enrichir dans le partage et l'échange. Par ailleurs, on n'a pas atteint l'enjeu décisif tant que l'identité de Jésus-Christ et du croyant n'a pas trouvé une certaine maturité.

Cette condition posée, nous pouvons maintenant dégager certains traits évangéliques du témoin contemporain. Nous ne saurions trop insister sur la visée de témoignage qui doit habiter toute éducation de la foi. Autrement, les initiatives pastorales même les meilleures ne serviront qu'à offrir un produit raffiné de consommation spirituelle

pour assouvir une soif et une faim purement individualistes et subtilement anthropocentriques. Le Royaume de Dieu perdra sa vérité, sa force d'engagement, sa dynamique trinitaire et ecclésiale. Le règne de Dieu appelle des coopérateurs, des co-témoins, engagés dans une marche solidaire à la pointe de l'histoire de toutes les libérations humaines. *Faire des témoins, c'est une tâche fondamentale de l'éducation de la foi.* Je ne suis pas sûr que cet objectif soit prioritaire effectivement dans les renouveaux liturgiques et catéchétiques récents ou même dans les initiatives hors-cadre, d'ordre communautaire ou d'ordre mystique. L'identité profonde du chrétien est celle du témoin évangélique. « Vous êtes le sel, le levain, la lumière du monde... vous serez mes témoins. »

Des témoins vrais

On ne vient pas à bout de tant de mensonges et de masques sans l'authentique transparence d'un être vrai dans tout ce qu'il est, dit et fait. La Vérité du Christ passe par ce lieu obligé. La rectitude [97] du cœur, c'est peut-être l'expression humaine la plus déterminante de toute la Bible en autant que l'homme est concerné. L'Amour de Dieu emprunte cette piste de fond. Au Seigneur qui s'engage inconditionnellement le croyant répond par une volonté de le suivre avec droiture d'abord. « Rendez droits les sentiers... aplanissez la route... prenez la cognée ». Le Dieu des chrétiens fait la vérité. Il nous invite à devenir de plus en plus vrais avec nous-mêmes et avec les autres, à faire la vérité dans notre vie, dans le monde et dans l'Église. C'est tout autant une tâche qu'un don. Inutile de rappeler ici que la première caractéristique du témoin se traduit par une attitude exigeante de vérité au détail, bien appuyée par un cœur sans artifice (Jn 1, 47). Tout le contraire d'un pharisaïsme fait d'accommodement, de duplicité, d'auto-justification, de faux-fuyant, de vanité, d'hypocrisie (Mt 23,16 ; Jn 8,55 ; 1 Tm 4, 1 ss ; Co 2, 4 ; Ac 13,8 ss.). Satan est identifié dans la Bible comme le père du mensonge (Gn 3, 13 ; Ap 12, 9). Les incrédules ont tué Jésus parce qu'il leur a dit la vérité (Jn 8, 40). Pour nous chrétiens, la vérité réside dans la fidélité à l'alliance. Le témoin vrai est un « être solide, sûr, digne de confiance, éprouvé ». Il a su prendre le chemin de vérité. Celle-ci vient de la fidélité de Dieu lui-même (Dt

1,9 ; Ps 31, 6 ; Is 49,7 ; Os 2, 21). « Tes paroles sont vérité ». À cela correspond : « Des hommes de vérité (Ex 18,21), des cœurs intègres, justes et sages » (Qo 12,10). Le Nouveau Testament accentue le caractère de la vérité qui advient (alètheia). C'est l'œuvre de Dieu, son Mystère, son dessein, ses promesses, son jugement. Mais Paul n'oublie pas l'accent de sincérité de l'A. T. (2 Co 7, 14 ; 11, 10 ; Ph 1, 18). Dans un monde aussi sensible à la justice et aux injustices, mentionnons ici toute la radicalité de la vérité évangélique en ce sens. La justice fraternelle reste le test de vérité du dernier jugement. Mais nous oublions aujourd'hui de démasquer d'autres travers aussi redoutables. Les idoles ont d'autres visages : combien sacrifient la pleine vérité à leur idéologie, à leur soif de pouvoir, à leur bonne cause ? Combien, chrétiens ou non, se prennent pour la vérité ? Comme Adam et Ève, sous l'inspiration du serpent, on se veut dernier définisseur du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur. D'autres cherchent, comme dans Babel, à se faire un nom au détriment de la vérité. Plusieurs veulent enfermer le Dieu vrai, le Christ et son Royaume dans leur loi ou dans la loi d'un système profane ou religieux. Paul a remplacé la « vérité de la loi » par la « vérité de l'Évangile » (Ga 2, 5-14). La Révélation n'est pas de nous, [98] mais de l'Esprit gratuit qui souffle une nouveauté constante au cœur d'un unique dessein totalement contenu dans les sources révélées. L'acceptation du vrai Royaume se fait par la foi (Tt 1, 1 ; Rm 2,8). Sainteté, piété, obéissance, constance, droite croissance, autant d'expressions vraies du témoignage évangélique (Jc 1, 18 ; 1 P 1,23 ; 2,2 ; Ep 4, 24). Mais la Vérité est avant tout rattachée à la Personne du Christ. « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie... la lumière. » Il faudrait relire saint Jean en entier pour découvrir toutes les facettes du Christ-Vérité et du témoin vrai. Vérité de la grâce, de l'Esprit et de la vie nouvelle chez celui qui témoigne de Jésus. Ce qui commande de *demeurer* en Lui, d'être à l'affût des Signes, de se purifier le cœur, de vivre de l'Amour absolu de Dieu. Tout part de la conversion intérieure (1 Jn 1,6 ; 3,18). La vérité de l'Évangile fait de nous des êtres nouveaux. Elle fait question aux autres hommes à travers la Lumière qui nous habite. Aussi faut-il comprendre que notre médiation reste seconde. D'abord, nous devons nous laisser pénétrer et transformer par l'Esprit, comme nous le conseille Paul. L'économie de la transfiguration ne dépend pas d'abord de nos stratégies missionnaires. S'il y a qualité d'existence chrétienne, le reste vient par surcroît.

Un surcroît de débordement et de transparence que l'Esprit se réserve pour se révéler à son heure, la sienne et non la nôtre.

Des témoins habités

Il y a des croyants qu'on sent habités par le Seigneur. Je pense à ces étudiants qui remerciaient un jour leur professeur en ces termes : « Merci pour Celui dont vous avez témoigné sans le nommer ». Un tel commentaire attirera les foudres des marchands de religion. En christianisme, les signes de l'Esprit, à la limite, peuvent s'accompagner du silence respectueux que Dieu lui-même a su conserver pendant de longues périodes. « Mystère enveloppé de silence aux siècles éternels » (Rm 16, 25). Il y a des silences vides, honteux. Celui auquel la Bible se réfère tient d'une plénitude indicible où l'on soupçonne une présence attentive. N'est-ce pas de cette façon que s'opère la maturation secrète de l'action de Dieu dans la glèbe ? Certains hommes religieux parfois ne savent pas se taire (Qo 3, 7) et laisser agir le Dieu caché et invisible. Silence divin d'un amour respectueux de la liberté de l'homme. Silence patient d'une colère retenue, d'un jugement en sursis [99] (Is 57,11). Silence du Serviteur qui remet sa cause à Dieu (Mt 26,63 ; 27, 12-14). Marie, premier témoin de la venue du Dieu fait chair, nous apprend à méditer ces choses dans notre cœur. Paul relie sens du péché et silence (Rm 3,19), tout comme la confiance dans le salut. « Nous écoutons si peu », me disait une jeune femme. La Parole de Dieu a éclaté dans le silence de la nuit d'Égypte, de Bethléem et du cénacle. Elle s'est fait entendre à des croyants aux écoutes. En ce sens, le témoin chrétien écoute beaucoup plus qu'il ne parle. Bien sûr il devra ne pas rougir devant l'invitation à confesser sa foi. Mais la vie précède la parole. Pensons à ces parents chrétiens qui ont transmis les deux Testaments d'abord par leur vie et leurs gestes. Leur discrétion a été toujours plus efficace que tout prêchi-prêcha. Certaines inflations de la prédication camouflent bien des discours humains assez loin de l'Évangile. Et pourtant, que de sobriété chez les Évangélistes « Il y a Quelqu'un au milieu de vous » ... Voilà une annonce bien discrète. Jésus a surtout promis sa présence active et indéfectible. Venir habiter au milieu des hommes, il s'attend d'abord à ce que ceux-ci soient habités par Lui. « Demeurez en moi pour porter du fruit ». Les

hommes d'aujourd'hui retrouvent une nouvelle soif d'intériorité. Ils entendent bavarder sans arrêt sur les ondes. Les témoins chrétiens seraient mal venus de chercher ici à concurrencer. Leur force évangélique est ailleurs, là où le Seigneur parle au cœur. « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (Jn 1, 14) pour y « demeurer toujours » (Jn 12,24). Reste avec nous, dira le témoin avant d'aller à ses frères.

Des témoins pauvres

Il faut évaluer ici le scandale et la rupture prophétique de cette première béatitude. De longue mémoire, Israël avait relié richesses et récompense divine (Ps 1,3). L'Évangile prend le peuple à rebours en valorisant un cœur de pauvre comme première disposition intérieure du croyant. Le pauvre devient l'ami et le préféré de Dieu. C'est au nom de l'un et l'autre que les prophètes dénoncent les pouvoirs dominateurs et les exploiters. Le Messie lui-même prendra les traits d'un pauvre qu'on ne reconnaîtra pas tellement il apparaîtra minable, impuissant et trop ordinaire. À son tour, Jésus ne laisse pas de doute sur les héritiers privilégiés du Royaume (Mt 5, 3, Lc 1, 46-55 ; 14,21). L'Évangile, annoncé aux pauvres, [100] exprime aussi la volonté salvifique de rejoindre les hommes jusqu'au dernier. La pauvreté évangélique a donc plusieurs sens. Elle est autant spirituelle que matérielle. Mais elle ne consacre pas la misère. Au contraire, du temps des prophètes au jugement dernier, les tâches de justice restent une exigence de premier plan. Nous en avons longuement parlé ailleurs.

Ce que nous voulons signaler ici, c'est une forme de pauvreté qui comporte un appel particulier dans les conjonctures présentes. En effet *les témoins d'aujourd'hui et de demain ont perdu la plupart des appuis d'hier. Plusieurs ont la tentation de quitter une Église qui est en train de tout perdre. Il ne reste que la force de l'Évangile. La folie de la foi et de la croix ressort davantage. Les risques s'accroissent et les sécurités diminuent. La vapeur est renversée depuis peu de temps chez nous. Plusieurs ne se consolent pas de l'effondrement des soutiens humains d'hier. C'est à la fois une épreuve et une chance. Épreuve d'une désinstallation dure, ingrate et même parfois injuste. Chance*

d'une foi sans pouvoir, sans autre recours qu'une appartenance têtue au Christ et au petit reste. Pourtant, quelle grâce !

Peut-être comprendrons-nous, à l'intérieur, le prix de la nouvelle liberté acquise après de tels désencombrements. Au fond, il fallait peut-être la sécularisation et l'athéisme pour susciter le témoignage des chrétiens eux-mêmes.

Des témoins sauveurs

Beaucoup de chrétiens se font dire régulièrement qu'ils sont sauvés, mais rarement qu'ils sont sauveurs. D'ailleurs, la pastorale s'aménage très peu en fonction de cette mission de témoignage. Mais, là aussi les croyants eux-mêmes doivent se convertir. D'abord, se savent-ils habités par un dynamisme spirituel capable de transporter les montagnes ? Y croient-ils ? Sont-ils interpellés en conséquence ? La chrétienté nous a habitués à miser sur nos institutions religieuses : le clergé, la paroisse, l'école, les œuvres. Qu'en reste-t-il ? On peut regarder les choses comme des observateurs nostalgiques ou comme des croisés de la confessionnalité. Ces réactions se sont avérées passablement stériles. Trouver la solution par en avant, c'est opter pour un christianisme où chacun des croyants, solidairement avec ses frères, portera l'Évangile et [101] l'Église sur ses épaules. Évidemment cela exigera une mutation spirituelle profonde chez des chrétiens qui ont fait de l'Église une mère protectrice et un centre de ravitaillement spirituel. Plusieurs ont à redécouvrir leur condition réelle de baptisés, surtout au plan apostolique. Les mots clefs de la mission et de l'apostolat sont-ils usés au point d'avoir perdu toute signification ? Faut-il les traduire par : libérateurs, participants, créateurs ? Nous voulons bien, pourvu qu'on ne perde pas de vue les contenus véritables du Royaume de salut. Nous n'agissons pas comme chrétiens au nom d'une idéologie ou d'un parti, mais bien au nom de l'Évangile et de son Seigneur. S'il s'agit d'un simple coude-à-coude avec les artisans politiques de la justice, point n'est nécessaire de s'identifier comme chrétiens. Pourtant, le Royaume dépasse ces horizons. Il appelle d'autres collaborations spécifiques au cœur des travaux d'humanisation. La dynamis pascal de la Résurrection mène à des cieux nouveaux et une terre nouvelle, à la vie même de Dieu. Ce serait tragique de passer de telles richesses spi-

rituelles sous silence. Elles retentissent sur une prise de conscience des forces extraordinaires de l'Esprit en nous. Combien de chrétiens ont accès à ces sources vitales de témoignage ? Quelques allusions passagères au moment de l'année liturgique ? Quelques timides convocations pour des rencontres éphémères comme le souper de la faim, la préparation du baptême, la profession de foi ? Ça ne va pas loin. On ne croit plus à l'Action catholique. Mais qu'a-t-on fait pour créer des cellules ecclésiales de témoins, des chrétiens multiplicateurs, des membres actifs de l'Église autour des tâches véritables d'évangélisation ? Nous croyons que l'éducation de la foi, même dans les réformes récentes, a gravement négligé cette priorité, comme si elle dépendait d'autres instances. Il en est de même d'une liturgie qui évoque trop peu souvent notre mission irremplaçable de fécondité spirituelle. Certains figuiers ne manquent ni de sève, ni de racines, ni de branches. Ils ont tout simplement retenu leurs fruits dans leurs bourgeons pour se nourrir eux-mêmes. On sait ce que le Seigneur en pense ! Pourtant les dons de l'Esprit abondent partout !

[102]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Première partie.
OUTILS D'ÉDUCATION

Chapitre IV

DEUX POINTS CHAUDS

1. Freud, Sophocle et le croyant d'aujourd'hui
2. Crise spirituelle et désintégration positive

1. Freud, Sophocle et le croyant d'aujourd'hui

a) Un sur-moi décroché

[Retour à la table des matières](#)

Beaucoup d'études psycho-sociologiques sur les comportements religieux des catholiques semblent converger vers un phénomène que nous devons étudier ici. Les analystes ont remarqué que la grande majorité des catholiques adultes définissent leur religion presque exclusivement en termes institutionnels, même si leur expérience religieuse intime est exprimée sur un registre assez étranger aux normes de l'institution. Il en est ainsi de leur expérience profane. Si nous faisons une

lecture en creux de cet état de choses, nous découvrons un paradoxe saisissant. En effet, tout se passe comme s'il y avait un sur-moi religieux extrêmement puissant constitué par une dogmatique, une morale et un droit très rigides, d'une part et, d'autre part, une expérience spirituelle qui n'arrive pas à se traduire dans les cadres de référence de l'institution. Au plan sociologique on a cru déceler chez bien des catholiques un divorce entre des structures mentales très raides en matière morale et des comportements quotidiens passablement amoraux. Est-ce l'expression humaine d'une théologie qui affirme à la fois l'abondance du péché et la surabondance de la grâce ? Ainsi l'institution établirait sa logique à partir des hautes sphères du salut, alors que [103] les chrétiens, démunis dans leur vie courante, s'accommoderaient de lâches arrangements. Il fut un temps où le sur-moi omnipotent du système catholique exerçait son poids décisif sur les consciences. Les effets [de ce surplomb] sont bien connus : dépendance aliénante, infantilisme, culpabilité trop souvent malsaine, conservatisme sécuritaire, autoritarisme totalitaire, orthodoxie de la lettre, du rite ou du canon, etc. On se rappellera qu'en termes freudiens, le sur-moi agit comme le haut tribunal et l'arbitre suprême du moi, comme l'agent introjecteur des normes institutionnelles. Cette influence n'est déterminante que dans la mesure des connivences du sur-moi avec les contenus particuliers d'un inconscient. Or, on peut dire que la chrétienté d'hier a connu de telles correspondances dans la conscience des fidèles. Il y avait une sorte de parenté spirituelle immédiate entre le sur-moi, le moi et le ça des fidèles ; mais le premier des trois gardait sa prépondérance. Voici que depuis quelques décennies, l'Église catholique, constituée en surmoi, s'est retrouvée en quelque sorte suspendue dans les airs, sans appui, parce que les champs spirituels du ça et du moi s'étaient déplacés loin d'elle, et cela d'une façon invisible et inattendue. Bien sûr, beaucoup de traditionalistes veulent retrouver les cohérences d'hier, mais il s'agit d'un phénomène minoritaire par rapport à la masse des catholiques. Chez les uns et les autres l'institution-sur-moi continue d'exercer des pressions inconscientes et peu perceptibles mais le centre de gravité commence à se déplacer vers un ça de plus en plus bouleversé.

b) Un ça explosif

On assiste actuellement à des poussées religieuses hors-cadre qui marquent une révolution difficilement compréhensible pour un esprit catholique de chrétienté. À côté de l'explosion sauvage d'une religiosité instinctuelle, il y a aussi un néo-spiritualisme d'intériorité ou d'action libérante qui emprunte plus à l'eros (goût de vivre) qu'au thanatos (souffrance, mort) survalorisé dans l'institution ecclésiale d'hier. Les nouveaux chrétiens, particulièrement les jeunes, tentent davantage de célébrer leur foi et la vie, leur élan vital de bonheur dans le Royaume de salut. Ils vont à la rencontre de Jésus-Christ avec cette dynamique qu'ils trouvent au fond d'eux-mêmes, une dynamique qui revendique la primauté du « principe du plaisir », ou du désir avec leurs prolongements dans la béatitude [104] chrétienne. « Nous sommes faits pour le bonheur et la vie en abondance et voici que la Bonne Nouvelle vient nous assurer d'une telle possibilité effective ». Freud, malgré lui, aurait emprunté à un certain christianisme sa conception d'une civilisation forcément répressive dans ses exigences de progrès. Ainsi, le principe de réalité du sur-moi catholique serait mis en cause ici par le biais de la critique du freudisme et de ses présupposés judéo-chrétiens. Ceux-ci auraient emprunté beaucoup au *fatum* païen au point de noyer sans cesse la victoire de la vie, de l'amour et du sens dans l'acte décisif de la résurrection du Christ. Dans ce dernier contexte, la croix symbolise davantage la vie que la mort. « Je suis la vie », voilà la réalité essentielle d'un christianisme qui va à la rencontre de la dynamique la plus fondamentale de l'homme. La mort perd sa primauté, elle n'est qu'un moment de passage à une vie supérieure. L'explosion de ce nouveau ça chrétien éclate dans la révolution culturelle de la civilisation heureuse. Les néo-païens religieux des derniers temps rencontrent donc ces néo-chrétiens sur la même longueur d'onde. S'agit-il d'un phénomène marginal ? Nous croyons qu'un tel courant de civilisation monte des profondeurs de l'inconscient de bien des croyants de toute tendance. Mais, chez la plupart, se produit une distorsion de leur conscience chrétienne coincée entre un sur-moi religieux encore répressif et un ça engagé dans une libération radicale.

c) Un moi déchiré

La crise d'identité chrétienne et culturelle s'enracine donc jusque dans ce conflit des profondeurs. Ce primat de la vie affirmée contre l'institution dépasse les diagnostics habituels sur l'inadaptation des structures ou la non-pertinence de la pensée et du langage magistériel ou théologiques. C'est un drame qui se joue au plus profond du cœur et de l'existence chrétienne. Jusqu'ici l'enjeu reste au plan du heurt entre un sur-moi et un ça impersonnels. Ni l'un, ni l'autre n'assurent l'identité de la conscience qui risque de se trouver entre deux tyrannies, celle du bonheur à n'importe quel prix ou du bonheur-va-de-soi, et celle du carcan autoritaire qui ne lâche pas son étreinte. Dans une autre perspective, nous dirions que la conscience chrétienne ne sait plus identifier vitalement sa personnalité et celle de Jésus-Christ. Suf- fit-il d'affirmer qu'Il est la vie ? On n'a qu'à penser aux vagues références à la personne [105] de Jésus et à son message, pour se rendre compte des difficultés d'une identification personnelle et chrétienne réfléchie et assumée. Les contenus du sur-moi des traditionalistes et du ça des progressistes sont de moins en moins articulés et finalisés. La courte période d'une récupération personnelle de la foi, de l'héritage comme du projet chrétien, n'a peut-être pas été assez longue pour la maturation de l'identité. On ne s'est pas rendu compte de cette dérive invisible du sur-moi institutionnel au ça sauvage de l'expérience religieuse. Dans un second regard critique, nous nous demandons si l'ac- cession au moi d'un homme nouveau n'exige pas cette descente aux enfers du chaos pour retrouver à la fois l'élan humain premier de la vie et aussi le mystère pascal lui-même. N'y a-t-il pas ici une première connivence obligée avant d'entrer dans la redéfinition globale de la personne dans une démarche de conversion consciente, de ré- orientation totale de l'existence ? Le salut d'Israël, la création du mon- de et la résurrection du Christ ont jailli à l'intérieur d'un chaos. Dieu aurait emprunté des chemins anthropologiques que nous connaissons mieux aujourd'hui, comme en témoignent la révolution scientifique de Freud et ses dépassements actuels. On aurait redéfini trop vite l'identi- té chrétienne. Ne fallait-il pas passer par cette déchirure de l'ordre an- cien et du moi correspondant, et cela en retournant aux sources vitales

où l'élan créateur et libérateur retrouve sa première dynamique ? Un tel passage se fait dans la nuit de l'épreuve et du désespoir. Ô bienheureuse nuit où la lumière est apparue de nouveau, chante l'exultet de la vigile pascalle ! Ne redonne-t-on pas ici à la Pâque ses véritables enracinements humains et en même temps son mystère original et transcendant ? Le travail d'identification et de conversion chrétiennes ne viendrait qu'après cette expérience du feu de l'Esprit au creux du chaos, de l'épreuve ténébreuse du cœur. Avant de saisir les traits de l'homme nouveau chrétien qui en sortira, il faut accepter cette révolution sauvage face au sur-moi totalitaire d'hier, au vieil homme de l'ordre ancien.

d) Le meurtre du père et de la mère

Qu'il s'agisse de la récupération d'une foi personnelle ou de l'affirmation d'un « moi profane » totalement indépendant de tout ce qui a été mis sous le signe de Dieu, il est toujours question d'une rupture radicale avec un sur-moi paternel ou maternel. Notre [106] crise religieuse est très profonde. Certains hommes d'Église ne s'en rendent pas compte encore aujourd'hui. Elle dépasse les questions de baisse de pratique religieuse, de départs ou d'indifférence. Le danger actuel, c'est de croire que la vague de contestation a perdu de sa force, comme le laissent entendre certains prélats. De même, les renouveaux récents ne doivent pas nous illusionner. En effet, les expériences qui les accompagnent commencent déjà à révéler les phénomènes latents de la crise. Dans les petites communautés religieuses des tensions inédites apparaissent. Bien peu ont compris l'intuition de départ : celle d'instaurer un style fraternel de vie chrétienne. Plus ou moins inconsciemment, plusieurs en sont encore au modèle patriarcal ou au modèle matriarcal. Les uns veulent que la communauté les porte comme une mère nourrit son fœtus. D'autres ne se consolent pas de la perte d'une autorité paternelle qui dicte quoi faire, quoi penser. Enfin, certains voient dans tout consensus contraignant un retour de l'un ou l'autre modèle. L'héritage de la chrétienté est loin d'être liquidé. Dans le fond de l'inconscient subsiste le souvenir des substituts de l'autorité de Dieu qu'on avait bêtement imaginés en s'inspirant des modèles profanes d'autorité absolue. Pourtant Jésus avait dit qu'il n'y avait qu'un Père.

Les rapports évangéliques entre les hommes devaient être fraternels. Lui-même s'est présenté comme le bien-aimé frère. La chrétienté a bien peu compris cette révolution extraordinaire du Nouveau Testament dans l'histoire humaine. L'explosion des athéismes et des contestations religieuses durant les dernières décennies va jusqu'au meurtre du père et de la mère, d'un Dieu et d'une Église qu'on avait faussement identifiés à des autorités humaines. Mort de Dieu, mort des Églises, voilà une visée expérientielle qu'on a fait dériver vers des questions superficielles de formulation et de démythisation. Des hommes en révolte ont voulu vraiment tuer quelque chose, quelqu'un, et nous en avons tiré un « problème de théologie », un défi de réadaptation. Pourtant la rupture a été beaucoup plus radicale et vitale. Elle ne relevait pas d'une simple mutation culturelle. Elle engageait un rejet profond et même un meurtre dans l'inconscient chrétien. En avons-nous mesuré les conséquences pour le présent et l'avenir ? À ce niveau, il y a peu d'indifférents. Dès que la question religieuse est mentionnée, derrière une façade d'indifférence, une certaine rage inavouée monte du cœur. Vouloir la nier ou la contenir, c'est empêcher un mouvement des profondeurs peut-être nécessaire, pour une éventuelle conversion à la véritable fraternité chrétienne et à la découverte de [107] la vraie paternité de Dieu. Garder latent un meurtre du père, c'est retarder l'éruption volcanique qui sera d'autant plus violente qu'elle aura été longtemps retenue. Les réactions sécuritaires face à la contestation de l'infaillibilité pontificale chez H. Küng montrent bien que la plupart des hommes d'Église ne veulent pas voir le problème ou envisager l'échéance d'une conscience chrétienne engagée peut-être dans un combat spirituel inédit. La mort de Dieu et de l'Église, au plan des idées, n'a pas encore rencontré celle qui monte de la conscience. Qui sait si ceux qui ont accepté d'aller au fond du drame ne nous montreront pas tout à l'heure le chemin de dépassement. Les fraternités nouvelles ne sauraient être vues avec un esprit ironique. Elles ont à vivre aussi un certain meurtre du père ou de la mère d'une façon lucide, courageuse et prophétique. Elles ont à préparer des modèles fraternels pour ceux qui, hors-cadre, vivent un refus global avant de pouvoir accéder à une re-identification plus positive de leur moi chrétien.

e) D'Oedipe roi à Oedipe à Colone

Mais n'y a-t-il que cette lecture pour rendre compte du drame catholique contemporain ? Certains bondiront devant notre analyse de l'oedipe religieux des chrétiens. Pourtant, comment nier sa part de vérité, et expliquer l'aveuglement de tant de milieux pastoraux face à la crise actuelle ? Ceci dit, nous admettons facilement le caractère réducteur de ce diagnostic. Il nous faut retourner au vieux Sophocle pour opérer un dépassement de la démarche tronquée de Freud. Sophocle dans ses oeuvres de maturité laisse entendre que le drame d'Oedipe est moins dans le meurtre du père ou le conflit de l'eros et du thanatos sexuels que dans la lutte pour se reconnaître tel qu'on est, pour s'avouer sa propre vérité. La révolte d'Oedipe contre ses interlocuteurs qui lui révélaient sa responsabilité, témoigne de cette dramatique centrale. Sophocle, à 89 ans, écrit Oedipe à Colone. Il montre comment toute nouvelle vérité importante sur soi-même est une nouvelle naissance, pénible mais féconde, un progrès d'individuation. Évidemment, on n'y accède pas sans combat spirituel. Souvenons-nous qu'Oedipe, en apprenant son meurtre, ne s'est pas castré ; il s'est crevé les yeux ; il a refusé de voir la réalité, il s'est exilé de la communauté. Dans son dernier ouvrage, Sophocle fait dire à Oedipe par sa fille : « Les dieux qui t'ont floué te soutiennent maintenant ». Mais celui-ci n'est [108] pas prêt à recevoir le message. Il lui faut élucider sa responsabilité et sa culpabilité. Oedipe roi, c'est le drame de l'inconscient, la lutte avec les forces ténébreuses et destructrices de l'homme. Oedipe à Colone, c'est le drame de la conscience qui assume sa vérité, sa liberté, sa responsabilité et aussi sa culpabilité. En ne retenant que le premier Oedipe, Freud ne pouvait qu'exprimer des phénomènes régressifs. Pourtant l'autre face du mythe oedipien nous présente l'homme de la maturité capable de scruter le sens de son vécu un homme réconcilié avec lui-même, avec les autres et avec Dieu un homme d'abord dynamisé par l'amour. Évidemment Sophocle en reste à l'amour qui choisit ceux qu'il a élus. Nous n'en sommes pas encore à l'amour chrétien de tout homme, même des ennemis. Mais déjà, un long chemin est accompli depuis le meurtre du père.

Nous avons beaucoup insisté sur cette relecture du mythe oedipien, parce qu'elle nous aide à comprendre certains dépassements de la révolte des chrétiens contre l'Église et son Dieu. Par-delà leurs refus ces chrétiens ne retrouveront le chemin de la conversion et de l'Église que dans la mesure où l'œil intérieur de la foi leur donnera une seconde vue d'eux-mêmes, un peu à la manière d'Oedipe à Colone. Ce mythe donne une portée saisissante à la théologie grecque de l'illumination. Au fond, nous prenons conscience aujourd'hui que nos renouveaux d'hier n'ont pas assez l'intériorité des chrétiens et démasqué leurs aveuglements. Il ne suffisait pas de leur annoncer qu'ils étaient sauvés et qu'ils devaient jeter les masques des faux dieux et des culpabilités malsaines. Comme Sophocle dans sa maturité redécouvre la réconciliation avec lui-même et les autres, les chrétiens ne peuvent vivre indéfiniment sur leur premier rejet radical qui risque de déboucher sur un refus de se voir tels qu'ils sont. En Jésus-Christ, Dieu restaure un « je » humain capable d'une responsabilité libératrice et constructive. Une Église qui ne mise pas sur celle-ci se condamne à être rejetée par ses propres fils. Si pour dépasser le meurtre du père, il faut devenir père à son tour, il n'y a pas d'autres issues pour l'Église qu'une pastorale de créativité où les chrétiens se perçoivent comme générateurs de la communauté et non comme des consommateurs de faveurs de Dieu. Les hommes se révoltent contre les philanthropes qui donnent sans rendre les autres capables de dons. Voilà le faux visage de Dieu ou de l'Église.

Comme Oedipe à Colone, ouvert au salut, l'homme de la seconde [109] évangélisation ne suivra pas n'importe quel chemin de conversion. Il acceptera le don du Royaume comme une responsabilité à construire, comme une liberté à féconder, comme une réconciliation avec soi-même, avec ses frères, avec Dieu. Cet homme aura connu à la fois le refus global, la lutte intérieure, la pénible recherche de sa vérité et de celle du monde, et la découverte d'une espérance qui dans la foi se nomme le Père de Jésus-Christ, notre bien-aimé frère. Si en Dieu la réconciliation est déjà dans le dessein initial, chez les hommes, elle n'arrive qu'après une terrible guerre intérieure où nous sommes notre premier ennemi. Jean l'a bien vu en décrivant le péché comme un refus d'aller à la lumière et à la vérité de son propre cœur. C'est le premier manque à l'amour. Au fond, Oedipe roi est incapable de s'aimer lui-même et il transpose sur les autres une vengeance qu'il

ne peut même pas diriger contre son propre cœur. Serait-ce le drame de bien des chrétiens de la post-chrétienté ? La hargne contre l'Église, ses chefs et ses membres prend parfois sa source dans un cœur aveuglé, incapable de se regarder dans le miroir du Christ et de l'Évangile. Mais qui sait si les grands combats spirituels des témoins bibliques et évangéliques, et des saints, n'ont pas quelque chose du drame oedipien et de son dépassement déjà suggérés par le Sophocle de la maturité ? Voilà peut-être une pièce à ajouter au dossier d'une théologie spirituelle pour l'homme d'aujourd'hui et de toujours. Si l'Esprit parle toutes les langues, pourquoi bouderait-il une science humaine qui nous révèle un cheminement étrangement semblable à l'histoire du peuple de Dieu et de ses témoins ?

f) De l'espoir à l'Espérance

Ce cadre critique bien sommaire ne fait que suggérer une piste de réflexion qui, on le soupçonne, peut avoir d'énormes conséquences dans le travail d'évangélisation et dans la redéfinition de l'Église actuelle. Faut-il amener les chrétiens à révéler jusqu'au bout leur révolte contre le père ? Faut-il les laisser aller comme le fils prodigue, au grand scandale des fils aînés « pratiquants et fidèles » ? Ne cherchons-nous pas de trop rapides réconciliations sans conversion profonde, sans re-vision radicale de vie ? Nous nous agiterons dans des réformes inutiles si nous ne creusons pas l'intérieur du cœur pour faire rencontrer « la justice et la vérité » de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ. Oedipe à Colone reprend [110] espoir dans la libération des hommes. Le Ressuscité de Pâque la rend sûre et certaine tout en lui offrant des horizons jusque-là impossibles. Mais il s'agit bien d'une libération qui fait de nous des « coopérateurs » de plain-pied, des vrais responsables du Royaume de justice, de paix, de fraternité et de vérité. Le détour par le vieux mythe grec et la science moderne n'aura pas été inutile. Il nous renvoie à nos propres sources pour une relecture plus profonde de notre vocation évangélique. La descente aux enfers se rapproche de nous. S'il est difficile pour l'analyste d'amener le patient à faire face à lui-même dans les profondeurs de son être, il serait illusoire de croire aux pastorales faciles qui voudraient faire l'économie des démarches radicales semblables dans la foi. L'homme moderne a

toutes les peines du monde à décaper son humanité. Se peut-il que le croyant de cet âge difficile se contente d'une foi prête à porter, une foi au-dessus d'un drame œdipien plus que jamais exacerbé par la mort de Dieu et de l'homme, des Églises et des institutions ? L'espérance chrétienne restera tragique d'ici la consommation finale. L'universelle dramatique de Sophocle nous le rappelle crûment, même si elle ne nous l'apporte pas. Mais une telle antichambre nous annonce, sans le savoir, la demeure du Père. Seule la foi véritable peut transmuier ce schéma freudien (dépassé par Sophocle lui-même) en critère de discernement spirituel.

2. Crise spirituelle et désintégration positive

La problématique anthropologique

[Retour à la table des matières](#)

Plusieurs soupçonnent qu'il y a une « dynamique de la crise », mais ils n'arrivent pas à la préciser. Le réflexe spontané retourne rapidement à la perception négative : un creux, un obscur couloir, un entre-deux obligé, une nécessité mystérieuse de tout itinéraire humain, souvent une menace de destruction. Ceux qui vivent une crise ne retiennent que noirceur et souffrance. Chez les spirituels d'hier, on disait qu'une spécificité de l'épreuve, c'était précisément de ne pas la savoir telle. Seules une certaine distance critique et une vision plus large permettent de voir dans les crises des tremplins possibles, des ouvertures dynamiques, pour un degré supérieur [111] d'existence. Plus récemment, on a entendu des plaidoyers qui vantaient les bienfaits de la crise permanente, comme instance soutenue de vie maximale. L'homme ne vivrait pleinement que dans les temps de révolution. N'est-ce pas la source la plus profonde des guerres ? Celles-ci sont des issues pour vaincre l'ennui et l'automatisme des rituels quotidiens insignifiants. La paix endort le cœur et la vie. Il faut une crise pour se re-identifier et se remettre en marche. La littérature en témoigne tout autant que l'histoire réelle. Ce sont les moments difficiles, les drames,

les grandes luttes qui intéressent les hommes. Des sociétés qui ont éliminé les tensions traditionnelles et naturelles, la Suède par exemple, ne semblent pas heureuses. Les « développés », les « civilisés » connaissent des phénomènes de violence à vide, insaisissables. Ils cherchent des débouchés pour une agressivité qui autrefois s'exerçait quotidiennement par la lutte contre la faim et les autres menaces naturelles. Les rites eux-mêmes intégraient les tensions intérieures et extérieures des hommes. Les fêtes marquaient des retours au chaos originel pour y retrouver les forces créatrices. Certains artisans de la contre-culture se servent d'exemples comme ceux-là pour faire l'apologie de la « crise humaine ». D'autres renversent l'apologie et pointent la crise comme « révélateur » de la mort inévitable, du destin humain absurde. L'homme joue, dans les crises, son goût morbide d'auto-destruction. Il apprivoise vainement la mort. Il se sait vaincu dans ce combat-limite de l'eros et du thanatos.

On le voit, les diverses conceptions manifestent déjà la complexité du phénomène. Et que dire des attitudes : nier, tamponner, exacerber, fuir, déplacer, transposer, contourner, sublimer, compenser, assumer, dépasser la crise ! On connaît bien peu de stratégie en ce domaine. Il y a tellement d'impondérables ici. On touche le mystère humain. Les « espaces infinis », les abîmes, les murs, autant de paradoxes que serine la dramatique de la petite et de la grande histoire des crises humaines. La pente naturelle incline vers l'économie des tensions. Et pourtant, malgré eux, les hommes cultivent la tragédie. Que de complicités et de complaisances ici ! Tout l'univers mythique en regorge. Pensons à l'explosion de l'irrationnel dans des milieux où la technologie physique et sociale affirme le primat de la raison. Les crises se radicalisent. Aucune institution n'y échappe. Même la culture nouvelle veut s'approprier le chaos. Elle suggère que la vraie vie loge dans l'incohérence [112] gratuite, spontanée, libérée. Ne sait-on pas maintenant la faillite de la science qui n'a pu apporter le bonheur à l'homme ? Elle a transformé la jungle naturelle en zoo artificiel. Contre-culture et révolution politique se renforcent pour briser ces prisons raffinées des nouvelles cités totalitaires. Leurs artisans se méfient des plans et des stratégies. Ils ont l'impression d'imiter les technocrates en cherchant des cohérences neuves.

Un débat gigantesque s'engage entre l'ordre et le chaos dans les crises contemporaines. Les raisonnables et les sentimentaux s'affrontent.

L'enjeu se répercute dans les consciences où le cœur et la raison se disputent. Beaucoup vivent ce combat en eux-mêmes. Une ambivalence semblable au tandem *law-anarchy* les tiraille. Ils ne vivent que les extrêmes de la crise. Des extrêmes sans passerelle, sans inclusion. Le recours aux mystiques unitaires pourrait bien être une recherche de solution du dilemme. Cette idéologie du centre gagne du terrain chez les jeunes. Le *peace and love* refait surface. « Laissons les crises aux adultes ». Certains y voient une régression face à une maturation trop difficile. On préférerait la situation du fœtus à une nouvelle naissance douloureuse, mais féconde.

En psychologie, des analystes perçoivent lucidement cette menace. Jusqu'ici les thérapeutes se contentaient d'aider les hommes à vivre avec leur crise, comme avec une nécessité d'accompagnement. Après avoir démonté les mécanismes, on laissait le patient à lui-même, sans dynamique, sans stratégie de dépassement. Un certain rationalisme faisait miser sur les vertus de l'intelligence des tyrannies qui provoquaient le déséquilibre. « Tu as à vivre avec ce que tu viens de comprendre ». L'acceptation passive et intelligente devait faire le reste. Le libéralisme politique, à la suite du modèle darwinien, faisait la même chose pour intégrer les citoyens au système ! Et voilà que la psychiatrie servait d'appoint pour gagner les consciences aux mêmes exigences. Freud y voyait le principe de réalité de toute civilisation. Ne restait-il donc que le choix entre le plaisir éphémère et la tyrannie permanente, en attendant la victoire finale de la mort, précédée par les échecs successifs de la libido ? Aucune issue au meurtre du père. Seuls des apprivoisements qui retardent l'échéance jusqu'au « dernier tango ». Mais la danse humaine n'est que comédie et bal masqué pour cacher le vrai visage d'une crise mortelle. On [113] comprend les grands accents nihilistes actuels, quand on retrace une telle évolution au cours des dernières décennies. La psychologie l'avait portée à sa limite critique. Il n'est pas surprenant que la réaction critique toute récente vienne de l'univers psychologique lui-même. Nous retenons un témoin parmi d'autres. K. Dabrowski, à la suite de nombreuses recherches, qualifie la crise en termes de désintégration positive. On pourrait appliquer ces perspectives dans les phénomènes institutionnels et collectifs, de même dans l'univers religieux, particulièrement celui de l'Église et de l'expérience chrétienne. Mais auparavant, résumons la position de l'auteur.

Le développement positif ou accéléré de l'homme ne peut se faire sans des dynamismes de désintégration positive. Même les processus de mésadaptation à la réalité de tous les jours ont une fonction créatrice. De même les conflits intérieurs et extérieurs. Bien sûr, il y a toujours possibilité de désintégration négative, de régression ou de fixation. Mais l'auteur mise davantage sur l'instinct de développement qui passe par l'insatisfaction, l'anxiété et la lutte intérieure avant d'accéder à une auto-détermination intégrée et féconde. L'homme instaure un procès contre son héritage et son milieu avant de les assumer. Mais attention, l'auteur ne vise pas une adaptation à ce qui est, puisqu'il va jusqu'à la philosophie du décalage entre la réalité et ce qui doit être ou pourrait être. Rien ici du fonctionnalisme ou du behaviorisme. Rien non plus du néo-structuralisme déterministe. L'être humain est dynamisme et projet ouvert, instance critique devant les conditionnements et les systèmes. Condition difficile entre toutes... et source d'angoisse comme de créativité. Mais celle-ci garde son primat même dans les crises les plus radicales. Dabrowski affirme même qu'il n'y a pas de créativité sans crise. Les génies de tout horizon ont produit leur œuvre sur un fond de crise. Si on leur avait enlevé ce catalyseur, on les aurait privés de leur élan et de leur inspiration. Einstein et Jean de la Croix, Teilhard et Pascal, Mao et les Beatles partagent cette condition commune. Mais il nous manquait une juste compréhension des processus créateurs de la dynamique humaine. C'est ce que nous présente l'auteur. Avant de lui laisser la parole, disons notre réticence à faire de la crise la seule voie pour améliorer la qualité de la vie. Nous nous méfions d'un pôle unique de compréhension de l'homme. Mais nous reconnaissons, sans peine, que le psychologue nous livre ici une clef majeure.

[114]

Les cinq phases de la désintégration positive

Le processus de la désintégration positive comprend cinq phases ou niveaux faciles à distinguer : l'intégration primaire, la désintégration à niveau unique, la désintégration spontanée à niveaux multiples, la désintégration organisée à niveaux multiples et l'intégration secondaire.

La première phase, l'intégration primaire est caractérisée par des fonctions et des structures mentales d'un niveau inférieur, automatiques, impulsives et déterminées par des pulsions primitives innées. À ce stade, l'intelligence ne dirige ni ne transforme les pulsions de base. Elle est exercée d'une façon purement instrumentale, pour fournir les moyens d'atteindre les buts déterminés par les pulsions primitives. Une désintégration de cette structure primitive est possible seulement s'il existe des noyaux de traits psychonévrotiques, ou de sensibilité, sur lesquels agissent les influences d'un milieu environnant hautement développé.

La désintégration à niveau unique commence par un relâchement de la structure rigide de l'intégration primaire. Parmi les premiers symptômes de la désintégration, on trouve une sensibilité plus grande aux stimulus internes, de vagues sentiments d'inquiétude, de l'ambivalence et des ambivalences, diverses formes de manque d'harmonie et l'apparition graduelle d'un centre de hiérarchisation. Ce processus de différenciation hiérarchique s'applique à la fois aux stimulus extérieurs et à notre propre structure mentale. Au début, cette hiérarchisation est plutôt faible. Il y a une vacillation continuelle entre le pour et le contre, aucune direction nette ni vers le haut, ni vers le bas.

Aussitôt que le processus d'hiérarchisation devient plus prononcé, la différence entre ce qui est plus près et ce qui est plus éloigné de son « meilleur moi », entre « ce qui est » et « ce qui doit être » devient plus évidente. L'individu procède alors vers la phase suivante du développement, celle de la désintégration spontanée à niveaux multiples. C'est à ce moment qu'apparaissent les dynamismes de développement tels que l'étonnement en face de soi-même, l'inquiétude envers soi-même, l'insatisfaction à l'égard de soi-même, les sentiments de honte et de culpabilité, et celui de l'infériorité vis-à-vis de soi-même. L'individu est à la recherche non seulement de quelque chose de nouveau, mais de quelque chose de meilleur ; il recherche des exemples dans son entourage et en lui-même. Il commence à sentir la différence entre un niveau supérieur et un niveau inférieur. On constate la formation d'un esprit critique à l'égard de soi-même et à l'égard des autres ; l'individu prend conscience de sa propre essence à mesure qu'elle se distingue de son existence. La désintégration spontanée à niveaux multiples est une période cruciale pour les transformations positives du développement.

[115]

Durant la désintégration organisée à niveaux multiples qui est l'étape suivante, l'individu montre plus de sérénité, plus de systématisation et de transformations conscientes de lui-même. Les dynamismes qui apparais-

sent distinctement à ce stade sont : le dynamisme sujet-objet, le troisième facteur, la connaissance et le contrôle de soi, l'identification et l'empathie, l'auto-éducation et l'autopsychothérapie. L'idéal de la personnalité se précise et devient plus présent à l'individu. Il y a un accroissement prononcé de l'empathie.

La dernière phase, appelée intégration secondaire, consiste en une nouvelle organisation et une nouvelle harmonisation de la personnalité. Les principaux dynamismes qui agissent à ce stade sont : l'autonomie et l'authenticité, un niveau supérieur du centre de dispositions et de direction, une empathie subtile et raffinée, la responsabilité et l'activation de l'idéal. La relation Je-Tu prend une nouvelle dimension. Apparaît aussi un besoin croissant d'aller au-delà de la vérité sensorielle et « véritable » et d'atteindre la réalité empirique que l'on peut toucher grâce à l'intuition, la contemplation et l'extase. ¹

La crise religieuse

Essayons de cerner la crise religieuse à l'intérieur de ce cadre critique.

1. *L'intégration primaire* s'exprime par des attitudes religieuses d'instinct. La Tradition et l'institution viennent renforcer une adhésion globale, non critique et passive. La religion se traduit ici dans un système étanche, une dogmatique infaillible, une morale absolue, une liturgie figée, une autorité inconditionnelle et un sacerdoce unique. C'est un univers univoque, en dépit des séparations sacrales. La nature se calque sur la surnature. L'homme se perd dans son dieu. Mais la connivence s'établit aussi dans l'autre sens ; la religion est tout autant hypostase de la société, de la culture, de l'homme lui-même.

On reconnaîtra un exemple de cette intégration primaire dans la chrétienté. Certains phénomènes récents ont montré la restauration de cette intégration dans l'astrologie et les néo-mysticismes. Beaucoup de croyants en sont restés à ce niveau de conscience religieuse. Du coup, apparaît ce qu'il y avait de danger dans la pastorale d'hier qui en restait

¹ Dabrowski, K., *La croissance mentale par la désintégration positive*, Ed. St-Yves, 1972, pp. 18-19.

à des proximités trop faciles entre religion naturelle et Évangile. Les possibilités d'une authentique conversion étaient très réduites. L'accès à la sainteté exigeait alors [116] des performances spirituelles d'une rare intensité. Bien sûr, la foi populaire restait authentique. Mais elle était difficilement armée pour affronter les crises d'aujourd'hui.

2. *La désintégration à niveau unique* s'exprime positivement dans des distinctions plus claires entre le spirituel et le temporel, le sacré et le profane. Quand le processus s'arrête et se fixe, on aboutit à la sécularisation areligieuse ou à la mystique désincarnée. On ne retient qu'un pôle. On choisit un des deux univers. Les fondamentalistes qui se rivaient à la lettre évangélique manifestaient une telle désintégration unitaire. De même un certain athéisme primaire s'accrochait à une profanité unidimensionnelle. Souvenons-nous de ces débats du début du siècle où s'affrontaient des monismes exclusifs et fermes. Certains ont gardé une telle conception réductrice de la dichotomie croyance et incroyance. Le problème dépasse la bataille métaphysique des absolus. Nous le comprenons dans la mesure où nous saisissons ici un premier palier de désintégration masqué par l'apparente cohérence des nouvelles options absolues. En creux, l'observateur sagace détectera chez ces gens, une insécurité, une hésitation, une ambivalence et un fond émotionnel déchiré. La vie réelle et les aspirations viennent constamment interroger cette surdétermination plus ou moins simpliste et factice. Les conversions à pôle unique, des néo-spirituels ou des néo-politisés chrétiens, pourraient bien être plus superficielles qu'on ne le pense. L'Évangile ne se laisse pas enfermer dans une lecture unilatérale !

3. *La désintégration spontanée à niveaux multiples* arrive au moment où la conscience se tourne vers elle-même et commence une auto-critique de sa vie par rapport aux finalités de ses options. Culpabilité, sens du péché, quête d'un sens nouveau, d'une vie meilleure, voilà autant de signes de la crise intérieure qui se radicalise. Une institution comme l'Église peut connaître une phase semblable. On l'a vu au lendemain du Concile. On est en droit de se demander s'il n'y a pas présentement une hésitation, soit revenir au pôle unique, soit aller au fond de l'épreuve en acceptant un temps de tâtonnement et de doute

sur sa condition historique. Beaucoup de croyants vivent cet entre-deux. Il est bon alors de se rappeler la dimension positive de cette désintégration. Les multiples niveaux chez l'individu et le pluralisme dans l'institution provoquent des dynamismes de développement tout autant que des tensions et des conflits. Ils creusent un sens critique qui identifie [117] mieux les problèmes et les solutions. Ils font la vérité du cœur tout en le retournant. Cette première expérience de diversité provoque un vertige plus ou moins supporté par les uns et par les autres. On craint que l'unité ne soit plus possible. On a honte de soi, de son Église. On se dit : la sainteté est inaccessible. Mais n'est-ce pas le grain qui meurt avant la germination décisive et féconde ? L'écorce doit éclater pour se laisser envahir par les sucs du terreau. C'est le choc et l'éclatement qui précèdent la conversion. Période cruciale entre toutes, parce qu'elle amène à chercher dans les profondeurs la source vive et une base plus solide. La rencontre avec Dieu y sera plus profonde et plus vraie... le besoin de salut plus aiguë et l'abandon plus personnel. La creusée se fera dans la nuit des sens, dans une sorte de mouvement spontané et sauvage. L'Évangile nous avertit du caractère pénible de cette rentrée en soi. Il n'est pas facile de sonder ses reins et son cœur. Le terme biblique *sûb*, dans la démarche de pénitence et de conversion, signifie changer de route, rebrousser chemin, se réorienter tout à fait différemment. Mais notre tradition spirituelle, elle aussi, y voit une désintégration positive : cœur nouveau, esprit nouveau, vie nouvelle (Ez 18, 31s.), recherche de Dieu (Os 5,15 ; Ps 24, 6 ; 27,8), chercher le Royaume et sa justice (Mt 6,33) ; mais pour cela rendez droits vos sentiers, retrouvez un esprit magnanime, faites la vérité au fond du cœur, soyez justes. Il y a donc un sens créateur et dynamique dans la pénitence comme désintégration positive.

4. *La désintégration organisée à niveaux multiples* fait accéder à une nouvelle cohérence plus libre, plus responsable. Elle amène une nouvelle identité et une capacité d'ouverture et d'empathie. On est plus soi-même et en même temps on est plus apte à devenir autre, à rencontrer l'autre. La dimension « désintégration » demeure, en ce sens qu'il y a conscience vive de la difficulté d'être un être plus complexe. L'équilibre est à faire et à refaire. Chez le croyant, la démarche pénitentielle complète est un exemple de cette désintégration organisée. Voyons le psaume *miserere*. Le cœur brisé avoue son péché autant à

lui-même qu'à Dieu : « Mon péché, moi je le connais, ma faute est devant moi sans relâche... contre toi j'ai péché ». Peine et noirceur surgissent : « Vois, mauvais je suis né ». Puis c'est l'appel de salut : « Détourne ta face de mes fautes... pitié pour moi en ta bonté... en ta tendresse, efface mon péché... purifie-moi ». Le cœur se sait recréé. L'esprit devient [118] magnanime. La joie du salut éclate en fête. Le converti se remet en route.

Il en va de même d'une Église parvenue peut-être à la phase de la désintégration positive organisée, à niveaux multiples. Elle ne peut plus se prendre ni pour le monde ni pour le Royaume. Elle connaît mieux ses faiblesses, ses péchés, ses limites. Elle a une conscience plus complexe et plus juste d'elle-même. Elle se sait débordée par l'action de l'Esprit. Elle doit entreprendre une réorganisation systématique d'elle-même, avec des forces anciennes et nouvelles, une réorganisation plus diversifiée, et en tension dynamique. La cohérence historique est à faire dans des problématiques autres, capables d'exprimer la nouveauté de l'histoire et le neuf de l'Évangile. « Il fallait que le Christ souffrit ». Désintégration positive de la Pâque. Le procès, la lutte spirituelle, la croix, la mort, le tombeau vide, la Résurrection. Voilà une séquence-type de désintégration positive. L'Église sait-elle s'inspirer de cet exemplaire qu'elle propose au croyant ? Ô hommes de peu de foi !

5. *L'intégration secondaire*. Danger ici de penser la foi et l'Église comme si tout y est arrivé, ou bien de faussement anticiper l'unité finale. En régime chrétien, l'intégration secondaire reste bien relative. La condition historique d'entre-deux, d'exil, de marche pascalle, de libération évoque sans cesse l'instance de pénitence et de conversion. *La seconde évangélisation est une « reprise » à l'intérieur et une « quête » chez les futurs convertis de l'extérieur*. Pour cela, il faut des témoins et une Église qui se reprennent sans cesse, et en même temps vivent les quêtes nouvelles de sens qui viennent de monde. On peut se demander si l'Esprit ne travaille pas mieux dans un contexte de désintégration organisée, de faiblesse assumée. Le croyant n'aura jamais le monisme intégré de l'athée. Bien sûr, l'assurance des Promesses lui donne paix, équilibre et harmonie à la fine pointe du cœur. Mais en même temps, il se sait tiraillé entre le Royaume et l'histoire. Il vit ici un écart à la fois dynamique et crucifiant. Son intégration secondaire

est marquée au coin du risque, de l'espérance contre toute espérance. En ce sens, la philosophie de l'absurde dénonce certaines illusions de Dabrowski. La crise n'est pas que créativité. Elle porte la tragédie de l'homme. Le chrétien intégré peut facilement verser dans la facilité et la superficialité. Nous comprenons mieux aujourd'hui cette remarque de Dostoïevski qui rapproche l'athée [119] véritable et le chrétien véritable dans le creux du drame humain. La Bible conteste les philosophies idéalistes de l'homme et de l'histoire... et aussi le triomphalisme facile d'une certaine foi, d'une certaine Église.

Mais reconnaissons ici les connivences de la désintégration positive et de la conversion. La Pâque ressort davantage dans cette vue nouvelle du drame humain et de ses dynamismes latents. Une fois de plus la Bible et l'Évangile révèlent leur réalisme. Aurions-nous laissé pour compte certaines conséquences extraordinaires de l'Incarnation ? Nous n'avons pas fini de découvrir jusqu'où est allée la démarche du Dieu fait homme. Du coup surgit une foi plus alerte pour interroger l'Homme nouveau. La Bonne Nouvelle se révèle dans les découvertes progressives de l'homme lui-même. Pourquoi hésiterions-nous à croire que l'Esprit inspire ou assume les enrichissements de l'anthropologie ? Le réalisme de l'Incarnation nous invite à chercher les signes jusquelà. Voilà une autre voie de la seconde évangélisation. Ah ! cet admirable échange que l'Esprit et l'histoire, la raison et le cœur, la foi et la science renouvellent ensemble. C'est tout un que ces mutuelles retrouvailles de Dieu et de l'homme... tout un dans un amour indivisible, ouvert à toutes les fécondités, au cœur des tensions de la vie. Mais toujours demeure ce mystère de nos deux libertés dans un dessein non planifié qui nous renvoie à une histoire à faire pour préparer le don du Royaume. Dans la désintégration positive, Dieu se retire pour nous faire avancer par nous-mêmes, à tâtons, avec cette petite mèche d'espérance inextinguible.

[120]

[121]

LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.

Deuxième partie

OUTILS DE COHÉSION

[Retour à la table des matières](#)

[121]

Au premier chef, nous voulons affirmer cette loi fondamentale de la vie des groupes : plus l'action externe est audacieuse, plus la cohésion interne doit être forte. L'Église n'échappe pas à cette exigence. Nous allons donc nous préoccuper des cohérences intérieures dans cette nouvelle étape. Disons d'abord que la dislocation de la conscience chrétienne n'est pas étrangère à l'éclatement des unités communautaires de l'Église. La théologie récente a remis en relief l'Église-communion. Mais il fallait donner des mains à ces intentions évangéliques de fraternité. Au plan profane comme au plan religieux, de très graves difficultés s'étaient accumulées depuis quelques décennies. Les tissus sociaux d'hier avaient cédé sous la pression des nombreux et rapides changements structurels. Beaucoup de gens ne pouvaient plus supporter cette déchirure des rapports quotidiens les plus vitaux. Cette prise de conscience a déclenché des initiatives communautaires qui ont retenti sur l'univers religieux. Voilà ce que nous allons analyser.

Il existe dans l'Église un lieu communautaire d'une extrême importance, un lieu privilégié de l'intégration de la foi et de la cohésion de l'institution : la liturgie. Mais pas n'importe quel style liturgique ! Le contexte de la seconde évangélisation nous force à retrouver une liberté et une créativité semblables à celles des premières liturgies. Nous avons puisé dans l'Évangile et les expériences actuelles les principales ressources d'un profond renouveau en ce domaine. Qui sait s'il ne faut pas envisager ici une véritable révolution spirituelle. Si nous ne sommes pas créateurs et audacieux sur ce terrain circonscrit des sacrements, nous doutons de la possibilité des autres risques apostoliques !

[122]

La cohésion de l'Église ne peut se penser et se vivre en dehors de conditions historiques marquées par le changement et la diversité, les tensions et les conflits, les seuils critiques et les sauts qualitatifs. Il suffit de relire l'histoire du salut dans cette perspective. Nous avons ici à dédouaner une certaine conception irénique du christianisme, et surtout de l'Évangile. Elle nous a trop aliénés de l'histoire réelle au cours des derniers siècles pour continuer à guider nos itinéraires spirituels. Pourtant les dialectiques et les dynamiques du conflit font partie de notre grande tradition spirituelle. Aussi faut-il récupérer ces recherches de discernement et d'assumption qu'elle contient, tout en ne perdant pas de vue les défis contemporains que nous rencontrons sur notre route.

[123]

- I. Les dynamiques communautaires
- II. Liturgie, engagement et intégration
- III. Le rôle des conflits dans l'Église

[124]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Deuxième partie.
OUTILS DE COHÉSION

Chapitre I

LES DYNAMIQUES COMMUNAUTAIRES

A. Position du problème

- L'évolution récente
- Les antécédents historiques
- Le communautarisme évangélique
- Action catholique et communauté de base
- Faire des égaux
- Ce qui existe déjà

B. La praxis communautaire

1. Les réseaux quotidiens de relation (support systems)
2. Les « collectifs » organisés
3. Les noyaux créateurs
4. Les quatre grands axes communautaires

C. C'est toujours un projet à long terme

[Retour à la table des matières](#)

[125]

A. Position du problème

L'évolution récente

[Retour à la table des matières](#)

Les expériences et les recherches dans la ligne communautaire évoluent rapidement, tant au plan religieux qu'au plan profane. C'est un mouvement bien compréhensible quand on songe à la « technicisation » des sociétés, et cela jusqu'au cœur des relations humaines quotidiennes. On veut donc revenir aux personnes, aux vécus concrets, aux milieux de vie, aux fins et contenus humains.

Les institutions étaient devenues de vastes administrations anonymes, au point d'aliéner les hommes dans les appareils et les fonctions instrumentales. La première réaction se traduisit par une crise de la subjectivité et de l'identité. Il y avait un peu de cela chez les existentialistes et les personnalistes. Un peu plus tard les grands systèmes éclataient. Il fallait trouver de nouvelles cohérences ; mais cette fois, on ne s'y ferait pas prendre : les vécus humains devaient être le point de départ. Pourquoi ne pas féconder d'abord les solidarités du quotidien ? D'où cette pléthore des mouvements de base qui, dans un premier mouvement de contestation, pointaient les failles de la technobureaucratie. Toute la société et chacune de ses institutions avaient perdu leurs unités de base les tissus communautaires d'hier étaient déchirés, ou disparus on ne les avait pas remplacés.

Certains pensaient qu'il fallait recommencer en petit avant de songer aux grandes solutions. D'autres s'objectaient en soutenant que les micro-réalisations sont éphémères sans de nouvelles visées et praxis politiques plus larges ; autrement, les cohérences immédiates et partielles resteraient marginales et stériles par rapport aux grands ensembles institutionnels anonymes. Il y avait *d'un côté les « sociétaires » préoccupés de politique, d'idéologie, de système, de modèle social, etc. et les « communautaires » plus attentifs aux rapports humains, à*

la communication quotidienne, à l'expérience de vie, à la culture, etc. Notons qu'il s'agit de deux tendances minoritaires.

La masse des citoyens a été justement qualifiée de majorité silencieuse. Ce décrochage massif de la société organisée comme des [126] communautés restantes est peut-être le phénomène social majeur de la cité moderne. La plupart des citoyens ne comprennent plus ce qui se passe. Ils n'ont plus de cadres cohérents d'existence symboliques, éthiques, religieux, idéologiques ou politiques. Ils démissionnent, ou se laissent emporter par le magma confus des grands courants chaotiques qui se heurtent, s'amalgament, se font et se défont au gré des éruptions d'une société volcanique apparemment incontrôlable. Paradoxe de l'hyper-rationalité technique et de l'irrationalité sociale, culturelle et politique. La société devient un capharnaüm de débats sur le tas, où s'accumulent les contradictions, les phénomènes insolites et les standardisations les plus insignifiantes. L'expression la plus courante est déjà très significative : « je ne fonctionne plus là-dedans ». Même le langage critique ici emprunte sa formulation à l'univers fonctionnel qu'on dénonce. Ceux qui réagissent dans une ligne relationnelle, sentent le besoin de légitimer leurs nouvelles approches communautaires en employant l'épistémologie et les praxis des technocrates : système, modélisation, opérationnalisation, etc.

Cette dernière remarque indique qu'il y a inter-influence plus ou moins inconsciente entre les diverses tendances. Mais la critique de part et d'autre n'a pas encore atteint ce niveau moins visible. On est trop occupé à affirmer son autonomie et son identité et à se défendre contre ceux qui ne pensent pas comme soi. *Pourtant à travers ces rapports conflictuels, commence à naître une certaine prise de conscience commune sur l'importance de l'instance communautaire.* Les divers interventionnistes : hommes politiques, technocrates, leaders et militants sociaux, et citoyens de divers horizons, avouent qu'il faut redonner leur dimension communautaire au quartier, à la ville et à la région, à l'école, à l'usine et aux services publics. On a fini de penser que le style communautaire appartient à un monde rural dépassé. Évidemment, les modalités seront différentes. Par exemple, les acteurs sociaux comme tels prendront plus d'importance dans la détermination des nouvelles façons d'être, de vivre et d'agir ensemble. Même au plan idéologique, on se rend compte que les solidarités des groupes et des acteurs sociaux sont plus décisives que leur idéologie. Les liens com-

munautaires, au creux des aspirations, prennent le pas sur les liens institutionnels. *Les acteurs sociaux veulent donc maîtriser les décisions et les contenus qui les concernent à partir des solidarités qu'ils ont tissées entre eux à même une expérience commune de vie.* C'est du moins ce qui ressort de nombreux [127] conflits récents. La visée communautaire se précise donc par de nouveaux types de solidarités plus souples, plus vitales, plus libres et créatrices. On veut refaire le système social à partir des cohérences que la vie collective quotidienne commence à se donner. Solidarités de travail de base, solidarités de mentalité ou de sous-culture, solidarités d'appartenances réelles et non d'organisation, solidarités d'expériences, de problèmes et d'objectifs communs. Dans un tel contexte, la communauté, tout autant que l'institution, est plus un point d'arrivée qu'un point de départ. C'est une réalité à faire en partant des liens existants ou possibles.

Les antécédents historiques

Certains critiques voient ici la renaissance d'un modèle de fond qui a surgi à chacun des grands tournants de l'histoire occidentale. W. Turner, par exemple, soutient qu'au moment où les grands systèmes sociaux éclataient l'on créait des anti-structures communautaires pour instaurer des relations directes, non hiérarchiques, ajustées aux nouveaux styles de vie en gestation. Selon lui, il s'agissait d'une phase transitoire, préparatoire d'un nouveau modèle de société. L'historien rejoint ici l'anthropologue pour attirer l'attention sur les mouvements historiques correspondants, à savoir la réapparition épisodique des *communards*. L'exemple type se trouve dans les communes du XIII^e siècle qui débouchèrent sur un réseau de micro-structures socio-religieuses (ordres mendiants, corporations, etc.), qui allaient transformer la cité médiévale. Les Églises primitives et plus tard les mouvements monarchiques avaient provoqué des phénomènes semblables. À la Renaissance, le protestantisme opérait une nouvelle poussée communarde avec Luther et Munzer. Par la suite, le même phénomène historique se reproduisait par le truchement de la révolution bourgeoise en Angleterre, aux États-Unis et en France. Au XIX^e siècle, les communards refaisaient surface après la restauration de l'empire. Ils préparaient les sociétés socialistes d'aujourd'hui. Tout récemment, la

réaction communarde reprenait de plus bel sous diverses formes surtout dans la révolte massive et universelle des jeunes. À la limite on pourrait dire que *l'histoire occidentale a connu cette tension majeure entre deux pôles : le mythe de César et le mythe des communards* comme deux expressions symboliques de la société établie et de l'anti-société. Ces deux horizons en oppositions s'appuyaient sur deux modèles bien identifiables : [128] le modèle impérial et celui de la commune. Les débats modernes sur l'impérialisme ont des antécédents plus profonds qu'on ne le pense. Il faudrait retrouver toute l'épaisseur et la densité historiques de ces expériences pour saisir ce qui nous arrive. Nous avons l'inédit un peu trop facile quand nous parlons de nouvelle conscience politique, de communes ou de communautés. Même le schème marxiste de la lutte des classes emprunte à cette dialectique des deux mythes précités. De là à en faire la loi unique de l'histoire, c'est une tout autre affaire. Mais comment ne pas reconnaître ici une constante majeure qui sous d'autres formes se retrouve dans les sociétés orientales, et même dans les sociétés primitives ! ²

Mais nous avons exacerbé cette dichotomie fondamentale dans les pays développés de l'Occident. Le schème marxiste de la lutte des classes en témoigne ; ce qui ne nous empêche pas de reconnaître sa grande part de vérité historique. N'est-ce pas réduire la visée humaine de la communauté que de concevoir celle-ci comme une antistrukture provisoire, comme un mécanisme transitionnel d'un système à l'autre, ou encore un catalyseur de lutte socio-économique et politique ? N'y a-t-il pas ici une aspiration plus profonde et permanente commune à tous les hommes ? Nous y reviendrons. Nous voulons nous attarder un moment à la dimension religieuse de ce phénomène historique.

Le communautarisme évangélique

Les grands renouveaux religieux dans diverses religions ont été communards à leurs débuts. Dans le judéo-christianisme, on pense aux communautés, aux petits restes des grands recommencements qui ont jalonné l'Ancien et le Nouveau Testament et toute l'histoire de l'Église. Nous avons mentionné, plus haut, plusieurs exemples histori-

² V. W. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-structure*, Aldine, 1969.

ques. Les communes religieuses ne sont pas d'hier, encore moins d'aujourd'hui. Il faut donc prospecter leur épaisseur historique surtout dans un univers spirituel où la Tradition vivante a tant d'importance. N'y a-t-il pas certaines composantes communes qui peuvent nous éclairer ? Voici celles que l'on peut dégager dans un premier regard :

Une certaine rupture avec la religion et la société établie
Retour aux sources et reformulation du projet religieux

[129]

Connivence avec la critique sociale du temps
Anticipation d'une nouvelle culture et d'une nouvelle spiritualité
Primat du fraternel, du charismatique et du prophétique
Tension entre mystique et politique
Recherche de nouveaux modèles

Dans notre Église, les critiques d'hier et les expériences d'aujourd'hui semblent converger. Par exemple, on a pris conscience de la disparition des micro-structures religieuses qui constituaient les tissus de soutien des grandes institutions de la chrétienté. Ainsi la paroisse traditionnelle avait de nombreuses organisations socio-religieuses de type communautaire. On a voulu solutionner la crise de la paroisse à partir de l'institution elle-même. C'était le mythe de César. On s'y est même obsédé. D'où l'émergence actuelle de néo-communards qui reviennent plus ou moins inconsciemment à une dynamique historique essentielle qui a toujours commencé par te créer un nouveau réseau de micro-structures sociales ou religieuses. Mais le mythe de César n'est pas facile à vaincre dans une société et une Église établies qui se sont donné une force techno-bureaucratique sans ' précédent. D'où le caractère fragile, impuissant et marginal des mouvements communards. Mais leurs timides expériences commencent à prendre plus de relief au moment où les grands systèmes dominants arrivent à leur limite critique. Leur démesure va les faire éclater. Il ne restera peut-être que les micro-structures communautaires pour prendre le relais. Qui sait ?

Mais ce que nous voulons surtout signaler ici, c'est cette sorte de connivence historique entre l'Esprit, la commune et la seconde évangélisation. La reprise évangélique s'est toujours faite par des mouve-

ments communautaires inédits au creux de grands changements profanes. Par exemple, la carte géographique des Ordres mendiants au XII^e siècle correspondait à celle des nouveaux bourgs, un peu comme les communautés chrétiennes nouvelles au temps de la restructuration du monde barbare. Il faudrait mentionner les communautés évangéliques protestantes du XVI^e siècle, les ordres religieux et les missions intérieures et extérieures du XVII^e siècle. Mais l'Église de Trente devait assurer son emprise dans les siècles à venir. Souvenons-nous aussi de l'échec de communards chrétiens au milieu du XIX^e siècle. Vatican 1, au dire de Newman, consacrait en quelque sorte l'institutionnalisme catholique. Malgré la déchristianisation de plus en plus précipitée au XX^e siècle, le pouvoir clérical continuait à s'accrocher à des structures juridiques. Seule [130] peut-être, l'Action catholique a réalisé une dynamique communautaire originale et autonome. Mais la hiérarchie la tenait bien en main. Quand l'autonomie allait trop loin, l'épiscopat et les pasteurs reprenaient le dessus. On sait au profit de qui s'est soldé le débat paroisse-Action catholique.

Action catholique et communauté de base

Les artisans des communautés de base actuelles feraient bien de confronter leur expérience avec celle de ces cellules d'Église qui ont connu des difficultés et des espoirs semblables durant les récentes décennies. Le drame de l'Action catholique a été celui de microstructures coincées entre la grande Église et la cité séculière, comme entre deux univers de plus en plus étrangers l'un à l'autre malgré leur proximité. Rappelons-nous les différentes crises de l'Action catholique au cours des années '50 et '60 particulièrement. L'épiscopat voulait définir l'action des militants jusque dans leur vie profane. Et ceux-ci ne pouvaient plus témoigner dans leurs solidarités parce qu'ils éveillaient des soupçons de corps étranger. L'arrière-plan clérical faussait la relative autonomie de leur engagement. Il suffit de se reporter à des textes officiels de mise en garde sur l'implication politique des militants chrétiens. Certains m'objecteront ici que je vois les choses à partir d'aujourd'hui. L'Église ne s'est-elle pas ouverte à la dimension politique ? C'est s'en tirer à bon compte. Les ex-militants se souviennent des censures d'hier. Déjà au temps de Vatican 11, ils s'étaient retirés,

parce qu'ils ne pouvaient plus supporter ce dédoublement de leur personnalité que leur imposait l'Église de Chrétienté.

On a dit que Vatican II a récupéré et officialisé l'expérience de ce laïcat organisé pour la diffuser dans tout le peuple de Dieu. Le Concile a retenu les intentions et les spiritualités, mais il a passé à côté de ce qui faisait de ces mouvements des communautés charismatiques et évangéliques. En relisant les documents conciliaires, nous avons été surpris de ne trouver pratiquement rien de précis sur les dynamiques communautaires comme telles de ces expériences apostoliques du XXe siècle. S'agissait-il donc de réformes avant tout ecclésiastiques, pour encadrer une masse de fidèles revalorisés vaguement comme Peuple de Dieu ? Ce que les militants d'AC. avaient gagné collectivement était transféré aux croyants sur deux modes : valorisation du croyant individuel comme témoin et membre de [131] l'Église et valorisation des grands collectifs institutionnalisés : collège épiscopal, presbytérium, Églises locales, ensembles pastoraux. Donc, s'esquissaient de nouvelles possibilités d'une foi plus personnelle et d'une responsabilité institutionnelle. Par ailleurs, entre les deux, aucune dynamique communautaire, mais des comités et des conseils qui, avouons-le, appartiennent davantage à la ligne structurelle. Il en est de même des zones pastorales, des offices et services nouveaux. On promouvait de moins en moins l'action organisée et autonome des laïcs sur leurs terrains propres, mais une « empastoralisation » toujours plus poussée autour des permanents clercs. La cléricatisation interne a été un phénomène récent très mal perçu par les uns et par les autres.

Comme à des tournants semblables de l'Église, les communards devaient refaire surface, et cela d'une façon peut-être plus critique et distancée, puisque le défi communautaire devenait difficile et complexe sur tous les fronts. Pensons à la tâche de vaincre la crise du langage « constitué » pour libérer la parole « constituante » chez les chrétiens. Plus ou moins intuitivement, certains ont compris qu'ils devaient inventer de nouveaux lieux communautaires pour réapprendre à parler de Jésus-Christ dans la vie réelle, selon leurs modes propres d'expression et de communication. Des lieux communautaires branchés sur les circuits où s'élaborent des solidarités et des solutions neuves.

Faire des égaux

Le néo-communautarisme profane et les communes évangéliques ont des parentés spirituelles indéniables. L'Esprit travaille peut-être aussi fort dans l'un comme dans l'autre. Nous sommes au tout début d'une poussée historique que personne n'arrêtera si elle vient vraiment de l'Esprit. Certaines visées ont des racines chrétiennes très profondes. Par exemple, on n'accepte plus de vagues reconnaissances de droits ou d'égalité. On veut faire *des égaux* avec tout ce que cela implique d'accent fraternel, de lutte de justice et de libération collective. On sait que les débats et les affrontements seront rudes au plan des pouvoirs. Par ailleurs, la voie est assez libre au chapitre des contenus et des projets vitaux. L'Église institutionnelle, comme les autres grandes institutions, réagit plus qu'elle n'agit. Il y a tant de choses à maintenir, à consolider, à faire survivre. Seule, peut-être, la dynamique communautaire qui repose davantage sur les [132] hommes et leurs initiatives, peut libérer des zones de créativité et de témoignage. C'est un des aspects qui me frappe le plus dans une seconde lecture des centaines de rapports remis à la Commission Dumont. Je constate une vie chrétienne, ecclésiale et apostolique intense, là où il y a des communautés charismatiques assez autonomes, et souvent distancées des grandes organisations religieuses officielles. Même en celles-ci, on discerne le même phénomène dès qu'il y a des secteurs charismatiques libérés ; ce qui donne raison à ceux qui veulent restaurer le primat charismatique dans l'Église. Faudra-t-il attendre le jour où les soutiens presbytéraux actuels auront été réduits à l'impuissance, pour amener les chrétiens à se constituer des communautés et à se partager des responsabilités d'animation, de catéchèse, de célébration et de témoignage collectifs ?

Voilà l'interrogation prophétique des nouveaux communards dans d'Église. On s'inquiète beaucoup de la crise du clergé et des religieux, et pas assez de l'absence d'un véritable laïcat. Les nouveaux courants laissent entendre que ces distinctions de statuts sont, en partie, dépassées dans l'ecclésiologie récente. Alors, pourquoi s'enfermer dans de tels culs-de-sac et ne pas commencer à reconnaître, à encourager et à susciter ces initiatives communautaires qui ont tous les traits marquants d'une seconde évangélisation ? Nous renvoyons le lecteur au

premier tome sur les témoins. Ceux-ci nous montrent bien que le ré-apprentissage évangélique ne se fait en vérité que dans les lieux naturels d'existence, dans les solidarités vécues. C'est là que la Parole les constitue en communauté chrétienne, que l'Église et les sacrements prennent leur signification vitale et que le témoignage en plein monde se ressourçe et se redéfinit d'une façon engageante. Après avoir tant parlé de l'Église-communauté et communion, accepterons-nous effectivement de sortir des vieilles ornières pour promouvoir une diversité de projets communautaires et un nouveau partage de responsabilités ecclésiales ? ³

[133]

Ce qui existe déjà

Il existe déjà de nombreux regroupements religieux au sein de l'institution : groupes de formation chrétienne (ex. : catéchèse aux adultes), groupes de formation socio-religieuse (Scouts, AFEAS, SPM), groupes de cohésion socio-évangélique (laïcat franciscain, Fraternités de Foucauld, Fraternités des petites sœurs de l'Assomption, Foyers Notre-Dame), groupes dans les structures ecclésiales (conseils paroissiaux, conseils de pastorale, comités de liturgie, etc.), groupes orientés vers la présence au milieu (Jeunes du Monde, Développement et Paix, Parents catholiques, J.O.C., M.T.C., Renouveau Chrétien, J.R.C., A.R.C.). Mais il faut bien constater la baisse générale des effectifs des organisations religieuses formelles au profit des groupes libres. N'y a-t-il pas ici un signe de l'Esprit que les responsables de l'institution tardent à reconnaître pour reformuler les desseins communautaires de l'Église ?

³ Dans notre système ecclésial très hiérarchisé, l'affirmation communautaire trop autonome est vite soupçonnée d'infidélité. Avec un peu d'humour, nous citons ici un texte compromettant de saint Augustin, docteur bien orthodoxe de l'Église. Il s'adresse à ses communautés chrétiennes. « *C'est vous qui tenez les clefs, c'est vous qui remettez les péchés. Oui, c'est vous par et dans votre unité, par votre charité en laquelle habite et agit l'Esprit* ». On est loin de cette ecclésiologie quand on songe aux avatars récents du projet timide de l'absolution collective.

Déjà la commission Dumont rappelait les difficultés internes des groupes institutionnels mentionnés plus haut : par exemple, le divorce entre deux praxis qui déchirent les membres, à savoir une pédagogie de cheminement et de relais par rapport à une démarche institutionnelle et doctrinale peu propice aux sensibilités spirituelles et aux nouvelles formes d'apprentissage dans les cultures et les spiritualités en gestation. Absence de praxis pour confronter les modèles institutionnels aux modèles expérimentaux, et les articuler dans une stratégie cohérente, pour éviter les deux extrêmes de la « structurite » et du spontanéisme, du politisme et de l'intimisme. La visée conciliaire de coresponsabilité reste encore non définie au-delà des processus inoffensifs de consultation. Les problèmes de confessionnalité de bien des services sont traités superficiellement, alors qu'ils représentent une pierre de touche de la redéfinition de l'évangélisation. Il y a une grande perplexité au plan des types d'action et de champ d'action, et surtout une faiblesse navrante des fonctions apostoliques orientées vers les dimensions externes de l'institution. Au bilan, l'Église d'ici doit revoir radicalement ses microstructures de vie interne et d'action apostolique. Or, les leadership religieux, à tous les niveaux, ne semblent pas s'en préoccuper outre-mesure. On n'a qu'à consulter les agendas des conférences épiscopales, des programmes diocésains et des réunions de pasteurs en zone. Par ailleurs, les paroisses, en majorité, ont démissionné dans la tâche de refaire un nouveau réseau de groupes intermédiaires. Voilà bien l'enjeu : à côté des divers paliers structurels, il manque [134] le pendant communautaire. Il ne reste aux communautaristes que la possibilité d'agir d'une façon plus ou moins marginale et indépendante. Et le divorce entre structures officielles et communautés pourrait s'accroître au détriment de l'Église et de sa mission centrale d'évangélisation ⁴.

⁴ Concrètement, quel est le visage réel d'une Église qui n'a plus de soutiens communautaires ? Pasteurs fonctionnaires et isolés Chrétiens dispersés Administration lointaine Culte artificiel et manqué Évangile réservé au Saint des Saints Institution-gare pour rites de passage Qu'arrive-t-il à une foi qui ne se dit pas, ne s'échange pas, ne se témoigne pas ? La crise de la prière et du témoignage tient peut-être surtout à l'absence de communautés chrétiennes réelles et quotidiennes. Ce vide compromet donc la foi dans ses expressions les plus fondamentales.

Mais ne soyons pas injuste. La fragmentation sociale et la destruction culturelle de base retentit sur l'Église et la vie chrétienne. Dans les divers secteurs de vie, la majorité des commettants

- ne comprennent pas ce qui se passe
- décrochent des institutions et des organisations
- ne voient pas concrètement ce qu'ils peuvent faire.

On se replie alors sur la vie individuelle, et cela jusqu'au sein de la famille. Clercs et religieux vivent aussi ce repli vers des projets purement individuels. Les uns et les autres fuient les tâches objectives d'organisation et les responsabilités d'autorité. C'est dans ce contexte qu'il faut bien évaluer l'importance, l'urgence et les possibilités de la médiation communautaire pour redonner une première ouverture et un terrain primaire de cohérence à des subjectivités fragiles et déconcertées. L'explosion récente des fraternités en certains milieux représente un des dynamismes les plus sains et les plus positifs des derniers temps. *On commence à croire à la force communautaire de la foi elle-même, à sa dynamique spirituelle pour féconder des solidarités fondamentales laissées pour compte.* Les responsables de l'Église doivent saisir ici l'appel prophétique en creux de l'Esprit, non seulement celui qui vient des initiatives communautaires religieuses récentes, mais aussi celui qui vient d'une société impuissante devant de nouvelles requêtes communautaires. Les projets de réforme urbaine et régionale (BAEQ, Rénovation urbaine, autoroute est-ouest, Aéroport Mirabel) ont montré la pauvreté de notre [135] société en matière d'intervention communautaire. Tout se passe comme si la voie était totalement libre en ce domaine. On sait l'impact d'une action de ce type sur certaines Églises locales.

Nous voulons proposer ici une praxis communautaire qui tente de retrouver les dynamiques et les cheminements les plus fondamentaux.

[136]

B. La praxis communautaire

1. Les réseaux quotidiens de relation

[Retour à la table des matières](#)

Même dans les milieux les plus défaits, on trouve souvent des réseaux de relations quotidiennes. C'est le cas de certains « tourist rooms ». La vie a plus de cohérence qu'on ne le pense. Les hommes se regroupent d'une façon parfois très vitale aux cafétérias, dans les tavernes, au restaurant du coin, dans les salons de barbier, dans les rencontres informelles de cuisine ou de salon. Il y a ici une multiplicité extraordinaire de regroupements aussi denses qu'informels. Certains projets de rénovation urbaine ont détruit ces enracinements et ces tissus de la quotidienneté. Le traumatisme ressenti sert de preuve à l'envers de l'importance de ces solidarités de base. Évidemment, on pense ici à l'échec des plans de logements à loyers modiques, des fermetures de villages, des déplacements massifs de population (Sainte-Scholastique). Un missionnaire racontait ce fait saisissant : l'installation d'un aqueduc moderne dans un village des Indes a détruit la vie communautaire. En effet, la fontaine centrale du village avait servi jusque-là de carrefour communautaire quotidien. Nous pourrions constater des phénomènes semblables, mais moins visibles, chez nous. Par ailleurs, d'autres formes de rencontre sont apparues. Pensons à ces équipements de quartier ; les centres d'achats, les nouveaux centres locaux de services communautaires. On est loin de les avoir mis à profit. Les medias commencent à passer par ces lieux communautaires. Certaines initiatives pastorales de même type montrent les possibilités d'une présence en plein trafic quotidien. Je connais une équipe pastorale qui a trouvé le moyen de pénétrer des blocs à appartements. On a découvert que les concierges étaient la ligne principale de communication. C'est par eux qu'un premier travail de pénétration a été réalisé. Je pense à une autre expérience tout aussi ingénieuse. Une équipe de militants chrétiens sociaux a rejoint des centaines d'assistés en passant par une ligne de communication surprenante, à savoir les salles d'at-

tente des diverses agences. Régulièrement, des assistés se retrouvent et échangent dans ces antichambres. Ils font connaissance là et renouent contact ailleurs. Par ce filon, les militants ont pu rejoindre des mères nécessiteuses. Après un an, ils réussissaient à regrouper des centaines de mères nécessiteuses [137] dans les six régions du diocèse. Certains militants ont même réussi à imaginer une praxis très féconde : la *carte des relations*. Voici le processus mis au point par des jocistes. Chacun des jeunes travailleurs de l'équipe bâtissait de semaine en semaine avec l'animateur sa carte de relations : d'abord les lieux de rencontres, ensuite les personnes rencontrées le plus souvent, puis enfin le contenu des rencontres. Après un certain temps, le jeune travailleur commençait à voir clair dans sa vie, dans ses milieux d'appartenance. Il devenait plus attentif aux personnes. Il était en mesure de saisir les noyaux de solidarité et d'agir plus efficacement. Souvent des équipes nouvelles naissaient de cette prospection systématique des réseaux quotidiens.

De vieilles études sociologiques servent encore de repères formels pour penser ce problème des solidarités quotidiennes. Elles nous enferment dans des critères simplistes de relations primaires vs relations secondaires. On dira que les rapports de voisinage et de parenté existent presque uniquement dans les couches populaires. Mais on n'est pas plus avancé pour dégager une praxis capable de percevoir et d'assumer les solidarités réelles. Bien sûr, les divers milieux sociaux connaissent des types différents de réseaux quotidiens, et des défis particuliers d'isolement. Il en est de même des clivages d'âge de profession, de culture. Mais les recherches récentes ont montré l'universalité pluriforme des « support systems » quotidiens ⁵. L'univers urbain, sans effacer tout à fait le *Kin*, réseau de parenté, valorise davantage le *Kith*, c'est-à-dire ces réseaux quotidiens plus gratuits, plus sélectifs, plus libres qui développent leurs lignes de communication autour de centres d'intérêt, de mentalité, d'activité, de situation ou de problèmes partagés. Le *Kith* existe tout autant dans les institutions que dans les lieux de gratuité et de spontanéité.

On se plaint du caractère artificiel de nos communautés chrétiennes. Voilà une première voie de reconversion ecclésiale et évangélique aux solidarités vécues. Mais il faudra accepter un ré-apprentissage

⁵ CAPLAN G., *Support Systems*, Harvard, 1972.

exigeant pour dégager des praxis réalistes capables de repérer et de féconder ces réseaux quotidiens. Imagination, souplesse, attention et liberté d'initiatives, autant de requêtes de départ. Qui sait si cette pédagogie n'aidra pas à voir plus clair dans les difficultés propres à la seconde évangélisation. Il devient de plus en plus évident que la masse des hommes ne viendra plus à l'Église en passant d'abord par les instances religieuses institutionnelles. Nous retrouvons [138] ici les intuitions apostoliques des militants d'Action Catholique qui ont conçu des projets d'évangélisation dans le contexte quotidien du milieu de vie avec ses noyaux de relations, son langage et ses modes de communication propres. Les sciences humaines montrent comment l'influence majeure se joue ici. Le *Kith* redéfinit à sa façon les problèmes, grands et petits, des expériences individuelle et collective. Il est la matrice principale d'une mentalité particulière. Il est le lieu fondamental de ré-interprétation des événements. *Or la théologie et la praxis d'évangélisation, surtout récemment, ont découvert que l'Esprit intervient davantage dans les interprétations personnelles et communautaires des événements que dans les faits bruts.*

« Ce qu'il convient de connecter avec l'Évangile, ce n'est pas l'événement lui-même, mais l'activité créatrice (et interprétative) du groupe lui-même. Nous ne serons jamais possesseurs d'une garantie transcendante du sens des événements, car ces événements n'existent humainement qu'interprétés ; ils ne sont jamais interprétés que par des hommes en situation, c'est-à-dire condamnés à viser cet événement à partir d'un lieu culturel donné... Cette interprétation, toute contingente qu'elle soit, représente la base sur laquelle l'homme engage sa vie... Dieu ne parle pas dans les événements eux-mêmes ; il est présent à l'activité interprétatrice de l'homme, il veut et guide cette donation de sens faite sur la base de sa Parole révélée » ⁶.

La constitution des Évangiles et les évangélisations subséquentes dans l'histoire de l'Église se sont faites par le truchement d'interprétations et de re-interprétations en situation et en communauté. De même la crise actuelle de la foi chez les croyants ne sera pas dépassée sans un retour aux lieux de ré-interprétations les plus vitales de leurs aven-

⁶ J. Le Du, *Catéchèse et dynamique de groupe*, Fayard, 1969.

tures personnelles et collectives. Je ne suis pas sûr que les réformes liturgiques officielles n'ont pas manqué le train en maintenant le rituelisme des langages chrétiens constitués dans d'autres contextes historiques. La ré-interprétation de l'Écriture en plus des fidélités à la Tradition vivante et au Magistère, ne permet l'évangélisation qu'à l'intérieur des praxis vitales de ré-interprétations de l'existence et des événements contemporains. Or, nous avons démontré comment ces réseaux de relations quotidiennes constituaient souvent la première matrice de ré-interprétation de la vie individuelle et collective. Comment envisager l'évangélisation sans y accorder une [139] telle priorité ? La seconde évangélisation d'aujourd'hui rencontre ici un autre défi : celui d'une culture qui devient de plus en plus un acte critique et quotidien de ré-interprétation et d'autonomie créatrice. l'évangélisation ne saurait passer à côté de ce lieu politique et culturel de la libération du quotidien. Encore faut-il saisir les brèches privilégiées d'émergence ou d'insertion. Les réseaux précités en sont sûrement.

2. Les « collectifs » organisés

Le néo-communautarisme a la tentation de limiter ses visées et ses expériences à ce qu'il met lui-même sur pied. Ses artisans doivent dépenser beaucoup d'énergie pour façonner des structures de soutien. De tels investissements accentuent le caractère parallèle de ces micro-modèles, parce que les membres n'ont plus le temps d'être présents aux « collectifs » quotidiens déjà organisés. Progressivement, les relations s'intensifient et certains objectifs premiers disparaissent. Telle, par exemple, la contestation des institutions ou des organisations visées. La communauté sert alors de substitut et plusieurs membres ne s'y sentent plus à l'aise, parce qu'ils ont l'impression d'être un peu sortis de la vie. On comprend que les mouvements « sauvages » (violence de l'essentiel), dans un premier temps, veuillent assurer une distance critique radicale. On n'évite jamais au début cet impératif de la structure parallèle où les commettants aménagent un terrain autonome, plus propice à cette phase de re-définition, de cohésion et de restructuration du vécu. Mais il ne faut pas tarder à re-situer le groupe par rapport au pays réel dans son ensemble, fût-ce en termes conflictuels. Une façon d'éviter la marginalité ici, c'est de rendre l'interven-

tion communautaire polymorphe. Nous allons donc analyser d'autres formes d'animation complémentaire. Retenons d'abord celle des collectifs quotidiens organisés.

Dans le milieu où je travaille depuis une quinzaine d'années, nous avons toujours prêté attention à ce qui existait déjà, avant de mettre en branle de nouvelles organisations, ce qui nous a empêchés de perdre un temps énorme. Nous essayons d'être présents activement là où les gens se rassemblent dans les structures existantes, et surtout dans les groupes déjà organisés. Voyons un exemple d'intervention communautaire dans le monde ouvrier.

- *D'abord un premier choix*. Nous avons commencé par le pôle travail plutôt que par le pôle résidentiel, étant donné que le premier [140] charrie des dynamiques plus fortes que le second. Nous avons bien visé, puisque l'expérience au travail nous a permis de rejoindre le deuxième pôle. L'inverse était beaucoup moins sûr.
- *Deuxième choix* : les milieux de travail déjà syndiqués, et plus particulièrement les locaux d'union ou de syndicat. Ces leaders syndicaux ont été atteints par le truchement des réseaux quotidiens de relations dont nous avons déjà parlé, et par les structures fédératives, régionales et urbaines, des deux centrales syndicales.
- *Troisième choix* : les délégués de département élus par leurs confrères de travail. Voilà le principal réseau de communication et d'influence à la mesure de toute l'usine.
- *Quatrième choix* : les « poteaux » de divers départements. Il s'agit ici de ces personnes-relais qui sont des carrefours vivants de relations informelles dans un milieu de travail.
- *Cinquième choix* : Une plate-forme permettant un premier regroupement de militants recrutés selon les quatre critères de choix. Cette plate-forme devait bientôt s'élargir pour rejoindre des non syndiqués et des femmes ouvrières du milieu résidentiel. Le groupe central, en liaison avec le carrefour communautaire, diversifiait son action dans les divers collectifs quotidiens

ou épisodiques : département, tavernes, assemblées syndicales, rencontres des délégués de départements, etc.

Bientôt, l'ensemble du milieu ouvrier de la ville était rejoint par le Mouvement des Travailleurs chrétiens qui avait offert une plate-forme inexistante jusque là, tout en respectant la responsabilité et l'autonomie propre des collectifs déjà organisés. Peu à peu les travailleurs chrétiens, dans ce carrefour ouvert, apprirent à se situer dans une juste perspective évangélique. Ils posèrent de temps à autre des gestes collectifs qui les identifiaient comme cellule chrétienne et ecclésiale, dans leur usine et dans le milieu. Par exemple, on sait les limites de l'action institutionnelle comme telle, même dans le cas des syndicats. Le MTC jouait alors le rôle d'un groupe totalement libre qui a mis sur la table certaines cartes délicates, mais cela d'une façon ouverte, sujette à la critique démocratique, au su et au vu des syndicats et de l'ensemble des travailleurs eux-mêmes. Avouons que l'aventure était difficile. Elle aurait été plus sécurisante dans la salle paroissiale avec un groupe composé exclusivement de bons chrétiens. Là, au contraire, on partait du terrain profane avec des gens de toutes tendances. C'était pourtant la démarche première de toute [141] évangélisation qui ne perd pas de vue son objectif principal : un monde concret à libérer et à sauver. Les rapports avec l'Église institution ont été établis en seconde instance, comme il se devait !

Voilà un exemple, entre plusieurs, d'intervention communautaire dans les collectifs organisés. Il est étrange que ce type d'animation soit si peu valorisé. On s'épate devant certaines micro-organisations communautaires. Mais on oublie que la transformation d'un milieu exige que les agents d'intervention sachent comment agir dans les circuits réels de ce milieu. Trop d'initiatives parallèles ont abouti à décrocher les gens de leur pays réel. Dans le domaine religieux, ce déclassement peut parfois être poussé à un point où les commettants sont refoulés dans un monde à part et désacculturé.

Certains démissionnent trop vite devant l'ampleur du défi d'animation communautaire des collectifs organisés. Pourtant ils devraient comprendre que, libérés des soucis d'organisation, ils ont bien du temps à consacrer pour les hommes eux-mêmes et pour les militants et les responsables éventuels. Je pense à ce curé qui suait pour mettre en

place des loisirs paroissiaux et se plaignait de son échec. Pourtant, il existait sur le terrain de sa paroisse des organisations de loisirs où il aurait pu faire naître des noyaux communautaires et des cellules de militants. Mais non, il n'était à l'aise que comme organisateur et premier maître à bord. Que d'illusions on peut avoir dans certains organes de l'Église ! Parce qu'il y a des cadres religieux, parce que les pasteurs sont les organisateurs, on se croit dans le milieu idéal d'évangélisation. Est-ce si sûr que nos structures sont de bons terrains prophétiques et des lieux de témoignages ? Elles occupent davantage les permanents qu'elles ne favorisent l'évangélisation interne et la mission externe de l'Église.

Nous établissons ici une priorité. En effet nous n'excluons pas les possibilités d'animation communautaire dans les collectifs ecclésiaux organisés. Certaines pastorales paroissiales offrent d'admirables exemples. Encore faut-il reconnaître le type de gens qu'elles recrutent et admettre les nombreuses catégories non atteintes. Ce qui nous inquiète le plus, c'est le refus trop fréquent de cultiver les catalyseurs prophétiques susceptibles de réveiller l'intention et la dynamique communautaire. Voici, par exemple, une occasion de jumeler deux paroisses contiguës, l'une riche et l'autre pauvre, parce qu'il n'y a plus moyen d'entretenir deux presbytères et deux pasteurs à plein temps. Le débat s'engage dans chacune des deux équipes de [142] marguilliers. L'un et l'autre font entendre leur point de vue aux instances diocésaines. On en arrive à des accommodements obligés. Jamais, les deux communautés n'ont été vraiment mises dans le coup. Or, c'était peut-être la chance de toucher des questions de fond et d'interpeller les uns et les autres sur le type de témoignage que les communautés chrétiennes peuvent apporter dans la cité. Qui sait si, même dans le cas de débats âpres et difficiles, on n'aurait pas atteint enfin ce qui fait la vérité d'une réelle communauté chrétienne ?

On se demande alors si les visées essentielles de l'évangélisation sont véhiculées par nos collectifs ecclésiaux. Et pourtant les possibilités, les appels du milieu, les défis de partage ne manquent pas. On ne referra pas des communautés chrétiennes en économisant les dépassements évangéliques nécessaires et les interpellations prophétiques les plus cruciales. Autrement, l'Église devient un *no man's land* inoffensif, tranquille et rassurant. Et l'Évangile est alors neutralisé et aseptisé. Il manque à l'institution ce bouillonnement de la vie avec ses requêtes

de justice, de libération, de confrontation et de projets nouveaux. C'est par les défis et les chantiers que les hommes s'unissent. Cela vaut encore davantage dans l'évangélisation. Le témoignage collectif au cœur des vrais problèmes humains est une dynamique centrale de l'évangélisation. *En plusieurs cas, on cueillera la communauté chrétienne comme un fruit de ces engagements évangéliques dans le milieu.*

3. Les noyaux créateurs

Tout commence souvent par un noyau d'hommes décidés à agir et à y mettre le prix. Le Seigneur l'a prouvé en faisant démarrer son Église et son vaste projet de salut par une simple équipe de disciples. Nous n'avons pas toujours suivi sa leçon. Surtout depuis que l'Église est devenue une vaste institution avec ses codes, ses statuts et ses fonctions. Le réflexe est bien connu : plus les cadres sont assurés, moins on mise sur les hommes et les contenus. Or quand il s'agit de la visée proprement communautaire, la foi et les croyants eux-mêmes prennent une importance majeure par rapport aux structures et aux fonctions. Rien n'est plus anti-communautaire qu'une organisation où des permanents fonctionnaires monopolisent tous les principaux pouvoirs et responsabilités. C'est, malheureusement, le fait de l'Église dans la majorité des situations. On a beau protester à partir des nobles théologies du sacerdoce, il faut bien reconnaître le caractère [143] dramatique de la fonctionnarisation du système ecclésiastique. Bien sûr, il existe une minorité de pasteurs qui exerce un véritable sacerdoce communautaire. Mais la plupart agissent, et sont vus, avant tout comme des administrateurs, peu importe les bonnes intentions qui les animent. Combien de pasteurs, par exemple, ont le souci d'imiter le principal geste du Seigneur, à savoir la formation d'équipes apostoliques, de noyaux de témoins, de cellules d'Église. C'est pourtant le vecteur principal de la construction de l'Église et de sa mission dans le monde. On compte sur les doigts le nombre de ces équipes dans les Églises locales. Les communautés religieuses, bien avant leur grave crise actuelle, ont pour la plupart négligé cette mission évangélique essentielle de créer des cellules ecclésiales de témoins. À la limite nous nous demandons si, avant de poursuivre encore longtemps ces longues palabres sur l'Église-communauté, il ne faudrait pas commencer par créer des

équipes de base, en y mettant le temps nécessaire. Un peu comme le Seigneur l'a fait, sans pour cela négliger une diffusion plus large de Sa Parole.

Nous préférons parler ici d'équipe de base, plutôt que de communauté. La première expression signifie davantage le primat de la construction de l'Église et de la mission sur l'alimentation spirituelle. On peut tout aussi bien s'introvertir en petit groupe qu'en assemblée, et parfois plus. L'Évangile des petits amis qui s'auscultent la conscience et l'existence n'a rien de bien dynamique et fécond, s'il n'y a pas la réponse effective et collective aux souffles du large. Chacun se replie sur sa petite crise d'identité et consent à partager sa subjectivité en fraternité bien choisie. On célèbre quoi ? Son petit monde à soi ? On se réunit pourquoi ? Pour se faire du bien ? Le groupe des disciples prenait un tout autre visage dans l'Évangile. Il était uni pour autre chose que lui-même. L'objectif principal n'était pas ses relations même les plus chaleureuses, ni son propre projet. Il se savait mobilisé par un dessein à la mesure du pays réel et du Royaume. Il avait une Église à bâtir. Une Église ouverte sur toutes les avenues du monde, sur les autres communautés, sur les autres langues et cultures. Rappelons-nous le contraste entre le cénacle fermé et la Pentecôte sur la place publique. Du coup, le noyau de disciples devait déboucher sur les grands carrefours collectifs, sur les enjeux les plus cruciaux. Il avait à faire éclater constamment son projet communautaire. Le Concile de Jérusalem, en ce domaine, est devenu une sorte de norme fondamentale pour un élargissement incessant des solidarités et des projets, pour la création de nouveaux noyaux charismatiques [144] et originaux, exprimant la pluriformité de l'Église et des réalisations évangéliques dans la diversité des nations et des communautés humaines.

Tout cela a commencé avec une équipe de base bien humble. Le Royaume souffre violence dans ces moments de grandes inquiétudes et de grands espoirs dans le monde. Il m'arrive de penser à ces nombreuses interpellations de Jésus et de Paul qu'on pourrait traduire un peu comme suit : *« Voulez-vous travailler pour le Royaume ou simplement discuter et consommer ensemble ? Il y a un pays spirituel à bâtir, un avenir à ouvrir, un chantier à mettre en marche, une Église à refaire. Il y a des milliers d'hommes en recherche. Il faut d'abord semer. Voilà le premier test d'une espérance vraie et agissante. Vous*

attendez quoi ? Que l'Église change ? Voulez-vous la changer effectivement ? Si vous acceptez d'être les invités de la fête de la moisson, consentez-vous à prendre la charrue pour les labours ? Autrement, c'est une imposture. Vous êtes là assis, aigris, tout occupés à vous consoler les uns les autres. Mais pour vivre l'Évangile, il faut se lever, agir, risquer dans les durs combats du cœur et du monde. » Les témoins évangéliques agissent avec ceux qui veulent marcher et qui ne s'interrogent pas indéfiniment. La foi est d'abord décision et non discussion, conversion et non introversion. Après, il y a les ressources et les fêtes ! La charité nous presse. Elle ne souffre pas plus les communautés-nombril que les jardiniers de leur petite conscience. Bien sûr, on doit vivre à fond sa relation au Seigneur. Mais ce Seigneur, dans l'entre-deux, construit son Royaume et nous appelle à le suivre d'abord dans cette mission. L'espérance chrétienne ne peut être que combattante même au cœur de la fête. Le repos appartient aux lendemains de la moisson ! »

Ces remarques suffisent pour qualifier ce que nous mettons dans cette transmutation de la communauté consommante à l'équipe apostolique de témoins. Nous parlons aussi de noyau « créateur » pour bien indiquer notre responsabilité de créativité spirituelle. À cause des limites de ce travail, nous ne pouvons analyser ici les différents types de noyaux créateurs. On trouvera une étude très élaborée dans notre ouvrage *Nouveaux modèles sociaux et développement*. D'ailleurs, [145] bien des aspects de ce chapitre gagneraient à être éclairés par les différents modèles que nous proposons dans l'ouvrage précité. ⁷

⁷ Voir *Nouveaux modèles sociaux et développement*, HMH, 1972.

- Les modèles sauvages
- Les micro-modèles
- Les modèles fédératifs
- Les modèles multidimensionnels
- Les modèles communautaires polyvalents
- Les modèles-relais
- Les modèles-moteurs
- Les modèles-volants
- Les modèles gestionnaires, bureaucratiques, cybernétiques
- Les modèles politiques
- Les modèles symboliques

[146]

Sans préjuger des priorités ou des rapports de ces axes entre eux, nous pouvons dégager des expériences communautaires quatre séries de coordonnées anthropologiques et théologiques. L'une ou l'autre des initiatives se polarise sur l'un des quatre pôles suivants :

1. solidarité et fraternité	1. altérité chrétienne et communauté ecclésiale
2. action collective et créativité	2. mission et engagement dans le monde
3. signification et intériorité	3. conversion et prophétisme du sens
4. fête et liberté	4. célébration et anticipation du Royaume

On identifiera sans peine ici *la tendance principale* de telle ou telle communauté que l'on connaît. Par exemple, la fraternité a pu être le point de départ et l'objectif majeur du regroupement des membres. Chez d'autres, ce fut le souci d'une action et d'un témoignage collectifs. Certains groupes ont plutôt porté leur intérêt sur une quête commune de sens et d'éclairage évangélique. Enfin, beaucoup d'entreprises communautaires récentes misaient d'abord sur la rencontre liturgique qui célébrait le vécu et anticipait le Royaume. S'agit-il d'anthropologies théologiques, de spiritualités ou de philosophies de la vie différentes ? On n'isole pas aussi facilement de tels pôles de sensibilité spirituelle. Quel groupe chrétien niera la pertinence profane et théologique de la fraternité, du sens, de la fête ou de l'engagement ?

Le débat s'engage plutôt autour des priorités ou autour de différentes séquences praxéologiques pour vivre ce qui constitue en fait quatre dimensions communautaires essentielles. Certains disent qu'il faut d'abord commencer par la séquence : ré-interprétation évangélique du vécu, conversion, intériorité et relation intense avec Jésus-Christ. « L'agir suit l'être ». Ils s'appuient aussi sur la radicalité actuelle des transformations culturelles et des redéfinitions fondamentales de

l'homme. Le prophétisme du sens, inspire par l'Esprit, s'articule donc aux quêtes spirituelles les plus profondes des contemporains. Voilà le point de départ principal de l'évangélisation. C'est le primat évangélique du cœur. Tout est conditionné par la qualité intérieure.

D'autres veulent affirmer sans ambiguïté, dès le début de la démarche, une première convergence du vécu et de l'espérance anticipatrice [147] du Royaume dans une célébration libérée et gratuite. Le christianisme se définit par sa pointe, par son objectif final. Il est d'abord espérance, don gratuit de Dieu, regroupement humainement impossible des fils dispersés. On retrouve ces finalités dans la fête. Et c'est le sacrement qui a l'efficacité communautaire déterminante. Les contenus spirituels de la foi ne se révèlent décisivement que dans la rencontre sacramentelle de la Parole, dans la communion au Corps du Christ. Voilà l'originalité de l'Église dans le monde. Mais attention, cette anticipation du Royaume n'est pas purement symbolique, puisque le sacrement réalise ce qu'il signifie et vice versa. Plus que tout autre lieu communautaire, la fête eucharistique est source et sommet de liberté. Une liberté rendue possible par une Pâque qui ouvre un véritable avenir à l'homme et au monde. Mais ce sera un saut qualificatif transcendant. Un saut que nous anticipons dès maintenant. La fête de l'espérance déjà réalisée en germe, représente le seul horizon décisif d'un monde humain qui se sait mortel et radicalement limité. L'athéisme est allé honnêtement jusqu'à ce mur de la mort. Par la brèche de la Résurrection, les chrétiens vont à l'essentiel de cette dramatique humaine. Le reste vient par surcroît.

La troisième tendance est marquée davantage par les urgences et les impératifs d'action du Royaume et du monde, Même la vérité, il faut la faire, si on a bien compris l'Évangile. Ici, pas d'illusion. Le test de vérité reste l'amour du prochain exprimé dans des gestes authentiques. Voilà la première démarche et en même temps la preuve initiale. Pour se convertir au salut, il faut sortir de soi, aller à ses frères, risquer un au-delà des sécurités. Rappelons-nous le coup d'envoi d'Abraham. La mission déclenche d'abord une décision, une action. Les sens viennent après. On ne croirait pas si toute la lumière était déjà là Il y a donc un pari d'action spécifié par la mission. Une mission de salut qui prend corps dans les libérations de l'histoire. Une mission qui a un sens collectif, politique. Elle vise l'ensemble de l'homme, l'environnement qui le situe, au sens fort de la Bible, c'est-à-dire l'homme et les

siens, avec sa maison, sa terre, son peuple. La charité théologique trouve son contexte de vérité dans la promotion collective, dans la création d'un avenir neuf, dans la radicalité de la justice fraternelle. Voilà l'aune du Nouveau Testament. Le reste est donné par surcroît. Ce sera la surprise des hommes au Jour du Seigneur que ce départage entre ceux qui ont fait la justice et ceux qui ont démissionné, ou enterré leur talent, leur responsabilité sociale, leur espérance de changer l'homme, les structures et la société. Le ciel donné et le monde transformé sont deux coordonnées fondamentales [148] du Royaume. L'une ne va pas sans l'autre. Ce qui présuppose la synergie de l'action créatrice et salvatrice du Seigneur d'une part, et d'autre part, l'action coopératrice et libératrice d'hommes solidaires.

La quatrième tendance, peut-être la plus fréquente dans les expériences communautaires récentes, met au premier plan les solidarités du vécu et la fraternité évangélique. Dieu est d'abord communauté. La Trinité se définit avant tout par ses relations. La fécondité créatrice est fruit de l'amour. On passe à côté du nœud spirituel du Mystère si on ne soumet pas le fonctionnel au relationnel. L'égalité, la justice, la libération se fondent dans la possibilité inattendue d'une fraternité humaine inscrite dans l'unité des fils en Jésus-Christ et dans la Paternité de Dieu. Le rôle de l'Esprit, c'est d'unir à la racine, à la source. L'Église primitive l'aurait mieux compris que nous, en affirmant cette fraternité comme assise principale et dynamique centrale du dessein historique de Dieu. Le reste tient des conséquences : il y a contemplation à partir de l'insertion dans les relations entre le Père, le Fils et l'Esprit. L'homme, image de Dieu, n'est pas un être solitaire, mais communauté vivante. Toute l'économie chrétienne dans le monde trouve sa base dans la solidarité originaire assumée par le Christ et transmuée dans la Trinité. Cet avènement d'une vraie communauté humaine solidaire et égalitaire dont rêvent les révolutionnaires n'est pas une pure utopie pour les chrétiens, mais l'expression humaine du Royaume. Nos engagements terrestres de croyants radicalisent le politique jusqu'à là. Encore faut-il comprendre et vivre ces relations théologiques de base pour en saisir les conséquences au cœur de l'aventure terrestre. La fraternité évangélique n'a rien du petit club sélect d'élus. Elle atteint tous les hommes jusqu'au plus pauvre, jusqu'au plus petit. Elle appelle une responsabilité énorme chez les convertis et les témoins. Elle est ferment continu de conversion de l'Église. Elle conteste tous les pou-

voirs du monde. Elle est paradoxalement anti-politique et en même temps très politique, en ce sens qu'elle dénonce tout pouvoir au nom de la liberté du Royaume et inspire l'énorme tâche historique de faire des égaux.

[149]

C. C'est toujours un projet à long terme

[Retour à la table des matières](#)

Voilà quatre différentes séquences de praxéologie évangélique communautaire.⁸ On remarquera leur inévitable chevauchement puisqu'il s'agit de composantes essentielles de l'économie chrétienne. Mais on ne peut tout vivre en même temps. La diversité des accents tient des limites des hommes et de l'histoire, et aussi de la multiplicité des charismes et des dons de l'Esprit. Il faudrait ajouter ici : les voies différentes de réalisation du projet humain. Par exemple, les travailleurs aux prises avec des défis aussi concrets que leur situation quotidienne d'exécutants, savent bien qu'ils n'éviteront pas des luttes de pouvoir jusqu'au sein de leur département de travail. Ils accepteront de se réunir pour jouer les cartes évangéliques correspondantes. Pour eux la quête de sens, l'intériorité et la célébration fraternelle passent d'abord par une dynamique évangélique de libération en acte, là où ils vivent

⁸ G. Paiement, dans *Groupes libres et foi chrétienne*, établit son cadre critique autour de quatre expériences : l'interpellation, le témoignage, la rencontre avec son sommet sacramentel, et enfin la responsabilité créatrice. Bien ancrée dans l'Écriture et la Tradition vivante, l'interpellation doit passer aussi par la nouveauté de l'actualité historique. Les groupes nouveaux cherchent précisément à accueillir une telle interpellation, pour en témoigner dans un milieu concret, pour en vivre communautairement et sacramentellement, enfin pour devenir levain de transformation, de libération du monde. Sans l'une ou l'autre de ces composantes, la foi devient soit un vague mysticisme, soit une idéologie à côté des autres, soit une pure symbolique sans main, soit une caution du statu quo social. Voir aussi le cheminement très prometteur de Yves Côté, dans ses travaux de recherches, qui commencent à être publiés dans la revue *Communauté Chrétienne*.

ce défi d'une façon plus brûlante, i.e. au travail. Mais ne durcissons pas ce diagnostic. Certains travailleurs débouchent sur l'engagement à travers la révision évangélique de leur vie. D'autres, à la suite d'une expérience de vraie fraternité chrétienne. Mais aucune séquence ne peut faire l'économie du vécu exprimé et transformé solidairement. Or, ce vécu a ses types historiques et culturels de rapports humains.

Or il existe d'autres modalités de style communautaire dans les classes moyennes, dans les milieux nantis, chez les jeune générations. Une multiplicité de facteurs intervient : l'urbanisation, l'industrialisation, la sécularisation et l'idéologisation, les différenciations culturelles, les appartenances sociales, les statuts professionnels, les clivages économiques, les options politiques et les antécédents [150] historiques. Il y a aussi les grandes tendances anthropologiques, par exemple, les dyonisiens qui valorisent l'action, la lutte et la créativité d'une part, et, d'autre part, les apolliniens qui cherchent avant tout l'équilibre, la paix, l'intériorité. En termes socio-politiques, on pourrait parler ici des faucons et des colombes ⁹.

⁹ Prenons l'exemple des classes moyennes, surtout en Amérique du Nord. Elles servent à la fois de tampon et d'écran pour masquer ou nier les graves inégalités sociales, culturelles, économiques et politiques. Elles sont une double négation sociale, entre ce qu'elles ne sont plus (prolétaires) et ce qu'elles ne sont pas encore (la classe arrivée). D'ailleurs, c'est déjà significatif de les identifier au pluriel. Or cet entre-deux, marqué d'insécurité psychologique et culturelle, provoque un désir de se retrouver entre « pareils ». Le communautarisme de ces classes aura donc des caractéristiques assez marquées : besoin de rencontres sécurisantes, recherche d'appartenances qui favorisent la promotion, valorisation de l'individu et de l'interpersonnel. Rien de très créateur et libérateur au plan collectif. Le rapport de consommation est très fort, de même celui de dépendance vis-à-vis du système qu'on veut s'approprier au maximum. Ce serait une des marques de commerce de la société capitaliste. Le présent univers urbain ajoute de nouvelles modalités. En effet, il accentue les deux extrêmes : recherche d'une cohérence intimiste immédiate et sécurisante et désir d'établir des distances anonymes et fonctionnelles pour ne pas se faire envahir. L'oscillation entre ces deux tendances montre la fragilité de l'instance communautaire.

On pourrait donner d'autres modèles de conditionnement social particulier. Par exemple, le primat du hasard chez les sous-prolétaires par rapport au primat de la règle chez les classes moyennes. Deux façons bien différentes de se situer dans la société. Qui niera l'influence de tels phénomènes dans l'univers

Nous avons accumulé à dessein ces nombreux critères pour suggérer l'univers complexe qui sous-tend toute praxis communautaire.

Nous n'insistons pas sans raison car les communautaristes télescopent trop souvent l'écheveau complexe des réalités collectives. Ils se noient dans le fondamental ou bien ils sautent trop vite à ce qui est un point d'arrivée après de longs cheminements. Le monde des relations humaines est déjà très difficile à comprendre et à maîtriser. Celui des infra-structures et de l'inconscient l'est davantage encore. On ne cerne pas des sujets historiques en un rien de temps. J'ai connu, des pasteurs et des militants qui n'ont pas su accepter les lenteurs inévitables de leur projet communautaire. *En ce domaine, il s'agit toujours d'une opération à long terme*, sauf dans les cas où l'on a la sagesse de repérer des solidarités tissées depuis longtemps. La difficulté s'accroît dans une culture urbaine marquée par les relations courtes, par le changement et la mobilité. Que de fois nous avons dû recommencer. Nous comptions sur tel leader et voici qu'il quittait les lieux. Dans un second regard, nous avons compris que ces creux devenaient creusets de purification pour laisser la première place à l'Esprit.

[151]

Refaire des communautés représente un des problèmes majeurs de l'Église et de la société actuelles. Plusieurs hésitent. Ils retournent aux sécurités des cadres et des structures comme à la seule bouée possible. Pensons à la multiplication effarante de comités de ceci ou cela, qu'on met sous le couvert de projet communautaire, ou du style moderne de solidarité. Est-ce si sûr ? Nous ne récusons pas l'importance de structures réalistes et efficaces. Mais la communauté ne peut naître d'elles seules. Il n'y a pas de communauté sans assumption des vécus, sans implication profonde des personnes, sans contenus spirituels signifiants, sans images fortes d'attraction et d'identification.

Déjà, ces connotations interrogent la situation présente de l'Église. Nous nous contentons de liens bien fragiles d'appartenance. Nous devrions parler plutôt de simple référence, pour ne pas dire de vague affiliation. Combien de chrétiens ne tiennent que par certaines pratiques, par une lointaine adhésion morale ou même encore par conditionne-

religieux. Voir Jean Rémy, *Communautés de base, refuges ou foyers d'action ?* dans *Koinonia*, (Mars, 1973) 29-33.

ment historique et culturel ? La pauvreté de leur image de l'Église renvoie tout de suite à la fragilité de leur appartenance. Nous disons une évidence quand nous relierons étroitement communauté concrète et appartenance à l'Église. Et pourtant, bien des responsables religieux agissent comme si cette condition était seconde, ou impossible à remplir chez la majorité des chrétiens. Alors pourquoi tant parler de la communauté ? Avant de résoudre le problème pour tout le monde, n'est-il pas préférable de se décider à risquer des expériences et à reconnaître celles qui existent déjà ? Les artisans des communautés nouvelles dans l'Église ont souvent rencontré sur leur route des gens qui cherchaient indéfiniment d'autres modèles dans le passé ou dans le futur, mais non dans les exemples contemporains qu'ils avaient sous les yeux. Les modèles, comme les institutions, sont l'aboutissant de nombreuses expériences révisées, corrigées, remodelées, recommandées. À moins de faire un acte de foi technocratique, nous devons admettre les limites des stratégies en ce domaine. Les communautés, comme la vie, ont besoin d'épaisseur culturelle et historique pour accéder à une modélisation vitale et à une institutionnalisation « diffusible ». Pour le moment, il vaut mieux assurer un climat de créativité, d'imagination, de liberté et se mettre à la tâche avec ceux qui nous ont précédés, et cela avec toutes les ressources d'intelligence et de discernement possibles.

NOTE :

Les porte-parole de communautés de base à Montréal ont fait un bilan de leur jeune expérience. En général, l'accent est mis sur la foi quotidienne, la fraternité évangélique et [152] la rencontre eucharistique. Beaucoup de membres ont un engagement individuel dans un milieu social ou l'autre. Ce sont pour la plupart des « jeunes instruits » en rupture avec le système-social et ecclésial. Beaucoup de communautés remettent en cause, par le biais de leur foi et de leur culture, le conformisme social ou religieux actuel. Ils pensent que les structures présentes de l'Église, surtout les paroisses, renforcent le « statu quo » social, économique et politique. Par ailleurs, ils avouent que leurs communautés débordent difficilement cette première critique sociale. Les problèmes collectifs sont rarement abordés dans les rencontres. Il y a peu d'implication ou d'action collective du groupe comme tel. « Est-ce vraiment sa vocation », demandent certains ? Par ailleurs, d'autres croient que leur forte expérience d'autogestion communautaire débouchera à long terme sur des

praxis et des modèles sociaux nouveaux ou du moins sur d'autres styles et objectifs de vie sociale et ecclésiale. On commence à peine à prospecter des avenues neuves pour passer d'un communautarisme de « discoureurs » à une praxis « d'acteurs » solidaires, dans l'Église comme dans la société. Le sociologue Jean Remy pose un diagnostic plus profond sur certaines de ces perplexités. Face au processus social d'institutionnalisation des « évidences collectives », il y a le mouvement social, souvent anti-structurel, qui opère une distance critique de type communautaire et gratuit, pour remettre en cause ce qui a été érigé en système. C'est un phénomène que nous avons longuement analysé plus haut. L'auteur ajoute ici une autre connotation : « le mouvement social implique au point de départ que se forment des groupes à forte appartenance affective ». Les communautés apparaissent après une première phase de refus sauvage et global. Après un certain temps de maturation commencent à naître de nouveaux modèles « diffusables » dans l'ensemble de la société, si le mouvement social ne se replie pas sur ses relations internes, s'il maintient le combat dans l'ensemble de la situation réelle, s'il gagne en créativité, en praxis et en crédibilité, et enfin s'il ne s'alourdit pas d'une forte organisation. Il serait illusoire de croire que ces processus sociaux n'ont rien à voir avec l'Église, comme telle. Il suffit de constater ce qui se passe actuellement. Par exemple, n'y a-t-il pas un clivage important entre ceux qui voient l'Église comme une organisation qui institutionnalise les évidences spirituelles reçues et ceux qui l'identifient davantage à un mouvement historique prophétique toujours en tension dynamique avec un monde profane marqué de régression, de ruptures ou de dépassements. Cette dernière conception forcerait l'Église à ne pas être un système ou une idéologie à côté des autres, mais plutôt une orientation et un dynamisme spirituels dans la construction de l'histoire. La force de l'Esprit et de la foi, l'instance communautaire, la critique prophétique, l'anticipation effective du Royaume seraient autant de spécificités de l'apport des chrétiens dans une histoire profane autonome, dans son évolution terrestre, avant le saut qualitatif du Don final qui la transmuera. Voilà, semble-t-il, ce qu'il y aurait d'avenir dans le néo-communautarisme et le néo-prophétisme chrétien actuel. Voir revue *Koinonia* (Mars 1973).

[153]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Deuxième partie.
OUTILS DE COHÉSION

Chapitre II

LITURGIE, ENGAGEMENT ET INTÉGRATION

- Introduction
- La liturgie, une aliénation ?
- Un culte émasculé
- Le rite et l'engagement
- La force du symbole
- La dynamique eucharistique
- Vers une liturgie libérée
- Des rapports fondamentaux à rétablir
 - La fête et le travail
 - Le pain et le sens
 - Le Mystère et la polis (cité)
 - La parole et l'action
 - L'intériorité et le témoignage
- Conclusion
- Note : La liturgie comme lieu d'intégration de la foi.

[Retour à la table des matières](#)

[154]

Introduction

On a dit beaucoup de choses sur les réformes liturgiques des dernières années. Parfois la critique a été très amère : néo-cultualisme, introversion de l'Église et des chrétiens, incohérence des changements, anarchie des expériences nouvelles, substitut pour l'engagement chrétien dans le monde. Au point que la liturgie devenait le bouc émissaire dans la plupart des procès intentés à l'Église. Évidemment, il faut comprendre qu'en certains milieux d'Église, les entreprises pastorales se confinaient souvent à un certain catinage autour du culte dominical. Pourtant les enjeux liturgiques nous amènent au cœur du mystère chrétien.

Nous anticipons dans les célébrations baptismales et eucharistiques le Royaume final. Nous vivons le « déjà » de la libération rédemptrice. Par le sacrement, le Seigneur, d'une façon privilégiée et efficace, continue ses interventions décisives inaugurées dans les événements de salut. Il nous entraîne à sa suite comme coopérateurs du Royaume en construction. Aussi longtemps que le croyant n'a pas saisi ce réalisme sacramentel, il risque de considérer la liturgie comme un épiphénomène de sa vie et de ses engagements les plus importants. Bien sûr, c'est par sa foi qu'il fait le lien entre son action et l'action de l'Esprit. Mais un tel lien prend source, sens et énergie dans le sacrement. Baptisés nous le sommes à tout moment et partout. De même nous sommes appelés à témoigner de notre foi en toutes circonstances selon l'inspiration de l'Esprit. L'Eucharistie, elle aussi, se diffuse dans la vie chrétienne entière. Saint Paul ne craint pas de parler d'un culte qui surgit de l'ensemble de notre expérience humaine soulevée par le levain évangélique et le dynamisme pascal. Or, cette sacramentalité de toute la vie trouve dans la célébration liturgique sa source et son sommet, si on en juge par le réalisme des signes institués par Jésus-Christ et son Église.

La liturgie, une aliénation ?

Nous ne pouvons pas nous limiter à ces premières considérations théologiques. En effet, celles-ci restent bien abstraites en regard de certaines questions radicales et très concrètes qui se posent aux « pratiquants ». Comment se fait-il que bien des chrétiens n'exercent leur foi que dans l'acte liturgique ? Comment expliquer que d'autres ne retrouvent ni leur foi, ni leur vie dans le culte, même rénové ? Et [155] surtout comment expliquer que certains croyants et incroyants voient dans la liturgie une aliénation, un détournement ou un substitut des engagements profanes et évangéliques à vivre en plein cœur du combat social avec ses parti-pris et ses exigences crucifiantes ? La vraie croix du Christ ne se dresse pas au temple mais au beau milieu du trafic de la cité, comme ce fut le cas sous Ponce Pilate. Les pratiquants d'aujourd'hui ressembleraient étrangement à ces hommes religieux de Palestine qui n'ont pas su reconnaître le crucifié de la cité parce qu'il n'avait rien en commun avec les sacrifices du temple.

Ainsi, la liturgie du temple serait l'opium par excellence du peuple. Là on se donne bonne conscience, on fuit la vie réelle pour trouver dans le culte une autre vie comme substitut. Cela ne vaut pas seulement pour les conformistes de la pratique religieuse, mais aussi pour des chrétiens avant-gardistes qui se croient libérateurs du monde parce qu'ils célèbrent leur petite vie à eux, leur petite fraternité, leur petite liberté. De telles célébrations sont tout aussi inoffensives que les déclarations pieuses de Rome sur la paix entre les hommes. L'histoire témoigne : en pleine crise naziste, de bons catholiques allemands faisaient des expériences liturgiques « célestes ». Aujourd'hui, on ne se souvient que de leur abstention tragique et de leur repli apeuré dans le cénacle des consolations. Les néo-communautaristes en se concentrant sur la rencontre liturgique s'avouent difficilement à eux-mêmes l'aliénation subtile qu'ils distillent dans leurs gestes symboliques.

De même les cercles intimistes des néo-mystiques font une étrange consommation du feu subversif que le Christ est venu allumer sur la terre des hommes. En n'offrant à ce feu qu'une petite intériorité fragile et étouffante, ils l'empêchent de se répandre à même les grands espaces et les grands circuits du pays réel. La mystique, laissée à elle-

même, ne saurait être qu'un feu de paille, qu'un sacrifice humain « désincarné » encore moins significatif que l'holocauste du moine bouddhiste qui proteste contre le génocide de son peuple.

Le christianisme trouverait sa vérité ailleurs que dans le temple. Les adorateurs en esprit et en vérité rejoignent Dieu et leurs frères par la glaise de la Genèse, par la vie séculière de Nazareth, par le geste du Samaritain, par la croix qu'on porte sur la dalle de la cité, par la lutte contre les pouvoirs dominateurs religieux ou profanes. Jésus n'a pas rejoint les liturges du temple ni les moines esséniens. Il a vécu sa relation au Père, son amitié pour les hommes, sa Pâque [156] en pleine vie. Il a radicalisé les enjeux de salut à mêmes les grands combats de libération qui sollicitaient ses compatriotes.

Tout ce qui s'est fait de valable par la suite, dans l'histoire de l'Église, a été le fruit d'une conversion d'engagement dans le pays réel. C'était le premier test de vérité de la qualité de la vie ecclésiale et de son expression mystique. Prenons l'exemple le plus extrême, celui des moines. Les ordres contemplatifs ont été vivants aussi longtemps qu'ils ont été présents à leur milieu environnant. N'est-ce pas le monachisme qui a charrié le courant civilisateur de l'Europe barbare, qu'il s'agisse de la culture des esprits ou de la culture de la terre ? Leur mystique avait des mains. Le jour où les monastères se sont isolés et enroulés sur eux-mêmes, ils sont devenus des contre-signes et même la prière s'est appauvrie.

Un culte émasculé

Ce ne sont pas les engagements séculiers qui appauvrissent la vie spirituelle, mais les égoïsmes de l'intérieur. Or on peut constater des phénomènes semblables chez les pieux laïcs qui confinent leur foi à la liturgie. Les renouveaux récents n'ont fait que renforcer l'aliénation des chrétiens, même parmi les meilleurs. Devant les difficultés d'un christianisme séculier (ah ! cette tentation religieuse de fuir le vrai monde !) on est passé à la fête comme dernière légitimation de la liturgie désengagée. Les hommes religieux savent renouveler leur opium et flairer les connivences culturelles qui le justifient. Eh bien oui ! La fête liturgique s'accorde bien aux happenings de la nouvelle

culture. Christianiser le travail, c'est aussi fatigant que travailler ! Mais on a la solution toute trouvée dans la liturgie. C'est Dieu qui sème, nous n'avons qu'à moissonner un salut assuré ou du moins déjà commencé. On a le droit et le pouvoir de chanter des airs de paradis comme Alice au pays des merveilles de la création.

Au fond, l'aliénation religieuse dans la liturgie révèle surtout le caractère infantile d'un certain christianisme culturel. Les chrétiens vraiment engagés qui ne séparent pas la Rédemption du Christ et la libération des hommes comme deux faces d'un même amour, ne sauraient reconnaître leur foi dans les liturgies nouvelles ou anciennes. Il y a en elles une sorte de repoussoir fait de facticité, d'artificialité, de porte-à-faux. Ça sonne faux à leurs oreilles. Ça fait « ange-bête » pour les hommes ordinaires, pour la vie ordinaire. [157] *La plupart des adultes masculins des dernières générations n'ont jamais mordu aux liturgies des Églises. C'est peut-être le phénomène le plus frappant de toutes les enquêtes de sociologie religieuse. Plus près de nous, il y a eu une lassitude rapide et même un échec douloureusement ressenti chez ces jeunes adultes chrétiens, instruits, qui ont tenté d'appriivoiser virilement la liturgie. Même dans des expériences de liberté créatrice, ils n'ont pas été capables d'inventer des célébrations « significantes » et « engageantes » par rapport à leurs options profondes.*

Et dans les milieux ecclésiastiques, on continue de souffler le ballon liturgique. L'inflation en ce domaine n'a pas de limite, précisément parce qu'il s'agit d'une zone en dehors des circuits de validation de l'existence quotidienne, des rapports sociaux réels, des fruits visibles. Aurons-nous le courage de nous interroger sur l'échec de la réforme liturgique, par-delà les constats d'une chute marquée de la pratique religieuse, par-delà les critiques superficielles des conservateurs ou des gauchistes ? Allons-nous nous consoler avec « le petit reste des célébrants » et parler encore de l'Église comme d'un peuple ? Voilà des recours mystériels et symboliques trop faciles pour apaiser une angoisse aveugle ou mal éclairée. Un clergé âgé continue de vivre avec la réforme liturgique. Des jeunes y mettent leur espoir et y trouvent même le premier matériau d'une contestation de la grande Église. Les évêques entreprennent une offensive d'évangélisation auprès des marginaux. Peut-être faudrait-il poser le problème liturgique d'une façon tout autre ? Je ne veux pas ici prêter une caution non critique à tous ces procès anti-liturgiques que nous venons d'évoquer plus haut.

Ils ont quand même leur part de vérité et je voudrais en tenir compte dans l'élaboration qui va suivre. Notre prochaine étape essaiera d'investiguer certaines pistes de recherche et d'action pour resituer la liturgie par rapport à l'engagement chrétien dans le monde.

Le rite et l'engagement

La réponse aux critiques précédentes ne saurait être superficielle. En effet, celles-ci nous obligent à radicaliser la dimension religieuse et la spécificité théologique du rapport liturgie et engagement. Il nous faut d'abord redécouvrir la dynamique propre du rite.

Nous retenons un premier paradoxe que bien des analystes n'ont [158] pas perçu. A première vue, le rite apparaît comme un modèle rigide de gestes stéréotypés et d'automatismes sans vie. Or un second regard nous fait découvrir que le rite dans sa dynamique cachée vient précisément contester, ouvrir, dédouaner une vie quotidienne aplatie par de vieilles habitudes. En accédant au rite, l'homme prend distance sur sa vie immédiate et sur ses enfermements ; il cherche un dépassement, d'autres horizons, d'autres références ; il libère les rêves et les espoirs qui l'habitent. Marx a bien démontré comment le travail de l'artisan avec son rituel de fabrication comportait des pores de respiration spirituelle. L'organisation industrielle, surtout le taylorisme, a tenté d'éliminer ces pores et a réussi ainsi à boucher les ouvertures humaines de l'activité du travailleur. On a fait de même pour fermer les pores de la vie en multipliant les stimuli dans la quotidienneté de l'homme moderne. La radio, la télévision, la publicité et tous les autres gadgets des moyens de communication meublent les silences, les espaces libres. Voilà la forme de sécularisation la moins bien perçue par les définisseurs. McLuhan parle d'une extension des sens. Son plaidoyer est séduisant. A y regarder de près, le medium-message technicise l'existence et la conditionne d'une façon tellement radicale qu'il ne reste plus de place pour la gratuité spirituelle, pour une vie intérieure personnelle et un peu substantielle. N'est-il pas révélateur que les contemporains cherchent désespérément à inventer de nouveaux rituels pour donner des pores à la vie et au travail ? Jamais peut-être l'homme n'a trouvé son style de vie aussi ennuyeux, aussi plat. D'où

cette angoisse et cette violence indéfinissables en termes idéologiques et politiques. ¹⁰

La dynamique du rite nous amène à un niveau beaucoup plus profond, là où la religion a su rejoindre l'homme dans la « béance » de son cœur, dans son ouverture au mystère, dans sa faim insatiable de dépassement, de transcendance. Les rituels religieux offrent à la vie d'autres horizons, tout en s'inspirant d'elle. Durkheim a bien analysé cette dialectique. J'ai bien peur que les civilisés que nous sommes, aient perdu la trace d'un dynamisme spirituel découvert et vécu depuis des millénaires d'expérience humaine. Le rite accueille la vie, la purifie, la dynamise. Je ne parle pas ici des « rites manqués » sans correspondance avec les états psychiques et la situation réelle des hommes. L'anthropologie culturelle souligne que des actes rituels réussis renvoient les hommes à leur quotidienneté avec des yeux neufs, des forces rajeunies. Tout se passe comme s'il fallait [159] sortir des routines et même les imiter, pour mieux les déjouer et les vaincre. L'intelligence du rite nous avertit que cela ne se fait pas dans une gratuité informelle. Les vrais happenings ont toujours un rituel implicite. C'est ce canevas de fond qu'il faut saisir. On imagine ici un autre cadre d'existence, de référence, de communion.

La destruction des vieux rites par la sécularisation de la société techno-bureaucratique de consommation aura servi indirectement à une récupération de l'initiative dans le rite. Nous sommes forcés d'inventer de nouveaux miroirs critiques, des rites neufs de dépassement. Voilà un des aspects les plus profonds des révolutions culturelles qui en deçà et par-delà les transformations sociales, économiques et politiques, nous entraînent vers la liberté et la créativité spirituelles qui les fondent. Même les économistes, dans leurs diagnostics sur les pays forts et les pays faibles, commencent à s'interroger sur les attitudes impondérables qui échappent à leur propre rationalité. Certains sociologues ont découvert derrière les succès capitalistes ou socialistes des dynamiques culturelles de type religieux, parfois loin des références moralisantes sur le matérialisme vulgaire.

Bien sûr, il ne faut pas oublier l'ambivalence d'un tel phénomène. Les rituels peuvent tout aussi bien étouffer l'engagement que le libé-

¹⁰ Voir mon ouvrage sur [*Les symboliques d'hier et d'aujourd'hui*](#), HMM, 1973, particulièrement le chapitre : symboliques d'action.

rer. La religion a servi au conservatisme comme à la protestation sociale, au traditionalisme comme à la créativité culturelle. Nous le reconnaissons sans peine. Mais nous soulignons ici cette force positive du rite que trop peu d'analystes ont su détecter. Pour étayer notre argumentation, poussons plus loin notre recherche.

La force du symbole

On oppose habituellement le symbolisme et le réalisme. On croit établir ici une distinction décisive entre l'image et la réalité. Ainsi l'homme d'action ne serait ni un rêveur, ni un contemplatif. « Il n'arpenne pas le sol avec des symboles, mais avec des instruments précis et rationnels » ¹¹, c'est là une vue simpliste à partir de catégories reçues très superficielles. Une connaissance minimale de l'évolution historique nous fait discerner la force créatrice et libératrice des symboles dans l'émergence de l'humanisation du monde. *L'homo artifex* [160] a acquis son statut de créateur, le jour où il a disposé de cette distance critique qu'assure la démarche symbolique. Celle-ci transmue le vécu brut en vécu représenté, critiqué, assumé et projeté. *La symbolique fédère les expériences du passé dans l'axe du vécu contemporain qu'elle ouvre sur la transcendance et le futur*. Notons ici en passant que le rite est précisément la structure organisée et finalisée d'une symbolique.

Mais revenons à notre filon d'investigation en nous inspirant de Marx. Celui-ci souligne la distance énorme entre l'abeille qui construit la ruche parfaite et le plus mauvais architecte qui imagine son œuvre avant de la réaliser. Cette brèche de la démarche symbolique est l'ouverture humaine radicale qui permet tous les dépassements. Dans une société tournée vers la prospective, secouée par le choc du futur, jamais le dynamisme et la cohérence de la démarche symbolique n'ont paru aussi nécessaires. Derrière les organigrammes, les devis, les plans d'action et les modèles théoriques les plus abstraits, il y a des horizons symboliques qui unissent vitalemment l'exégèse des situations réelles, les paris d'interprétation et d'action, les stratégies de réalisa-

¹¹ Voir mon ouvrage sur [*Les symboliques d'hier et d'aujourd'hui*](#), HMM, 1973, particulièrement le chapitre : symboliques d'action.

tion, les fins humaines choisies et les utopies de dépassement avec leurs impondérables.

Quand on se refuse à élucider les cadres symboliques que l'on porte, quand on ne consent pas à les remplacer après leur éclatement, on retombe dans l'ornière d'une quotidienneté « informe », dans les déterminismes aveugles (naturels ou artificielles) et plus prosaïquement dans un univers social de gadgets et de mécaniques ennuyeux. Pensons au nouvel impérialisme des techniques sociales d'organisation et de « management » comme soutien de la bureaucratisation gigantesque de l'économie, de la politique et de l'éducation. La dernière oeuvre de McLuhan (*The Executive Drop out*) en témoigne. Les hommes étouffent dans cet univers organisationnel sans pores respiratoires, sans horizons symboliques pour libérer et exprimer des vécus proprement humains. Ce blocage provoque des réactions sauvages, telles ces explosions folles d'occultisme, de religiosité, de psychédélisme qui séduisent les contemporains « civilisés » ! Elles opèrent comme des modes fluides, inconsistantes parce qu'elles ne sont pas soutenues par ces symboliques cohérentes et finalisées que l'on trouve dans les rituels religieux authentiques. Évidemment, les religions actuelles n'offrent souvent que des rites morts comme compensation à ces rites fous. La crise liturgique n'y est pas étrangère.

[161]

Mais nous demeurons persuadés que la religion a toutes les ressources nécessaires pour nous faire redécouvrir la dynamique symbolique dans les rites que nous cherchons à renouveler ou à réinventer. Souvent nous avons remarqué que l'horizon symbolique chrétien de militants ouvriers permettait d'ouvrir leur travail à l'engagement syndical et politique et à des perspectives de dépassement qu'ils puisaient dans leur foi. Le Royaume évangélique opérait d'incessantes brèches dans les réalisations provisoires des solidarités au travail, des luttes sociales et politiques. Il amenait ces chrétiens à aller toujours plus loin, en relativisant et en radicalisant à la fois leur action. Leur propre horizon symbolique les empêchait d'aligner en secteurs étanches leurs divers engagements. Il animait de l'intérieur leur travail quotidien pour lui donner une portée de plus en plus large et profonde. Il donnait un axe unifiant aux diverses activités rattachées aux différentes appartenances et participations.

La dynamique eucharistique

Or, quand on creuse ce phénomène spirituel, on s'aperçoit qu'une liturgie authentique vient justement donner cohérence et dynamisme à cette symbolique vitale d'engagement. Le rite eucharistique, par exemple, « signifie » au sens fort du terme le halo symbolique qui entoure en clair-obscur les engagements quotidiens. Il explicite, rend présent, illumine un tel cadre de référence. Il resitue dans un ensemble intégré les expériences émiettées, atomisées de ces chrétiens. La liturgie épelle d'une façon articulée et unifiée les semences de l'Esprit dispersées dans une vie engagée, dans des témoignages très diversifiés. Bref, le mystère chrétien qui assume, éclaire et transcende toute la vie, s'actualise dans le rite eucharistique d'intégration. Bien plus l'eucharistie, au dire de saint Thomas, est d'abord une dynamique de construction de l'Église et du Royaume, une dynamique pascalle qui reprend radicalement le monde créé et pécheur pour le sauver et le ressusciter dans la mouvance de la libération des fils de Dieu.

Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu. Si elle fut assujettie à la vanité... c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons [162] nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps. Rm 8, 19-23.

La *dynamis* de la résurrection qui fonde le « Royaume déjà commencé » traverse donc de part en part tous les efforts de libération. Et pour ce faire, elle passe par le sacrement eucharistique qui la signifie, la réalise et la prolonge dans l'engagement chrétien. Celui-ci part d'elle et revient à elle. La rencontre eucharistique ressemble au cœur qui renvoie dans tous les circuits de l'organisme le sang purifié qu'il avait ramené à lui avec les scories du mouvement de retour. Cette comparaison conteste déjà une liturgie incapable de battre au rythme des pulsions d'accueil et d'envoi dans l'itinéraire spirituel des croyants. Il

faut récupérer une plus grande liberté pour redonner à la signification symbolique du rite tout son caractère vital, qu'il s'agisse de l'inspiration de l'Esprit ou du discernement spirituel de chrétiens qui se rencontrent en Église ou en Jésus-Christ.

Vers une liturgie libérée

J'illustrerai plus loin cette analyse. Mais signalons tout de suite les conséquences pratiques de tels défis. *Sans une liturgie libérée et créatrice, les chrétiens ne sortiront pas de leur crise silencieuse où ils n'arrivent plus à dire, interpréter, signifier et engager leur foi.* Récupérer la dynamique du rite, c'est permettre le façonnement de symboliques « monnayables » dans l'existence chrétienne quotidienne, c'est aussi donner à celle-ci la possibilité de s'exprimer d'une façon articulée et finalisée dans le Mystère que le rite actualise. Le rite est un lieu symbolique obligé pour fédérer les signes chrétiens épars dans la vie de tous les jours, pour redonner consistance à la prière spontanée, pour offrir un cadre symbolique à une spiritualité. Or les réformes liturgiques récentes ont à peine récupéré cette liberté évangélique que l'on trouve dans les liturgies initiales de l'Église. Les premiers chrétiens confrontaient leurs vécus, leurs témoignages avec la Parole, et le canon venait rassembler ces multiples chassés-croisés dans la communion d'un même Esprit, d'un même Corps. Rien ici d'un rituel figé ou d'une symbolique toute faite. La rencontre liturgique avait une plasticité spirituelle qui contraste avec l'esprit systématique des liturgies chrétiennes récentes.

Le tissu sacramentel est beaucoup plus souple qu'on ne le pense. Jésus nous a tracé la voie en refusant toute attitude rigide devant les rites et les signes. Il a librement transmué les symboles reçus pour [163] relier l'histoire et le Royaume, l'action gratuite de l'Esprit et l'expérience de libération des convertis. On ne rétablira pas des rapports vitaux entre l'expérience des chrétiens et la liturgie sans retrouver ce dégagement radical pour rejoindre le Royaume en marche au creux des itinéraires les plus humbles comme des grandes expériences historiques du peuple de Dieu. Paradoxe étrange d'une liturgie chrétienne bâtie sous le signe de la libération, qui doit aujourd'hui se réconcilier avec la vie réelle, la liberté des fils de Dieu et la présence

gratuite et agissante du Seigneur, dans l'Église et dans le monde. Une telle liturgie ne sera jamais source et sommet d'engagement sans se convertir à ce qu'elle est fondamentalement.

Les luttes des chrétiens prennent leur signification vitale et décisive dans le dynamisme pascal pleinement actualisé par le sacrement eucharistique, par la messe la plus humble. C'est opérer une terrible réduction que de parler ici de pratique religieuse, de précepte dominical, et même de rencontre paroissiale épisodique. Un tel ritualisme, un tel institutionnalisme nous renvoient à la face négative du rite, à son caractère répétitif, à son écorce vide de vécu, d'engagement, de conversion, de relation vivante au Seigneur et à nos frères. *L'enjeu est donc clair, il faut redonner à la liturgie sa force spirituelle (non exclusive) de communion, de témoignage et d'action, sa capacité d'assurer, comme le cœur, la pulsion alternante d'accueil et d'envoi d'un vécu chrétien signifiant et engageant. Ces deux derniers qualificatifs trouvent dans le symbolisme liturgique un rapport dynamique décisif, à cause du sacrement qui réalise ce qu'il signifie, et signifie ce qu'il réalise.* Essayons de voir comment s'exprime concrètement cette orientation fondamentale. Un exemple révélateur nous servira de matériau d'exégèse.

DES RAPPORTS FONDAMENTAUX À RÉTABLIR

Relation d'une expérience liturgique où se rencontrent :

- La fête et le travail
- Le pain et le sens
- Le mystère et la polis (cité)
- La parole et l'action
- L'intériorité et le témoignage dans l'eucharistie du Seigneur

À l'occasion de la fête du travail, je place en évidence un gros pain sur une petite table au centre de l'Église. Je suis au milieu des [164] gens pour bien marquer symboliquement l'égalité de tous les hommes

devant le pain qui deviendra le Pain vivant du Père. En guise d'introduction, je souligne l'adéquation que le langage quotidien établit entre « gagner son pain » et « gagner sa vie ». Du coup apparaît la signification première de ce geste en cette fête du travail. Puis commence le déroulement d'une rencontre eucharistique qui va respecter la structure fondamentale de la liturgie actuelle.

— D'abord quelques courts textes bibliques d'entrée sur le pain comme résumé de tous les dons de Dieu, comme fruit du labeur des hommes et comme signe-synthèse de la vie.

— Un moment de silence et une prière pénitentielle sur les batailles du pain.

— Une action de grâces sur le pain qui nous rassemble à la maison et autour de la table du Seigneur.

— Un bon moment d'échange autour de cinq coordonnées évangéliques :

Pain

- Signe de la vie
- Signe de partage
- Lien avec Dieu en Jésus-Christ
- Lien entre terre et ciel
- Don de Dieu et engagement des hommes

Signe de la vie

— Un homme âgé se lève et nous parle du pain noir qu'il a mangé durant la crise des années '30. C'est à travers cette expérience qu'il a compris tout ce que voulait dire ce geste du Bon Dieu qui se présente à nous sous forme d'un pain. Les hommes vont s'unir autour du « pain pour tous » et là-dedans ils vont découvrir Notre-Seigneur Jésus-Christ.

— Un jeune parle du pain en termes de joie. Pour fêter, on se rassemble autour du pain.

— Une dame très modeste nous parle du pain sec de ceux qui l'entourent, avec des accents qui ressemblent étrangement aux témoins de la Bible qui traduisent l'épreuve en « pain des larmes ».

— Un autre adulte insiste sur le texte de la Genèse : « tu mangeras ton pain à la sueur de ton front ». Il rappelle les responsabilités fondamentales rattachées au pain.

[165]

Signe de partage

« Il ne faudrait plus que les hommes se battent pour s'arracher une bouchée de pain. Aujourd'hui, ce que nous vivons, me rappelle que le pain, c'est sacré, c'est spirituel, c'est profondément humain et divin. Vous autres les enfants, j'espère que vous allez comprendre que c'est grave de gaspiller du pain... on trouve qu'il y a bien de la haine dans le monde. Moi je pense qu'on va apprendre à s'aimer si on partage le pain avec justice et charité. J'ai vu le texte des Évêques dans les journaux. Ils parlent de modération pour mieux partager. Je ne suis pas sûr qu'on soit prêt à ces sacrifices. Mais on n'est pas chrétien si on ne va pas jusque-là. C'est ça la vraie croix ».

— « Il ne faudrait pas oublier qu'à cause du Seigneur, notre partage peut se multiplier un peu à la manière de la multiplication des pains ».

Lien avec Dieu en Jésus-Christ

— « Notre foi n'est pas dans les nuages, elle passe par le pain quotidien. Il suffit de penser au Notre Père. Quand on est injuste, on se sépare de Dieu. On commence par s'adresser à Dieu dans le Notre Père... ça veut dire que la justice et le pain quotidien dépendent aussi de nos rapports avec Dieu. A-t-on confiance en Lui ? Est-ce qu'on croit encore à la Providence ? Moi, j'y crois dur comme fer. J'ai eu trop de preuves dans ma vie ».

— « Moi, j'ai déjà fait du pain. On pétrit la pâte avec ses mains, on y met du levain et puis on le passe au four. C'est ce que je faisais avec le plus de joie et le plus d'amour. Je comprends pourquoi le Bon Dieu a voulu passer par là pour nous rejoindre. C'est tellement beau, c'est tellement grand, puis en même temps très simple. Je les vois encore autour de la table. C'est comme si la famille m'avait mangée. Le levain dans l'Évangile, ça veut dire que la vraie force qui soulève la vie, elle vient du Seigneur. Et puis le feu, le four, c'est l'épreuve, la croix. Le beau pain doré sur la table, ça me fait penser à la vie qu'on donne aux autres, que le Seigneur nous donne. Moi, faire ce travail là, c'était une fête ».

— « On ne se paie pas de mot quand on prie avec le pain. Il faut agir. Le Seigneur nous a sauvés par des actes. La messe nous le rappelle et nous engage à sa suite ».

[166]

Lien entre terre et ciel

— « Ça m'a frappé tout à l'heure quand on a dit que pour nous chrétiens le pain matériel est aussi spirituel. C'est peut-être cela l'Incarnation. Le Seigneur se sert du vrai pain pour le transformer en nourriture de l'âme. Le pain, il est terrestre et puis céleste en même temps. Il nous a dit : « Celui qui mange ce pain vivra pour toujours ». « C'est beau notre foi ! On est en train d'oublier ça ».

— « Moi je dis qu'il ne faut pas en rester au pain matériel. L'homme ne vit pas seulement de pain, comme on dit dans l'Évangile. Je me rappelle ce que François d'Assise demandait à un maçon

- Pourquoi travailles-tu ?
- Pour gagner mon pain
- Pourquoi gagner ton pain ?
- Pour vivre
- Pourquoi vis-tu ?

Eh bien ! le pain, ça doit nous conduire à autre chose. Le Seigneur a essayé de nous le faire comprendre. Souvenez-vous quand il a parlé de cette « autre chose », presque tous sont partis... ils voulaient la multiplication des pains, mais ils ne voulaient pas du sens que le Seigneur donnait au pain. La vie de Dieu ça ne les intéressait pas. Quand les hommes cessent d'avoir faim, ils font des folies. Peut-être bien que le Bon Dieu a voulu nous faire comprendre le sens de la pauvreté de cette manière-là. Quand le ventre se gave égoïstement, le cœur se vide d'Amour. Un chrétien, c'est pas quelqu'un qui a le ventre plein, parce que dans ce cas-là, il n'y a plus de place pour autre chose. Quand on parle du pain, il ne faut pas séparer la vie tout court et puis la vie éternelle qui lui donne son sens ».

Don de Dieu et engagement des hommes

« Aujourd'hui, le pain est tellement pauvre qu'il faut ajouter des vitamines. J'ai l'impression que notre foi et notre vie ressemblent à ça. On n'a plus de base. On ne sait plus ce qui est essentiel et nécessaire. On vit avec des vitamines et des aspirines. Je trouve que le pain nous ramène à l'essentiel. Le Seigneur est fin dans son affaire. Il nous remet les deux pieds à terre. Il nous dit . « Les gars, contez-moi pas de peur, je vais vous juger sur le pain que vous aurez partagé, gagné... arraché à la terre pour nourrir les affamés ». Il nous a donné la terre et puis la semence. Il nous demande de faire du pain pour tout [167] le monde... et même le nous battre pour cette justice. Merci, Seigneur, d'avoir fait ça pour nous. Donne-nous la force de faire la même chose à notre tour. Moi, j'ai hâte à ton banquet. Aujourd'hui je sens que tu es venu commencer la fête avec nous autres.

- Quelqu'un lit le chapitre 6 de saint Jean
- Offrande du pain et du vin
- Reprise sous forme de prière des intentions formulées, et cela au cœur du canon
- Mise en relief de la consécration du pain, du Notre-Père et de la communion
- Enfin chant d'action de grâces.

Cette expérience se passe presque de commentaire. On y trouve tous les rapports fondamentaux évoqués plus haut. Les délégués à l'offrande du pain étaient tous des engagés dans la communauté et dans le milieu, pour bien marquer que les témoins chrétiens du pain sont ceux qui le font, le partagent : Edouard et Jean, des petits salariés, qui mènent une lutte sociale et politique pour démasquer une situation ouvrière unique. Jeanne et Lise qui regroupent les mères nécessiteuses de la région en vue d'améliorer les politiques sociales. Et l'on nous dira que la liturgie aliène de la vraie vie, de l'engagement ? Ce n'est sûrement pas le cas de ce type de rencontre eucharistique.

CONCLUSION

Certains débats récents dans l'Église d'ici faussaient le problème que nous avons soulevé au début de ce travail. Par exemple, on opposait d'une façon simpliste la *sacramentalisation et l'évangélisation*. De même, dans les mémoires et les audiences publiques de la commission Dumont, on formulait un choix exclusif sous le mode : *fraternité d'abord ou action d'abord*. Dans chacun de ces débats, on mettait en cause la liturgie. Nous avons tenté de démontrer ici le bien-fondé de certaines critiques, mais surtout la dynamique interne du sacrement, comme source et sommet de l'engagement humain et de l'évangélisation. Notre exemple final a servi à l'illustration de cet élargissement et de cet approfondissement de la démarche sacramentelle dans l'existence chrétienne en situation.

Nous avons vu ce que peut faire une liturgie évangéliquement libérée qui s'enclenche sur les enjeux vitaux de libération des hommes, comme insertion privilégiée de l'inspiration et de l'action de [168] l'Esprit. Une liturgie qui relie étroitement la communauté ecclésiale et le pays réel des chrétiens ne saurait plus être aliénante ou désengageante. C'est dans le réalisme eucharistique que les rapports fondamentaux du Royaume et du monde, du salut et de la libération trouvent leur conjonction la plus fondamentale. Toute l'expérience biblique conduit à cette convergence du pain matériel et du pain spirituel en Jésus-Christ, Seigneur du monde et de l'Église. Réduire la liturgie

ou minimiser son importance, c'est donc compromettre une clef de vote essentielle du christianisme.

Mais le défi de restaurer la liberté créatrice des communautés pour refaçonner des symboliques chrétiennes significantes et engageantes est loin d'être relevé. Ceux qui se refusent à poser lucidement le problème, font un tort immense à une Église impliquée bon gré mal gré dans des révolutions culturelles sans précédent. Quand à nous, nous avons essayé de prouver que les chrétiens devraient être féconds et très à l'aise en face de ces mutations profondes. Il n'en demeure pas moins que celles-ci sont des signes des temps qui appellent une conversion radicale et un discernement spirituel très exigeant.

[169]

NOTE : ¹² Liturgie comme lieu d'intégration de la foi.

Notre passé chrétien, proche et lointain, fortement lié aux structures sociologiques qui l'ont porté était, tout comme la société du temps passablement intégré. Les pressions sociales extrêmement fortes rendaient presque impossible la dissidence au plan social comme au plan religieux. La liturgie, surtout dans les célébrations dominicales (eucharistie et vêpres) et dans certaines grandes fêtes, traçait des points de repère importants qui façonnaient le contexte local et en faisait un facteur d'identification valable. Nous avons connu un « système » liturgique très institutionnalisé, extrêmement précis, pesant lourdement, mais aussi fort gratifiant. Dans ce système, l'évangélisation avait toutes les chances de trouver une certaine place dans l'univers de la liturgie. Malheureusement, en se fiant trop aux structures chrétiennes existantes, on a pensé faire l'économie de cette évangélisation. L'éclatement des structures a manifesté rapidement que l'expérience liturgique ne pouvait plus alors rendre compte, à elle seule, de son sens.

À la lumière du renouveau de l'Église, bien des symptômes de la crise de la foi sont apparus autour de la liturgie. C'est par ce biais que les grands axes de la crise dans l'Église (autorité, sacralité, participation, etc.) ont pu être révélés et parfois avec beaucoup d'agressivité. Certains chrétiens, qui ne comprennent plus le sens d'une pratique liturgique pour leur foi, ont tout simple-

¹² G. Lapointe, *La liturgie, lieu privilégié de l'intégration de la foi*. Dans *Liturgie et vie chrétienne*, 82 (1972), pp. 230-238. Cette note est extraite de ce remarquable article.

ment laissé tomber l'expression liturgique. Du coup, les chances d'une reprise de l'évangélisation liée à l'expérience liturgique sont devenues de plus en plus précaires. La liturgie a alors perdu son rôle de lieu privilégié d'intégration de la foi chrétienne et de sa dimension sociale. C'est un paradoxe assez marquant que dans l'évolution présente du christianisme et de ses expressions de foi, la liturgie qui était jusque-là omniprésente est devenue tout à coup relativement absente. Beaucoup plus grave est la constatation que dans les milieux où on pense et vit le renouveau évangélique, la liturgie ne semble plus tellement préoccuper notre avenir chrétien ; à la limite on l'ignore ou elle n'intéresse plus. Il y a déjà quelques temps, A. Aubry publiait un volume au titre assez interrogatif : « Le temps de la liturgie est-il passé ? ». Dans ce travail, l'auteur s'efforçait de montrer comment, de plus en plus de chrétiens fortement préoccupés d'une évangélisation rejoignant les hommes sur leur propre terrain de vie et de lutte, ne s'intéressaient pratiquement plus à l'expression liturgique comme étant une dimension capitale de l'évangélisation. Et dans ce sens, il faut souscrire à la remarque de Bernard Besret : « Il y a un malentendu qui risque d'avoir des conséquences fâcheuses à relativement brève échéance, la liturgie restant l'apanage d'un catholicisme sociologique »

Les auteurs du rapport Dumont affirment que « la liturgie et en particulier la célébration dominicale, tiennent encore une grande place dans l'image que la plupart des chrétiens du Québec se font de la religion et du christianisme ». On peut tenter d'expliquer le fait par la liturgisation excessive qu'on a connue dans un passé récent. Il est certain toutefois que d'une liturgisation [170] à outrance de la foi chrétienne nous penchons vers une déliturgisation. Quantitativement, la liturgie prendra moins de place et cette expression privilégiée devra gagner en qualité et en densité de signification pour notre monde. Cette espèce de lassitude en face de la liturgie peut s'expliquer aussi à partir du cadre dans lequel elle se célèbre habituellement : un langage constitué, trop officiel et qui ne laisse pas tellement de place à la créativité ; un langage verbal et gestuel qui porte une image de Dieu et de l'homme qui ne correspond plus à la recherche religieuse dans notre contexte. En fait, très souvent les attitudes anthropologiques que reflète la liturgie « officielle » semblent aux antipodes de ce monde nouveau dont on a fait état dans le numéro d'Esprit (octobre 1967). Même les essais de renouvellement du langage liturgique restent encore fort timides ; l'expression liturgique tout comme la parole a besoin d'être libérée et de prendre acte des nouvelles valeurs de notre culture. On voit ici ou là des essais quelque peu farfelus ; le plus souvent ces essais s'éliminent d'eux-mêmes. La phase de recreation d'un nouveau langage est à peine commencée mais elle suppose, du coup et indissociablement, une prise de conscience de la difficulté de croire et de la signification de Jésus pour ce monde. C'est en somme ce qu'exprime le rapport de la commission Dumont à la fin du passage sur la liturgie et qui aurait dû être la ligne de fond de la réflexion sur ce point :

À mesure que nous retrouvons une certaine cohérence aussi bien dans notre foi que dans nos projets humains, à mesure que l'Évangile ne sera plus simplement appris mais assimilé dans sa signification profonde et d'après le contexte de vie de chacun, à mesure que la liturgie trouvera un langage qui reflète aussi bien le visage de Dieu en Jésus que le visage de l'homme... dans la même mesure renaîtra au secret de chacun le goût de la prière.

Il est certain que, dans la problématique présente, nous devons faire éclater ce couple trop étroit : évangélisation et sacrement. D'ailleurs l'évangélisation a été considérée comme un préalable indispensable à l'univers liturgique. Depuis le Concile tout particulièrement, on essaie de découvrir mieux l'intériorité réciproque de l'évangélisation et du sacrement. On commence à approfondir la place de la liturgie sacramentelle dans le dynamisme de l'évangélisation elle-même. Comme le dit H. Denis : « Si le sacrement ne s'y trouve pas au départ (de l'évangélisation), on peut craindre qu'il ne s'y trouve jamais ». C'est dire en d'autres termes, que la réalité sacramentelle est intérieure à l'annonce du salut et lui donne son unité dernière. Il semble que dans la perspective d'une évangélisation au cœur d'un monde pluraliste et donc dispersé, la liturgie deviendrait encore plus nécessairement que dans un contexte de chrétienté le lieu privilégié d'intégration de la foi chrétienne. Nous aimerions pouvoir le montrer dans les quelques pistes de réflexion qui suivent.

Précisément à cause de son caractère diffus et de l'imprévu des situations dans lesquelles il existe, le témoignage de l'espérance chrétienne a besoin d'un lieu privilégié d'intégration, d'identité : celui que va utiliser la communauté chrétienne pour confesser et célébrer son espérance en Jésus. Nous sommes alors en plein dynamisme d'annonce de Jésus par des chrétiens [171] dispersés qui veulent trouver sens à la célébration pour se redire Jésus et l'espérance des hommes dans un langage poétique, langage intégrateur s'il en est un. Il apparaît que la liturgie chrétienne doive être ce lieu où se célèbre au fur et à mesure la découverte de Jésus que font les chrétiens rassemblés, découverte qui doit trouver son sommet dans l'eucharistie.

En essayant de réfléchir sur la liturgie chrétienne comme lieu intégrateur de l'annonce de Jésus et de son irruption dans l'expérience de l'homme pour lui permettre de célébrer, nous ne faisons que retrouver ce que sociologues et psychologues disent de la célébration pour toute religion. En effet, pour E. Durkheim, le culte est intégration en ce sens qu'il redonne vie aux images de la foi :

... La seule façon de rajeunir les représentations collectives qui se rapportent aux être sacrés est de les retremper à la source même de la vie religieuse, c'est-à-dire dans les groupes assemblés. Or, les émotions que suscitent les crises périodiques par lesquelles passent les choses extérieures déterminent les hommes qui en sont les témoins à se réunir, afin de pouvoir aviser à ce qu'il convient de faire. Mais par cela qu'ils sont rassemblés, ils se réconfortent mutuellement ; ils trouvent le remède parce qu'ils le trouvent ensemble. La foi commune se ranime tout naturellement au sein de la collectivité reconstituée... Tout nous ramène à la même idée : c'est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement. [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 5e éd. 1908, p. 494. En psychologie, les travaux de A. Vergote sont fort intéressants pour notre propos. Voir tout spécialement son livre intitulé *Psychologie religieuse*, éd. Dessart, Bruxelles, 1966.]

Ces lignes de Durkheim nous situent au cœur de notre recherche l'homme religieux a besoin d'exprimer son appartenance, sa foi, dans une symbolique. En fait, l'homme n'existe que par son pouvoir de décrocher de l'immédiat et de le symboliser. Un symbolisme liturgique dense, qui ramasse en quelque sorte l'expérience vécue, les découvertes qui sont faites, est, dans toute son « inutilité », le facteur le plus important pour renouveler l'espérance chrétienne en la replongeant dans sa source première : « La foi commune renaît parce qu'elle se retrouvera dans les conditions mêmes où elle était née primitivement ». [E. Durkheim, *op. cit.*, p. 494.]

La liturgie chrétienne, délivrée d'une symbolique mesquine trop souvent en mal d'une orthodoxie et d'une prétention « d'officialiser » les langages de l'espérance chrétienne où il ne reste plus d'espace pour l'expression spontanée, peut redevenir le lieu intégrateur de la foi chrétienne. En fait, la liturgie est nécessaire pour « construire » le langage ou les langages de l'espérance. L'Église, dans son mode d'être et dans son désir d'insertion dans une culture donnée, doit parler le langage du temps. Les termes de la foi doivent, eux aussi, être acculturés. Mais, dans la célébration, en construisant un langage célébratoire, la communauté chrétienne (où les liens humains sont possibles pour la fraternité) a à retrouver un langage [172] de la foi qui soit une véritable expérience rejoignant profondément l'expérience de Jésus. Le langage devient expérience dans la célébration et cette expérience doit redire l'intention de Jésus, dans toute son explication. Le symbole reste le langage qui rejoint les grandes expériences de la vie et, empêche de réduire les dimensions de cette expérience en la ramenant au rationnel ou à l'orthodoxie. Dans le langage symbolique de la célébration, la communauté chrétienne assemblée s'approprie l'espérance offerte en Jésus, pour la fêter.

Dans la liturgie, nous retrouvons un lieu où la reconnaissance mutuelle des chrétiens fait partie des rassemblements. Cette reconnaissance mutuelle est essentielle pour un partage vrai de l'espérance et pour sa célébration. Autrement, les liturgies seront elles-mêmes fort dispersantes et n'auront aucune chance de retrouver leur rôle d'intégration. Pour en arriver à cette reconnaissance mutuelle, la célébration est importante puisqu'elle devient le lieu de la communication et du partage. En ce sens, la célébration devient intégration, puisque ce que nous essayons de dire c'est l'intention de Jésus, c'est la signification de l'expérience chrétienne pour chacun de ceux qui célèbrent.

De plus, la célébration chrétienne comme toute célébration est le lieu où on peut refaire le tissu de la mémoire chrétienne. La liturgie est essentiellement célébration dans une mémoire. Le christianisme, dans sa force d'évangélisation, a besoin de lieux pour garder une mémoire « fraîche » de Jésus. Non seulement la liturgie célèbre la mémoire de Jésus, mais elle fait aussi mémoire de l'espérance vécue par les hommes, de leurs espoirs, de leurs désespérances et de tout ce qui constitue le monde. Dans ce sens, la célébration chrétienne veut rejoindre, pour la célébrer, la signification d'un monde à la recherche de son espérance.

[173]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Deuxième partie.
OUTILS DE COHÉSION

Chapitre III

LE RÔLE DES CONFLITS DANS L'ÉGLISE

- I. Le contexte profane
Le contexte ecclésial
- II. La face positive : la liberté évangélique
La face négative : les réflexes tridentins
- III. Discernement et créativité évangélique
Repères de discernement
Conflits et initiatives nouvelles
Cohérences spirituelles et pastorales
- IV. Grilles de lecture et d'intervention
Les visées profanes
Les visées chrétiennes
Les paradoxes évangéliques du conflit
Instrument d'analyse d'un conflit

[Retour à la table des matières](#)

[174]

I. Le contexte profane

[Retour à la table des matières](#)

Max Weber a déjà noté que les religions universelles, en mettant au premier plan la fraternité, avaient tendance à minimiser les conflits de la réalité sociale et politique. Personne ne peut nier la grande part de vérité de cette remarque. Mais il est une autre facette qui a été peu scrutée : « Il n'y a de guerre qu'entre frères ». Les hommes qui s'ignorent ou ne se trouvent aucune ressemblance, vivent plutôt dans l'indifférence. Paradoxalement, il faut être un peu semblable pour se confronter plus ou moins radicalement. Voilà peut-être une dimension de l'amour des ennemis dont parle l'Évangile. Au cœur de l'amour, il y a une dialectique de la rencontre qui implique certaines violences : la sortie de soi, l'interpellation de l'autre, la recherche difficile du bien commun le meilleur, les exigences qu'on se pose l'un à l'autre, etc. Affirmer une valeur comme la justice, c'est aussi reconnaître son contraire. On passe souvent par la découverte et le scandale de l'injustice réelle pour accéder à une conscience vive et concrète de cette valeur. Autrement, notre philosophie s'établit comme un ciel d'idées « séparées » et « décrochées » du vécu. Elle n'a pas d'impact sur les situations et les comportements réels. Ses valeurs ne sont plus des idées-forces, des dynamismes de vie et d'action, des modes d'être, des fins motrices.

En ce sens, la crise peut être une étape dynamique pour confronter l'idéal et le réel, pour établir de nouvelles relations dynamiques entre le vécu et ses aspirations. De même le conflit permet de viser des liens plus profonds d'intelligibilité et des rapports énergétiques plus féconds à long terme. On ne retient habituellement que les aspects : stérilité et anarchie des conflits. Ceux-ci peuvent tout aussi bien préciser les questions et les enjeux les plus importants, motiver des engagements plus décisifs, forcer des solutions plus valables, révéler le fond des situations réelles (intérêts camouflés, pouvoirs cachés, rapports de forces, phénomènes invisibles ou latents), provoquer des catharsis nécessaires et mener même à des paliers supérieurs de rapports humains

(pensons aux crises de l'adolescent ou du couple). Bien sûr, il y a des dérives. Par exemple, une psychologie exacerbée de guerre amène à se considérer comme « tout blancs » alors qu'on verra les autres « tout noirs ». Ceux-ci font de même. D'où le cercle vicieux des violences aveugles. Le conflit idéalisé, cherché pour lui-même, conduit au nihilisme, à la destruction et même à l'auto-destruction. Parfois certains transposent [175] sur les autres les conflits intérieurs qu'ils n'ont pas le courage d'affronter eux-mêmes.

L'ambivalence humaine du conflit n'est pas facile à cerner. Ce sont les deux faces de Janus dont parle le politicologue M. Duverger. D'autres y voient un mécanisme historique essentiel : telle la lutte des classes. L'affrontement moderne des colombes et des faucons reproduit les vieux mythes structuraux d'Apollon et de Dionisos. Le sage sociologue Pareto rappelle toutefois que les hommes et les sociétés vivent effectivement des temps de continuité, de rupture et de dépassement. Il serait donc illusoire de verser dans la perspective farfelue d'une révolution permanente. L'être humain n'accepte pas de tendre indéfiniment son arc. Il a besoin de périodes et de zones de stabilité et de paix. Il cherche aussi des dépassements créateurs. Il est donc faux de réduire l'aventure personnelle ou collective à l'unique schème des tensions. Le monde occidental a peut-être survalorisé la dichotomie bien-mal. Une certaine conception du christianisme a pu favoriser cette tendance. L'intérêt pour les religions et les cultures orientales marque la fatigue de ces combats qu'on a rationalisés sous forme de lois historiques et de processus dialectiques quasiment déifiés. Un regard quelque peu attentif met en lumière cette double radicalisation de la paix et de la lutte. D'un côté, le *peace and love*, de l'autre, les violences révolutionnaires ou répressives. Les deux termes de l'ambivalence sont donc portés aux extrêmes. Nous avons déjà montré comment les occidentaux ont perdu la trace des rapports entre l'ordre et le chaos. Ils ont constitué ces deux dimensions en deux univers culturels plus ou moins étanches ou en deux forces politiques aveugles (Law and Order vs anarchie gauchiste ¹³. Évidemment, la société ouverte, plus complexe, plus libre, connaît des problèmes d'ordre et de chaos nouveaux par rapport aux sociétés fermées traditionnelles. Malgré tous les méca-

¹³ J. Grand'maison, *Des rapports fondamentaux à revoir*, dans *Maintenant*, juin 1972).

nismes politiques et les techniques sociales, les conflits dans ce contexte mal maîtrisé deviennent souvent des phénomènes fous, intelligibles et incontrôlables. Nous commençons à peine à cerner ces défis inédits qui retentissent aussi dans l'Église.

Le contexte ecclésial

L'Église met du temps à devenir une institution ouverte. Plusieurs [176] de ses membres connaissent de violentes impatiences face à ce retard. Selon eux, aucune institution ne devrait être plus ouverte que l'Église, dans la mesure où le christianisme est un projet ouvert, un lieu historique de libération, un dynamisme spirituel de transcendance qui fait éclater les systèmes clos, les réalisations provisoires, les idoles et les faux absolus. Quelques-uns pensent même que les freins et les refus de la période post-conciliaire feront naître autant de *backlashes* conflictuels que de réflexes sécuritaires aveugles. D'où un « contexte fou » peu propice à une recherche réaliste de solutions fécondes. A la limite, il n'y a de place que pour des « contre » et des « pro » sans contenus articulés, sans soutiens institutionnels de cohérence. De tels conflits aveugles neutralisent ainsi tous les efforts créateurs.

Il existe aussi des esprits plus positifs qui croient à la fécondité de cette période de tâtonnements et de tensions. L'Église, dans ses périodes de forte vitalité spirituelle, a vécu de profonds conflits. Les hérésies, par exemple, ont joué un rôle indirect, mais nécessaire de maturation, de validation, de critique prophétique, de dépassement. On ne passe pas d'un modèle d'imitation passive à un modèle de créativité libre, sans une phase de tension et d'affrontement entre les traditionalistes et les agents de changement. Tout le monde, bon gré mal gré, est forcé d'entrer dans le débat, de s'identifier et de prendre position. On devrait s'inquiéter davantage de l'indifférence des chrétiens. Les conflits indiquent au moins qu'il se passe quelque chose dans l'Église. D'ailleurs, ne doit-on pas reconnaître que l'histoire du salut comme l'histoire tout court est une trame de conflits qui sont devenus des événements prophétiques à temps ou à contretemps ? Chez les modernes, il y a un rapport spontané entre conflit, événement et nouvelle. La Bonne Nouvelle éclate dans ce lieu d'un vécu déchiré, en instance de libération et de salut. Cela vaut aussi pour le vécu de l'Église.

Il se passe dans l'Église catholique un phénomène semblable à celui de l'histoire américaine récente. L'idéologie de celle-ci était précisément de nier la diversité des familles spirituelles, des classes et groupes sociaux. Une idéologie unitaire qui niait la réalité brutale des conflits. Ceux-ci appartenaient à des phénomènes de marginalité, de déviance, d'incapacité de fonctionner dans le « meilleur système au monde », un complexe semblable à celui d'un certain catholicisme identifié à la Vérité plénière du Royaume, à la possession totale et exclusive du salut. Dans un tel contexte, il n'y a plus grand [177] place pour la diversité, la confrontation et surtout le conflit. Quand la crise surgit, elle est souvent sourde, aveugle et violente. On l'a contenue trop longtemps. On l'a refoulée dans des profondeurs instinctuelles qui ont accumulé ainsi des charges explosives hors de tout contrôle raisonnable. L'angoisse devient alors insaisissable de part et d'autre. Raison et passion ne peuvent plus se féconder mutuellement. Personne ne sait plus clarifier les vrais enjeux, les contenus véridiques véhiculés par les groupes opposés. L'autorité perd sa crédibilité et se replie sur le *statu quo* et sur les positions d'hier. Les oppositions s'affolent et perdent de vue la nécessité de donner corps à leurs aspirations dans des stratégies et des modèles nouveaux. Comment nier la vérité de ce diagnostic dans les conjonctures sociales et ecclésiales actuelles ?

II. La face positive : la liberté évangélique

[Retour à la table des matières](#)

L'Église de chez-nous et d'ailleurs a connu un déplacement majeur de son axe pastoral. Oh ! Il s'agit d'un changement bien timide, malgré l'importance de la nouvelle optique qui emprunte à nos origines spirituelles les plus pures comme nous le verrons. Notre chrétienté s'est constituée autour des pôles Ordre social chrétien-Providence. Pensons à la doctrine sociale de l'Église, au corporatisme, à la traduction sociale et politique de la théologie organique du Corps mystique. La Providence se présentait comme un ordre univoque qui allait du plan de Dieu à l'ordre naturel en passant par l'Église-société parfaite et l'ordre social chrétien. De cette vision unitaire on déduisait un seul modèle

d'Église et de société. C'était donc une contradiction chrétienne que de reconnaître la possibilité d'une classe ouvrière ou d'une classe rurale. Il s'agissait « d'éduquer » les fidèles en fonction de ce ciel spirituel d'un Royaume hiérarchisé où chacun devait rester à sa place providentielle et collaborer, dans la charité et la paix, à un bien commun sans conflit.

L'analyse de la société et de l'Église réelles, la crudité des conflits, l'ouverture de la société et la relecture de l'Évangile allaient remettre en cause cette sorte de schizophrénie de l'idéologie religieuse dominante. D'abord, il était faux d'agir comme si on était déjà parvenu à l'unité finale du Royaume. La période d'entre-deux et la réalité historique révélaient des situations brutales de conflits.

[178]

L'Église n'était pas équipée doctrinalement et moralement pour les analyser et les assumer. Les spiritualités non plus. Mais peu à peu, au hasard des crises, malgré les Conciles et les Synodes, le christianisme des dernières décennies, connaissait un renversement de perspective. La polarisation libération-espérance prenait quelque peu le dessus chez les militants chrétiens et bien des théologiens, et cela en dépit d'une pastorale officielle d'entretien et de conservation. Avec réalisme, on reconnaissait que le conflit accompagne la vie évangélique. Le mystère pascal de Jésus a été vécu lui aussi dans un contexte de procès. Les pouvoirs religieux et civils et les hommes du temps ne supportaient pas Jésus, cet être libre devant la tradition, la famille et la propriété, devant les systèmes et les idées reçues. Jésus déplaçait le primat de l'autorité et du pouvoir vers celui de la liberté et du service. Un pouvoir est dominateur ou serviteur selon qu'il se met au service de la liberté pour tous ou qu'il aliène celle-ci. La liberté des fils de Dieu devient le signe par excellence du salut et du Christ lui-même. Dans *La Légende du grand inquisiteur*, Dostoïevski attire l'attention sur cette révolution avortée d'un certain christianisme... et la force subversive et prophétique de l'Évangile. Le grand inquisiteur reproche au Christ d'avoir fait entrer dans le monde ce goût farouche de la liberté. Il est le responsable des conflits, des divisions, de l'affaiblissement des pouvoirs. L'autorité officielle ne peut plus contrôler les sujets. C'est la révolte des fils contre le Père. Pourtant Jésus pouvait protester de sa soumission au Père. Il se tait. Un jour il a affirmé sa liberté devant Pilate et le Grand Prêtre. La leçon a été décisive. Personne

n'arrêtera la force pascalle subversive pour ressusciter des hommes libres, debout, responsables, en marche vers les horizons du Royaume. Son exemple montre qu'il n'y a pas de fidélité à l'histoire du salut, sans luttes, sans possibilité du péché, sans conversion, sans engagement dans la justice évangélique (jugement dernier). L'expérience inquisitoriale n'est pas un simple souvenir historique. Elle s'est prolongée, au moins d'une façon mineure, dans le modèle tridentin qui prévaut encore aujourd'hui. Ici, il faut démystifier certains réflexes qui appartiennent à cet univers religieux.

La face négative : les réflexes tridentins

Nos attitudes face aux conflits sont un test de vérité de notre conception de l'Église et du christianisme. Voyons les réflexes du modèle tridentin d'hier et d'aujourd'hui face aux conflits.

[179]

Transcender le conflit dans le ciel des grands principes absolus. Tout système est irréfutable dans l'abstrait. Le système religieux ajoute une connotation d'absolu qui, mal comprise, peut déboucher sur de terribles contraintes et des négations de l'histoire réelle. À la limite, la religion devient ici une consécration du passé figé et du *statu quo*, une idéalisation de l'idéologie et du système en place. Plus grave encore, cette fausse transcendance qui enlève toute possibilité d'action, d'intervention humaine courageuse et effective. La scolastique catholique des derniers siècles a développé des mécanismes et une logique de ce genre. Elle marque encore les structures mentales de bien des catholiques. C'est ainsi que l'Église est restée en marge des grandes révolutions industrielles, politiques et culturelles.

Nier, minimiser ou contourner le conflit. N'est-ce pas le cas des crises post-conciliaires : *Humanae Vitae*, tarissements des vocations et départs nombreux de prêtres, de religieux et de laïcs, liberté des théologiens, querelles liturgiques et catéchétiques, crise de la paroisse, difficultés financières, etc. ? Autant d'indices d'un refus d'aller au fond

des choses pour des vraies réformes et des tournants plus nets et francs. Il y a derrière ce réflexe une peur peu évangélique du risque, de l'audace et de la liberté. L'Esprit agit différemment. Il pousse en avant. Les vrais croyants devraient être aux avant-postes de l'histoire, des luttes de libération, des entreprises apostoliques et des pistes neuves d'un rude défrichage.

Sacrifier le conflit à l'uniformité. À la limite, les esprits tridentins acceptent un certain pluralisme, mais ils nient souvent la possibilité ou l'exercice du débat interne. Pourtant, il n'y a pas de diversité réelle sans conflits d'accompagnement. Il suffit de regarder ce qui se passe effectivement. Pour affirmer la réconciliation, il faut reconnaître et assumer les ruptures qui la précèdent. N'y a-t-il pas dans le mystère pascal et les paradoxes évangéliques des tensions spirituelles dont on ne saurait faire l'économie : mort-vie, ténèbres-lumière, renoncement-bonheur, douceur-violence, etc. ? Nos spiritualités liquident trop facilement ces tensions qui se prolongent dans nos comportements, nos choix de vie, nos rapports sociaux et ecclésiaux. Notons aussi que le refus d'expérience-pilote et la politique du « petit pas » fait par tout le monde en même temps sont la traduction pastorale d'une telle attitude.

[180]

Purifier, laver le conflit. C'est le complexe pharisien de la fausse pureté. On veut une image de soi ou de l'Église, qui soit immaculée. Or, tous les engagements et les actions dans la vie concrète comportent des ambiguïtés, des impuretés, des imperfections. Certains hommes d'Église n'avancent pas s'ils ne sont pas absolument sûrs. Ils attendent, laissent passer l'événement. Quand ils interviennent, l'événement n'est plus dans le champ de conscience des gens. Ils se laissent ainsi devancer irrémédiablement par la vie. L'Église ne s'est pas compromise. Mais c'est une pureté d'abstention, de vide. Qu'en est-il du « signe de contradiction » de Jésus-Christ ? Ce signe fait partie du sacrement de salut autant que le signe d'unité et de communion. Voilà une autre façon de refuser l'Évangile et le pays réel, pour ne pas perdre la face.

Émasculer le conflit. L'attitude contraire, c'est aller au bout des conflits qui comportent des enjeux humains et évangéliques décisifs. Nous ne sommes pas les champions de l'audace ! Certains diront que nous cherchons davantage les tâches humbles, effacées, pauvres. Là aussi, il y a un subtil glissement loin des durs combats du monde qui pourraient nous secouer, nous amener à des compromissions courageuses. Nous sommes souvent des peureux. Nous choisissons des objectifs inoffensifs. Pourtant, les croix les plus rudes viennent des désinstallations du monde. Regardons les choses de près. Ce sont les incroyants, les ennemis de l'Église, les plus éloignés qui nous servent les reproches les plus accrochants et prophétiques. Un autre paradoxe de l'action de l'Esprit. Qui sait si ce réflexe tridentin ne contribue pas à éroder la fibre morale, la virilité évangélique des chrétiens ? L'amoralisme et l'apolitisme des masses catholiques sont bien connus depuis les nombreux travaux de recherche socio-religieuse.

Stopper le conflit. Une des marques tridentines moins bien connues, c'est la force d'inertie et la résistance passive. Pensons aux difficultés de déplacer certains curés qui semblent pourtant des saints hommes. Il n'y a pas de révoltes ouvertes chez eux, mais une fin pacifique de non-recevoir. On laisse les assiégeants ou les requérants se lasser à force de démarches inutiles. Des tampons épais de résistance absorbent tous les chocs. Après tout l'Église en a vu d'autres ! Elle a l'éternité devant elle. Les conflits passent, le système demeure. Ah ! ces spiritualisations faciles qui font perdre au conflit sa vérité interne, son impact prophétique. N'oublions pas qu'il faut de rudes coups pour faire bouger une aussi lourde bureaucratie ! Une bureaucratie [181] d'origine divine, comme certains voudraient nous en convaincre. Il n'y a pas que les gauchistes qui font des confusions.

Critiquer le conflit à la deuxième puissance. Déjà le conflit est une première critique du réel. Les censeurs qui s'en prennent aux esprits critiques s'installent au troisième palier, assez loin des origines réelles du conflit dans le vécu. Ce sont des « critiqueux à la deuxième puissance ». Habituellement, ils ont des arguments d'autorité et très peu de références au vécu, le leur et celui des autres. Ils ne font que répéter des contenus tout faits, intemporels, transhistoriques ! À leurs

yeux, tout a été dit, défini et décrété dans l'Église d'hier. Ils admettent un peu les erreurs du passé, mais ils refusent à l'Église la possibilité de se tromper dans le présent.

Individualiser et privatiser le conflit. Pie XII a dit qu'il n'y a pas de peuple sans opinion publique. Mais il n'a pas pensé se poser la question au plan du peuple de Dieu, de l'Église-assemblée humaine de pécheurs, de l'institution historique. Le réflexe est bien connu : on ne pose pas publiquement les problèmes d'Église, sauf dans la foulée des déclarations officielles. Ainsi, les départs nombreux des prêtres restent un phénomène privatisé et individualisé. Toutes les règles du jeu sont en ce sens. Pourtant, il faudra bien un jour délaissier les grandes discussions abstraites sur le célibat et consentir à regarder les situations réelles de l'Église dans le monde urbain, post-industriel qui est bien loin des soutiens institutionnels de la chrétienté des sociétés traditionnelles. Nos propres origines spirituelles ont été autrement plus souples et créatrices pour l'entrée dans le monde gréco-romain et pour l'évangélisation des barbares. Il nous faut retrouver ce dynamisme spirituel historique.

Voilà l'envers de la face positive de la liberté évangélique. Nous ne voulons pas à notre tour idéaliser le conflit. C'est pourquoi il nous faut bien établir certains repères de discernement spirituel.

III. Discernement et créativité évangéliques

[Retour à la table des matières](#)

Voyons les repères de discernement spirituel et les démarches nécessaires pour transformer en valeur de dépassement les changements et les crises, les luttes et les initiatives nouvelles.

[182]

A. Repères de discernement

1. *Accepter courageusement de nous confronter ensemble à l'Évangile*, avec des lectures différentes de celui-ci. Dans le cadre de la commission Dumont, je me suis rendu compte que c'est vraiment le seul terrain commun des chrétiens. Et pourtant, quelle grâce de ne pouvoir compter que sur l'Évangile, quand les uns et les autres, nous avons perdu nos soutiens de jadis. Voilà une véritable pauvreté grosse de richesses spirituelles extraordinaires. C'est l'Évangile d'abord et avant tout qui va nous unir en cours de route ou au bout du chemin.

2. *S'auto-contester*, c'est-à-dire, s'appliquer à soi-même la critique qu'on formule à l'égard des autres. Rappelons-nous la remarque évangélique de la paille et de la poutre. Le Seigneur ramenait toujours ses interlocuteurs à eux-mêmes. De même la première violence s'exerce sur son propre orgueil, sur son égoïsme personnel. Contester, c'est-à-dire témoigner avec. Cela présuppose une attitude de vérité intérieure et extérieure... et un bon degré d'humilité pour se critiquer, se corriger, se laisser interpeller. Quand on n'est pas capable de changer d'idée, on n'est pas loin de se prendre pour un autre... ou pour le Père éternel.

3. *Savoir respecter inconditionnellement le fond des êtres*, en deçà et par-delà les affrontements même les plus radicaux. Un peu comme le Père qui ne désespère d'aucun homme. On ne peut comprendre cette utopie évangélique de l'amour des ennemis, sans anticiper le salut offert à tout homme de bonne volonté et juste. Par exemple, le témoin évangélique cherche les solidarités les plus fondamentales, les connivences les plus profondes entre les êtres, les espoirs communs cachés. Il sait s'adresser à ce qu'il y a de meilleur chez les autres, comme le Christ lui-même.

4. *Reconnaître les qualités de ses ennemis et les défauts de ses amis*. Un bon moyen pour éviter les chapelles, les coteries, les débats

aveugles et les luttes destructrices. L'insight évangélique va jusque-là. Voyez Jésus devant les fils des ténèbres, l'intendant infidèle, les étrangers. Il a su virilement dénoncer les vices de ses compatriotes et reconnaître la foi de ceux qui se tenaient loin.

5. *La charge critique ne doit pas dépasser le degré d'engagement [183] positif et de créativité spirituelle.* Il est des critiques trop faciles où l'on se sert de l'Évangile pour assommer les autres. Personnellement, mon engagement profond dans l'Église doit passer mes ruades et mon petit prophétisme critique.

6. *Plus la critique ou les conflits sont radicaux, plus leurs artisans doivent être responsables.* Encore là, il faut avoir le sens des possibles. Certains « critiqueux » ne se rendent pas compte des victimes qu'ils font avec leurs langues ou avec leurs gestes iconoclastes. Bien peu de choses peuvent être changées en un tour de main. Les fausses impatiences sont parfois aussi veules que les résistances passives. Une démarche vraiment politique ou économique sait accepter des étapes de maturation nécessaires. Les attaques globales aveugles suscitent des refus du même type, non seulement de la part de l'autorité religieuse, mais des chrétiens de la base.

7. *Se méfier des radicaux sans tendresse.* Les conflits peuvent durcir le cœur et déshumaniser. On se rappellera la tendresse du Dieu caché, de Jésus de Nazareth. Il y a de ces révolutionnaires avec lesquels on ne peut établir aucune relation humaine. Ils n'ont pas la moindre empathie pour se mettre dans la peau de l'autre. Quel type d'homme sortira de certaines escalades violentes et quelquefois pathologiques ? Rien de pire que le fanatisme religieux. La liberté évangélique peut faire beaucoup ici pour nous ouvrir à tout homme.

8. *La qualité du courage évangélique* pour aller au bout de ses contestations et de ses entreprises. C'est facile de donner un coup. Certains reculent vite quand ils sont contestés à leur tour. Dans l'Église et la société d'ici, on a brûlé récemment les vaisseaux avant qu'ils aient fait leur preuve. Il y a peut-être trop de contestataires stériles et

faibles pour ce qu'il y a de créateurs patients et forts. Jésus est allé au bout de la *mort et de la résurrection* ; au bout de son itinéraire spirituel. Il nous faudrait plus de « couenne » morale.

B. Conflits et initiatives nouvelles

L'Église d'ici est traversée par trois courants spirituels dynamiques qui ont pris naissance de l'Esprit agissant sur le terrain séculier. D'abord, une ligne d'intériorité où se rencontrent la [184] quête spirituelle des « mutants culturels » et une Bonne Nouvelle accueillie avec des yeux neufs. Ensuite *une orientation communautaire* à même les nouvelles formes de solidarité et la redécouverte du primat fraternel dans l'Évangile. Enfin, *un engagement socio-prophétique* à la fois critique et créateur pour exprimer dans les enjeux décisifs de la cité l'écart eschatologique qui mène le monde au Royaume. En termes très simples, disons qu'il s'agit de trois dynamismes évangéliques qui deviennent des signes des temps. Trois pièces maîtresses de la construction de nouveaux modèles historiques d'Église. Des modèles plus diversifiés, plus souples, plus près du pays réel des chrétiens. Pour les inventer, il faut renverser le processus d'institutionnalisation de l'ecclésiologie classique. On agira moins à partir des structures en place qu'en fonction des cohérences à donner à ces dynamismes. L'Église devra se « débetonner » pour redevenir tente d'un peuple en marche dans une histoire précipitée. Elle sera là où les hommes jouent leur sort, où les petits se libèrent, où la vie prend les devants. Essayons de mettre en forme certaines démarches pastorales nécessaires :

1. Reconnaissance

Les porteurs de ces dynamismes doivent être « reconnus » par l'Église ; ce qui présuppose que les agents institutionnels les découvrent, les écoutent, les appuient, les laissent se définir et créer leurs propres outils de cohésion, de formation, de témoignage et de célébration.

2. Passerelles

Après avoir respecté cette phase de maturation et fait la preuve du désintéressement de l'institution comme telle, le leadership religieux pourra chercher avec ces divers groupes de témoins, des passerelles qui leur permettront de communiquer ensemble et d'élargir leurs visées évangéliques et ecclésiales. Ici, il ne faut pas précipiter la définition de nouveaux modèles ecclésiologiques, encore moins un projet-cadre d'une nouvelle forme historique d'Église.

[185]

3. Plate-formes

L'instance pastorale offrira ici une plate-forme assez large, assez souple, assez ouverte pour constituer une sorte de carrefour ecclésial permanent de toutes ces forces vives. Tout comme dans la société profane, il manque dans l'Église ces lieux collectifs d'échanges gratuits, de collaboration spontanée, de projets communs provisoires. Ces plate-formes seront des « joints universels » pour élaborer, sur une autre base, des consensus collectifs progressifs, libres et créateurs. C'est la première consistance vitale à donner à une Église multiforme, plurale, plus complexe.

4. Diffusion communautaire

Tant chez ces artisans de pointe que chez le leadership religieux, il y a cette responsabilité ecclésiale de diffuser dans tout le trafic interne de l'institution et dans l'ensemble des communautés chrétiennes ces courants rénovateurs. On sait le danger d'en rester à la périphérie, à la marge. A long terme, on aboutit à des sectes ou à des structures parallèles éphémères et stériles. Ce sont toutes les communautés qui seront mises dans le coup, interpellées ou engagées.

5. Cohérence

Dans ce contexte, le leadership institutionnel est peut-être moins initiateur qu'agent de cohérence, même quand il s'agit de débats internes. Les dynamismes de l'Esprit naissent davantage de la vie des témoins, du sacrement historicisé, vécu, épelé, signifié par l'expérience chrétienne réfléchie et confessée. Il faudra que cette tâche de cohérence des diversités spirituelles, des tensions, des recherches et échanges communs soit exercée de l'intérieur de la communauté, sans que le leadership perde ici sa tâche particulière et essentielle de cohérence apostolique.

6. Authentification

Par réflexe professionnel, le leadership apostolique saute rapidement au jugement critique d'authentification, un peu à la [186] façon des baptêmes rapides qu'on a faits pour « consacrer » des nouveautés séculières ambiguës. Nous craignons ces interventions hiérarchiques ou pastorales qui télescopent les étapes précédentes. Les raccords de la Tradition apostolique et de l'actualité de l'Esprit sont difficiles. Ils exigent un long exercice de discernement. Redisons ici l'importance d'associer les chrétiens à ces opérations d'auto-évaluation prophétique de l'Église et des témoignages évangéliques.

7. Distance évangélique

Cette dernière démarche a un sens dynamique. Nous partageons tous une certaine distanciation par rapport au Royaume en avant. Nos confrontations décisives comme nos consensus ecclésiaux ne sont vrais et féconds que dans la mesure où nous acceptons de nous placer ensemble face au même Évangile. Les expériences diverses, les politiques pastorales et les débats d'interprétation se mesurent à cette aune. Notre petite expérience pastorale nous a montré comment c'est là la seule façon déterminante d'assurer un dialogue ecclésial vrai. L'incroyant Camus disait un jour sa peine de voir tant de chrétiens se dé-

finir en dehors d'une telle référence. Du pape jusqu'au croyant pécheur le plus éloigné, tous sont soumis à l'Évangile. Chacun est en instance d'évangélisation dans la mesure où il sait reconnaître sa distance avec la plénitude du Royaume.

8. *Consentement au Père*

Aucune crise chrétienne n'est surmontée, aucune avancée de l'Église n'est assurée, s'il n'y a pas chez les uns et chez les autres, une foi prête à suivre inconditionnellement le Seigneur. Voilà la rectitude centrale de l'attitude du juste. La vraie conversion commence là. Il y aura toujours des conflits d'interprétation, des recherches tâtonnantes, des tensions de toutes sortes. La vraie rencontre des chrétiens doit se faire à ce niveau de profondeur où les uns et les autres, nous devons sonder nos reins et nos cœurs pour évaluer avec discernement notre correspondance à la volonté de Dieu et à ses signes. La communauté évangélique se bâtit sur ce consentement personnel et collectif fondamental. [187] Sans lui, tout est vicié au départ, les décrets comme les dissidences, les ordres comme les réponses, les problèmes comme les solutions. Il faut tout faire pour amener les familles spirituelles à ce haut-lieu évangélique. La prière commune et le sacrement jouent ici un rôle capital.

C. *Cohérences spirituelles et pastorales*

Voilà huit démarches qui peuvent constituer un modèle (parmi d'autres) d'une stratégie pastorale *de base*. Une telle stratégie s'inscrit dans la brèche de *l'écart* (eschatologique) entre le Royaume et l'Église, entre celle-ci et le monde, entre les structures ecclésiales et la vie chrétienne elle-même, entre l'activité profane et l'expérience de foi. Cet écart commande des étapes, des cheminements, des interventions. Il empêche l'Église de se croire arrivée au terme final du Royaume. Il laisse un espace autonome pour l'histoire séculière, pour l'itinéraire de conversion, pour la maturation de l'Église. Il permet des appels et des réponses, des retours et des avancées, chez l'Esprit comme chez le croyant. Il assure une distance critique qui préserve la liberté de

l'homme et celle de Dieu, et leur rencontre gratuite. Il empêche des proximités trop faciles entre le Dieu saint et l'homme pécheur. Il fonde la responsabilité des chrétiens dans la construction du Royaume comme dans celle de l'histoire. Il libère la créativité des communautés chrétiennes historiques pour se donner des instruments de cohésion, de formation, d'action apostolique et de témoignage. D'où l'importance d'une stratégie pastorale qui passe par les dynamismes spirituels des projets humains et par leur dimension chrétienne. C'est aussi au cœur de cette distance par rapport au Royaume que l'Église et ses membres se savent pauvres et livrés au bon vouloir du Sauveur. Les plus mauvais riches sont les censeurs sûrs de leur fidélité et de leur orthodoxie, les défenseurs du pouvoir absolu de l'Église terrestre, les installés dans la Tradition et la Vérité. Personne dans l'Église n'est une identification parfaite du Christ ou du Père.

Si on ne reconnaît pas ces différentes formes d'écart, on ne comprend pas la nécessité de bâtir des stratégies et des projets qui s'inscrivent dans l'économie du salut. Toute économie appelle des politiques, des cohérences institutionnelles, des stratégies [188] d'action, des visées opérationnalisées, des évaluations critiques, des lois de croissance. Nous avons qualifié ici l'économie chrétienne par l'écart du Royaume. Voilà à la fois le fondement le plus évident et le test de vérité le plus profond de la praxis pastorale ou de l'action chrétienne.

IV. Grilles de lecture et d'intervention

I. Les visées profanes

[Retour à la table des matières](#)

On ne peut parler de la pertinence sociale de la foi sans aborder la réalité sociale avec réalisme. Or, les conflits nous forcent à toujours pousser plus loin notre saisie des situations réelles. A l'étude précédente, nous ajoutons d'autres points de repère.

- *Être reconnu et s'affirmer.* - Les deux enfants qui se chicanent à propos d'un jouet nous montrent comment le conflit le plus simple charrie des lois fondamentales de la vie. Par exemple, la mère peut les arrêter pour avoir la paix ; elle peut aussi invoquer la charité et la compréhension. Mais, il y a d'autres phénomènes latents qu'elle ne voit pas souvent. C'est dans le conflit que l'enfant commence à affirmer son moi. Briser systématiquement cet élan, c'est peut-être l'empêcher d'accéder demain à la stature adulte d'une personnalité ferme, décidée, capable d'affronter la vie réelle. De plus, ces conflits enfantins indiquent déjà ce sens profond de la justice chez les êtres humains. Bien sûr, il y a aussi la tentation de l'égoïsme et de la domination qui s'exprime dans le conflit. Mais, bien assumé, il peut faire accéder l'homme à un palier supérieur d'amour, d'auto-contrôle et de vérité intérieure.

Notre société moderne est passionnante. Mais souvent seules les personnalités fortes s'y sentent à l'aise. D'où l'importance que revêtent la libération et la promotion collective. Voilà une modalité actuelle de bien des conflits. Les sous-développés, les exclus, les écrasés n'ont d'autre recours que l'action collective presque inévitablement conflictuelle. Toute l'histoire condamne cette naïveté d'une certaine doctrine sociale qui invite les riches à partager. Une telle orientation ne fait que consacrer le *statu quo*. Cela est plus grave au moment où les inégalités de [189] toutes sortes croissent à un rythme hallucinant. De même le libéralisme de notre système social entretient encore l'illusion de la suffisance des libertés individuelles. On ne peut plus parler de l'abus du capitalisme. Il s'agit plutôt d'un régime foncièrement asocial par rapport aux visées de certains conflits qui affirment l'homme solidaire dans le partage des biens et des responsabilités. Il serait dommage qu'un tel objectif soit noyé dans des luttes stériles ou de vaines violences. Un conflit vaut toujours par le positif qu'il véhicule. Sa radicalité première est là, de même sa créativité et sa fécondité. Autrement, les uns et les autres renforcent le contexte d'aveuglement.

- *Confronter diverses lectures du réel.* - Voilà une autre visée importante du conflit, surtout au moment où les tendances, les idéologies, les forces sociales et politiques se diversifient dans notre milieu. Nous n'avons pas été tellement habitués à la pluralité idéologique. D'où ces conflits aveugles et dogmatiques qui opposent des globalis-

mes autoritaires et loin des complexités du réel. Des conflits plus lucides ont l'avantage d'identifier les groupes et les tendances, les vrais clivages et les réels rapports de force. Bien des gens ne comprennent pas le rôle des oppositions. Pourtant, il suffit de voir comment les pouvoirs absolus ou incontrôlés cèdent vite à la corruption. Les conflits rendent possibles et la démocratie et la politique. Autrement, celle-ci devient une pure gestion administrative autocratique, peu humaine et peu efficace à long terme. Ici les affrontements permettraient justement de vérifier et les moyens et les objectifs poursuivis. En science politique, on a constaté comment ce sont souvent les citoyens contestataires qui ont le souci de s'informer. Chantier '73 a suggéré ces critères de jugement politique :

Les conflits politiques peuvent permettre une représentation plus juste de la population

Ils peuvent être des facteurs d'adaptation et de renouveau
 Ils peuvent donner une voix aux minorités
 Ils contribuent à structurer des groupes sociaux
 Ils peuvent détruire ou bloquer une société
 Ils déclenchent parfois le cercle vicieux de l'anarchie et de la répression
 Ils inclinent à ne miser que sur la force et parfois la haine
 Ils provoquent parfois le désengagement, la peur, la fuite ou le pessimisme stérile

[190]

Ils sont toujours ambivalents. D'où la nécessité de bien évaluer leurs deux faces : positive et négative.

- *Restaurer la relation directe.* - Notre univers bureaucratique a multiplié les structures intermédiaires. Même les contestations récentes ont contribué à multiplier les paliers alors qu'elles visaient au début une action directe. En creux, beaucoup de conflits actuels tentent de restaurer cette proximité des rapports humains. Ils ont un sens communautaire évident. Mais plus profondément, ils pointent l'enjeu dramatique de l'homme devenu étranger à lui-même dans un univers social réifié, absorbé dans ses techniques et ses instruments. Étrange

paradoxe que ces phénomènes de concentration urbaine, accompagnés d'un éloignement proportionnel des hommes entre eux. L'anthropologie culturelle à son tour, nous révèle des choses redoutables dans l'évolution historique des conflits. Par exemple, chez les animaux, la relation conflictuelle est directe et immédiate. Deux loups qui se battent pour le leadership de la troupe savent où s'arrêter. Le vaincu présente sa gorge et le vainqueur le laisse libre. Les hommes en lutte, au début, connaissaient une situation pareille. Chacune des inventions militaires a distendu de plus en plus cette rencontre conflictuelle. L'agresseur ne voit plus les réactions de sa victime, quand il passe du gourdin à la flèche. Puis ce furent les fusils et les canons, ensuite les bombardiers et enfin les missiles téléguidés. Les populations civiles servent de champ de bataille arbitraire et improvisé. A-t-on évalué vraiment cette « barbarisation » de la civilisation, sa force d'auto-destruction ? Aurait-on oublié que les hommes peuvent être plus cruels que les animaux ? Le problème de la distanciation des rapports humains s'accroît aussi par la complexité des conflits modernes. Pensons à la difficulté de comprendre la crise monétaire, la jungle des forces économiques supranationales, les dimensions techniques et scientifiques des crises de toutes sortes, les choix politiques, les nouvelles conditions d'existence.

- *Révéler le sous-sol social*. - Il y a des fausses paix sociales qui préparent de terribles bombes à retardement, parce qu'elles ont laissé pourrir les problèmes profonds et les insatisfactions latentes. Le conflit éclate alors d'une façon aussi aveugle qu'explosive. Pendant tout ce temps, le bon ententisme a profité aux privilégiés. Notre société a développé des mécanismes [191] très subtils de neutralisation et de désamorçage. Voici qu'ils sont de moins en moins efficaces, surtout depuis l'avènement des guérillas urbaines, des mouvements sauvages (occupations, enlèvements). On élèvera de plus en plus de barricades guerrières, si tant de décisions continuent de se prendre dans l'underground des zones grises d'influence. J'ai connu un groupe de citoyens qui, après avoir réalisé certains projets communautaires, ont pris la direction de leur municipalité. Ils se sont bientôt rendu compte que les vrais jeux se faisaient en dessous des structures démocratiques du conseil municipal. Jeux de soumissions fermées, de patronage et de trafic d'influence. Ils se voyaient pris devant un réseau qui avait éten-

du ses tentacules dans l'ensemble de la société. Des hommes politiques, des financiers et des professionnels combinaient leurs stratégies en dehors des structures démocratiques et à l'insu des masses. On ne saurait imaginer la corruption de notre sous-sol social. Dans un tel contexte, des conflits radicaux sont inévitables pour révéler ces ignobles manœuvres, incomparablement plus néfastes que les manifestations ou les occupations violentes. La violence des forts condamne les faibles à résister non seulement moralement mais physiquement à ces tyrannies protégées par des légalités douteuses. La crise de légitimité des pouvoirs n'est pas sans fondement. Pour atteindre les causes véritables, il faut pratiquement mettre à nu ce sous-sol pourri qui empoisonne les sources et les ressources dès leur premier jaillissement. La pire pègre est là.

- *Pointer les choix importants à faire.* - Les conflits actuels, malgré bien des incohérences, commencent à porter sur l'essentiel. Derrière tout cet ordre scientifique et technocratique de la cité moderne, il y a « le chaos des fins ». Les pouvoirs et les intérêts en place n'ont pas davantage à proposer des vrais choix politiques à la population. Celle-ci pourrait alors évaluer l'utilisation et l'orientation des équipements et des biens en fonction d'objectifs connus et voulus. N'est-ce pas l'histoire de la plupart des grands projets collectifs jamais soumis à l'approbation des citoyens ? On le fait pour l'éducation et les services publics dans une certaine mesure. Mais tout l'univers si important de la vie économique échappe à la démocratie. La jungle est profitable uniquement pour les plus forts. C'est ici que la révolution culturelle a touché juste. Elle a déplacé le conflit. Il ne s'agit plus de réclamer une part du gâteau, mais de s'interroger [192] sur la qualité du gâteau lui-même. Par exemple, il y a des grèves qui contestent ce qu'on produit au travail : des gadgets, des armes. On commence à peine à s'interroger sur le contenu de la croissance économique, sur les fins de la technologie, sur le sens du pouvoir. C'est le positivisme qui fonde la philosophie actuelle de notre système social. Or, jamais il n'a autant révélé son inhumanité et son irrationalité. Et dire qu'on nous avait dit que la science allait résoudre tous les problèmes ! Elle n'a servi trop souvent qu'à des marchands sans conscience. Il a fallu arracher aux pouvoirs établis certains bienfaits de l'innovation technique. La critique radicale des derniers temps nous a révélé des impostures terrifiantes.

Qui sait si elle n'est pas l'agent le plus positif d'une révision profonde de nos objectifs de civilisation avant qu'il ne soit trop tard. Pendant que des millions sont dépensés pour recréer la vie en laboratoire, la vie toute simple des hommes et de la nature est bousillée de mille et une façons. Qu'offre-t-on à la jeunesse comme objectifs valables d'existence ? Et l'on voudrait s'en prendre à elle pour son peu d'intérêt ! Les conflits actuels devront aller aux causes profondes pour contrer des politiques aveugles qui tentent d'amenuiser les effets de maux secrétés par le système social lui-même. Reste la tâche des solutions créatrices de rechange.

Évidemment, cette nouvelle radicalisation doit être alertée par les dangers d'une agressivité aveugle. On connaît ici les réactions en chaîne : le patron punit l'ouvrier, celui-ci « engueule » -sa femme ; elle gifle son enfant ; et le chien reçoit un coup de pied du petit d'homme. Le cercle vicieux de la violence aboutit à une auto-destruction qui ne laisse que le désert derrière lui, disait le vieux poète romain Tacite.

Mais la difficulté s'accroît dans les phénomènes collectifs de conflits. Rien n'arrête une foule déchaînée ou des groupes fanatisés. Tagore a eu un jour cette remarque qui donne beaucoup à réfléchir : les hommes sont cruels, l'homme est bon. Malgré ces inconvénients du conflit, nous persistons à croire que le pire danger réside dans la démission et la passivité devant l'injustice et la domination. *Les pires parasites sociaux sont ceux qui ne font rien, et trouvent en même temps que ça ne fonctionne pas si mal.*

[193]

II. Les visées chrétiennes

- ***Faire la vérité.*** - Voilà le sens biblique du conflit. Dieu a dû se battre avec son peuple pour l'amener à faire la vérité de son être et de son destin. C'est le vecteur qui traverse l'Écriture de la Genèse à l'Apocalypse. Le Royaume souffre violence et seulement les violents l'emporteront. L'Église qualifie Satan de père du mensonge. De là, la gigantesque lutte entre le bien et le mal pour révéler la vérité du péché et du salut, la vérité de Dieu et de l'homme. Le croyant, dans la foulée

de l'Esprit, fait la vérité dans des engagements concrets, historiques et payés chèrement. Certains se scandalisent du climat de lutte qui baigne les deux testaments. Dieu a assumé cette condition terrestre fondamentale pour amener le monde à la vérité du Royaume d'amour. Ce fruit est précédé des sueurs du labeur, des ambivalences de l'ivraie et du bon grain. La Vérité n'éclatera qu'au jugement. D'ici là les hommes ont à la faire dans des luttes historiques.

- *Soumettre le sabbat à l'homme*. - Entendons ici les idéaux même les plus sacrés, les traditions, les structures, les pouvoirs... et pourquoi pas les dogmes et les mythes ? Nous ne répéterons jamais assez la portée révolutionnaire de la liberté que le Christ nous a apportée. Nous sommes loin d'avoir compris cette radicalité de l'amour gratuit de Dieu pour l'homme. Son pardon dépasse toutes les justices, et sa tendresse toutes les fraternités ou solidarités. Ce qui intéresse Dieu, même avant la vérité, c'est l'homme concret. Pensons à ces mensonges scandaleux de certains saints personnages de la Bible. Augustin recourt au « mystère ». Pourquoi ne pas y voir l'affirmation ineffable de cet amour inconditionnel de Dieu, sans acception des personnes ?

- *Défendre les petits*. - Critère évident de l'Évangile. Mais ce précepte n'a rien du paternalisme charitable accumulateur de mérites. La vraie dynamique évangélique, c'est le boiteux qui marche par lui-même. Si nous avons bien compris le Message, nous chercherons l'auto-promotion, l'auto-libération, l'auto-détermination des pauvres dans nos tâches d'humanisation et d'évangélisation ; c'est mal comprendre la visée du Seigneur que de traduire la Providence en termes de dépendance chronique ! L'abandon au Père et à ses dons ne signifie pas démission, mais mission de salut. Le Christ ne nous guérit pas pour mieux [194] nous asservir. Il s'est fait le dernier des hommes pour rendre ceux-ci capables de devenir des hommes nouveaux et des fils de Dieu. La terre nouvelle, où les petits sont privilégiés, doit commencer dès maintenant, si nous acceptons cette foi au Royaume déjà à l'œuvre. Ici, le conflit nous attend. En effet, après la guerre avortée contre la pauvreté, voici que les pouvoirs et des classes entières déclarent la guerre aux pauvres, décidément trop encombrants. On veut se débarrasser de ce cancer. La lutte ne fait que commencer, peut-être !

- *Relier la libération sociétale au salut communautaire.* - Les mots ici sont choisis judicieusement. Bien sûr il faut convertir le cœur. Mais la Genèse nous avertit que le péché est structurel aussi. Le péché originel est un péché « sociétal », celui d'un monde qui veut s'organiser avec des structures de domination. L'homme veut s'approprier arbitrairement l'arbre de la vie : le monde, la société, la connaissance, la technique, enfin tout ce qui embrasse terre et ciel. Le symbole de l'arbre ici exprime l'ampleur du péché et ouvre sur la démesure de la grâce. Mais l'évocation principale que nous retenons, c'est l'aliénation du sociétal qui brise la relation communautaire. On ne refait pas des communautés de salut sans toucher aux structures profondes de la société et de l'Église. Or dès qu'on remet en cause le « sociétal » dans ses bases profondes, on devient signe de contradiction, on passe au tribunal. Le Christ en sait quelque chose. Il a sapé à sa racine un système social de domination et d'esclavage, tout en constituant une nouvelle communauté. Les pouvoirs menacés ont bien vu l'enjeu. N'est-ce pas la même réaction que suscitent des groupes chrétiens radicaux en Amérique du Sud ? Mais bien peu de gens d'Église vont jusque-là.

- *Orienter l'histoire selon l'économie révélée.* - Non pas comme si les chrétiens avaient en main un plan inspiré pour bâtir la cité idéale. Mais n'avons-nous pas notre manière à nous de nous situer dans l'histoire ? D'abord la conviction qu'il n'y a pas de société irrémédiablement bloquée. La grâce chrétienne peut devenir force et orientation de dédouanement. Kafka avait un jour, après avoir affirmé la fermeté inexorable de la prison humaine, que le tombeau ouvert du Ressuscité était peut-être la seule issue de l'histoire. A mesure que l'homme s'ingénie à raffiner ses systèmes étanches, la brèche historique du salut apparaît [195] davantage. Chrétiens, savons-nous assumer ce tournant exceptionnel de grâce, cette percée de l'impossible que peut opérer l'Esprit qui nous habite ? Trois attitudes sont dénoncées par l'Exode, qui nous indique à l'envers les trois orientations majeures du comportement historique des chrétiens. On peut regretter stérilement le passé et en faire un âge d'or ; on peut tourner en rond dans le désert des conflits ; on peut foncer vers l'avenir d'une façon mondaine comme ces commandos israélites qui rêvaient de s'approprier Canaan et ses dieux. Pour nous, chrétiens, l'histoire doit renouveler inséparablement

sa mémoire, son actualité et ses projets. L'homme en est le maître d'œuvre. La plus forte sécularisation vient du Christ lui-même. Il s'est ingénié à déjouer toute recherche d'une cité ou d'une politique évangélique. Il a même démystifié le temple, centre de Jérusalem. Pour nous, les options comme les systèmes de l'histoire sont mortels. Ils ont en eux un ferment de destruction. Nous ne pouvons pas nous arrêter sur une réalisation historique. Il faut aller au-delà, au sens fort du terme. En sachant que le plus important nous sera gratuitement offert. Mais entre temps, comme dit la Bible, il faut détruire, planter, construire. Le conflit et le projet sont deux compagnons de la conscience historique chrétienne.

- *Donner des mains à l'espérance contre toute espérance.* Pour nous, c'est accepter non seulement d'agir aujourd'hui, mais aussi de recommencer sans relâche. En un sens l'itinéraire biblique du peuple de Dieu et l'aventure évangélique de l'Église sont désespérants. Le combat spirituel et historique n'a de cesse. Après 2000 ans de christianisme, en être rendu là ! C'est pratiquement une nouvelle destruction du temple. L'histoire du salut nous apprend que ce fut toujours bénéfique. Mais qui sait si nous commencerons à comprendre la leçon, à savoir troquer le temple qui essaie vainement de s'approprier l'histoire pour l'Arche d'Alliance qu'on déplace avec l'histoire. Rome n'est pas plus éternelle que Washington ou Moscou. Il faut peut-être songer à se donner d'autres mains, à risquer comme Abraham une toute nouvelle aventure spirituelle contre toute espérance reçue ou définie. Ces propos scandaliseront. Nous tenons à dire que nous ne jouons pas les iconoclastes ou les nihilistes. Nous voulons simplement avoir l'honnêteté d'assumer, dans l'actualité historique, les grands signes de l'histoire du salut, sans pour cela [196] nous croire inspirés d'un nouveau projet de l'Esprit. Celui-ci garde l'initiative des grands dérangements. Mais il nous a donné quand même des repères concrets dans l'histoire. Se croire à l'abri des exils, des destructions, des conflits, parce qu'on a les paroles de la vie éternelle, relève de l'aveuglement dénoncé prophétiquement aux grands tournants de l'histoire du salut. Nous formulons ici l'hypothèse d'une mort douloureuse de bien des sécurités et soutiens religieux dont la crise actuelle ne serait que les prodromes. Le drame de l'Église actuelle nous semble à ses débuts. Il ne restera peut-être tout à l'heure que des espérants fous et combattants. Pourquoi ne

pas envisager cette éventualité déjà inscrite dans le « petit reste » ? Prophétisme de malheur ? Mais non, puisque nous savons que l'Esprit fait avancer sûrement le royaume à travers le feu des luttes historiques.

Nous voilà bien loin de nos petits conflits. Pourtant le chrétien, même dans sa quotidienneté, ne saurait oublier la grande économie qui le définit. Il lui faut vivre la hauteur, la profondeur et l'ampleur salvifique de Celui par qui tout a été créé, sauvé et recréé. Il lui faut aussi se soucier de l'avenir de l'Église qui devra se définir d'abord en fonction des signes renouvelés de l'Esprit et des temps nouveaux, et cela au milieu de tensions historiques inévitables.

III. Les paradoxes évangéliques du conflit

— *L'Évangile proclame l'amour et la fraternité, le pardon des offenses, la patience.*

« Que tout se passe chez vous dans la charité » (1re lettre aux Corinthiens 16, 14).

« Si quelqu'un dit « J'aime Dieu et qu'il déteste son frère c'est un menteur ; celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas ». (Jean 4, 20).

« Va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens et alors présente ton offrande ». (Matthieu 5, 24).

« Si ton frère vient à pécher, réprimande-le et s'il se repent, remets-lui. Et si sept fois le jour il pèche contre toi et que sept fois il revienne à toi, en disant je me repens, tu lui pardonneras ». (Luc 17, 3-4).

[197]

« C'est un devoir pour nous, les forts, de porter les faiblesses de ceux qui n'ont pas cette force et de ne point rechercher ce qui nous plaît ». (Lettre aux Romains 15, 1).

« À ces mots, l'un des gardes, qui se tenait là, gifla Jésus en disant : « C'est ainsi que tu réponds au grand prêtre ? » Jésus lui répondit :

« Si j'ai mal parlé montre où est le mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » (Jean 18, 22).

« Que personne ne cherche son intérêt, mais celui d'autrui ». (1re lettre aux Corinthiens 10, 24).

« Heureux les artisans de paix car ils seront appelés fils de Dieu ». (Matthieu 5, 9).

— *Mais en même temps, il fait éclater nos fausses unités et provoque des conflits parfois graves.* -

« Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Car je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa famille ». (Matthieu 19, 34-35).

« Cet enfant sera un signe de contradiction ». (Luc 2, 34).

« Nous sommes pressés de toutes parts, mais non pas écrasés (...) persécutés, mais non abandonnés ; terrassés mais non annihilés ; (...) nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus ». (2e lettre aux Corinthiens 4, 8-11).

« Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple ». (Luc 14,26).

« Maintenant, ils ont vu et ils nous haïssent, moi et mon Père ». (Jean 15, 24).

« Se faisant un fouet de cordes, Jésus chassa (tous les vendeurs) du Temple, avec leurs brebis et leurs bœufs ; il dispersa la monnaie des changeurs et renversa leurs tables ». (Jean 2,15).

Barnabé voulait amener Marc, Paul ne voulait pas. « On s'échauffa, et l'on finit par se séparer. Barnabé prit Marc avec lui et s'embarqua pour Chypre. De son côté, Paul fit choix de Silas et partit ». (Actes des Apôtres 15, 39-40).

Dans l'église primitive « Il y eut des murmures chez les [198] Hellenistes contre les Hébreux. Dans le service quotidien, disaient-ils, on négligeait leurs veuves » (Actes des Apôtres 6, 1)

IV. Analyse d'un conflit

1re étape

— *Analyse d'un conflit particulier*

- À partir de quel conflit allons-nous réfléchir ?
- Quelles sont les personnes en cause dans ce conflit ?
- Comment ce conflit a-t-il commencé ?
- Ce conflit a-t-il des chances d'aboutir ?
- Valait-il la peine ?
- Cela a-t-il ou va-t-il changer quelque chose ?

2ème étape

— *Panorama des autres conflits du même genre*

- Y a-t-il d'autres conflits du même genre ?
- Entre qui, entre quoi ? - Etc.

3ème étape

— *Rôles de ces conflits dans la société*

- Quelles ont été les fonctions de ces conflits ?
- Quels ont été les enjeux ?
- Quels ont été les effets positifs et négatifs ?
- Quelles leçons retirer de ces conflits ?
- Etc.

4ème étape

— *Perspectives chrétiennes*

- Comment réagissent les chrétiens en face ou dans ce genre de conflits ?
- Quel est le point de vue de l'Église ?
- Quelles attitudes les chrétiens ont-ils à développer face ou dans ces conflits ?
- Etc.

5ème étape

— *Pour la dernière étape*

Où l'on fait la synthèse de tout le cheminement du groupe :

[199]

• **Continuer la conscientisation :**

- Découvrir comment, d'une façon générale, le chrétien se situe en face ou dans les conflits.
- Le chrétien s'implique-t-il dans les conflits ?
- Voit-il le conflit comme une possibilité d'évoluer ?
- Prend-il position ?
- Dans un conflit, peut-il témoigner de sa foi ?
- Se sent-il interrogé par la violence ?
- Cherche-t-il à construire la paix ?

• **Entreprendre un projet précis face à un conflit bien déterminé :**

- Entreprendre l'étude de ce conflit
 - analyse du conflit
 - implications du conflit.
- Planifier une stratégie d'action
 - information
 - concertation
 - manifestation
 - négociation
 - etc. ^{15a}

^{15a}. Voir *Chantier '73*, O.C.Q., Montréal, 1973.

[200]

[201]

LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.

Troisième partie

OUTILS DE PROSPECTION

[Retour à la table des matières](#)

[201]

Le chrétien ressemble un peu au sculpteur. Il est habité par une vision qu'il doit concrétiser dans un matériau souvent informe et opaque. Il y a loin du bloc de marbre à la figure qu'on veut façonner. Du coup apparaissent l'importance du sculpteur et de sa vision, la force d'un projet, d'une perspective, d'une fin. Tout au long de son travail, le sculpteur est guidé par son anticipation intelligente, pratique, dynamique. Bien sûr, il y a la qualité de l'image qu'il porte, la créativité de son inspiration. Mais la démarche est plus complexe, comme on vient de le voir. En effet, un tel projet exige imagination, décision, habileté, technique, matériau valable... et surtout synergie de l'esprit, de l'outil et de la matière brute.

Cette comparaison nous montre comment la prospective profane ou chrétienne est une forme de praxis particulière. C'est un peu la promotion d'un sens nouveau, d'une perspective neuve comme agent de transformation et de finalisation d'une réalité. Avant d'être prévision, la prospective est une vision au sens fort du terme. Une vision à la fois distancée et en quête de main, de matériau, de vie. Elle implique une sorte de saut spirituel. C'est une spécificité de l'homme dans la création, de l'homme comme être téléologique. Seul, il peut faire des projets, les exprimer et en vivre.

N'y a-t-il pas ici des modalités proprement chrétiennes ? Oui. - D'abord un Royaume à venir qui n'est pas le bout du chemin, mais le but qui nous inspire, nous transforme, nous dynamise, nous finalise aujourd'hui.

- *Un prophétisme capable de proposer des horizons nouveaux à tous les vieillissements.*
- *Un Évangile qui relie le rêve de Dieu aux expériences décisives des hommes.*

[202]

- *Une primauté d'espérance : dis-moi ce que tu attends, je te dirai qui tu es.*

- *Une épiphanie où le Seigneur et ses témoins font signe, pointent des avenir possibles.*
- *Une évangélisation qui, à sa pointe, opère la rencontre de l'aspiration et de l'espérance.*
- *Une dynamique d'anticipation qui projette l'Église et les siens aux avant-postes.*

Voilà le fond de scène de notre prochain travail de prospection. Prospection des filons qui relie le meilleur du présent et les utopies libérées ; prospection aussi des creux humains en instance de libération et d'espérance décisive, comme c'est le cas de bien des expériences d'incroyance. Culture et politique seront nos principales rampes de lancement. Nous serons soucieux aussi de corriger certaines trajectoires, sans appauvrir une orbite généreuse. La démesure du Royaume conteste tous nos compas.

[203]

- I. Au creux de la foi et de l'incroyance
- II. Radicalisation de la foi et de la culture
- III.Évangélisation et enjeux collectifs

[204]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

**Troisième partie.
OUTILS DE PROSPECTION**

Chapitre I

AU CREUX DE LA FOI ET DE L'INCROYANCE

A. Le contexte réel du dialogue

- Une perplexité d'entre-deux
- Une radicalisation culturelle
- L'homme nu et le croyant dépouillé
- Un lieu biblique fondamental
- Portée prophétique de l'incroyance
- Impossibilité d'un dialogue abstrait

B. Exégèse d'un itinéraire historique

- Une page importante de notre histoire
- Une expérience très révélatrice
- Des racines religieuses communes
- Sommes-nous cohérents avec nous-mêmes ?
- Une nouvelle sensibilité spirituelle

C. Au rendez-vous de l'avenir

- Un axe privilégié de dialogue
- Notre apport original
- Requêtes contemporaines
- L'homme profané et sa dignité à restaurer
- L'homme d'ici et l'homme nouveau

D. Conclusions

- Nos connivences spirituelles

[Retour à la table des matières](#)

[205]

A. Le contexte réel du dialogue

Une perplexité d'entre-deux

[Retour à la table des matières](#)

Le phénomène de l'incroyance, dans les conjonctures présentes, nous apparaît paradoxalement comme une provocation prophétique importante, pour une Église et des croyants qui tournent en rond depuis un bon moment. Tout se passe comme si bien des pasteurs, des chrétiens et même des théologiens vivaient une sorte de perplexité d'entre-deux. Il ne se sentent ni de l'univers athée ni de l'univers ecclésial, dans leurs modalités historiques actuelles. Leur foi, authentique malgré une incohérence plus ou moins avouée, les empêche de s'enfermer dans une idéologie profane totalisante ou dans une cité définitive (la réelle, ou la rêvée). Par ailleurs, ils ne se reconnaissent pas dans le visage post-conciliaire de l'Église romaine. Avec beaucoup de contemporains, ils ont vécu une radicalisation critique des enjeux matériels et spirituels, tout en ne débouchant pas sur des praxis et des visées organisées et finalisées. Les soutiens institutionnels d'hier et d'aujourd'hui semblent peu pertinents. Il m'arrive même de surprendre des conservateurs rigides en flagrant délit de contradiction. En deça de leur auto-défense des anciennes structures ou des réformettes présentes, ils cachent difficilement le fait qu'eux aussi, ils ne parviennent pas à situer leur expérience spirituelle véritable dans l'institution religieuse et la pensée officielle. Le terrain des uns et des autres est donc miné. Bon gré mal gré, nous nous retrouvons tous passablement pauvres et démunis, au diapason de perplexité de nos frères qui cherchent des voies spirituelles hors des chemins de la foi chrétienne.

Une radicalisation culturelle

Les révolutions culturelles récentes ont fait éclater les totalités d'hier au plan des praxis et des systèmes tout autant qu'au plan des cadres symboliques. L'astrologie n'a pas remplacé la Providence, ni la conquête spatiale le ciel chrétien de la civilisation occidentale. L'actualité historique nous semble anémique et atomisée par rapport à nos existences en quête de cohérence et de finalisation valables. On n'a qu'à penser au décalage entre les [206] grandes idéologies globales (libéralisme, socialisme, nationalisme, etc.) par rapport à une quotidienneté privée et publique sans axe de référence. Les grands instruments techniques et économiques s'avèrent de plus en plus fragiles. On met en doute l'idéologie d'une croissance matérielle aveugle, la possibilité d'un contrôle politique efficace. Les spéculations apocalyptiques sur les culs-de-sac démographiques, urbains et nucléaires, sur les points de non-retour de la pollution et de l'épuisement des ressources naturelles, suscitent des attitudes extrémistes. Il n'y a plus tellement de place pour les voies moyennes. Le radicalisme et le conservatisme s'exacerbent mutuellement, à partir d'un même champ historique où les uns et les autres ne peuvent nier l'ampleur brutale des défis actuels. Ces deux tendances de pointe ont en commun le souci de se définir en fonction du futur : soit restaurer ou instaurer un ordre collectif stable, soit bâtir une civilisation inédite de la liberté, de l'eros, de la révolution permanente. Rappelons ici que tout consentement au futur amène une dynamique de changement, même dans le cas du conservateur qui s'y refuse. Prenons l'exemple limite du fasciste qui ne craint pas de parler de la révolution de l'ordre comme garant de la liberté. À l'opposé, le radical mettra d'abord au premier plan la liberté, la libération collective des asservis. Le malheur, c'est que de part et d'autre, on véhicule des contenus humains bien sommaires dans ses choix et ses moyens politiques. Pour choisir entre liberté individuelle ou liberté collective d'abord, entre plein emploi ou revenu garanti, il faut confronter deux conceptions différentes de la société. Or, celles-ci restent à la périphérie de l'exercice politique comme du trafic quotidien. Pourtant dans les secteurs culturels d'expression spontanée, on pose les questions les plus fondamentales sur l'aventure humaine. Il faudra

bien songer à ramener ces quêtes de sens dans les grands circuits institutionnels, y compris ceux de l'Église. Pour le moment, le dialogue croyants et incroyants commence à s'exprimer, chez nous, sur la marge des combats décisifs, dans des lieux de gratuité ; c'est peut-être une première étape nécessaire, et qui sait, plus féconde ! Mais nos confrontations ne perdent pas pour cela leur sérieux. Nos discussions ne devront pas craindre les vastes horizons d'une révolution culturelle qui déborde de toutes parts nos enclos familiers.

[207]

L'homme nu et le croyant dépouillé

Cette mue culturelle qui nous transforme tous subtilement amène des connivences entre ceux qui, différemment, veulent assumer jusqu'au bout le défi d'une civilisation de rechange. Nos expériences de solidarité avec des incroyants, sur les terrains philosophiques ou politiques, nous amènent à rejoindre tout autant *l'homme nu* que le *croyant dépouillé*. Le critique profane a déshabillé l'homme de ses vêtements et de ses masques. Que reste-t-il après le passage des structuralistes ? Des systèmes « superconditionnants » qui renvoient au rêve ou à l'utopie nos prétentions d'homme libre et responsable, créateur et conscient. Que reste-t-il après tant de démythologisations et de critiques de la religion et de la foi ? Un croyant profondément perplexe, balbutiant les raisons de son espérance. Au plan phénoménologique, *nous repartons tous, nous réapprenons à marcher comme homme*. C'est dans ce contexte de re-commencement anthropologique que se radicalise le débat de la croyance et de l'incroyance. Comme mouvement historique par exemple, le christianisme et le marxisme sont partis de l'homme tout nu. Le Pauvre de l'Évangile et le prolétaire ont des connivences spirituelles. Les chrétiens ont mis du temps avant de le comprendre. Après avoir loupé ce tournant historique, allons-nous manquer celui d'une révolution culturelle qui radicalise cette mise à nu ? Une nudification où éclate la violence de l'essentiel humain. Comment témoigner du mystère de Dieu sans accepter de creuser à fond le mystère de l'homme, avec la même modestie que celle de l'incroyant honnête livré à son propre destin ?

Un lieu biblique fondamental

Nous devrions être à l'aise, comme croyants, dans cette pauvreté originelle. La Bible nous dit que le Dieu créateur et sauveur a d'abord « livré l'homme à son propre conseil » sans lui donner de maquette. En Jésus-Christ, Yahvé s'est fait fils d'homme sans carte d'identité religieuse. L'histoire néo-testamentaire a commencé avec le fils de Joseph. Ce n'est que progressivement que la conscience chrétienne a perçu le visage de Dieu, le Christ-Seigneur en Jésus de Nazareth. Et nous voudrions faire l'économie de cette démarche divine bien près de l'itinéraire de l'homme d'abord laissé à lui-même dans la quête de son propre mystère. Les richesses [208] d'Espérance surgissent, d'une façon privilégiée, dans cette pauvreté que nous partageons avec l'homme nu de l'incroyance. Dans la « Kénose » Dieu s'est vidé de lui-même pour rejoindre tous les hommes, jusqu'au plus petit, jusqu'au plus démuné. Aurions-nous peur d'assumer le destin tragique et noble de l'athée radical qui va au fond de la condition humaine dépouillée ? Pourtant, Jésus lui-même, au jardin des Oliviers, a voulu connaître cette nudité fondamentale : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Il a rejoint le lieu de l'homme dénudé. Il est passé par là pour nous entraîner dans la pâque de l'Esprit qui sauve et ressuscite l'être humain mortellement bloqué. N'est-ce pas le chemin le plus vrai et le plus profond de la conversion à l'Espérance ?

Le témoignage de Garaudy dans *l'Alternative* nous force peut-être à retrouver la radicalité de l'Espérance au cœur d'un destin humain qui oscille entre le creux du désespoir et la bosse de l'espoir fou. La courte histoire récente de l'athéisme nous révèle ce balancement incessant de l'eros au thanatos, de l'homme-passion-inutile de Sartre à l'homme nouveau des révolutions, du conditionnement absolu à la liberté utopique, par delà toutes les séductions rationalistes.

Quand Garaudy accuse les chrétiens d'être receleurs de la grande espérance, il se réfère tout autant au fond du cœur qu'au bout de l'engagement terrestre. Nous avons trahi l'Espérance aussi bien en lui refusant ses vrais enracinements humains qu'en lui interdisant toute efficience politique libératrice. Pourtant, l'histoire du Peuple de Dieu aurait dû nous alerter sur la primauté de cette lutte mystérielle entre

l'homme nu et le Dieu dépouillé en Jésus-Christ. Est-ce imposture ou superficialité de notre part ? Est-ce l'aboutissant d'un système clos incapable de supporter l'ouverture radicale d'une authentique incroyance ? Je ne suis pas sûr que nous ayons compris les leçons du dernier siècle d'athéisme. Voyons des faits révélateurs.

Portée prophétique de l'incroyance

Au colloque : « Chrétiens et marxistes », à Salzbourg, un théologien romain reprochait à un participant athée son « creux de mystère » en avançant une réponse chrétienne au-dessus de tout questionnement possible. Rahner rabrouait ce théologien en lui rappelant [209] que le croyant connaît aussi cette pauvreté originelle de l'homme devant les interrogations majeures de sa conscience. Est-ce que le Dieu chrétien ne va pas d'abord au-devant des questions réelles, avant d'en arriver aux réponses ? Une telle conception du christianisme libère le dialogue entre croyants et incroyants et permet une pluralité indéfinie de questions surgissant du riche mystère de l'homme, des cultures, des expériences historiques et même des idéologies. Prophétiquement, l'incroyant nous ramène à une démarche biblique fondamentale. Il rend possible, pour nous, la difficile conversion de la seconde évangélisation. Entourés de dogmes et d'institutions chrétiennes, nous serions devenus incapables de redécouvrir bibliquement et évangéliquement cet Étranger sur le chemin d'Emmaüs.

Nos Églises, avouons-le, maintiennent un contexte peu prophétique pour une résurrection de la foi de tant de chrétiens sociologiques ou culturels. En ce sens, l'athéisme est pour nous un signe d'une portée que nous ne soupçonnons pas, parce que ce phénomène est trop récent dans notre histoire chrétienne. *Au risque d'en scandaliser plusieurs, je nous souhaite au Québec un courant plus profond et plus vrai d'athéisme. Ce sera peut-être le catalyseur d'une purification et d'une conversion ecclésiales.* Nous sommes, d'ailleurs, en mesure de comprendre que la chrétienté, en ne laissant pas de place à l'incroyance, enlevait aux hommes d'ici la liberté de, se décider pour la foi. De plus, les confessionnalismes religieux ou profanes (idéologiques) s'accroissent moins que jamais aux sensibilités spirituelles des contemporains. Plus profondément, nous croyons que l'ouverture radicale du projet

chrétien est en contradiction avec des politiques civiles ou ecclésiales univoques. Il y va donc beaucoup plus que de vagues considérations sur la tolérance mutuelle ou le pluralisme. On ne saurait trop insister sur la nécessaire liberté du témoin et de son interlocuteur. Or, en un certain sens, les incroyants aidés par une sécularisation rapide nous ont ramenés aux conditions fondamentales de la foi et d'une Église confessante.

Les désinstallations des dernières années n'ont provoqué que des remous institutionnels et des insatisfactions bien superficielles, comme nous le verrons plus loin. Retenons ici le fait qu'il a manqué des vis-à-vis qui se situaient carrément à côté de nos sentiers battus et rebattus. Nos réformes religieuses des années '60 étaient en train d'enrouler l'Église sur elle-même. Les engagements récents sur [210] le terrain profane vont peut-être offrir une première distance critique sur une foi embourbée dans un héritage ambigu. Mais n'anticipons pas. Il y a trop de choses à clarifier avant de dégager une dynamique d'avenir.

Impossibilité d'un dialogue abstrait

Nous avons le réflexe d'interpeller l'incroyant à partir de notre foi. Ce qui est bien compréhensible. Mais cette attitude missionnaire peut nous jouer des mauvais tours. Nous risquons de ne pas être attentifs aux interpellations de nos camarades incroyants. Permettez-moi d'en appeler à mon expérience personnelle. Certains de mes amis incroyants me disent : « Nous partageons la même option idéologique et politique, nous avons des valeurs semblables. Qu'est-ce que vient faire la foi dans tout cela ? »

Je dois admettre qu'aucune révision de vie en Église ne m'a conduit à cette fine pointe où la foi est 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 risqué, 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 séductions scientifiques ou politiques du mystère de l'homme ou de l'homme-projet.

J'ajoute tout de suite une remarque capitale. Tous ces dialogues n'ont été possibles que dans le cadre d'une réflexion en situation, bien articulée à un contexte expérientiel. J'en ai tiré une première conclusion, à savoir l'importance de retracer des itinéraires personnels et des cheminements historiques où des témoins croyants et incroyants se confrontent. Dès que la discussion s'abstrait de ce contexte, ou si elle le fait trop vite, il n'y a bientôt plus de place pour un échange où l'expérience spirituelle entre en ligne de compte. Reste seulement le débat rationnel pur et simple entre une anthropologie chrétienne et une anthropologie athée. Les dynamiques spirituelles d'existence ne se confrontent plus. Voilà [211] ce qui m'amène à opter ici pour l'exégèse d'un itinéraire. Je veux parler comme témoin d'une époque où l'incroyance a émergé bien lentement.

B. Exégèse d'un itinéraire historique

Une page importante de notre histoire

[Retour à la table des matières](#)

Dans les années '50, nous étions encore en pleine chrétienté. Duplessis se maintenait en selle. La religion connaissait même une poussée exceptionnelle, marquée d'une multiplication par deux du nombre des paroisses au Québec. *Cité-libre* s'en prenait aux clercs, mais cette lutte avait peu de retentissement. On était trop préoccupé, dans les milieux d'avant-garde, par le déblocage politique à opérer. Or, il faut noter ici que les critiques les plus percutantes venaient des milieux religieux : les abbés Dion et O'Neil, le Frère un Tel, la centrale syndicale confessionnelle (CTCC) et les militants d'A.C.

Bien sûr, nous avons débouché en '60 sur un projet de société sécularisée. Le ministre Gérin-Lajoie l'exprimait bien par cette remarque : « Les écoles ne sont plus de l'Église, mais de l'État ». La sécularisa-

tion de la vie quotidienne devait être plus profonde que celle des institutions. Des autonomies individuelles et collectives par rapport à l'Église s'affirmaient d'une façon ferme et passablement peu agressive, si on compare cette transition avec celle des chrétientés européennes. *Chez nous, il y a eu de la part d'un peu tout le monde une sorte de complicité superficielle pour mettre la question religieuse entre parenthèses.* Certains interprètes y voient une simple attitude de bon sens. Je n'en suis pas si sûr. On ne décide pas du jour au lendemain de telles mises en veilleuse sur des questions aussi fondamentales, surtout quand il s'agit d'une expérience historique qui a marqué fortement la personnalité de base d'un peuple, et cela d'une façon intensive jusqu'à tout récemment. Aujourd'hui, on est un peu interloqué devant une mutation spirituelle aussi rapide. Pourtant, un second regard sur les dernières années nous fait découvrir bien d'autres choses.

Nous avons la mémoire courte, si nous pensons que les prolongements de la chrétienté ont fait une chute décisive au moment de la révolution tranquille. Un peuple ne coupe pas ses propres racines aussi facilement. Il y avait donc un fort coefficient d'illusion [212] dans ces diagnostics qui nous ont fait croire à la liquidation de l'héritage religieux de la chrétienté. Après le court emballement de la sécularisation et de la révolution tranquille, la vieille sève a remonté de nos racines religieuses communes. J'ai noté des déchirements profonds chez des jeunes adultes incroyants qui commençaient à décanter leur héritage québécois.

J. M. Domenach, après avoir reconnu les méfaits du cléricisme, leur disait : « N'est-il pas paradoxal que le retour aux sources s'accompagne.... d'un refus des sources chrétiennes sans lesquelles, certainement, la minorité française du Canada n'aurait pas survécu... On voit mal ce que serait la permanence et la résurrection d'un Québec reniant la foi de ses ancêtres, sur quelle autre tradition il pourrait prendre ressource. On ne peut à la fois revendiquer le patrimoine et l'amputer d'une partie essentielle » (dans *Esprit*, « Le Canada français », fév. 1965, pp. 324-325).

Le nouveau Québec devait-il se construire sur les ruines de l'ancien ? Ne faut-il pas une certaine continuité historique d'identification pour bien saisir le moi fondamental que l'on porte ? L'interpellation d'outre-mer ne fut pas relevée. Cette absence de rétroaction, en l'occurrence, exprime notre difficulté de prendre une distance critique ob-

jective par rapport à nos racines religieuses. Il n'est pas facile d'être objectif en matière religieuse au Québec. Cela vaut aussi pour les croyants que nous sommes. En creux, on pourra noter ici que le dialogue entre croyants et incroyants devra être acculturé et très près de notre itinéraire historique. Je ne nie pas les avantages d'un point de vue plus dégagé. Moi-même, j'ai beaucoup appris dans mes contacts avec un milieu de tradition athée durant mon séjour d'étude à Paris, que ce soit chez des intellectuels ou chez des ouvriers français. Mais ici j'ai senti, dans nos dialogues, que nous ne pouvions nous rencontrer sans passer par le sujet historique qui nous était commun. D'ailleurs, mes interlocuteurs incroyants revenaient facilement au pays réel de notre chrétienté, avec une sorte d'obsession religieuse à l'envers. Je me souviens des propos de P. Maheu dans un dialogue que je tenais avec lui à la télévision : « Notre réalité collective est encore fondamentalement religieuse. Dieu ne nous lâche pas. Il est partout, c'est le super-ego que nous a légué notre éducation cléricale... notre athéisme n'est encore qu'une idée et nous avons beau nous nier comme croyants, nous sommes encore, comme ce bourgeois dans sa classe : malgré nous » (1965). J. Mackay, président du [213] Mouvement laïque de langue française enchaînait : « Notre dogmatique catholique a pour effet d'entraîner l'esprit humain vers une espèce de soumission au maître qui amène un appauvrissement de l'autonomie de la pensée et une tendance à survaloriser l'autorité. Quand le phénomène est poussé massivement dans une société comme celle du Québec, vous n'avez pas à chercher ailleurs pourquoi le peuple canadien-français a été un peuple remarquablement soumis... incapable de prendre ses responsabilités comme groupe, incapable de dynamisme personnel au plan de l'individu ». Critique dépassée aujourd'hui ? Trop d'indices lui consentent sa part de vérité toujours actuelle. Mais au bilan, le mouvement laïque n'allait durer qu'une courte période. Socialisme et indépendance prenaient le pas sur le laïcisme ambigu de saveur un peu trop anti-cléricale.

Une expérience très révélatrice

J'ai participé à un colloque en 1968 qui marquait la fin de cette poussée éphémère. Sur le panel final, je devais apporter mon point de vue sur le thème : l'Église comme frein de la libération. Je me suis précisément situé au plan de notre sujet historique pour y retrouver un premier matériau de dépassement. J'ai senti au bout d'une heure qu'une sorte de connivence spirituelle avec moi s'établissait dans cette salle pourtant survoltée par dix heures d'attaques antireligieuses. Quelques incroyants me disaient après le colloque : « Nous avons eu honte de cet anticléricalisme facile et simpliste ». J'avais précisément dit que des incroyants et des croyants superficiels ne pouvaient que s'engager dans des luttes d'arrière-garde. Par ailleurs, j'ai senti qu'on refusait une confrontation serrée au plan de l'expérience spirituelle. On n'avait pas d'idéologie vitale et intériorisée de remplacement. Il ne restait que la critique du passé, et certaines considérations abstraites du genre : « l'humanisme socialiste remplacera graduellement la religion ». Mais on n'arrivait pas à étayer ces propos par l'exégèse de l'actualité historique d'ici et d'ailleurs. Je ne veux pas nous faire une belle jambe ; mais l'univers spirituel que je présentais me semblait plus enraciné, plus cohérent, plus ouvert, même si j'avouais ma pauvreté devant des défis réels que je partageais avec mes interlocuteurs. Pauvreté navrante aussi d'une Église silencieuse et vide au moment où le peuple québécois prenait un tournant historique majeur.

[214]

Un participant au colloque suggérait que les uns et les autres mettent entre parenthèses la question religieuse, pour songer aux luttes socio-économiques et politiques de libération. Réaction de fuite ? Pour ma part, je tenais à ce que ma foi vienne influencer de bout en bout mes engagements sociaux et politiques qui étaient en train de se radicaliser. Je n'avais pas besoin d'être chrétien pour faire une lecture socialiste des enjeux collectifs. Par ailleurs, j'avais une façon chrétienne d'ouvrir les luttes et les enjeux à des horizons spirituels habités par une espérance sûre des issues ultimes. Je me refusais aux nouveaux systèmes clos que je flairais dans bien des propos. Après m'être libéré de mon système clos de chrétienté au nom d'un christianisme

conçu comme un projet ouvert à tous les dépassements, j'affirmais ne pas être intéressé à me faire encarcanner par quelque idéologie totalitaire. Celle-ci m'apparaissait trop en continuité avec un certain héritage dogmatique et aliénant. Une telle perspective a semblé rencontrer l'adhésion de plusieurs participants. Cette rencontre regroupait des leaders ouvriers, des universitaires, des militants politiques ou sociaux, des journalistes, etc.

Des racines religieuses communes

Ce fut le dernier débat de ce genre, à ma connaissance. La lutte nationaliste, les crises d'octobre, la révolution culturelle des jeunes et les autres combats sociaux et politiques allaient noyer les questions spirituelles évoquées plus haut. Nous reviendrons sur la réémergence récente de celles-ci. Il faut retenir ici une dimension majeure que les conjonctures des derniers temps ont trop laissée dans l'ombre. Nous avons des racines religieuses communes. Nous ne pouvons nier le fait que l'Amérique, le Canada, le Québec ont des origines et une expérience historique principalement religieuses. J'ai tenté de le démontrer dans l'ouvrage *Nationalisme et religion*. Trop d'études nous en convainquent. Mais ce que nous oublions, ce sont les influences souterraines de ces grosses racines. Au fond de nous, croyants et incroyants, nous ne pouvons pas nous redéfinir sans nous situer par rapport à cette première assise. Les racines sont toujours invisibles et difficiles à prospector. Ce truisme n'a pas été respecté dans bien de nos débats récents. Tout se passe comme si nous étions confinés au moment historique capital que nous vivons actuellement. La rupture culturelle avec le passé nous [215] semble radicale, décisive. Pourtant à ce niveau de profondeur, les choses ne sont pas aussi simples. Des vieux modèles culturels et religieux remontent en surface sous des déguisements très trompeurs. Par exemple, nous avons vécu pratiquement que d'une seule idéologie ; combien, à gauche et à droite, réussissent à assumer le nouveau pluralisme d'une façon politique ? Combien ont trouvé une autre cohérence idéologique intériorisée et vitale ?

Dans quelle mesure la vieille scolastique ne resurgit pas subtilement dans les différentes options idéologiques et politiques ? Est-ce

que la majorité silencieuse a trouvé les correspondants profanes de l'univers religieux intégré d'hier ? D'où vient le néo-mysticisme étrange de certains jeunes nord-américains et québécois ? S'agit-il de phénomènes inédits qui n'ont rien à voir avec un sous-sol religieux historique ? Je sais bien que de grands courants universels débordent celui-ci, qu'il y a d'autres facteurs à considérer. Mais je reste persuadé que croyants et incroyants d'ici ont à se confronter d'une façon plus sérieuse par rapport à leurs antécédents religieux communs. Cette tâche est à peine amorcée de part et d'autre. Je ne veux pas mobiliser les énergies uniquement dans cette direction. Les suites du rapport de la commission Dumont appellent une réflexion chrétienne plus acculturée, et plus articulée sur les questions des diverses familles spirituelles au Québec. Une conscience historique profonde saura nous permettre de retrouver peut-être certaines solidarités fondamentales, en deça et au-delà de désaccords qu'il faut reconnaître courageusement et lucidement.

Sommes-nous cohérents avec nous-mêmes ?

Si d'aucuns s'interrogent sur la profondeur de l'incroyance, d'autres peuvent mettre en doute la qualité de notre vie chrétienne et ecclésiale. Il n'y a pas que l'athéisme pratique de bien des chrétiens. Les meilleurs d'entre nous sont peu prêts à témoigner de leur foi en dehors des terrains religieux. *Je crains les sous-cultures religieuses et chrétiennes qui installent des chrétiens dans la marginalité par rapport au pays réel avec ses multiples croisements de croyance et d'incroyance.* Nos prises sur les milieux de vie restent un test de vérité de la pertinence de notre spiritualité et de notre appartenance ecclésiale. Il y a bien des façons de se situer dans une position d'isolement stérile et artificiel. On ne devra pas [216] oublier que la religion, quelle qu'elle soit, est toujours tentée de s'évader du monde réel.

Encore ici, je voudrais réfléchir dans une ligne de témoignage. Comme tant d'autres, j'ai dû accepter des restructurations profondes dans mon itinéraire spirituel. J'ai pris, à ma façon, mes propres distances sur une certaine Église, sur un style clérical et sur la société québécoise d'hier. J'ai connu une évolution culturelle sociale et politique qui m'a rapproché de la gauche, de la contre-culture, de la militance de

base. Il m'arrive de me sentir très proche spirituellement de certains camarades incroyants. Nos critères habituels d'appartenance n'ont-ils pas été très bouleversés ? Nous aurons peut-être à vivre de nouveaux ajustements des identifications collectives. Par exemple, il m'est très difficile d'accepter les propos d'un confrère qui dit : « Ah ! si l'indépendance du Québec arrive, je m'en vais aux États-Unis ». Ce disant, il va contre des correspondances profondes dans ma vie. En effet, j'ai dit oui à l'Église, à un appel apostolique et aussi à mon peuple, pour le meilleur et pour le pire. Ce ne sont pas des convictions coextensives ou interchangeables. Mais elles ont des parentés spirituelles, des coordonnées historiques d'une extrême importance à mes yeux. Elles n'excluent pas les autres hommes, les autres chrétiens.

Ce dont je souffre le plus, c'est que dans l'Église d'ici on élude le défi des nouvelles identifications collectives qui retentissent autant sur les rapports intra-ecclésiaux que sur les rapports entre groupes sociaux et politiques. Au moment où d'autres tentent de se redéfinir globalement dans toutes leurs dimensions et sur une base non religieuse, trop de gens d'Église tentent d'approfondir leur foi sans chercher des cohérences profondes et critiques avec leurs attitudes profanes, idéologiques et politiques. Il y a peu de pasteurs et de militants chrétiens « intégrés » au plan socio-ecclésial. N'est-ce pas le cas de bien des théologiens ? Leur silence sur ces questions vitales dans notre actualité historique en témoigne. Peut-être sommes-nous tous, croyants et incroyants québécois, peu prêts à confronter de vraies cohérences personnelles ? C'est une autre question à clarifier. Elle nous renvoie à la qualité de notre propre aventure spirituelle dans le « pays d'ici ». Si la rupture de l'unanimité spirituelle a provoqué de terribles chocs culturels chez nous, nous avons de sérieuses raisons d'insister sur les tâches de clarification et de cohérence. Ce sont les harmonies très riches qui peuvent accueillir des dissonances profondes.

[217]

Une nouvelle sensibilité spirituelle

Voilà pour le passé et le présent. Mais comment envisager le futur ? Est-ce que des horizons finalisés n'offrent pas les meilleures cibles de dialogue, pour que les contemporains y dirigent tout autant leurs inquiétudes que leurs espoirs ? On connaît certains diagnostics récents : que l'Église laisse la société québécoise profane décider de son avenir, ou bien : que l'Église trouve d'autres modalités pour assumer ses solidarités historiques avec un peuple qu'elle a fait naître. Si l'institution ecclésiale doit préserver sa nouvelle liberté pour annoncer un salut plus grand que l'homme et son histoire, les chrétiens ne sauraient balkaniser leur foi, au point de lui enlever toute force de témoignage au plan des enjeux profanes vécus en coude à coude dans des solidarités culturelles et politiques. C'est par le fond humain du christianisme que le croyant rencontre d'abord l'humanisme de l'incroyant. Et ce croisement s'opère toujours dans des conjonctures particulières.

On sait que, dans l'abstrait, les systèmes se prétendent souvent irréfutables et exclusifs. Seules la transcendance de l'homme et l'indétermination de l'histoire permettent d'ouvrir les idéologies, les luttes et les dialogues. Nous avons tous rendez-vous au cœur de cette nouvelle sensibilité spirituelle tournée vers l'avenir : un avenir conçu comme vecteur de la transcendance. Une québécoisité étroite risque de prolonger, sous mode profane, l'univers spirituel de la chrétienté. En mineur, il y a ici, pour le croyant, ce paradoxe mystérieux du peuple de Dieu bâti à même l'aventure d'un peuple particulier. Nous ne pouvons pas en rester à de vagues rapports entre l'avenir du Royaume et celui du monde, puisque Dieu a risqué lui-même des médiations historiques très concrètes. La lutte de la croyance et de l'incroyance en Israël et dans l'Église s'est inscrite dans des itinéraires collectifs profanes (exils, libérations, projets d'humanisation, etc.). Ces lieux naturels et circonstanciés sont aussi impératifs pour les chrétiens que pour les non-chrétiens. Nous avons trop défendu une transcendance « décrochée » des requêtes séculières où l'Esprit ne cessait de nous faire signe. Pensons aux aveuglements des chrétiens face aux révolutions des derniers siècles. On le reconnaît à posteriori, mais on maintient le

même retraits dans l'actualité historique. Les défis énormes de l'homme actuel, face à un avenir bloqué ou menaçant, nous apparaissent un premier carrefour pour des croyants et des incroyants solidaires dans la recherche d'horizons possibles. Notre foi nous apporte une liberté [218] radicale pour envisager diverses solutions collectives. Pour en témoigner, il nous faut un apport qualitatif de cet ordre. Je voudrais proposer un axe privilégié de dialogue.

C. Au rendez-vous de l'avenir

Un axe privilégié de dialogue

[Retour à la table des matières](#)

William Irvin Thompson, un jeune savant du MIT, vient de publier un ouvrage saisissant sur les révolutions culturelles. Il aborde, d'une façon très fine, la question qui nous préoccupe ici. Selon lui, la culture occidentale est en train de se diviser en deux tendances majeures : le *mécanicisme* et le *mysticisme*.

La première secrète un univers organisationnel multiforme. Qu'il s'agisse du *law and order* politique, de l'encadrement technocratique, du nouveau pouvoir scientifique, de l'impérialisme, ou encore de la néo-domination de la « démocratie de classe moyenne ». Même les intellectuels majoritairement se rangent du côté de l'ordre à tout prix. C'est le retour d'Alexandre ou la destruction universelle, chez A. Toynbee dans *Surviving the Future*. Ce sont aussi les schèmes médiévistes implicites, chez Illich, Ellul, Soleri et même McLuhan. L'auteur n'épargne pas les futurologues qui résistent mal à définir l'avenir à partir de l'ordinateur. Après *The Year 2000*, publié en 1967, il y a *The Limits to Growth* du club de Rome en 1972. Or, fait surprenant, la première expertise de Kahn n'a rien prévu de ce que révèle le club de Rome cinq ans plus tard ! Et celui-ci ne dit rien des révolutions culturelles actuelles qui éclatent dans des milieux technologiques avancés. De même A. Toffler, dans *Future Shock*, ne sait que faire de la nouvelle explosion culturelle de type mystique.

Le jeune scientifique se tourne alors vers cette étrange poussée actuelle de la mystique. Celle-ci n'a rien du modèle impérial sous-jacent à la néo-scholastique du Club *de Rome*. Deux mots sur lesquels l'auteur ironise, et non pas sans à-propos historique. Il oppose le modèle romain au modèle « Lindisfarne » qui rappelle l'expérience mystique libérée de moines anglais. Ceux-ci avaient [219] bouleversé tous les ordres hiérarchiques pour vivre une tout autre relation entre Dieu, l'homme et l'univers. Il y a peu de cela dans la contre-culture moderne, surtout dans sa nouvelle dynamique mystique. Celle-ci renouvelle les rapports des hommes avec la société, avec la nature et la culture, avec l'expérience de la transcendance. Au-delà de la réconciliation du charnel et du spirituel, l'homme occidental retournerait à ses origines religieuses pour y retrouver un élan vital, créateur et libre, une radicalisation de ses questions et de ses réponses. La mystique reflue aussi sur le politique en réintégrant dans le débat public les fins proprement humaines, les objectifs décisifs de vie, les manières nouvelles d'être, de penser et d'agir ensemble. Que de tels phénomènes éclatent sous des formes violentes et chaotiques, cela n'enlève rien à la dynamique spirituelle d'une telle révolution au cœur de systèmes clos inédits. ¹⁴

Ce cadre critique de départ me semble rejoindre aussi l'homme d'ici. Un homme qui n'a pas réussi à dédouaner son système premier d'appartenance et ses structures mentales de chrétienté. Un homme qui, par ailleurs, cherche à vaincre cette domestication d'hier et celles (plus redoutables) d'aujourd'hui. Je retiens d'abord le terme domestication pour l'opposer à la libération sauvage comme réaction violente d'une dignité humaine aliénée et profanée. Beaucoup de Québécois se perçoivent comme des êtres domestiques qui ont accepté trop passivement tous les dressages et les asservissements. Il n'est pas facile de retrouver ce goût de l'espace et de la liberté du canard sauvage, quand on a connu les sécurités de la basse-cour. On ne veut pas regretter ses « oignons d'Égypte ». D'où ce ressac actuel de sécurisation chez bien des nôtres. Sécurisation profane et religieuse. Nouvelles formes de dépendances sociales, économiques et politiques. Obsession du système (même chez ceux qui veulent l'abattre). Dans un tel contexte, on ne saurait ouvrir des horizons de dépassement sans offrir un minimum

¹⁴ W. J. Thompson, *At the Edge of History*, N. -Y., Harper, 1971.

de sécurité. Mais l'objection resurgit : de telles précautions n'aboutissent-elles pas toujours à sacrifier la liberté ?

Notre apport original

Comme croyants, nous avons peut-être notre façon de surmonter le dilemme de ces deux tendances contemporaines. Elles ne sont [220] pas pour nous irréconciliables, même si nous reconnaissons les tensions inévitables qu'elles suscitent. Mais attention ! Certains chrétiens anticipent faussement la réconciliation en précipitant l'Eschatologie du nouvel Ordre de l'Unité finale ; ce faisant, ils émasculent la militance libératrice d'une espérance combattante en plein cœur du monde. *L'Église d'ici et d'ailleurs a peut-être un choix prioritaire semblable à celui de l'Église des IV^e et V^e siècles, coincée entre le monde civilisé gréco-romain et le monde barbare.* À mon avis, ce sont des chrétiens « sauvages » qui vont jouer un rôle prophétique dans le tournant actuel de l'Église. Ce sont aussi les chrétiens « sauvages » qui vont témoigner d'une foi partie prenante des efforts pour une société et un homme nouveaux, ouverts à tous les dépassements.

Mais « sauvage » ne veut pas dire anarchique ou incohérent. Si l'homme, aux yeux des croyants, est plus un être « historique » qu'un être « naturel », il n'en demeure pas moins vrai que la libération a pour nous des axes privilégiés de cohérence et de finalité. Nous avons une *économie* spirituelle d'une grande richesse pour établir sans cesse des rapports inédits et dynamiques entre le passé, le présent et l'avenir de l'humanité. L'exil en Égypte, l'expérience du désert et l'entrée en Terre promise se présentent comme trois coordonnées que l'on retrouve tout au long de nos quatre mille ans d'histoire. Nous savons les dangers de la domestication sous toutes ses formes ; nous connaissons les multiples expériences du désert purifiant et de la libération exigeante ; nous sommes ouverts aux cheminements vers d'autres cieux avec une espérance éclairée et assurée.

Évidemment, nous ne sommes enfermés dans aucune planification systémique, dans aucune stratégie unilatérale. L'amour qui nous habite se veut foncièrement libre et créateur. Il dispose d'une puissance de salut que l'homme ne peut se donner. Par ailleurs, nous avons commis

assez de péchés pour comprendre les séductions mondaines face aux mythes de l'âge d'or des origines, face aux utopies terrestres du grand soir ; ce qui ne nous empêche pas d'apprécier leur force de libération. Mais nous avons rendez-vous d'abord avec les hommes du présent. C'est un premier critère de réalisme. D'ailleurs, les croyants à chacun des tournants de l'histoire sont partis des requêtes contemporaines pour redéchiffrer leur [221] tradition propre et imaginer un nouvel avenir en connivence avec les avancées du Royaume à l'horizon du monde.

Requêtes contemporaines

Nous avons donc notre manière à nous de surmonter des crises et d'assumer les scandales et les espoirs de l'homme à la fois historique et transcendant. En ce domaine, Camus a stigmatisé les chrétiens, honteux » qui laissent leur foi entre parenthèses dans leur dialogue et dans leurs engagements profanes. Nous avons des choses à dire à la suite de ces interrogations de l'agnostique Einstein : « Vous vous étonnez que je ressente l'intelligibilité du monde, dans la mesure où nous avons le droit de parler ainsi comme un miracle ou un éternel mystère. Mais *a priori*, on devrait attendre un monde chaotique que l'intelligence ne pourrait saisir d'aucune façon. On pourrait, et même on devrait s'attendre à un monde qui ne serait soumis à des lois que lorsque nous intervenons pour lui imposer un ordre. Cet ordre serait quelque chose comme l'ordre alphabétique imposé aux mots d'un langage. Mais l'ordre qui, par exemple, est créé par la théorie de la gravitation de Newton, est d'un caractère tout différent. Sans doute les axiomes sont posés par les hommes ; mais le succès d'un tel commencement suppose dans le monde objectif un degré d'ordre élevé qu'on n'avait *a priori* aucun droit d'attendre. Et c'est là le « miracle » qui ne fait que se renforcer avec le développement de nos connaissances. C'est là le point faible des positivistes et des athées de profession, qui se sentent tout heureux d'avoir avec tant de succès dépouillé le monde, non seulement de Dieu, mais du miracle (mystère) » (Lettre à Maurice Solovine, dans *Marxistes et chrétiens*, Mame, 1968, p. 152).

On pense tout de suite à Monod et aux structuralistes de tout horizon, aux interprètes qui évacuent Marx lui-même du marxisme, et Jé-

sus-Christ du christianisme, et l'homme des systèmes. Einstein ouvre l'ordre du mystère. N'est-ce pas un point de rencontre de l'incroyant et du croyant ? Quelle est donc cette plénitude mystérieuse qui déborde les ordres intelligibles ? D'où vient cette liberté qui se veut créatrice de son ordre propre et qui le brise pour s'en libérer et le transcender ? N'est-elle pas le fer briseur de toutes nos images taillées de l'homme et de Dieu, de toutes nos idéologies et théologies qui se veulent définitives. Plus que Marx nous devrions [222] refuser d'éterniser en nature une dynamique historique qui cherche à se dépasser elle-même. Pensons ici à la dogmatique de l'Église catholique. Nous ne rejoindrons pas le nouveau goût farouche de parole et de liberté des contemporains, sans sabrer dans un système religieux qui obture si facilement les brèches les plus fondamentales de la transcendance de l'homme libre et créateur, et du Dieu révélé qui a fait éclater sans cesse les absolus terrestres. Nous ne pouvons *revendiquer notre liberté d'homme au nom d'un projet chrétien ouvert, et accepter en même temps d'être des croyants domestiques par une structure historique enferrée dans son système*. Ce n'est pas seulement notre témoignage qui est compromis, mais notre ouverture radicale sur un avenir du monde à féconder et sur le mystère du Royaume qui s'y incarne tout en le transcendant.

Personnellement, je dois beaucoup à des camarades athées dans ma découverte d'une foi libérée, d'une Espérance tournée vers des horizons inédits où Dieu me fait signe et me prépare à des dons insoupçonnés. Je ne puis communier à ce courant chaud d'espérance sans maintenir mon flanc ouvert, sans retrouver les questions ouvertes de l'homme livré à lui-même. « Gardien, quelle heure est-il de la nuit ?... Et le veilleur répondit : quand le matin se lèvera, il fera encore nuit. Si déjà vous posez la question, vous reviendrez sans doute et vous interrogerez de nouveau » (Is 21, 11 ss). Ainsi les matins politiques que nous anticipons avec d'autres hommes ne combleront pas notre cœur. Il y aura toujours « un humain à venir »... Et par-delà, une Vie nouvelle, don du Royaume de Dieu.

Ainsi nos réponses chrétiennes ne font donc pas l'économie des questions partagées avec les incroyants vraiment radicaux. Ici l'A.T., c'est un peu l'Évangile en creux et l'homme nu en instance de dépassement. On a trop conçu le chrétien comme l'homme des réponses. La révolution culturelle nous force à relire l'expérience judéo-chrétienne

d'une autre façon. Nous y découvrons une sorte de sécularisation de Dieu, à ras d'humanité et d'histoire. La lumière et la vie du Christ jailissent dans les questions de la Samaritaine et de Nicodème comme dans la mort du Serviteur. Aujourd'hui ce creux prend un autre visage, une autre conscience. Celle d'une vie désespérément aliénante, mais aussi ouverte à l'espoir fou d'un saut qualitatif. *À cette fragile frontière de la chair et de l'esprit, Dieu rejoint l'incroyant qui se cache en nous, et le chrétien que [223] portent certains athées du type Garaudy. Les frontières sont beaucoup moins définies que nous ne l'avions pensé.*

L'homme profané et sa dignité à restaurer

Nous ne devons pas en rester au creux métaphysique de l'âme. Nous vivons dans une société et dans des sous-cultures qui profanent l'homme de bien des façons. J'ai remarqué, chez certains amis agnostiques, une sorte de sursaut de dignité. Le « respect » reprend de la vigueur et devient un vecteur de rapprochement entre nous.

Je ne pense pas seulement au gigantisme technique et bureaucratique ou à l'enfer économique. Il y a bien d'autres acides corrosifs. Une pseudo-culture abrasive véhicule un mépris de l'homme et une haine de soi qui se cachent derrière les nouvelles modes. La poubelle de Beckett annonçait déjà le cynisme de *Clockwork Orange* ou le désespoir de *Marie Lou*. Des salauds salisseurs, bien rémunérés, déjettent leurs nausées et leurs poisons à forte dose. On s'adresse rarement à ce qu'il y a de meilleur chez l'homme ; ainsi certaines révoltes, authentiques à l'origine, dérivent vers un mépris sans tendresse et sans dignité, vers une auto-destruction parfois tragique. Craint-on dans ces propos un moralisme conservateur impénitent ? Par *fausse pudeur, des chrétiens gardent un silence complice, alors que des incroyants commencent à réagir contre ce nouveau culte de l'impur, au moins aussi dangereux que les purismes d'autrefois*. Les néo-conformismes seraient-ils plus critiques que les conventions traditionnelles ? C'est un faux débat idéologique ou politique. Le carton-pâte sous de nouveaux montages reste aussi insignifiant.

La mort de l'homme ne relève pas d'une pure cogitation philosophique. Devant tant de viols de la conscience et de la dignité humaine, je partage le scandale de mes interlocuteurs incroyants et leur sursaut de dignité. Le défi débouche autant sur la mystique que sur la politique. Le sacré et la transcendance refont surface sous d'autres visages où nous nous reconnaissons. Sans qu'ils adhèrent à mes propres sources spirituelles, je les sens pourtant respectueux de mon identification non déguisée d'homme de Dieu qui me fait plaider pour la grandeur de la personne, de l'amour, de la vie. Nous avons tous une conscience vive d'un inachèvement [224] qui réclame une libération et un dépassement inédits. Nous ne parlons pas de 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 profanée. J'ai toujours senti chez eux un respect profond pour Jésus-Christ et l'Évangile. Paradoxalement, ils nous jugent sévèrement à partir de ce repère fondamental. Du coup, surgit l'appel à notre propre conversion. Je ne suis pas sûr que nous ayons compris et assumé ces signes de l'Esprit.

L'homme d'ici et l'homme nouveau

Il est dangereux de ne pas articuler ce dialogue sur des luttes en coude-à-coude. En Europe, des croyants et des incroyants ont renoué ensemble lorsqu'ils se sont retrouvés sur des terrains communs d'action libératrice. La mort de l'homme a des dimensions politiques concrètes. Les croyants d'ici peuvent-ils ignorer les dépossessions de leur société ? Peuvent-ils se réclamer de la Parole dans un milieu qui risque de perdre sa parole ? On nomme difficilement un environnement qu'on ne possède pas. Dieu ne nous a pas donné un nom nouveau uniquement pour le ciel. Il a voulu rétablir la communion entre nous. Certains voudraient penser le peuple de Dieu en ignorant tout du peuple tout court, offrir un salut collectif en passant sous silence les libérations politiques garantes de vraies solidarités terrestres. Ah ! ce dualisme manichéen qui guette tant de croyants parmi les meilleurs. Rien de moins biblique, de moins évangélique ! La grande bataille de l'Église primitive n'est pas terminée.

Je me souviens d'une rencontre avec l'ambassadeur de Cuba. Il me parlait de l'homme nouveau dans une société pauvre, récemment libérée. Une société où des hommes se sentaient solidaires et partie prenante d'un projet humain, fruit d'un risque historique voulu et partagé ensemble. Une société qui était devenue la leur. Ils la voulaient la plus humaine possible. En deça des échecs, de la critique idéologique, des difficultés économiques et politiques réelles de ce peuple, il me fallait bien reconnaître la qualité spirituelle de son aventure collective mi-réalisée, mi-rêvée. Je me disais : « est-ce que l'homme nouveau de Paul n'a rien à voir avec celui de mon interlocuteur et de ses compatriotes ? Ne trahissons-nous pas sans cesse la vérité historique de l'Homme-Dieu, de sa [225] création en instance de libération, de la cité ré-orientée vers une terre et des cieux nouveaux ? » Notre eschatologie est bien peu militante ou combattante. L'histoire du salut n'a rien d'une transcendance statique et décrochée. Dieu est venu habiter la cité des hommes pour l'entraîner à sa suite vers des horizons gratuits et insoupçonnés.

Je sais bien qu'il y a ici des risques et d'exigeantes épurations à entrevoir. Qu'on ne voie pas dans ces propos une nostalgie de chrétienté. Mais nous nous sommes tellement préoccupés récemment des distinctions, séparations et différences que nous avons oublié certaines convergences du salut et de la libération. Accepterons-nous, par exemple, une Église libre dans une société asservie ? Ce serait peut-être la pire des situations de « mauvais riche ». Ce serait aussi méconnaître les vrais cheminements historiques que Yahvé et Jésus ont suivis avant de faire éclater toutes les barrières sociales, culturelles, politiques au lendemain de la Résurrection. N'est-ce pas aussi l'histoire de notre Église locale qui nous le rappelle d'une autre façon ? L'Église d'ici, comme Jésus, est passée par un peuple. Elle y a trouvé sa chair et son visage particuliers. Si elle verse son sang dans une mort à elle-même, ce sera le nôtre. Ne précipitons pas une Résurrection finale qui ne dépend pas de nous. Sans doute devons-nous anticiper les éclatements salutaires de solidarités trop étroites ou sélectives. La Résurrection est déjà à l'œuvre et l'Esprit nous invite à ouvrir radicalement nos luttes et nos espoirs terrestres. Il n'est pas nécessaire de mettre l'Église à la remorque d'un dessein politique provisoire et autonome, pour inscrire la rédemption dans d'authentiques formes de libération humaine. *Mais, il y en a trop parmi nous, croyants, qui voudraient marcher à*

rebours de l'Incarnation et faire l'économie de ces humbles commencements historiques. Il leur faudra consentir, comme au lendemain de la Résurrection, à retourner en Galilée, au pays réel, pour rencontrer le Christ désormais visible dans le frère (Mt., 28,16), et participer à la libération des humains de leur race (G. Vigneault). L'homme nouveau est aussi au milieu de nous, pour élargir nos solidarités à la mesure de la communauté humaine et à la démesure de la communauté divine. Sur cette route, il veut rencontrer tous les hommes, croyants ou non, pour leur faire signe.

[226]

D. Conclusions

Nos connivences spirituelles

[Retour à la table des matières](#)

Ma petite expérience m'a appris que croyants et incroyants peuvent se rencontrer :

- dans la mesure où ils radicalisent leur propre démarche pour se retrouver ensemble à la fois aussi pauvres et aussi « espérants » ;
- dans la mesure où ils sondent le même pays réel qu'ils ont sous les pieds pour y repérer les solidarités les plus fondamentales et la libération authentique de leur dignité profanée ;
- dans la mesure où ils consentent à un regard commun sur les possibles d'un dépassement créateur et sur les futurs d'un mystère humain qui transcendent tous les projets provisoires.

Voilà trois ouvertures radicales par où le Seigneur vient à la rencontre de l'homme qui se veut plus fort que les systèmes et les destins de son « pays ». Comme chrétiens, nous savons qu'il y a des connivences spirituelles :

- entre l'homme nu et le croyant dépouillé
- entre la libération terrestre et le salut divin
- entre l'homme profané et l'Homme Nouveau
- entre notre mystère et celui de Dieu
- entre l'histoire des peuples et celle du peuple de Dieu
- entre l'agapè trinitaire et la communion humaine radicalisée.

Croyants et incroyants, à leur fine pointe, font face à un défi semblable : intégrer le levain de leur utopie au milieu du pain quotidien pour le sauver de son tragique aplatissement, dans le travail comme dans la fête, dans la lutte comme dans la communion. Au sein d'une société et d'une Église qui craignent le feu de la liberté et hésitent à passer la pâte sécuritaire au four des épreuves mystiques et politiques, il ne faut pas éteindre la mèche qui peut rallumer de tels foyers. L'histoire du salut et l'histoire tout court, à leur racine et à leur sommet, se sont donné rendez-vous chez les assoiffés de justice qui croient encore en la liberté. Au creux de cette espérance violente, le croyant découvre la tendresse du Dieu caché, ce grand amoureux de l'homme et de la vie en abondance !

[227]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Troisième partie.
OUTILS DE PROSPECTION

Chapitre II

RADICALISATION DE LA FOI ET DE LA CULTURE

1. Les clarifications de départ
 - A. Pour une meilleure intelligence de la culture
 - B. Pour mieux situer foi et culture (repères)
2. De la révolution culturelle à la révolution chrétienne
3. Nouveaux rapports entre foi et culture
 - La foi dans une culture plus libre, créatrice et responsable
 - Primat de la « Préfigurative » sur la postfigurative et la cofigurative, en régime chrétien
 - Une culture critique, ouverte et pluraliste... et ses retentissements sur l'expérience chrétienne et ecclésiale.

[Retour à la table des matières](#)

[228]

1. Les clarifications de départ

A. Pour une meilleure intelligence de la culture

[Retour à la table des matières](#)

Il existe bien des définitions de la culture. Kroeber en dénombrerait plus de trois cents au début des années 50. Les uns décrivent la culture comme un ensemble d'institutions, de techniques, de représentations collectives et de valeurs qui caractérisent un groupe humain. D'autres mettent en relief sa dimension historique autour du pôle : héritage transmis. Plusieurs retiennent son caractère normatif et en font un système, un modèle, un code particulier. Certaines définitions psychologiques l'identifient à un processus d'adaptation qui amène un groupe humain à aborder d'une façon originale les problèmes fondamentaux de l'homme. L'école fonctionnaliste de Malinowski et de ses disciples s'attache davantage à montrer l'unité fonctionnelle des composantes de la culture, surtout en regard des besoins et de l'environnement d'une société particulière. Plus près de nous, les néo-structuralistes font ressortir le système invisible sous-jacent au mode de vie d'un groupe, mais aussi distinct des comportements des membres de ce groupe. Plus récemment, certains analystes en ont fait un « phénomène entièrement symbolique ».

Norme, cadre, modèle, système, processus, outillage mental, réseau de symboles, ordonnance de valeurs, la culture risque d'être un fourre-tout. Par ailleurs, toutes ces facettes montrent la richesse humaine de cette réalité difficilement définissable à cause des impondérables et des implicites qu'elle véhicule. L'analyse idéologique peut affiner l'étude de ce vaste domaine en cernant ce qu'il y a d'explicite dans une culture. Mais il faut d'autres instruments pour saisir le fort coefficient d'inconscient dans toute expression culturelle. Nous ne voulons pas entrer dans ces analyses complexes. 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. ¹⁵

[229]

Mais Jusqu'ici nous demeurons dans une vision des choses passablement statique. Les révolutions culturelles récentes veulent faire de l'homme libre et responsable le grand artisan de l'élaboration d'une culture. Elles centrent donc l'attention sur l'acteur culturel comme tel, pour que l'homme soit davantage producteur de sa culture seconde que produit de sa culture première. Ici, il est intéressant de souligner 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. Évidemment, on reconnaissait des changements socio-culturels, mais ceux-ci n'étaient pas le fruit d'interventions humaines conscientes et maîtrisées. Nous aurons à revenir sur cette perception trop sommaire.

¹⁵ 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 des 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. Pensons à la murale du grand théâtre de Québec, qui interpelle notre communauté culturelle québécoise. 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 destructuration de notre tissu historique de base, de nos milieux de vie. Or notre évolution culturelle récente a été marquée par une contestation unilatérale de ce qui a fait ce que nous sommes. Nous nous retrouvons avec une nouvelle culture sauvage sans racine et sans figure d'avenir. Il y a donc crise aux deux paliers et surtout entre ces deux.

Voir F. Dumont, *Enseignement, éducation et crise de la civilisation, l'Université, l'éducation permanente et la société*, dans : colloque de l'AUPELF, Abidjan, 1969.

B. Pour mieux situer la foi

Nous voulons ici formuler un ensemble de propositions qui nous semblent bien résumer les études sur les rapports entre foi et culture.

1. ***La foi transcende la culture.*** - Au lendemain de la résurrection, même les barrières culturelles sont levées. Jésus devient effectivement frère de tous les hommes. C'est ce lien originaire du Christ avec tous les êtres, qui échappe aux déterminations culturelles. Jésus ne peut plus dire qu'il est seulement venu pour les brebis d'Israël. Une même foi, une même espérance, un seul baptême, un seul Évangile habitent toutes les communautés chrétiennes de la terre.

2. ***La foi ne se passe jamais d'une culture.*** - Il y a toujours des tissus humains particuliers de l'expression évangélique. Les [230] quatre évangiles en témoignent. Les Synoptiques et Jean empruntent des chemins culturels différents pour révéler Jésus-Christ. Des chrétiens qui vivent dans un contexte de domination de la nature, ou dans un contexte de soumission, ou encore dans une recherche d'harmonie peuvent vivre la Providence de diverses façons, sans que la foi des uns soit moins vraie que celle des autres. Peut-on opposer d'une façon exclusive l'abandon du Père et la mission de maîtriser le monde ? Peut-on vivre l'Évangile sans privilégier certains de ses accents ? L'histoire des spiritualités révèle de telles lois de l'Esprit.

3. ***La foi conteste la culture.*** - Si nous reprenons notre dernier exemple, nous pouvons montrer comment les expressions et les fondements culturels de l'abandon au Père peuvent être dénoncés, exorcisés, corrigés par d'autres critères essentiels de discernement spirituel. Ainsi, l'Évangile rappellera aux chrétiens la mission reçue à la Genèse, la responsabilité de développer talents et charismes, etc. De même le Royaume viendra toujours ouvrir au dépassement des réalisations culturelles de certaines convictions évangéliques.

4. *La foi trouve un lieu privilégié dans la culture.* - L'une et l'autre ont trait aux manières de vivre, d'être, de penser et d'agir ; elles sont toutes deux des qualifications de l'existence. D'où leur parenté spirituelle. Derrière chacune des spiritualités, il y a une sous-culture, une façon de se situer par rapport au monde. La spiritualité elle-même, en l'occurrence, est un mode d'être évangélique particulier. Il y a ici un admirable échange entre foi et culture. Mais cet échange est situé dans le temps et dans l'espace. Il a un caractère provisoire, réformable ou périssable. Qui se reconnaît aujourd'hui dans la lecture évangélique de François de Sales, de Bossuet ou de l'auteur de l'Imitation ? Même les théologies ont leur propre incidence culturelle, à plus forte raison les catéchismes. Le sens du relativisme culturel peut aider à dégager l'essentiel de la foi et ses expressions relatives ou secondes. Les intégristes ne respectent pas habituellement ces distinctions fondamentales. De même, les gauchistes doctrinaires. Mais ces risques ne doivent pas nous faire ignorer que l'Esprit a révélé ses richesses à travers les diversités culturelles.

5. *La foi peut s'aliéner dans une culture.* - A. Herberg a montré comment *l'américan way of life* amenait les catholiques, les protestants et les juifs américains à soumettre la spécificité de leur foi à cette religion culturelle séculière. Par exemple, les chrétiens [231] ne retenaient de l'Évangile que ce qui s'accordait à leur culture. Harvey Cox, dans la *Cité séculière*, développe la théologie fonctionnelle correspondante. Ainsi la foi devient une simple variable d'une culture particulière. On appelle ce phénomène : l'inculturation de la foi.

6. *La foi peut détruire une culture.* - Une foi mal comprise, évidemment. Nous pensons ici à ces missionnaires qui ont fait de l'Évangile une sous-culture de remplacement. Ce faisant, ils ont déchiré un tissu humain essentiel. Aujourd'hui, on les accuse de colonialisme agresseur, parce qu'ils ont, en plus, collaboré à imposer leur culture d'origine. Dans plusieurs chrétientés d'Afrique où l'on a baptisé au seau, sans tenir compte des maturations culturelles et des tissus humains de soutien, on assiste présentement à une remontée de l'ancienne culture païenne qui vient à son tour rejeter ce christianisme plaqué superficiellement. La chrétienté a eu le baptême facile. La cité séculière-

re présente une situation contraire. Elle peut séduire faussement le croyant au point de lui faire perdre la transcendance de sa foi.

7. *La foi est capable de pluralisme culturel.* - La Bible et l'Évangile avec leurs diverses traditions et courants spirituels nous le prouvent déjà. De même l'Église a connu des formes historiques diverses qui empruntaient beaucoup aux cultures contemporaines. Au plan terrestre, les demeures du Père ne relèvent pas d'un spiritualisme chimiquement pur. Elles comportent aussi des aspirations diverses avec leurs propres fondements culturels.

8. *La foi n'est plus le principal véhicule de la culture.* - La fonction religieuse était centrale dans les sociétés traditionnelles. En ce sens, la remarque de Tillich : « La religion, substance de la culture et celle-ci, forme de la religion », nous apparaît dépassée dans une civilisation qui a développé une culture profane autonome, sans référence immédiate ou ultime à l'univers religieux. Évidemment on pourra dire que toute culture qui débouche sur un certain absolu comporte un schème religieux implicite. Mais n'est-ce pas forcer les choses ? La foi et l'Église se situent donc radicalement d'une façon différente lorsqu'elles occupent le centre ou la marge de la société ou de la culture. Le problème devient plus évident quand on se réfère aux idéologies qui présentent des visions du monde concurrentielles. Voyons ici le danger d'établir le christianisme [232] comme une idéologie à côté des autres, ou comme une culture, ou une sous-culture particulière. En perdant ses institutions chrétiennes, l'Église retrouve sa valeur première de sacrement du Royaume et de la vie de Dieu en Jésus-Christ. En étant l'unique véhicule de la culture, elle devenait souvent une pure institution sociale avec ses extrapolations sacrées. Sa vision chrétienne du monde servait alors de cadre idéologique pour définir la société et sa culture. Le combat idéologique et politique devait se faire inévitablement contre elle. Aujourd'hui le chrétien peut se situer librement et à sa façon dans un projet de société ou dans une idéologie qui ont leur vérité interne autonome. Il aura aussi un point de vue évangélique autonome pour vivre, contester ou dépasser son allégeance socialiste ou son appartenance sociale et culturelle particulière.

9. *La foi peut renforcer la dialectique de l'universel et du particulier dans la culture.* - Rien de plus allemand et de plus universel que Goethe, rien de plus anglais et de plus universel que Shakespeare. Paradoxe de la culture qui universalise autant qu'elle enracine, si on la vit en profondeur. La foi trouve ici des connivences. Le Christ universel n'a pas détruit le Juif Jésus. L'économie divine a respecté ce cheminement dialectique de la culture. Dieu est passé par un peuple particulier pour atteindre l'humanité. Il nous semble que Rome a faussé l'universalisme de l'Église en faisant des Églises particulières des instances plus que secondaires. Le rétablissement de la dialectique est à peine amorcé, encore moins les priorités. Aussi longtemps que l'Église romaine n'identifiera pas sa propre sous-culture, elle acceptera difficilement une auto-critique des déformations de son universalisme. Le Vatican constitue à lui seul un bloc culturel particulier que corrige à peine le caractère accru d'une participation internationale.

10. *La foi et la culture peuvent se renforcer comme distance critique.* - Il y a une certaine connivence entre des spiritualités actuelles et les révolutions culturelles. C'est par une culture seconde plus critique que des contemporains dénoncent les aliénations de leur identité, de leurs aspirations, de leurs vécus. L'Évangile, aussi, permet de prendre distance sur un style de vie, et de le « réviser » sous un autre angle, selon une autre orientation, et avec de nouveaux dynamismes spirituels. La foi peut donc avoir un impact prophétique dans une démarche culturelle.

[233]

11. *Foi et culture permettent la rencontre de deux transcendances.* - Certaines théologies cartésiennes ont faussé ici les perspectives. Elles ont laissé entendre que la foi monopolisait la transcendance, pour mieux l'opposer à la vie profane conçue comme une pure immanence séculière et matérialiste. Or, voici que la culture revendique de plus en plus une auto-transcendance, une quête de dépassement spirituel, une ouverture sur le mystère, sur l'ineffable, sur une plénitude sans limite. Ces nouveaux dynamismes culturels pourraient bien être des brèches privilégiées pour le surgissement de l'Esprit et du Royaume. D'ailleurs certains phénomènes récents, surtout chez les jeunes,

montrent des rencontres inédites entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ. Avant de bouter ce néo-spiritualisme avec ses dangers de syncrétisme ou de concordisme, ne doit-on pas chercher les signes et les souffles de l'Esprit qui pourrait bien, une fois de plus, confondre nos prétentions religieuses et nos certitudes trop faciles ? Qui sait si un nouveau projet chrétien n'est pas en train de naître à côté de nous et sans nous ! « Pour que les aveugles voient... et les voyants ne voient plus ». L'avertissement évangélique ne s'adresse-t-il pas aux prétendus possesseurs de la foi, de Dieu et de la Vérité ?

12. *La foi peut révéler une culture à elle-même et l'ouvrir à d'autres horizons.* - Cela fait partie du regard du Christ qui rend l'homme à lui-même dans ce qu'il a de plus profond. Or la culture rejoint l'identité la plus « sensible » de l'homme situé. Elle exprime ses aspirations propres et originales. Dieu nous connaît par notre nom ; il assume notre visage particulier ; il repère les points d'appui positifs de notre être ; il féconde nos dynamismes et nos espoirs. En ce sens, il y a une dimension culturelle dans la conversion. Il en va de même dans la vie des peuples. A cause des tragiques confusions de jadis, on en est venu à spiritualiser faussement le « peuple de Dieu » au point de perdre cette pédagogie d'identification populaire. La foi biblique et évangélique présente un salut collectif, elle veut atteindre les ensembles humains et pas seulement les personnes. Elle s'adresse particulièrement au peuple des petits pour leur donner une espérance collective de libération et de salut. Elle relie l'espérance théologique et les aspirations authentiques. La foi ne peut se vivre communautairement sans s'exprimer culturellement. Le peuple ne s'accommode pas des distinctions subtiles. Il va à la foi avec toute sa culture. Quand il décroche, c'est d'un bloc et c'est pour ne plus revenir. On connaît l'histoire tragique [234] de ces décrochages massifs de classes populaires. Le monde ouvrier, en France, en est un exemple probant. Acculturer l'Évangile n'est donc pas un vœu missionnaire pieux. C'est une loi essentielle de l'évangélisation comme nous allons le voir dans la prochaine étape.

[235]

2. De la révolution culturelle à la révolution chrétienne

[Retour à la table des matières](#)

Le simple rapprochement des deux termes : Évangile et culture suscite bien des réactions. Certains y voient au départ une autre tentative ambiguë de mettre Dieu à l'heure du monde, cette figure qui passe. N'est-ce pas dangereux d'accrocher la Parole éternelle, universelle et transcendante aux discours historiques de cultures hétéroclites et particularistes ? On craint ici des adaptations éphémères ou des enfermements réducteurs. Le centurion romain, du nom de Corneille, n'a pas eu à se faire juif pour devenir chrétien. Tous les oiseaux du ciel se donnaient rendez-vous dans la vision de Pierre. En ces lendemains de la Résurrection, tous étaient donc conviés à l'appel unique de l'Esprit diffusé sur toute chair (Ac. 10). L'Église de la Pentecôte doit garantir cette venue gratuite et inconditionnelle de Dieu sans acceptation des personnes et des cultures, sans détermination obligée des calculs humains. Aucune culture, aucun peuple, même Israël, ne se donne le Royaume. Celui-ci échappe aux aspirations culturelles des hommes comme aux stratégies religieuses de tous les sacerdoces. Voilà le plaidoyer des nouveaux barthiens. Il a sa part de vérité. Mais il est aussi dangereux que celui des chrétiens « sacralisateurs » prêts à tous les prélèvements profanes pour baptiser indistinctement le monde. Ni les uns, ni les autres n'acceptent une sérieuse recherche d'élucidation des rapports complexes entre foi et culture. Pourtant l'Église, tout autant que les écrivains inspirés, s'est constamment préoccupée du dialogue des témoins d'en haut avec les hommes situés aux divers carrefours de l'histoire. Les témoins eux-mêmes se devaient de maîtriser la langue de leurs frères ou celle des étrangers. Du yahviste au missionnaire péruvien, on a traduit la Parole. Vatican II, dans *Ad Gentes*, rappelle que l'Évangélisation doit emprunter les chemins culturels pour vraiment se « signifier » aux hommes d'un temps et d'un milieu donnés.

Nous pourrions évoquer ici cet itinéraire passionnant de l'Église au sein des diverses cultures, ou même, remonter le cours d'Israël pour y

trouver bien des confluent historiques où la Parole éclatait au choc des civilisations qui entouraient et pénétraient de toutes parts ce petit peuple porteur de l'économie du salut. Il y a aussi ces transmutations internes de l'intelligence croyante. N'y avait-il pas une transculturation de la foi dans le passage du *dabar* hébreu [236] au *logos* grec ? Cette simple évocation renvoie à la confection même de la Bible et de l'Évangile. Plus tard, les Pères grecs et latins ont mis à profit leurs cultures respectives pour nous donner des théologies aussi riches que complémentaires. Et l'on n'accepterait pas aujourd'hui que l'Esprit féconde les cultures ! Les Pères n'ont pas hésité à « acculturer » l'Évangile, à l'exprimer dans la langue et le génie de leur milieu historique. Bien sûr, cette liberté a amené autant d'hérésies que d'avancées de la foi. En se faisant homme de l'histoire, Dieu a accepté ce risque, tout en promettant la victoire de la Vérité révélée. Les orthodoxes du défini intemporel pèchent radicalement contre l'histoire du salut et contre une *loi essentielle de l'évangélisation* (voir *Gaudium et Spes*, 44, 2).

Pour comprendre de tels propos il faut une spiritualité d'empathie qui rappelle l'attention du Christ à l'homme concret, « situé », Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs. Mais la rencontre de deux cultures est difficile. Elle ressemble à la correspondance de deux amants de langue et nationalité différentes. L'un et l'autre souffrent de ne pouvoir dire ou saisir toutes les nuances du message qu'ils émettent ou reçoivent. L'amour sait alors, derrière l'effort de déchiffrement de la lettre précieuse, intuitionner l'esprit vivant et unique qui s'exprime dans ces mots étrangers. La comparaison suggère bien l'intelligence du cœur chez le spirituel évangélique. Rien ici des rapports colonisateurs d'une certaine mission. Maîtriser sa propre démarche culturelle, comprendre de l'intérieur une autre culture, y chercher les signes, les traces et les germes de l'Esprit, voilà la genèse de cette recherche culturelle du témoin évangélique missionnaire.

Puis vient le dur labourage de ces lieux particuliers de l'homme où se façonne son identité culturelle. On sait tout ce que les exégètes ont dû suer pour rejoindre les filons de la Révélation dans le terreau culturel d'Israël. Il est aussi difficile de rencontrer Jésus-Christ dans la culture de l'autre. Bien des mailles manquent à l'écheveau de la communication. Bien des images s'entrecroisent. Par exemple le missionnaire porte au moins deux cultures en propre, la profane et la religieuse de son appartenance première. Et voilà qu'il rencontre souvent chez

son interlocuteur une double culture étrangère. Dans son dialogue, ces quatre composantes culturelles interfèrent jusqu'au cœur des expressions les plus familières. Un critique malin décrivait la pastorale à Santiago, comme une mosaïque de communautés hollandaise, française, allemande, américaine, espagnole [237] et autochtones. Les sensibilités nationalistes de la décolonisation ne peuvent plus supporter cet état de chose à moins d'une conversion culturelle profonde des missionnaires étrangers. Il faut un gros bagage de vertus évangéliques pour être à fond Grec avec les Grecs, Chilien avec les Chiliens. Cette conversion culturelle fait partie intégrante de l'œuvre de l'évangélisation. À ceux qui se scandalisent de ces propos et qui ont besoin d'un argument d'autorité, nous suggérons une lecture attentive du document *Ad Gentes*.

Acculturer l'Évangile, ce n'est pas une tâche réservée au missionnaire en terre étrangère. Il suffit de penser à la multiplication des sous-cultures dans l'univers urbain pour marquer le défi du témoin qui rencontre à tous les jours des gens d'horizons culturels différents des siens. On n'a pas tellement fouillé ce problème en théologie. Les théologiens eux-mêmes sont peu conscients de leur propre aire culturelle. Et pourtant, qui niera la marque française d'un Congar, la marque allemande d'un Rahner et que dire des diverses pastorales locales dans l'Église. L'auto-critique de ses propres soubassements culturels est peu poussée. Combien connaissent et maîtrisent des processus aussi complexes que l'acculturation, la déculturation, l'inculturation, la transculturation. Et pourtant, il s'agit de phénomènes profonds et précis qui ont d'énormes implications dans l'évangélisation elle-même. Qui sait si la théologie de l'évangélisation ne serait pas moins vague et plus réaliste ?

Mais nous devons aller plus loin. Il n'y a pas que les révolutions culturelles récentes qui viennent radicaliser les timides problématiques des oeuvres classiques sur l'évangélisation. En effet, au plan de la théologie comme à celui des sciences humaines, la critique culturelle s'est affinée. Pensons aux confrontations récentes entre exégètes et spécialistes de l'analyse structurale (Voir *Analyse Structurale et exégèse biblique*, Neûchatel 1971, aussi *Bible et vie chrétienne*, juin 1972). Nous sommes loin d'avoir clarifié ces épistémologies éclatées de l'univers culturel qui sous-tend les sciences contemporaines. D'où la fragilité des instruments actuels d'intelligibilité de la foi historique.

Les scientifiques eux-mêmes ont des sensibilités spirituelles marquées par l'hyper-critique culturelle du monde contemporain. Eux aussi n'échappent pas à la crise des identités et des spiritualités, aux éclipses actuelles de la conscience et des ethos. Le débat Monod-Oraison en témoigne. Il y a, en filigrane de bien des débats théologiques ou anthropologiques, des sous-entendus culturels souvent mal élucidés. Il se passe en théologie [238] un peu ce que Marguerite Mead a constaté récemment en anthropologie culturelle : « *Notre connaissance actuelle de la culture est basée sur le modèle dérivé de l'étude des sociétés primitives. Nous avons eu grand besoin jadis de ce modèle, qui continue à offrir de nombreuses possibilités. Mais il a été à la fois exagérément étendu et trop peu différencié au cours du dernier quart de siècle... Du point de vue de ce que le psychologue, le sociologue et l'historien tentent de comprendre, le modèle « culture primitive » s'est prêté à une extrapolation grossière...* » ¹⁶ La théologie « reçue » des derniers temps pourrait bien être aussi une extrapolation un peu grossière de certains modèles culturels primitifs trop finalement identifiés à la révélation elle-même et trop tributaires de formes religieuses historiques révolues. Avons-nous assumé vraiment les signes nouveaux de l'Esprit dans des révolutions culturelles inédites ? Nous en doutons en pensant à la difficulté de la théologie catholique de formuler différemment les problèmes fondamentaux de la foi, du magistère, du sacerdoce, de la communauté. On ressert les vieilles thèses à la moderne, sans oser de nouvelles hypothèses plus accordées aux quêtes spirituelles des hommes nouveaux. Les Pères de l'Église, aux premiers siècles, étaient plus audacieux. Cette transmutation culturelle du cadre sémitique au cadre pluriforme gréco-romain fut douloureuse, erratique, mais combien féconde. L'Église d'aujourd'hui aurait-elle perdu le goût du risque et le sens de l'empathie culturelle, si nécessaires dans l'Évangélisation ? La fidélité à l'Incarnation nous y invite sûrement. Qui sait si les premières réticences ne viennent pas d'abord de nous-mêmes ?

Nous essaierons ici de rappeler des connotations chrétiennes que l'Esprit nous suggère dans les mutations culturelles radicales d'une nouvelle civilisation en gestation. Il faut accepter ici de jouer la carte d'une prospective libérée. C'est sur ce terrain que l'Espérance peut

¹⁶ M. Mead, *Culture and Commitment*, Doubleday 1970. p. XXIII.

s'acculturer. Nos eschatologues n'ont pas tellement fait preuve d'imagination ni de réalisme pour qualifier les anticipations du Royaume dans les itinéraires terrestres des diverses familles spirituelles et culturelles. Dans quelle mesure n'ont-ils pas extrapolé tout simplement les modèles primitifs ? Trop de croyants hésitent à aller au bout de leur propre dynamique historique qui les entraîne vers un avenir ouvert d'une façon décisive par la Résurrection. Une fois de plus, nous sommes doublés par une révolution profane [239] dont nous aurions pu être les premiers *défricheurs* (ah ! ce beau mot qui unit logique, dynamisme et prospective). Il nous reste à rejoindre l'Esprit qui a émigré là où se construit l'avenir. Nous croyons que la révolution chrétienne ne viendra pas du terrain ecclésial actuel. Pour nuancer, disons que les virtualités évangéliques qu'il contient n'apparaîtront que dans les missions de pointe aux avant-postes des mutations culturelles. Les catalyseurs prophétiques, comme souvent dans l'histoire de la Révélation, viennent de la périphérie, des frontières, des bouleversements profanes et des vécus déritualisés. L'Esprit opère un peu comme la *contre-culture* actuelle.

Celle-ci veut se libérer de la culture statique vue comme héritage, système, code et « a priori » pour exprimer ce qui fait le caractère unique, ineffable et transcendant d'un vécu humain particulier avec ses aspirations inédites. La culture, beaucoup moins que l'économie et la politique, s'accommode du système sous-jacent. Sur son versant dynamique elle opère des brèches de transcendance. Bien sûr, on peut noter le phénomène inverse. Les enfermements culturels sont les plus contraignants. D'où la difficulté de cerner le problème. Mais, voici que la culture moderne récuse les conditionnements des anciens et nouveaux systèmes clos, et devient critique, ouverte, « préfigurative », pluraliste. La culture traditionnelle était plus centrée sur les besoins que sur les aspirations. Voilà pourquoi il a fallu un intense mouvement de libération pour dégager le dynamisme de dépassement et de transcendance de l'instance culturelle. La perspective est alors totalement changée. Il s'agit moins de s'acculturer dans un sens d'immanence que de se transculturer dans une optique de transcendance libérée, unique et ouverte.

Les enfants de la technocratie assument le dynamisme de transmutation de la nature physique pour le porter au plan de la culture et des philosophies de la vie. Ils veulent faire le monde comme ils le veulent.

Après la conquête de l'univers matériel, c'est celle de l'univers spirituel. Pour eux, le premier obstacle se trouve dans la culture statique et systémique des aînés qui ont troqué leur âme pour des possessions matérielles aliénantes. Le bourgeois possesseur « arrive » se voit contesté à sa propre table familiale. Son scepticisme lucide face aux vieilles idéologies de l'économisme collectiviste ne mord pas sur cette contestation interne. Son [240] libéralisme aussi paraît tout d'un coup étroit, clos et sans horizon.¹⁷ Les révolutions politiques se font de plus en plus spirituelles dans leur inspiration profonde. Il ne s'agit plus d'une confrontation de l'efficacité des divers matérialismes. Par delà les frontières idéologiques Carmichael, [Fanon](#), Dylan, Marcuse et R. Bach se rejoignent. L'Orient spirituel séduit. L'utopie chrétienne refait surface.

C'est là, nous semble-t-il, un des contre-courants majeurs que l'Esprit va emprunter pour libérer la créativité des chrétiens et susciter d'autres styles de foi et de communauté. L'affirmation de contenus inédits, cachés jusqu'ici dans une eschatologie asservie par une culture religieuse close, a valeur de contre-culture chrétienne. Nous connaissons peut-être des phénomènes semblables à ceux des premiers siècles de l'Église. Les chrétiens ont passé pour des fous aux yeux des vieux païens. Mais ceux-ci, en même temps, commençaient à reconnaître la décadence et l'éclatement de leur système qu'ils avaient voulu éterniser. Les nouveaux chrétiens provoqueront les mêmes réactions chez leurs frères aînés. Déjà le durcissement aveugle de ceux qui tiennent encore le christianisme en tutelle, annonce des crises plus profondes que celle d'aujourd'hui. Passage obligé pour des dépassements spirituels inattendus et inqualifiables pour le moment ? Qui sait ?

Dans l'histoire judéo-chrétienne, les destructions du temple ont été des jalons prophétiques majeurs. Les prophéties de Jésus sur les adorateurs en esprit et en vérité ne valent pas seulement pour Jérusalem. C'est peut-être au tour de Rome. Dans cette perspective, on peut imaginer un christianisme sans les appareils institutionnels actuels, sans clergé, sans paroisses. Il ne restera que la succession apostolique, la lignée des témoins, les communautés charismatiques, les sacrements et surtout la Parole de l'Esprit. Il y aura place pour une grande diversité culturelle de l'expression de la foi, de l'altérité évangélique, de la

¹⁷ Th. Roszak, *Vers une contre-culture*, Stock, 1970.

célébration sacramentelle. La transcendance du Royaume en sera plus évidente, et ses incarnations provisoires s'accorderont davantage aux multiples aspirations spirituelles des cultures et sous-cultures. On sera débarrassé de la culture religieuse statique qui fait de l'Église un sous-système social marginal, ahistorique, apolitique, plus ou moins fermé, et totalitaire dans son gouvernement, sa dogmatique et sa morale. En ce sens, [241] la foi chrétienne est une contre-culture prophétique. Elle libère l'œuvre gratuite et transcendante de l'Esprit, et en même temps, elle permet la libre expression spirituelle des différentes expériences culturelles et religieuses des groupes humains. Parmi toutes les dimensions de l'homme, c'est celle de la culture religieuse qui peut le mieux se passer du statut d'institution sociale. Cela est encore plus vrai de la foi chrétienne. Comme le Royaume, celle-ci se meut à l'aise dans tous les contextes vraiment humains sans jamais s'y enfermer. Mais dès qu'on l'institutionnalise dans un système, elle perd sa double dynamique prophétique de pertinence culturelle et de transcendance. Elle devient une sous-culture dans un sous-système perçu comme un corps étranger dans la société. Ou bien, elle résorbe les spécificités culturelles des communautés humaines dans une chrétienté unitaire où l'on ne sait plus ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas, ce qui relève de la foi et ce qui relève de la culture. Nous avons connu chez nous ces deux situations. Dans notre chrétienté d'hier personne ne pouvait dire s'il avait la culture de sa religion ou la religion de sa culture. Dans un tel contexte, on était venu à penser que l'homme est naturellement catholique. Les autres avaient été dénaturés par les accidents de l'histoire. Il y avait beaucoup de cela dans l'ordre naturel providentiel de la doctrine sociale de l'Église de chrétienté. Aujourd'hui, ce système global s'est constitué en sous-système étanche dans la société. Il est devenu ce qu'on pourrait appeler une sous-culture religieuse aussi étrangère à l'expérience chrétienne des croyants qu'à leur culture profane.

Or, voici qu'on découvre que l'idée d'une culture chrétienne devient de plus en plus suspecte chez les croyants qui anticipent l'avenir. Pour eux, la foi est plutôt une modalité de leur culture profane et en même temps une expérience spirituelle qui la transcende. D'où cette allergie vis-à-vis de tout confessionnalisme ou même de tout institutionnalisme religieux. Ils ne veulent pas d'une Église conçue comme sous-système et sous-culture. Ils veulent vivre leur foi dans la culture de leur choix et non dans celle que l'Église officielle tente de définir par-

dessus leur tête. D'ailleurs l'Église évangélique a été vivante, solidaire, missionnaire quand elle a accepté d'être multiforme culturellement, quand elle a laissé des dynamismes culturels aller spirituellement à la rencontre du Royaume. La Parole de Dieu et la parole de l'homme ne se rencontrent pas dans un système religieux fonctionnel mais dans une relation historique gratuite où l'Esprit signifie lui-même les connivences [242] amoureuses du Christ avec ses frères humains. C'est un peu ça le projet évangélique qui s'adresse à « tout homme » et aux « nations » c'est-à-dire aux diverses communautés culturelles. *Bien sûr, il faudra toujours un minimum de soutiens structurels.* Mais les Églises ont en quelque sorte noyé à la fois la communauté chrétienne et la communauté culturelle, le Royaume et le monde, précisément parce qu'elles ont voulu être l'un et l'autre ou tout simplement les remplacer comme dans le cas de la chrétienté. Seule une contre-culture prophétique pourra faire éclater le noyau culturel théologique de notre système religieux. C'est ce noyau intouchable qui empêche de véritables réformes profondes et d'authentiques libérations de la foi, du témoignage, de la culture et de l'Évangile lui-même. Il fige le sacerdoce, le sacrement, la communauté et l'expérience chrétienne. Ce qui était culturel est devenu métaphysiquement une ontologie éternelle et intemporelle. Ce qui étant transcendant, libre, gratuit est passé du côté d'une sous-culture théologique érigée en doctrine absolue, en nécessité obligatoire et irréformable. Rien n'est plus dangereux qu'une culture qui n'est plus effectivement particulière, historique, changeante, ouverte sur d'autres horizons. Le problème de notre Église est donc d'une terrible gravité, non pas seulement parce qu'elle maintient la foi dans une sous-culture religieuse étrangère aux sensibilités culturelles actuelles, mais aussi parce qu'elle a fait de cette sous-culture une sorte d'ordre naturel providentiel « éternisé ». Elle reste sur le versant statique de la culture traditionnelle, tout en refusant le versant dynamique des révolutions culturelles qui offrent actuellement au Royaume des brèches spirituelles inédites.

On nous accusera ici de caricaturer les choses. C'est pourtant le privilège de la prospective que de viser un saut qualitatif et de laisser à d'autres démarches les calculs, les nuances, les aménagements nécessaires à la poursuite des nouvelles fins libérées. Dans une seconde étape, nous allons précisément adopter un point de vue plus analytique et praxéologique.

[243]

3. Nouveaux rapports entre foi et culture

Une culture plus libre, créatrice et responsable

[Retour à la table des matières](#)

L'homme moderne se réapproprie l'instance culturelle d'une 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'autocrée, se projette, s'autotranscende. Il harnache les dynamismes culturels comme des tremplins de libération. Il se veut maître des communications qu'il instaure avec d'autres. Marcuse se demande « si la tension entre la fin et les moyens, entre les valeurs de culture et les réalités sociales, n'a pas été abolie par la lente aspiration des fins par les moyens ». 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, dans la mesure où ils aliènent les fins transcendantes de l'homme. Un certain libéralisme a « normalisé » ce qui est par rapport à ce qui peut, pourrait ou devrait être. Il identifie ainsi « les concepts normatifs avec leur réalité sociale effective ».

Il est intéressant de comparer cette critique avec celle de M. Rioux : « Le grand saut que devra accomplir la société de demain, c'est celui du passage de l'homme normal à l'homme normatif... l'homme sain, n'est pas l'homme normal, mais l'homme normatif, l'homme qui peut créer et assumer des normes. À l'homme extéro-dirigé de nos sociétés industriellement avancées devra succéder l'homme autonome qui saura fonder sa personnalité et sa conduite sur des valeurs qu'il saura créer et assumer.¹⁸ Du coup, on affirme

¹⁸ M. Rioux, *Rapport de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts au Québec*, Québec, 1968, p. 33. Voir aussi H. Marcuse, *Remarques à propos*

l'homme au centre de la culture comme agent déterminant, libre et créateur.

Cette aspiration retentit sur la conscience chrétienne et sur la lecture de la Bible et de l'Évangile. La mission prend le pas sur l'institution, le projet sur l'héritage. Le croyant se perçoit comme « coopérateur » de l'Esprit, comme responsable de l'histoire orientée en Jésus-Christ vers le Royaume. Cette sensibilité [244] spirituelle de co-responsabilité se prolonge dans une volonté de vivre l'Église sous un mode plus communautaire, plus collégial et aussi plus personnel. D'où cet intérêt pour élargir et diffuser les ministères et les services à la mesure des richesses charismatiques de tout le peuple de Dieu. Qu'il s'agisse de l'instance liturgique, du prophétisme, de l'éthique, il réclame la liberté de créer, sous la mouvance de l'Esprit, des sens nouveaux qui expriment l'inédit de la Bonne Nouvelle. Il flaire derrière une certaine orthodoxie censoriale, tantôt une peur ou une fuite de la liberté, tantôt un monopole de pouvoir réducteur du Mystère et de ses multiples expressions possibles. Bien sûr Dieu intervient gratuitement dans le monde. Mais il le fait par l'histoire et la vie des hommes d'abord, par l'expérience libre, créatrice et responsable des croyants. Tout le reste de la religion chrétienne appartient à l'instance seconde. Autrement, on agit effectivement comme si la mission naissait de la structure ecclésiale et non du réseau de relations établies par Dieu entre le Christ et les croyants solidaires. Obsédés par les « structures essentielles », les définisseurs officiels ont perdu de vue les relations historiques et événementielles qui ont tissé et relié les communautés de croyants dans la tradition chrétienne.

Au moment où la culture profane se fait plus relationnelle que fonctionnelle, il est temps de restaurer ce primat chrétien des relations théologiques sur les fonctions et les statuts institutionnels. Peut-être y découvrirons-nous un christianisme plus générateur de liberté, de créativité et de responsabilité chez les croyants.

d'une redéfinition de la culture, dans *Culture et société*. Ed. de Minuit, Paris, 1970, pp. 311 et suivantes.

Une culture « préfigurative »

L'expression est de M. Mead. Cet auteur distingue trois types de culture :

Postfigurative. - La caractéristique essentielle des cultures postfigurative est la conviction que les membres de la génération la plus âgée expriment dans tous leurs actes, à savoir que leur mode de vie (quelles que soient, en fait, les modifications qu'il y ont introduites) sera sans changement, éternellement pareil.¹⁹ Comme second trait, on peut dire que dans ces cultures beaucoup de facteurs inchangés restent non analysés. De plus, elles commandent un consensus non-critique et une appartenance univoque.

[245]

Cette description s'accorde bien avec la figure globale de l'Église actuelle, presque exclusivement aux mains de la génération la plus âgée. Celle-ci refuse d'analyser les facteurs inchangés et exige un consensus de soumission non-critique et une appartenance univoque à un seul modèle orthodoxe. Elle définit unilatéralement toutes les coordonnées de la « culture chrétienne ».

Cofigurative. - Ici le modèle social qui prévaut, est le comportement des contemporains. La tradition perd de son automatisme obligé. On considère comme allant de soi le fait que le comportement de chaque génération nouvelle soit différent de celui de la génération précédente.

On reconnaîtra ici un certain style de vie chrétienne qui cherche exclusivement une correspondance immédiate avec l'actualité historique. Cette famille spirituelle est dans la lignée de Bultmann. Elle ne vit le christianisme qu'à partir d'elle-même. Il lui manque des racines. Elle n'a pas de vision d'avenir. Ses membres expriment bien un tel état d'âme en disant : « J'agis quand ça me dit quelque chose, quand ça me

¹⁹ M. Mead, *op. cit.*, p. 29.

plait ». Le sacrement, par exemple, n'a pas de structure objective. Il n'a que le sens qu'on lui donne à partir de son expérience spirituelle. À la limite, il n'y a plus de place ici pour la Tradition, le pluralisme, et l'objectivité de la foi. L'Esprit et le Royaume ne sont plus des surgissements gratuits et transcendants mais des émanations ou des extrapolations de l'existence chrétienne. On mesure le danger ici de passer d'une foi postfigurative imposée par des pouvoirs absolus à une foi cofigurative fabriquée par les commettants pour consommation immédiate. L'une et l'autre exténuent l'économie chrétienne.

Préfigurative. - Cette nouvelle culture véhicule le sentiment d'être projeté vers l'avenir. Un avenir inconnu imprévisible et radicalement neuf. Un avenir en rupture avec le passé et le présent. Un avenir qu'on ne saurait concevoir comme une extension du présent. Un avenir ouvert qui conteste tous les systèmes clos d'hier et d'aujourd'hui. Un avenir caractérisé par l'universalisme, l'esprit de prospective, la recherche de solidarités fondamentales et l'éloignement indéfini des frontières. « Nous devons en effet apprendre nous-mêmes à modifier notre comportement adulte, de manière à abandonner notre éducation postfigurative, y compris ses éléments cofiguratifs tolérés, et à découvrir les voies préfiguratives d'enseignement et d'appren-tissage qui maintiendront l'avenir *ouvert*. Nous [246] devons créer de nouveaux modèles pour les adultes, afin que ceux-ci enseignent à leurs enfants non ce qu'il convient d'apprendre, mais comment apprendre ; non ce à quoi ils doivent se vouer, mais la valeur de l'engagement... Nous devons travailler à la création de systèmes ouverts centrés sur l'avenir ». ²⁰

L'auteur lui-même emploie ici un langage peu accordé à ce genre de culture. Il parle de système, de modèle, de devoir. Autant d'expressions qui suscitent l'allergie chez les préfiguratifs. Ceux-ci préfèrent le langage des dynamiques, des perspectives, des questionnements. Ils s'inquiètent moins des « comment » de l'auteur. Les « pour-quoi » sont plus importants à leurs yeux. De plus, ils veulent une anticipation dès aujourd'hui. « L'auto-sacrifice total pour le futur, c'est la révolution de papa, pas la nôtre », disaient les sorbonnards de mai '68. De même on préfère des choix ouverts à des systèmes ouverts, parce que les pre-

²⁰ *op. cit.*, pp. 142-143.

miers ont une plus grande valeur de liberté et de responsabilité ; ils laissent des brèches pour la nouveauté et la transcendance, pour l'avènement de quelque chose d'autre, pour un incessant questionnement.

Ce mouvement préfiguratif a sans doute influencé la nouvelle spiritualité de l'espérance, du projet évangélique, du Royaume eschatologique. Rien ici du film-Providence déjà tout impressionné mais non encore tout à fait développé ou déroulé dans le temps et dans l'espace. Non, l'avenir chrétien est à faire, et cela dans une histoire imprévisible, et dans des avènements divins gratuits et transcendants. La dynamique chrétienne est aux antipodes du sécurisme religieux ; elle tient davantage du risque de la foi et de l'aventure d'une Espérance. La seule assurance porte sur une Promesse signée historiquement par un événement décisif : la Résurrection. Le reste, avec ses « comment » et ses « pour-quoi », relève d'une coopération historique et amoureuse entre le Christ et ses témoins, entre la construction d'un monde meilleur et l'édification du Royaume qui l'assumera en le transcendant. Nous, croyants, nous sommes d'abord les fils de l'avenir. Jamais nous n'avons été dans une situation plus favorable pour prendre les devants et annoncer la grande libération des fils de Dieu et de toute la création. Jamais peut-être l'essentiel, le spécifique du christianisme n'a été aussi mis en lumière et n'a trouvé en même temps autant de connivences avec la quête spirituelle des hommes. Jésus ne révisera pas la comptabilité de nos fidélités aux prescriptions [247] traditionnelles comme les pharisiens le voudraient. Il nous interpellera sur nos audaces d'espérance, sur nos témoignages aux creux des quêtes et des désespoirs humains. Pour cela, il faut retrouver l'humilité évangélique, celle du questionnement de l'Esprit, un peu comme nous interrogeons un avenir inconnu, vraie source de dynamisme et de dépassement. Trop de chrétiens ressemblent au Hamlet de Macleish : ils ont appris les réponses, toutes les réponses. C'est la question qu'ils ne connaissent pas. Eh bien, ce questionnement, il vient prophétiquement de la culture préfigurative, souvent des non-croyants, ou encore de ces chrétiens de la marge qui s'interrogent. Une Eschatologie de réponses ne vaut pas mieux qu'un traditionnalisme de définitions achevées. Le Royaume évangélique de Jésus-Christ interpelle, questionne, interroge, appelle le croyant comme l'incroyant, le clerc comme le laïc, la hiérarchie comme la communauté. Il maintient l'écart entre Lui et nous pour déclencher une liberté responsable et créatrice, pour ouvrir le cœur à

l'Autre, aux autres, pour présenter sans cesse de nouveaux horizons qui donnent allant et ressort à l'aventure spirituelle. Il manque à certains esprits religieux le sens eschatologique de l'anticipation de l'avenir, même dans la lecture de la Tradition. Celle-ci devient alors instrument de coercition, de repli, de statisme. On n'a pas compris que la fidélité paradoxale et spécifique du chrétien se mesure aux correspondances avec le Royaume en avant, avec l'écart eschatologique entre le *déjà* et le pas encore, et non à une quelconque conformité à tel modèle historique de religion, éternisé en nature et en grâce.

Une culture critique, ouverte et pluraliste. Autant de corollaires des caractéristiques précédentes. C'est la possibilité de distance critique qui empêche les enfermements dans le passé ou le présent. C'est elle qui permet une responsabilité intelligente et libre. C'est elle qui libère le dynamisme créateur de nouvelles solutions à la mesure des questions et des vécus inédits. Toute démarche critique s'accompagne d'insécurité et d'un certain chaos avant de repérer d'autres liens logiques plus pertinents et de dégager des rapports énergétiques plus profonds. On reconnaît davantage aujourd'hui l'aspect fécond de l'instance critique, en dépit de certaines exacerbations d'un esprit de conflits qui frise parfois le nihilisme ou la pathologie. Une arme à deux tranchants quoi ! Même les sociétés traditionnelles avec leurs systèmes clos avaient trouvé des formes de distance critique qui laissaient place à des expériences chaotiques [248] régénératrices du vieil ordre établi. Bien des communautés primitives en témoignent.²¹

²¹ Malgré toutes les répressions, il a toujours existé des contre-cultures. Les fêtes ont été souvent des lieux privilégiés de libération. Mais il y avait bien d'autres ferments subversifs qui remettaient en cause l'ordre établi. Nous pensons ici à certains mouvements historiques : le christianisme primitif, les ordres mendiants, le mouvement des bohèmes au XIX^e siècle. Il s'agissait, dans tous les cas, de contre-cultures qui sous des dehors chaotiques recelaient une logique critique contestant les non-sens des *establishment* profanes ou religieux. Au niveau anthropologique, on peut dire que l'Évangile était une sorte de contre-culture. Pas surprenant que certaines manifestations récentes de la contre-Culture se soient inspirées de cette tradition. Ces phénomènes ont en commun un caractère subversif, une anticipation gratuite de ce qu'on espère, une projection des vrais vécus et même une logique implacable. Évidemment les idéologies de l'ordre et les théologies du *statu quo* ont su éroder cette pointe

Ce n'est qu'avec l'émergence de pouvoirs absolus que l'instance critique a perdu de sa force positive. Rien n'est plus stérile qu'une critique marginalisée, parallèle, fataliste et résignée. Les esclaves qui acceptent leur condition ou refusent de se battre, médisent de la liberté. Au contraire, dans les milieux vivants et libérateurs, la critique accompagne la créativité. Elle fait partie du trafic quotidien. Elle pénètre au cœur des institutions pour les ouvrir et les rebrancher sur la vie réelle. Elle opère les brèches nécessaires à l'émergence de nouveaux espaces. Elle dégage l'horizon. Elle abat les murs, surtout ceux que les hommes se créent eux-mêmes. Ouverture et critique sont corrélatives. Le pluralisme devient alors possible. Paradoxalement, l'universalité et l'unité se portent plus mal dans l'uniformité que dans la pluralité. Les jeunes de la nouvelle culture sont ouverts à la fois à la communauté mondiale et à sa riche diversité culturelle. Tout le contraire des cultures nationalistes traditionnelles !

Encore ici, le christianisme contient des spécificités en connivences avec cette sensibilité spirituelle. Le prophétisme, c'est l'instance critique qui permet à l'Esprit de faire éclater les dogmatiques et les structures au profit du Royaume et de l'histoire. Tous les jalons nouveaux de l'itinéraire de Jésus se raccrochaient au courant [249] prophétique. Il suffit de lire l'Évangile attentivement pour le comprendre. Une certaine Église a fait bon marché de ce nerf d'avancement du Royaume et de l'histoire. Pourtant à chaque fois que le prophétisme a exercé sa liberté, l'Église s'est ouverte, s'est diversifiée, s'est unifiée ; elle a offert au monde des avenues de prospective. Il faut démasquer ici des mécanismes subtils d'un certain style religieux. Par exemple, on accepte des changements, des réformes, pourvu que la trame de fond reste la même. Or, pour nous chrétiens, c'est précisément le fond

prophétique et neutraliser ce ferment subversif de l'Évangile dans l'histoire, Après les *happening* des beatniks, des freaks et des pops, des jeunes chrétiens tentent de ré-inventer la fête comme première forme de contre-culture chrétienne. Nous devons aller plus loin pour ré-inventer aussi des nouveaux styles quotidiens d'existence chrétienne, puis de nouveaux modèles sociaux et ecclésiaux. Pour y parvenir il faudra autant de luttes que de fêtes. Les unes sans les autres sont stériles. Les purs combats politiques déplacent les pouvoirs dominants sans restaurer le sens de l'homme et de la vie. Par ailleurs, les fêtes par elles-mêmes peuvent rester des soupapes ou des anticipations artificielles. *Une véritable contre-culture doit donc créer sa propre synergie de la lutte et de la fête.*

de l'homme et de la foi, du monde et du Royaume, qui est histoire, liberté, avenir et inédit. C'est le fond qui est en marche, en instance de rupture et de dépassement. L'instance critique du prophétisme a justement pour rôle d'ouvrir sans cesse ce noyau central et de le rendre créateur de neuf. L'Alpha des origines ne se comprend que par l'Omega d'une fin déjà anticipée et conçue comme un pôle d'attraction. Qui sait si nous ne sommes pas au seuil d'une gigantesque mutation du christianisme, et, partant, de l'Église. Plus celle-ci a multiplié des déterminations institutionnelles définitives, plus elle a compromis la dynamique interne du noyau central de la foi et de l'espérance chrétiennes. Plus elle a voulu garantir, blinder et protéger le dépôt, plus elle l'a stérilisé. Or, au contraire, l'Évangile présente le Royaume à ciel ouvert, sur ' toutes les routes du monde, à plein risque d'histoire et même de péché. Le chrétien avance dans le monde sans défense comme les martyrs des premiers temps. C'est une condition radicale pour témoigner, signifier. Pensons ici à la lumière sous le boisseau et inversement au cri sur les toits. Bien sûr, la perle précieuse du Dieu caché ne se découvre pas au tout venant. Il faut la chercher. Mais rien nous dit dans l'Évangile qu'on la trouvera au temple ou dans le saint des saints. Au contraire, Jésus nous dit qu'elle est quelque part dans les champs, là OÙ l'homme vit et travaille, là où il joue son sort le plus matériel, là où il rencontre quotidiennement ses frères. Les chefs religieux de toutes les époques du judéo-christianisme ont connu la tentation de minimiser la sécularité de la foi : Moïse devant la libération politique de son peuple, Samuel devant le projet messianique de la royauté, Jonas devant la païenne Ninive, le Grand Prêtre devant le fils de Joseph, Pierre devant le monde gréco-Romain, Augustin devant les Barbares, Innocent III devant le nouveau pouvoir séculier, Trente devant la sécularité protestante, la papauté des derniers siècles devant les grandes révolutions sociales et l'Église d'aujourd'hui devant les aspirations nouvelles de ses propres [250] membres. Une fois de plus, l'Esprit saint semble vouloir contourner l'institution pour dégager un prophétisme hors-cadre qui emprunte scandaleusement ses expressions aux néo-cultures profanes avec leurs propres accents spirituels. Un prophétisme, en même temps, très biblique et évangélique pour libérer le noyau essentiel de la foi et l'ouvrir au risque de l'espérance. Nous sommes de plus en plus persuadés que l'Église a besoin d'une révolution interne qui reprenne radicalement le fond de sa théologie, de sa praxis et de sa situation dans le monde. Croyons-nous que nous garde-

rons nos vieilles structures intactes dans un monde qui cherche une civilisation de rechange ? Deux univers aussi distancés ne sauraient communiquer ensemble. Ce serait naïveté que de croire au retour des nouveaux chrétiens dans les cadres religieux d'hier. On se console trop avec ceux qui, apeurés par un avenir incertain, demandent à l'Église de leur fournir une place de sécurité dans le dernier wagon de l'histoire. Le Royaume n'est pas là. Il se déploie plutôt dans les voies nouvelles d'un monde qui cherche à tâtons un avenir possible, auprès de ceux qui veulent faire l'histoire et non la subir, auprès de ceux qui acceptent d'anticiper la vie ressuscitée autant dans la lutte que dans la fête. Disons-le franchement, il nous faut une nouvelle révolution spirituelle qui se donne des mains politiques, une intelligence culturelle et un cœur évangélique. L'Esprit nous a sans doute précédés comme premier maître d'œuvre.

[251]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

Troisième partie.
OUTILS DE PROSPECTION

Chapitre III

ÉVANGÉLISATION ET ENJEUX COLLECTIFS

Le problème social s'est radicalisé
Un champ d'intervention inoccupé
Des plates-formes sociales libres
L'action quotidienne collective
Convertir l'institution à son sol nourricier
Un rôle capital : clarifier les enjeux
Stratégie de la base
Stratégie du sommet
Rapport du social et de l'ecclésial
Le lieu politique

- Libération du quotidien
- Diversité idéologique et confrontation ecclésiale
- La foi comme praxis radicale de libération
- La fonction politique de cohérence, implications chrétiennes.

[Retour à la table des matières](#)

[252]

Le problème social s'est radicalisé

Jamais peut-être a-t-on souffert autant d'angoisse et de solitude. Hier on se sentait appuyé par une tradition stable, par un univers social de « semblables » à soi. Les moules fixes de l'existence n'avaient pas que des inconvénients. Ils apportaient certitude, sécurité et communication spontanée. Le contenu spirituel des autres semblait identique au sien. On savait à quoi s'en tenir. D'une génération à l'autre on se transmettait une même culture. C'est ce qui permettait au sociologue Lebon, au début du siècle, de réduire la vie sociale au processus automatique d'imitation. Ce conformisme n'est pas disparu. Il s'est même renforcé. Mais aujourd'hui, il repose sur des signes collectifs évanescents. Il faut sans cesse se plier à de nouvelles modes qui changent comme des gadgets sur le marché. Ce passage obligé d'une contrainte à l'autre crée une sorte de traumatisme latent, insaisissable. Le psychisme bombardé quotidiennement par les stimuli incitatifs et impératifs s'affole, se cramponne, se cabre, se tend. Il n'a plus de résistance. Alors il recourt aux solutions « aspirines ». Tantôt la chimie des tranquillisants, tantôt celle des excitants. Qu'on ne voit pas ici un diagnostic unilatéral qui ne retient qu'un certain univers urbain chaotique. Évidemment, celui-ci crée un environnement fluide et insaisissable... une sorte d'atmosphère délétère qui dilue la vie ou l'émiette. Il nous étale en surface et empêche toute entrée en nous-mêmes. Il n'y a plus de temps et d'espace favorables à une intériorité consciente et intégrée. Tout cela est vrai, mais aussi partiel. En effet, c'est toute la texture sociale qui s'est distendue. Une texture pleine de trous où l'on risque constamment d'achopper et de se casser les reins. Une texture où les rôles sociaux sont de plus en plus indéfinis, même les plus fondamentaux comme la paternité ou la maternité.

Tout se passe comme si l'hyper-rationalité de l'organisation provoquait au plan humain un contre-courant anarchique dans la vie quotidienne spontanée. La vie prend sa revanche. Elle se révolte non pas contre les superstructures, mais plutôt contre « l'artificiel », l'aliénation « fabriquée ». Les vieux mythes étaient chargés de vie et d'humana-

nité. On s'y reconnaissait. Allez donc vous identifier à une agence sociale, à une firme internationale, à un ministère gouvernemental, à une polyvalente scolaire. À mesure que les fonctions se spécialisent et se bureaucratisent, les relations humaines [253] se distendent et se perdent dans un réseau urbain complexe et incompréhensible. On ne rencontre plus des semblables mais des inconnus. D'où ce vague à l'âme, cette angoisse flottante. On ne peut anticiper les réactions des autres, ni définir sa propre conduite. Il manque des balises claires et des horizons précis. Ne répète-t-on pas que l'avenir sera tout autre, qu'aujourd'hui n'aura pas de lendemain pareil, qu'hier ne reviendra jamais plus ? Une psychologie de rupture, quoi ! La continuité n'est pas valorisée effectivement, même si elle demeure une aspiration frustrée. Les rythmes de la vie sont bouleversés de fond en comble. Quand commence l'adolescence ? « Il n'y a plus d'enfant. ». Les gestes d'adulte n'ont plus d'âge... Éclatement aussi des relations les plus fondamentales : celle du couple, le rapport parents-enfants, etc. On fait le procès de l'instituteur et du médecin. Le syndicalisme s'occuperait de ce qui ne le regarde pas ! La finance déjoue toutes les politiques. Et l'État s'enfonce dans des problèmes collectifs insolubles. C'est toute la machine sociale qui est détraquée... et, partant, les individus eux-mêmes. On dira que ce procès pessimiste est unilatéral. Pourtant, il exprime le vécu de conscience de millions d'êtres désemparés et perplexes qui deviennent inconnus même à eux-mêmes. La menace est perçue, la plupart du temps, de l'intérieur de l'âme et du cœur. On ne fera rien de valable si l'on ne touche à la fois les extrêmes de l'homme : la grande société et la vie quotidienne, le système social et le cœur, les enjeux politiques et les drames personnels, la crise de la civilisation comme celle de la subjectivité.

Un champ d'interventions inoccupé

Or ce qui nous frappe dans l'évolution des praxis sociales, c'est le divorce entre les grandes solutions et les petites. Il y a la révolution d'un bord et le *casework* de l'autre. On politise une minorité par de vastes campagnes sursoufflées et la vie de tous les jours dépolitise une majorité grandissante. Quelle distance entre les grands jeux politiques de gauche et de droite et les enjeux quotidiens des petits salariés, des

chômeurs instruits, des cégépiens, des femmes de banlieues, etc. Une parabole exprime bien ce travers de nos politisations récentes, Monsieur X décrit le partage des rôles à la maison : lui s'occupe des grandes affaires, elle des petites. Madame, en effet, éduque les enfants, planifie le budget familial, décide des principaux achats, organise la vie sociale, etc. Monsieur [254] discute de la prochaine élection, de la guerre au Vietnam et de la prochaine finale de la coupe Stanley. Il est politisé ! Il est inconditionnellement pour Drapeau, Trudeau ou Bourassa, ou bien pour Pépin, Laberge et Chartrand. Voilà une caricature, hélas ! trop vraie, de nos récentes politisations ! Sans doute y a-t-il eu un certain progrès du jugement politique chez des minorités de citoyens, mais on s'inquiète moins de la masse impressionnante de ceux qui ont décroché de la société et se replient sur eux-mêmes comme un animal blessé. Nous voulons retenir ici certains constats majeurs :

- Il y a peu de médiation effective entre les grands enjeux collectifs et les drames individuels.
- Les personnes sont peu souvent rejointes dans leurs vécus réels. Combien de débats publics perdent de vue, en cours de route, les problèmes concrets qui les ont suscités !
- Peu d'initiatives visent la création ou l'assumption de rapports sociaux solides et durables.
- Les grandes institutions ont perdu leur âme. Il ne reste souvent que des structures complexes et un professionnalisme mesquin.
- On s'attaque rarement avec courage et lucidité aux contenus humains profonds. Que de batailles autour des contenants structurels !
- Les militants politiques sont pressés. Des militants sociaux charrient la lointaine révolution, des prometteurs culturels ne savent pas distinguer le violon d'Ingres et le pain, des militants religieux se replient sur leur terrain.

Il y a un vide immense à combler au plan des micro-structures sociales, des solidarités quotidiennes, des cohérences fondamentales de la vie, des rapports sociaux dans les institutions, des horizons

concrets pour l'avenir, des lieux de rencontres gratuites et enrichissantes, et surtout au plan des contenus humains, des choix décisifs, des objectifs de vie.

Autant de champs d'action et de vie qui intéressent peu les politiciens, les idéologues, les financiers et les autres élites, à gauche ou à droite. Ce n'est pas rentable, Ça ne produit pas des fruits immédiats. Pendant ce temps, des milliers de gens cherchent un écho d'eux-mêmes dans les lignes ouvertes, les chroniques astrologiques, les téléromans. Bien pauvres refuges pour la rencontre d'autrui et la quête d'un sens à la vie ! Mais rien de consistant [255] et de durable. L'intériorité cède à l'agitation, et la rencontre humaine à la T.V.

Il nous semble que l'Église trouve ici à la fois un appel et des possibilités d'humanisation en accord avec sa mission. Elle n'entre en concurrence avec aucune autre institution, en compétition avec aucune autre militance. Elle se situe dans sa vocation évangélique, celle de rejoindre les hommes à leur racine et à leur sommet, en deçà et par-delà les médiations institutionnelles profanes. Elle peut porter un témoignage de désintéressement en refusant les rentabilités et les appropriations habituelles. Visant une humanisation gratuite qui ne sert pas à récupérer des pratiquants ou à renflouer le bateau de l'institution religieuse, elle signifie qu'elle n'est pas là pour elle-même, pour se défendre ou se justifier. Elle retrouve aussi sa condition biblique d'itinérance à ras de vie, au milieu des hommes, dans un compagnonnage familial. Elle apprend à compter davantage sur les croyants en situation, sur des dynamismes spirituels que l'Esprit sème abondamment bien au-delà des structures religieuses. L'implication sociale de l'Église lui permet de sortir d'elle-même, de devenir vraiment servante du monde. Elle ne saurait évangéliser sans affirmer concrètement l'amour gratuit de Dieu pour l'homme. Un amour soucieux d'aller à l'essentiel. Un amour branché sur les enjeux humains décisifs. Un amour oublieux de soi-même et dégagé des partisaneries mesquines. Un amour qui refuse le pouvoir pour lui-même. Rien n'est moins évangélique que le prestige social et le succès mondain. *L'Église doit s'atteler aux tâches sociales humbles. Sa ligne d'intervention sera plus quotidienne, plus communautaire, plus près des personnes, plus socialement gratuite.* Voyons les choses de plus près.

Des plates-formes sociales libres

Dans le passé, l'Église a pris beaucoup d'initiatives sociales qui plus tard devaient passer aux services publics. Elle l'a fait presque toujours de bonne grâce. Mais souvent elle a eu tendance à se retirer complètement des secteurs déconfectionnalisés ou sécularisés, sans chercher d'autres modalités de présence. Pourtant, rien ne l'empêchait de continuer à prendre les devants pour rejoindre des besoins non couverts et des aspirations laissées pour compte, quitte à laisser une fois de plus les instances publiques se charger de leur diffusion.

[256]

Il faut bien saisir les conjonctures présentes. On n'en est plus à la prolifération plus ou moins chaotique des « œuvres privées ». On s'achemine vers des politiques sociales intégrées par l'État et par sa hiérarchie de services. Mais une telle orientation, nécessaire et louable, s'accompagne d'une bureaucratisation croissante. Il restera bientôt peu de place pour des lieux de gratuité et de créativité sociales. On se fiera sur l'État qui en principe se doit d'occuper tout le terrain des besoins sociaux. D'où le danger de croire naïvement à la disparition nécessaire des initiatives communautaires privées. Le public et le privé risquent d'être débalancés l'un par rapport à l'autre, sans compter la possibilité d'une dépendance sociale chronique et un sécurisme qui émascule le goût du risque et de la responsabilité. Loin de nous la tentation de minimiser les efforts actuels de participation dans le domaine des affaires sociales. Mais cette implication des citoyens restera toujours limitée et restrictive dans un contexte aussi professionnalisé et fonctionnarisé. Retraçons l'évolution récente.

Les nouvelles structures gouvernementales, à tous les paliers, commencent à regrouper toutes les instances sociales, en fonction d'un axe hiérarchique essentiellement étatique. Reconnaissons que c'est un moyen nécessaire pour une politique sociale bien organisée, unifiée et finalisée. De plus, cette intégration globale permettra d'éviter certains gaspillages et des duplications coûteuses et inutiles. Les déséquilibres et les trous apparaîtront davantage puisqu'on aura désormais une vue d'ensemble de la géographie sociale. Par exemple, les régions sauront

mieux évaluer dans un cadre unique leurs besoins, leur équipement et leurs réponses institutionnelles. Il était donc urgent d'en arriver à cette première cohérence que le ministère des affaires sociales tente d'instaurer.

Mais une expérience minimale suffit pour nous prévenir des dysfonctions qui peuvent accompagner ce processus. La vie est plus complexe que les systèmes sociaux les plus parfaits. On ne fait pas fi aussi facilement des dynamismes qui sont nés de la base. Et il ne faut pas sauter trop vite sur les reproches faciles : esprit de clocher, mentalité artisanale, refus de la rationalité technique, ignorance administrative, etc.

Par exemple, les nouveaux Centres Locaux de Services Communautaires tentent d'assumer les expériences existantes du même type. Or, on se rend compte déjà que les fonctionnaires et les [257] professionnels agissent dans un esprit parfois opposé aux intentions de départ. Ils offrent des services à partir des définitions professionnelles et bureaucratiques, alors que les artisans des centres communautaires partent davantage du milieu, de ses ressources, de ses besoins, de son capital humain. Ici, c'est plutôt la vie qui se donne consistance et finalité. On mise davantage sur les responsabilités des hommes et du milieu lui-même. On resitue les besoins sociaux particuliers dans l'ensemble humain concerné selon toutes ses dimensions culturelles, économiques et politiques. On adopte un style plus critique au plan de la philosophie sociale. Bref, on vise des citoyens plus vigilants, plus actifs, plus solidaires dans la promotion et la libération collective.

Au bilan, il y a donc deux philosophies sociales plus ou moins discordantes en dessous des complémentarités de perspective à envisager. On ne peut s'attendre à ce que le fonctionnaire, le professionnel, le leader populaire et l'usagé voient les choses d'une façon identique. Mais, il faut s'interroger sur ce qui menace les visées de fond de la pédagogie d'intervention et de la philosophie sociale qui pourront prévaloir. D'une part, les agents institutionnels et les usagers isolés ont tendance à assurer une réponse immédiate au problème sans s'occuper du reste. D'autre part, les leaders populaires risquent de glisser dans un globalisme fourre-tout où on politise les moindres problèmes au détriment des humbles efforts pour des services plus efficaces. Pour un certain temps, les tensions seront inévitables. Elles ne pourront être fécondes que dans le cadre de démarches démocratiques cohérentes

où l'on ne sépare pas l'évaluation rigoureuse et des moyens et des fins. Mais voyons bien ici l'enjeu social majeur : y aura-t-il, au bout de la ligne, des citoyens plus adultes, des milieux de vie plus dynamiques, des conditions de vie plus humaines, des objectifs sociaux plus constructifs ? Il ne faudrait pas passer de l'Église-Providence à l'État-gâteau. Voilà ce qu'une certaine bureaucratisation risque d'opérer, si on n'assure pas aux divers milieux et groupes sociaux des plates-formes relativement autonomes pour exprimer et dynamiser l'expérience quotidienne avec ses solidarités et ses ressources. Or, l'orientation actuelle réduit énormément l'assiette des terrains privés collectifs.

Tout en plaidant pour une approche plus fédérative des institutions de promotion sociale dans le nouveau cadre des affaires [258] sociales publiques, nous devons songer à créer des carrefours communautaires complètement dans les mains des citoyens de la base. Ces centres seront des unités légères capables d'initiatives créatrices pour ouvrir de nouvelles avenues et pour compenser la bureaucratisation des politiques sociales. Ils permettront aussi d'assurer un terrain autonome aux solidarités de la base, et en même temps une distance critique sur les politiques sociales. Ces centres névralgiques n'auront aucun prestige politique ou professionnel à défendre. Leur indépendance rendra plus objective leur évaluation de la situation sociale en fonction des simples normes de justice et d'équité. Surtout pour ce qui concerne les plus démunis, il faut leur assurer le maximum d'efficacité dans leurs interventions auprès du gouvernement et des services publics et dans leurs actions libératrices et promotrices.

Ces exemples nous font mieux comprendre certains rôles possibles des forces ecclésiales, à savoir, la création de telles plates formes populaires comme lieux communautaires de créativité, de gratuité et de combativité sociales. On pourrait envisager une association fédérative des groupes, organismes, comités de citoyens libres, conseil de bien-être, centre de la famille, et autres entreprises communautaires du genre. L'Église institutionnelle ne devra pas être le nouveau patron, mais plutôt prêter son concours désintéressé à ces différentes formes possibles d'action de base sur des terrains libres et gratuits. Qu'on nous comprenne bien, il ne s'agit pas de boudier l'initiative gouvernementale récente. Chacun -y participera selon les règles du jeu démocratique. Mais il faudra un effort en plus, celui de féconder les dynamismes populaires qui ont pris corps depuis quelques années dans le milieu qué-

bécois. Des programmes gouvernementaux comme « Initiatives locales » ou « Perspectives-jeunesse » ne sauraient remplacer des centres populaires autonomes dans leurs démarches et leurs objectifs. Déjà, ces programmes, par leur critère de sélectivité et par leur contrôle politique, ont biaisé les visées fondamentales des mouvements de base. Plus que jamais ceux-ci ont besoin de lieux plus gratuits et plus indépendants. Ils devront se les donner eux-mêmes. C'est dans ce contexte que les forces religieuses et les militants chrétiens devront opérer, c'est-à-dire en promouvant une liberté maximale d'action chez les citoyens regroupés. Les témoins de l'Évangile ont à porter ce signe d'un complet désintéressement qui exprime l'amour gratuit du Seigneur pour l'homme, surtout [259] le plus démuné. Il y a donc ici un terrain privilégié pour traduire concrètement la portée humanisatrice d'une vie et d'un engagement évangéliques authentiques.

L'action quotidienne collective

Nous avons parlé en termes de carrefours, de plates-formes, d'unités légères, et non de lourdes structures. Il ne s'agit pas de concurrencer le secteur public, ou de s'embourber dans des dédales de médiations. Nous songeons davantage à des groupes d'action qui ouvrent de nouveaux chantiers très près des milieux de vie, avec les gens concernés. Ils ne devront pas s'attacher à leur « bébé », si celui-ci peut grandir dans les structures actuelles des politiques sociales officielles. Trop de gens du secteur privé se rivent inconditionnellement à « leur oeuvre initiale. ». En cours de route, ils en ont fait leur petit et ils s'obstinent à le maintenir comme tel. Le monde ecclésiastique résiste mal à cette tentation de se constituer une petite Église sociale à lui. Phénomène de compensation après la perte du statut social d'autrefois. Les initiatives d'inspiration religieuse auront à faire la preuve de leur esprit de service. Si un organisme n'est plus utile ou s'il gagne de passer à d'autres instances, ou s'il a besoin de s'allier à d'autres organismes d'intérêt semblable, qu'on n'hésite pas. Rien n'est plus un contre-signe qu'un apostolat têtue, incapable de se situer dans la totalité du pays réel. Étrange paradoxe qu'un service évangélique qui voudrait s'affirmer contre le bon sens et les exigences minimales d'une solidarité avec le milieu et tous les hommes de bonne volonté. N'est-ce pas le

cas parfois ? Certaines vertus humaines sont alors bousillées par une générosité fanatique pseudo-évangélique. Comme autre exemple, on pourrait évoquer ici la traditionnelle contradiction entre la pauvreté des individus et la richesse scandaleuse de leur communauté religieuse. Des contradictions semblables ont des conséquences désastreuses pour l'évangélisation. On ne soignera jamais assez la qualité humaine du témoignage chrétien. Celui-ci véhicule de hautes aspirations de justice, d'amour et de vérité. Il n'en est jugé que plus sévèrement dans ses comportements réels. La question sociale est lourde d'exigences humaines radicales. C'est un domaine privilégié pour révéler la vérité des gestes et des intentions. Les gens d'Église n'ont pas toujours appuyé leurs nobles causes de libération par des attitudes désintéressées. On se souvient encore de certaines dominations et manipulations [260] cléricales dans les œuvres sociales. Raison de plus pour éviter tout ce qui pourrait être interprété comme récupération ou rétablissement de fiefs religieux. Cela n'implique pas un retrait de l'institution religieuse comme telle. *Ce sont beaucoup plus les attitudes de complète gratuité, de dévouement entier et d'esprit démocratique, qui marqueront l'apport social des collaborations ecclésiales. Celles-ci gagneront à être laïques en faisant passer au second plan les statuts de prêtre ou de religieux. Elles auraient avantage aussi . à se développer dans les secteurs les plus négligés, les plus dépourvus, et souvent les moins prestigieux.* On remarque, depuis quelque temps, une fuite des tâches humbles peu rentables sur le plan idéologique et politique. Bien peu d'interventionnistes acceptent de s'atteler à un travail d'éducation en profondeur dans les groupes sociaux. Ils préfèrent les actions spectaculaires, les mobilisations rapides. Ils vont dans les secteurs riches en subventions et en équipements. Certaines initiatives chrétiennes ont su, dans le passé, produire des réalisations sociales impressionnantes avec des moyens pauvres. Dans un tel contexte, on mise davantage sur la qualité du capital humain que sur l'abondance des fonds et la richesse des équipements. Les participants se sentent plus responsables, plus engagés. Ils glissent moins dans la facilité. Leurs motivations sont plus profondes et durables. L'attention est plus concentrée sur les personnes et les besoins que sur les structures et le prestige social. Les causes sociales les plus nobles peuvent servir d'alibis subtils à des intérêts particuliers mesquins, à des ambitions déguisées, à des prosélytismes idéologiques ambigus. On met bien des choses sous le couvert de la politisation, au point que beaucoup de

citoyens ont l'impression de se faire charrier. On ne provoque ici que les extrêmes du fanatisme ou du décrochage social ou politique. Certains « ne veulent plus rien savoir », tellement ils ont la conviction d'avoir servi à d'autres objectifs que leur véritable libération. Leurs problèmes n'ont été qu'une occasion et un tremplin pour des batailles idéologiques au-dessus de leur tête. Non pas qu'il faille négliger les grands enjeux idéologiques et politiques. Mais on escamote si facilement les étapes nécessaires à la maturation de la conscience sociale et politique. Les hommes ordinaires doivent y accéder par une maîtrise progressive de leur vie réelle et du terrain qu'ils ont sous leurs pieds. Autrement on les déracine de leur vrai milieu. On leur serine un langage artificiel et des idées abstraites. Ils ne sont plus capables de communiquer et d'agir en dehors des cadres de leur mouvement social. Combien d'organismes [261] idéologiques, religieux ou autres, ont commis de telles erreurs. Leurs militants se déracinaient sans s'en rendre compte pour ne se trouver finalement à l'aise qu'entre eux et pour eux. Il y a bien des façons de se faire une petite église. Revenir constamment aux hommes, aux situations, aux problèmes, c'est s'assurer de ne pas perdre pied et de rester présent à l'évolution réelle du milieu. Les murs que l'on se construit de l'intérieur ne valent pas mieux que les parachutages de l'extérieur. D'où l'importance de lieux communautaires ouverts, ventilés par les divers courants de l'environnement, à l'affût des ressources et des dynamiques oubliés ou négligés, soucieux de renouvellement et de rajeunissement, prêts à une auto-critique sévère et perméable à la diversité des opinions et des options.

Convertir l'institution à son sol nourricier

Les appartenances chrétiennes commandent une intervention sociale qui radicalise le respect des hommes et de leur milieu réel, leurs solidarités, leurs aspirations et leurs enjeux cruciaux. Jadis l'Église de chrétienté « organisait » la vie des gens. Nous sortons à peine, au Québec, de cette situation historique. Les vieilles attitudes demeurent longtemps après la disparition de leurs soutiens institutionnels. Plusieurs hommes d'Église veulent encore regrouper à partir de cadres qu'ils définissent eux-mêmes. Devant leur échec, ils démissionnent et

se replie sur les rites obligés, sans prospecter les nouvelles connivences du social et de l'ecclésial. Pour repérer celles-ci, il faut inverser la démarche. Non pas faire « embarquer » les gens dans les affaires d'Église, mais construire l'Église à même les rapports réels de solidarité. Il existe des milliers de situations humaines qui sont susceptibles d'une altérité chrétienne créatrice d'une communauté évangélique. Combien de dynamismes vitaux restent latents, inexploités, parce que l'Esprit ne trouve pas de collaborateurs sur le terrain ?

On adhère de moins en moins directement aux organisations formelles, qu'elles soient profanes ou religieuses. On se regroupe plutôt à partir de problèmes communs, d'affinités spirituelles ou culturelles, d'activités provisoires mais signifiantes. N'est-ce pas de cette façon que l'Esprit a inspiré les recommencements communautaires dans l'histoire du salut ? *Tout partait d'un noyau d'hommes qui se découvraient une parenté spirituelle au cœur d'une [262] conjoncture partagée.* Les petites et grandes vocations individuelles et collectives naissent de la rencontre d'un projet de vie et d'un appel du Seigneur. Deux coordonnées essentielles et inséparables. Voilà pourquoi chaque milieu chrétien, chaque secteur de pastorale doivent se poser cette double question :

Quel projet précis d'humanisation du milieu portons-nous ? Quel projet évangélique visons-nous sur ce terrain de solidarité et d'engagement ?

Dans les vastes polyvalentes scolaires, la communauté pastorale est parfois le seul lieu où des étudiants peuvent se retrouver gratuitement et spontanément, se rencontrer comme personnes, parler de leur vie réelle. C'est là un contexte authentique d'humanisation. Un noyau évangélique de témoins assume une animation des rencontres et proposent certains échanges libres pour une réflexion chrétienne sur les expériences humaines des jeunes. Ils essaient de susciter des engagements chrétiens à même des tâches d'humanisation que sollicite un tel contexte social. Ainsi assure-t-on le va et vient entre le milieu et la cellule communautaire. Nous pourrions donner bien d'autres exemples d'animation pastorale dans des quartiers, des foyers de vieillards, des centres communautaires, des stations de métro ou des centres d'achat. *Si les terrains d'Église sont de moins en moins prophétiques, les ter-*

rains sociaux sont des catalyseurs d'imagination pour ceux qui veulent témoigner de l'Évangile au milieu des hommes.

Un rôle capital : clarifier les enjeux

On dépense beaucoup d'énergies, de temps et d'argent pour mettre sur pied des organisations. Ce faisant, on s'absente des structures en place, du vrai trafic de la quotidienneté. Comme s'il fallait, pour évangéliser un milieu, lui donner une structuration religieuse. La visée serait beaucoup plus juste, si on cherchait d'abord une présence de l'intérieur, un apport valable et solidaire des chrétiens, un noyau communautaire évangélique bien inséré dans le circuit. La perspective est tout autre quand on veut sa propre organisation, maintenue souvent à lourds frais, alors qu'on pourrait bénéficier, dans la société réelle, des équipements qui sont là pour tout le monde. On se crève alors pour arriver à créer la clientèle propre à un service. Cela ne vaut pas seulement pour des initiatives particulières. C'est toute la pastorale qui ne sait pas mettre à profit [263] les ressources du milieu. On en appelle aux comptables pour assainir une administration ecclésiastique déficiente. Mais en combien d'autres domaines ne compte-t-on que sur les permanents clercs et religieux sans penser aux collaborations bénévoles possibles de laïcs, à temps partiel ?

Ces remarques s'appliquent au plan de la pensée. Les efforts ici se confinent le plus souvent à l'assiette ecclésiastique, élargie par quelques permanents laïques. On est surpris de voir comment des chrétiens, compétents dans tel ou tel champ profane, sont heureux de travailler à un projet chrétien valable. Trop souvent, les laïcs sont « utilisés » pour des consultations vagues dont ils ne connaîtront pas les lendemains. *L'Église doit enfin déboucher sur une stratégie des compétences, sur des collaborations mieux articulées et plus suivies de laïcs de divers horizons.* Pensons à la complexité des problèmes sociaux, culturels, économiques et politiques. Les documents d'Église qui abordent ces questions ont gardé une approche trop ecclésiastique et souvent peu rigoureuse et concrète. *Pourquoi les évêques, par exemple, ne confieraient pas à des groupes multidisciplinaires de chrétiens des messages signés par ces derniers ? La voix officielle de l'Église en matière sociale est trop restreinte à l'expression hiérarchi-*

que. Il manque à notre Église des témoignages collectifs de qualité, produits par ceux qui vivent les questions abordées. Des témoignages vraiment séculiers dans la langue, les problématiques et les structures du monde profane. Ces enfilades de citations romaines qui n'ont pour caution souvent que leur origine des haut lieux ecclésiastiques, ne convainquent personne. Les porteurs du magistère se contentent de se citer entre eux. D'où cette image de structure marginale que projette l'Église. D'où aussi une pensée sociale qui se balance sur les nuages des généralités insipides et peu prégnantes dans les rapports de force et les affrontements virils, crus et drus de notre société. Il ne faut pas être surpris du peu de mordant de la pensée chrétienne dans les problèmes brûlants de l'économie et de la politique, dans les questions de fond de la révolution culturelle et sociale. On baptise après coup, superficiellement. On prend rarement les devants avec une pensée audacieuse et fortement structurée. Il ne faudrait pas se donner trop bonne conscience avec les éclats passagers d'idées radicales où l'on se garde bien de mettre les points sur les i compromettants. Nous en avons eu de multiples exemples dans le passé le plus récent ! Quand donc comprendra-t-on dans l'Église les énormes limites de l'intervention hiérarchique [264] dans les questions économique-politiques ? Des groupes de chrétiens auraient beaucoup plus de liberté, de créativité et d'à propos, sans pour cela compromettre l'infailibilité et toute la kyrielle des dogmes. Cela présupposerait des politiques systématiques d'implication des ressources humaines du laïc. À quoi bon répéter que les laïcs sont l'Église, si l'institution fait si peu confiance à leurs voix pour le témoignage public.

Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, le problème social est devenu très complexe. Il se déplace dans un contexte de plus en plus chaotique. Jamais les tâches de clarification des enjeux cruciaux n'ont été aussi impératives. Les témoins chrétiens ne feront pas l'économie d'une solide pensée sociale et politique et d'une réflexion chrétienne « accurate » et profonde pour appuyer une action réaliste et efficace. Le système social actuel repousse à des périphéries inoffensives les questions de fond. Même dans les milieux d'experts, on rencontre rarement une philosophie sociale capable d'intégrer d'une façon judicieuse les finalités humaines dans le riche univers des moyens techniques. On s'en tient à de vagues considérations sur l'homme, sur la vie, sur les significations humaines. À l'autre extrême, il y a des

forces de contestation qui cèdent trop souvent à des critiques utopiques si loin des défis quotidiens. *Il faudrait des lieux de réflexion distancés des lectures idéologiques, si nécessaires soient-elles. Des lieux sans étiquettes politiques et idéologiques, sans intérêt lié à une institution ou à un organisme particulier.*

Jamais nous n'avons eu autant besoin d'une philosophie sociale aussi libre que critique devant les interprétations à la mode, à gauche comme à droite. L'indépendance d'esprit est plus rare que l'on pense. Des chrétiens qui prendraient les choses par le fond, un peu à la façon du Seigneur, pour témoigner d'une pensée évangélique profonde, appuyée sur de solides études des questions impliquées, seraient sûrement écoutés dans la société. Nous suggérons ici une stratégie des sommets et des racines, en deçà et par-delà les nécessaires parti pris de la vie. Ceux-ci sont toujours là. On n'a pas à se forcer pour les inventer. Ils suivent souvent une pente raide qui rend difficiles l'arrêt réflexif, la distance critique, l'objectivation de la réalité ambiguë, la clarification des vrais motifs, enfin l'altitude pour embrasser tout le paysage. On saute trop vite aux évidences reçues. Les intuitions deviennent dogmes. Les diagnostics premiers acquièrent un statut définitif. Les étiquettes sont alors [265] « indécollables ». Il y a bien des façons de biaiser l'examen du réel. La noblesse des objectifs ou de la cause et la pureté des intentions ne suffisent pas. Même à ce plan, il n'est pas facile de clarifier ses options et ses paris de départ. On ne critique pas, sans violence contre soi-même, l'idéologie qu'on s'est fabriquée souvent avec toutes les fibres d'une dure existence. Il faudrait être aveugle pour ne pas reconnaître les retentissements du *struggle for life* dans sa philosophie de la vie. On sait, par exemple, le rôle majeur que joue la position sociale d'un individu dans sa conception de la société. Les enseignes et les positions clairement explicitées peuvent permettre des confrontations vraies et fécondes, alors que les postulats implicites, non-critiques ou inconscients faussent les débats au départ. Le biaisement se fait plus subtil quand il s'entoure d'un halo scientifique. Plus on est instruit, plus on se pique d'objectivité. Plus on ignore un sujet, plus on essaie de vaincre sa perplexité par des absolus. Plus on est privilégié, plus on justifie l'état de chose. Plus on a de pouvoir, plus on se prétend neutre et objectif. Plus on est aliéné, plus on emprunte sa pensée à l'extérieur de soi-même. L'homme « situé » serait-il incapable d'objectivité ? Ce que peut coûter en exigences de toutes

sortes une passion lucide au service d'une vie vraie, d'une lutte juste, d'un service désintéressé et d'une libération intégrale. Il n'y a pas de pensée droite sans la rectitude du cœur, sans le courage d'un profond examen du réel, sans auto-critique permanente.

Nous retrouvons ici la stratégie évoquée plus haut. Une stratégie de l'altitude et de la profondeur qui donne épaisseur à la vie sociale. Nos réflexions et nos combats en restent trop aux apparences de surface. Ils ne tardent pas à se disperser ou à se diluer dans l'étalement de nos multiples activités. L'Évangile nous invite à regarder de plus haut et à rejoindre le fond des choses et du cœur. On cède à un faux évangélisme, quand on sous-estime l'intelligence de la vie et de la foi, du Royaume et du monde. Aucun impératif d'action ne saurait se passer de cette qualité d'esprit. Autrement, comment placer l'action et l'inspiration de Dieu, sous l'enseigne de l'Esprit, si nous ne cultivons pas notre propre esprit. Nous plaçons ici pour une intelligence à la fois distancée et enracinée qui incarne le paradoxe évangélique du Royaume « pas de ce monde » et « dans le monde ». Paradoxe de l'ascèse qui renonce à la vie mondaine et de l'Eucharistie qui promeut la vie en abondance, de la rentrée en soi et de la sortie vers ses frères. Ce même [266] paradoxe se retrouve dans la façon de penser des chrétiens. Quitter la vie pour le comprendre à la lumière de l'Évangile, s'impliquer à fond dans la réalité historique pour en percevoir les signes de salut et de libération que l'Esprit sème efficacement. Voilà l'alternance vitale, d'un style évangélique d'existence. Pour y parvenir, il faut donc aussi *une intelligence critique et engagée comme la foi évangélique elle-même*.

Stratégie de la base

L'Église institutionnelle doit dépasser le couple enseignant-enseigné. Il lui faut apprendre à susciter et surtout à assumer la réflexion du croyant lui-même. Dans les renouveaux les plus récents, celui-ci est resté un sujet qu'on catéchise. Il ne s'est vraiment pas approprié le Message par une conscience théologique active, libérée et créatrice. On lui prêche des « nouveaux sens » surtout dans un cadre liturgique où on lui donne un statut bien superficiel d'acteur ecclésial. La Parole ne se fait pas chair dans sa vie véritable, dans son experien-

ce réfléchi et converti. Les groupes de ressourcements atteindront l'enjeu d'un discours chrétien s'ils font naître celui-ci de l'explicitation d'une expérience spirituelle personnelle et communautaire, à la lumière de l'Évangile. On ne prépare pas des témoins en leur soufflant des réponses, un vocabulaire ou même des textes bibliques. Nous avons exprimé ailleurs les processus complexes de libération de la parole : auto-expression du vécu, définition de la situation, interprétation des projets de vie, communication à même les solidarités du milieu, action de transformation. Autant de canaux nécessaires et interreliés pour s'approprier une expérience, un sens et un discours chrétiens qui soient vraiment transmissibles sous forme d'un témoignage compréhensible et interpellant. On se paie beaucoup d'illusions dans les nouveaux *revivals* mystiques où l'on chauffe à blanc et artificiellement des croyants. Il y manque une confrontation serrée des enjeux collectifs du milieu, des forces de transformation et des dynamismes évangéliques. L'évangélisation comporte cette conjugaison du profane et du théologal, à la racine des vrais défis d'un milieu humain. Autrement, on crée une spiritualité schizophrénique, individualiste, sans prise sur les appels des responsabilités collectives profanes. Bien des chrétiens « ressourcés » sont incapables de témoigner et d'agir dans la société réelle, si ce n'est trop souvent que sous une forme réactionnaire, anti-syndicale, [267] apolitique et même pas civique. Leur bain mystique a noyé la vérité profane et la conscience sociale. Leur style de conversion les isole de leur milieu. Ils ont perdu toute virilité sociale. Ils ne sont à l'aise qu'entre eux, dans leur chaude communion intimiste. Ils n'ont plus le goût du combat pour la justice, là où on rencontre des vraies croix, dures aux pieds et aux mains. On ne le dira jamais assez : nous véhiculons encore des spiritualités émasculées dans les pseudo-renouveaux de l'Église. Celle-ci ne retrouvera pas un style évangélique capable d'inspirer de fortes transformations sociales, sans de vigoureuses cellules de base qui combinent l'action et le sens chrétien au cœur d'engagements valables dans le milieu profane. L'ère des encycliques sociales, du moins selon leur forme classique est peut-être finie... de même celle des lettres pastorales. La communication du social et de l'ecclésial se fera d'abord à ras de vie, dans les multiples milieux d'une société de plus en plus fragmentée. Il est temps qu'on accorde plus d'attention à une remontée éventuelle d'une pensée sociale chrétienne élaborée dans les lieux naturels de l'existence collective, à même d'authentiques engagements professionnels, so-

ciaux et politiques. À quoi bon de grands messages généreux et généraux, s'il n'y a pas dans le peuple chrétien des visages qui les particularisent, des expériences qui les appuient, des mains qui les préparent et les prolongent. Les tissus sociaux et ecclésiaux se nouent à la base, et non à partir des superstructures, des législations ou des discours officiels. *L'Église doit refaire ses racines sociales avec des noyaux vivants et actifs de chrétiens dans les divers milieux.*

Stratégie du sommet

Stratégie du sommet aussi. Les recherches sociales dans l'Église restent trop marginales et ecclésiastiques, comme nous l'avons déjà souligné. Il manque ici des centres nerveux, bien équipés en hommes surtout. Point n'est besoin de nombreux et vastes lieux de recherche, ni d'une armée de permanents. Pensons à tous ces chrétiens actifs dans les secteurs profanes correspondants. Il suffit de mettre en place des structures d'accueil susceptibles de permettre la mise en marche d'équipes polarisées sur des enjeux cruciaux à clarifier. On utilise déjà bien mal les centres de recherche purement ecclésiaux, comme les facultés de théologie. Certains disent qu'il faudra commencer par là. Un tel point de départ pourrait mal orienter cet effort qui se veut bien articulé sur la société réelle. [268] Pour assurer ce contexte de vérité sociale, les entreprises devront être laïques, interdisciplinaires, aussi anthropologiques que théologiques, libres et autonomes. Ce qui n'empêche pas des collaborations fécondes avec la hiérarchie. Mais on ne peut créer des lieux chrétiens de réflexion sociale critique et leur imposer des carcans internes, surtout dans des domaines où la hiérarchie n'a pas de compétence particulière. Pensons aux questions économiques complexes et à leur éclairage chrétien. Fera-t-on ici confiance aux chrétiens compétents, à leur propre discernement spirituel et à leur science ? Les hautes instances de l'Église ont à donner ici des signes plus probants de confiance pour effacer un passé de censures étroites même dans le champ de la théologie. La conjoncture post-conciliaire n'invite pas les laïcs à des engagements où ils auraient à témoigner de leur foi sur le terrain de leur compétence profane. Les milieux ecclésiastiques font preuve parfois d'une naïveté déconcertante en s'imaginant que les milieux scientifiques s'intéressent aux docu-

ments du Magistère. En combien de facultés universitaires étudie-t-on ces textes officiels ? Ceux-ci ne servent qu'à la consommation interne et encore ! La voix *publique de l'Église est terriblement réduite parce qu'elle doit presque irrémédiablement passer par la bouche hiérarchique, ou par quelques théologiens prestigieux*. Contraste frappant avec la restauration du primat de l'existence chrétienne, du croyant, du peuple de Dieu. Ce qui devrait amener un style d'Église bien différent. *Comment des hommes d'Église, devenus aussi marginaux dans la société contemporaine, peuvent-ils élaborer un discours et une pensée sociale qui parlent aux hommes de cette société ? C'est par les laïcs chrétiens que l'Église institutionnelle va apprendre à reprendre la parole d'une façon évangélique pertinente.*

Nous pourrions signaler ici bien des travers que véhiculent les diagnostics théologiques en matière sociale. Par exemple, quand on fait le tour de la littérature des moralistes et surtout des documents du magistère, sur des questions comme le divorce, l'avortement, (ah ! ces obsessions !) on se rend compte très vite de la pauvreté *d'insight* sur les dimensions sociales. Il serait intéressant d'analyser les choix que prélève l'Église institutionnelle sur les enjeux sociaux. Traitement superficiel des incidences économiques ; polarisation sur la morale sexuelle privée ; glissement sur les mutations culturelles ; peu de références aux recherches scientifiques profanes ; réticence devant tout ce qui est hypothèse de travail et de recherche ; idéalisation du passé. On n'en finit plus de faire [269] le décompte. On est révolutionnaire dans les idées générales, et réactionnaire dans l'événement, la position à prendre. On recule vite devant les critiques de l'intérieur, *les feedback politiques*, les réactions un peu vives.

Rapport du social et de l'ecclésial

Il y a une disproportion criante entre les questions pastorales et les questions sociales.

- Disproportion entre les luttes pour la présence de l'Église institutionnelle à l'école et l'époustouflante crise scolaire.

- Disproportion entre le renflouement des paroisses et une crise urbaine sans précédent.
- Disproportion entre les « catinages » liturgiques et la crise des symboles collectifs, des images intérieures, des rites de la vie collective.
- Disproportion entre les problèmes du clergé, des religieux, et la crise du chômage, des métiers, des professions, des syndicats.
- Disproportion entre les catéchèses et la destructuration de la culture et de la philosophie de la vie, et l'explosion des utopies et des idéologies.
- Disproportion entre une pastorale de survie et une société forcée à penser pour vingt ou trente ans à l'avance.
- Disproportion entre des zones pastorales emparoissialisées et les formidables problèmes des cadres de vie urbaine et régionale.
- Disproportion entre les problèmes administratifs de l'Église, les fameux bingos et les énormes difficultés du coût de la vie, de la pauvreté, de l'habitation, etc.
- Disproportion entre nos velléités de communauté chrétienne et l'absence d'une véritable vie sociale, de rapports sociaux humains, de communication quotidienne.

Nous posons-nous des questions pertinentes ? Comment justifier notre conservatisme en matière de structures religieuses, après des décennies de transformation des structures sociales ? Nous plaquons des comités et des conseils de participation sur des vieux modèles que nous ne voulons pas remettre en question. Par exemple, le [270] type de juridiction paroissiale qui empêche toute politique pastorale urbaine, régionale et sectorielle.

Nous réclamons des pages religieuses dans les journaux, des émissions religieuses à la radio et à la télévision, mais nous nous préoccupons peu du témoignage chrétien dans les 98% d'espace et de temps qui restent.

Nous dénonçons l'absence de péréquation, de juste distribution des biens et des services dans la société, et nous maintenons d'énormes

inégalités entre les paroisses, les diocèses, les clergés diocésains et les communautés.

Nous restons en marge des très *graves questions éthiques* que soulèvent la jungle commerciale, l'utilisation des ordinateurs, les politiques économiques des gouvernements, les choix des administrateurs urbains, les grèves du secteur public, le déclassement progressif des petits salariés, l'accroissement accéléré des assistés sociaux, les retards du droit en matières politiques et économiques, etc.

Nous pourrions multiplier cette liste par vingt. Il ne s'agit pas ici de viser l'omniprésence de la chrétienté. Nous voulons souligner la pauvreté de nos choix pastoraux, de nos investissements apostoliques dans les enjeux sociaux les plus cruciaux. L'exemple le plus frappant qui nous vient à l'esprit, c'est le cas du vaste projet de la Baie James. Les évêques ont demandé à des chercheurs ecclésiastiques de prévoir un plan de services pastoraux, un peu comme s'il fallait offrir des curés à des nouveaux centres de colonisation. Or, on sait qu'il s'agit d'une entreprise gigantesque qui suscite d'énormes débats et engage lourdement la société d'ici. Voilà un choix plus ou moins démocratique, qui charrie des enjeux humains et matériels trop graves pour que les Églises ne participent pas à son évaluation publique. Mais non, on songe uniquement à prolonger jusque-là un type de pastorale complètement dépassé dans les circonstances. D'ailleurs, les recommandations du mémoire sont révélatrices de cette mentalité de chrétienté.

Investir davantage pour clarifier, dans une ligne évangélique, les questions de fond, ce serait déjà assurer une première présence valable du témoignage chrétien. Cela présupposerait qu'on ait le courage de regarder le salut à partir des requêtes du monde et des hommes plutôt qu'à partir d'une institution religieuse à renflouer, réorganiser et remettre sur la carte. Derrière ces illusions [271] pastorales, il y a le vide et l'absence d'un laïcat de plain-pied dans un système religieux fait pour un monde ecclésiastique d'une époque terminée. On ne libérera pas le témoignage chrétien dans les milieux professionnels, sociaux, culturels et politiques, si on ne déprofessionnalise pas l'intervention religieuse, du moins, si on ne brise pas le monopole ecclésiastique par une redistribution plus charismatique des ministères. *Actuellement, les permanents mangent l'Église. Celle-ci n'a même plus la liberté d'être présente à la vie profane, tellement elle est mobilisée par la respiration artificielle de ses organes officiels. À la limite, il n'y a pas cinq*

pour cent du temps, des ressources et des énergies humaines consacrés à l'évangélisation sur le terrain profane. L'entretien des structures ecclésiastiques prend la grosse part. Contexte cancérigène que trop de gens d'Église refusent de diagnostiquer. On recule indéfiniment les échéances de réformes plus radicales.

Il existe quand même dans notre milieu des expériences de pastorale sociale, particulièrement dans les centre-villes et les régions éloignées. Nous en avons longuement parlé ailleurs. Ces initiatives admirables et prometteuses ouvriront des chemins d'avenir dans la mesure où elles ne resteront pas à la périphérie de l'Église, comme c'est le cas actuellement. Intégrée au trafic central de l'activité ecclésiale, la pastorale sociale y apportera réalisme, densité humaine et dynamisme évangélique, surtout au plan des réalités collectives. Peut-on penser de nouveaux modèles ecclésiaux, sans participer à l'élaboration de nouveaux modèles sociaux ? Le croire, c'est nier tous ces emprunts historiques de l'Église aux diverses sociétés. Qu'on ne nous serve pas ici les objections simplistes trop fréquentes : danger de faire des structures religieuses une copie des structures profanes ; danger de perdre de vue la transcendance et l'originalité de l'institution ecclésiale. Les objecteurs, en refusant de confronter le social et l'ecclésial, mettent sous l'enseigne de l'absolu du Royaume des prélèvements profanes historiques sacralisés. Nous ne pouvons nous attarder ici à un examen que plusieurs ont fait avant nous... sans grand succès. Nous avons nous-mêmes rencontré fortes réticences quand nous avons voulu confronter d'une façon critique l'analyse sociologique et l'analyse ecclésiologique du système catholique. Entre les structures humaines de celui-ci et les déterminants révélés, il y a tout un monde culturel, social et politique. Jamais reconnu comme tel et bien peu remis en cause. S'il y a un danger de baptiser indûment des structures sociales, ce l'est surtout du côté de ceux qui érigent en absolu les vieilles [272] structures sociologiques de l'Église. La confrontation critique du social et de l'ecclésial serait autrement bénéfique pour libérer à la fois l'essentiel de l'ecclésiologie, et l'adaptation historique de ses structures humaines, de ses expressions sociales.

Nous voulons, cependant, insister davantage sur l'importance des enjeux collectifs dans l'évangélisation. La dimension collective de la foi, de l'éthique, de l'attente chrétienne, de l'apostolat reste encore très pauvre dans le comportement chrétien et l'activité pastorale. Les per-

cées récentes ont débouché sur des expériences spirituelles interpersonnelles et un peu communautaires. Elles n'ont presque pas débordé l'intra-ecclésial. L'évangélisation a encore moins atteint le « sociétai-re », les structures sociales, le système économique, l'ethos culturel, le débat idéologique, le champ politique. C'est pourtant là des composantes essentielles du contexte humain global où se déploient l'expérience chrétienne et les diverses interventions de l'Église. Celles-ci s'en tiennent aux états généraux conciliaires ou aux déclarations épiscopales épisodiques. On se résigne si facilement devant les insuffisances humaines de l'institution. *Comment ne pas comprendre pourquoi les laïcs les Plus engagés dans les luttes sociales soient si peu intéressés à s'identifier à l'Église ou à donner une dimension ecclésiale à leur engagement. Cette fuite de nombreux chrétiens de qualité est peut-être un des aspects les plus tragiques de l'Église contemporaine.* On se rabat sur l'Évangile annoncé aux pauvres, au tout-venant, comme si c'était vrai dans les faits. Jésus a choisi des non-instruits, des sans-pouvoir comme premiers apôtres, mais il a aussi décroché un Paul qui était peut-être l'homme le mieux préparé pour l'évangélisation du monde greco-romain. Juif instruit, polyglotte, citoyen romain, leader naturel, il combinait des qualités humaines exceptionnelles pour son leadership spirituel. C'était un coup de filet sociologique extraordinaire pour pénétrer la société méditerranéenne et l'empire romain. En limitant ce genre de leadership à l'épiscopat avec ses normes d'accès très limitatives et contraignantes, nous restreignons énormément les possibilités du témoignage public et du leadership spirituel.

En accordant plus d'attention aux enjeux collectifs de ses milieux d'implantation, l'Église bénéficiera indirectement d'un renouvellement de sa vie interne : meilleure participation de ses membres de la base, délaissement des bricolages et des épiceries, qualité des convocations, des entreprises et des objectifs pastoraux, [273] etc. Mais par-dessus tout, on apprendra à mieux conjuguer les tâches d'humanisation et d'évangélisation avec justesse de, visée et réalisme pédagogique. Parmi ces tâches, l'apport d'une réflexion chrétienne profonde et intelligente sur les enjeux les plus décisifs de l'actualité historique et de l'Évangile est de grande Évangile, la Parole, autant de termes qui évoquent l'importance du sens. Mais en évangélisation, le sens chrétien est inséparable du témoignage de vie et du pain quotidien pour tous

les hommes. On donne une signification à la vie en la créant, en la transformant, en l'orientant vers d'incessants dépassements. Cela est encore plus vrai de la Parole créatrice et libératrice, et des dynamismes de l'Esprit qui apporte la Vie en abondance et vainc un mal plus grand que celui du pécheur isolé. Le péché originel a un peu l'ampleur démesurée du Royaume. Nous sommes « coopérateurs » d'un Projet de salut qui embrasse l'univers et toute son histoire. En resterons-nous à la culture de notre petit jardin intérieur, loin des grandes compromissions de la cité ?

Le lieu politique

Nous avons voulu bien marquer d'abord les réalités collectives quotidiennes. En matière de politique, il y a eu beaucoup de surenchère globaliste et abstraite dans nos milieux profanes ou chrétiens. Les uns et les autres rivalisent de macro-critiques dès qu'il s'agit de politique. Encore, si c'était en termes de projets de rechange. Ce ping-pong idéologique s'avère assez stérile, par rapport aux vraies forces socio-politiques et économiques et aux situations vécues par les citoyens et les chrétiens de la base. Certains « politisés » chrétiens d'ici ont vite fait de passer par-dessus nos propres dimensions sociales et culturelles pour nous servir, dans un vocabulaire déculturé, leurs recettes étrangères, leurs grandes synthèses idéologiques superficielles et simplistes. Étrange aliénation, au moment où, un peu partout dans le monde, on cherche non seulement « une approche renouvelée des grands systèmes idéologiques », mais aussi des modèles accordés aux cultures particulières.

Il faut se méfier des grandes critiques peu critiques d'elles-mêmes ! On peut discuter longtemps idéologie sans accoucher de la moindre politique ou du plus petit projet. Les citoyens, chrétiens [274] ou non, en ont assez de ce « charriage » des prétendus « politisés ». Devant cette absence de réalisme des oppositions idéologiques, ils vont tragiquement aux fausses sécurités de certains pouvoirs en place. Bien des clercs et des chrétiens reproduisent le comportement idéologique de notre ancienne chrétienté. Qu'elle soit corporatiste ou socialiste, la scolastique reste un système clos schizophrénique, abstrus, apolitique, « anhistorique ». C'est le système idéologique, irréfutable dans l'abs-

trait, érigé en idole aliénante. Or rien n'est plus anti-politique qu'une dogmatique universelle pure. Elle se déploie hors de l'histoire, de la science et de la cité en construction, hors des cultures, des vécus et des projets des hommes. Elle n'a ni stratégie ni objectifs identifiables et réalisables. Loin de nous le moindre mépris pour un système de pensée, pour un appareil critique rigoureux, ou même pour l'utopie ou le mythe. Mais c'est précisément le rôle de la politique que de leur donner des mains, des stratégies ou des objectifs de réalisation. L'Église et les chrétiens, au cours des derniers siècles, n'ont pas tellement fait preuve de réalisme praxéologique en ce domaine. Il ne faudrait pas retomber encore dans les mêmes étroitures. Ces premières remarques, un peu vertes, ne sont pas inutiles au moment où bien des nôtres cherchent à articuler leurs visées idéologiques particulières à des démarches politiques réalistes.

Nous avons, nous-mêmes, écrit beaucoup de choses sur le thème « foi et politique ». Nous ne retenons ici que les pointes de l'évolution récente.

1. *Une des tendances politiques actuelles, c'est de dégager une praxis politique qui soit libération du quotidien.* Un quotidien déstructuré, sans axe de cohérence, envahi par des sous-systèmes contradictoires. Pensons ici à ce qu'entraîne l'industrie de l'automobile par rapport à l'utilisation de la nature, à l'aménagement de la vie, au budget des familles modestes, etc. Tout le sous-système de l'habitat, de la vie communautaire subit ici le rouleau compresseur de cette industrie marchande, aveugle et « exploiteuse ». Les pouvoirs et les intérêts de celle-ci échappent effectivement au contrôle politique et aux forces démocratiques. Ici la praxis politique commence à nommer plus précisément les problèmes (débat autoroute Est-Ouest) et à remonter jusqu'aux grands mécanismes structurels d'injustice et de domination. La démarche est plus valable que celle de faire tourner une autre fois le disque d'une certaine gauche ou celui des grands principes de [275] la doctrine du magistère romain. Elle favorise davantage une praxis politique de base où les hommes concrets se sentent concernés et impliqués.

L'Évangile nous suggère une démarche chrétienne bien proche de cette désaliénation du quotidien. Il rappelle par exemple comment les

hommes se révèlent tels qu'ils sont, dès qu'il est question d'argent. On connaît la boutade : « Le cœur à gauche, le portefeuille à droite ». Jésus a bien établi ce test de vérité des idées généreuses. Indirectement, il attirait l'attention sur l'importance des structures économiques et de leurs pouvoirs pour juger des rapports sociaux fondamentaux. Avec finesse, il a montré que le clivage radical entre riches et pauvres, se traduisait non pas seulement par des pouvoirs dominateurs, mais aussi par des barrières et des ruptures insurmontables entre les hommes. Le fossé infranchissable, dans l'au-delà, entre Lazare et le mauvais riche pourrait inciter les chrétiens à un radicalisme économico-politique qu'ils n'ont osé vivre jusqu'ici. Pensons au jugement dernier. N'est-ce pas la traduction des conséquences théologiques des grands péchés d'injustice ou des efforts d'une justice aussi matérielle que spirituelle ? Cette égalité foncière des hommes devant Dieu et en Jésus-Christ doit bien retentir dans notre engagement terrestre, évangélique et politique. Les exigences du Royaume refluent ici sur la cité, jusque dans ses infrastructures socio-économiques et ses rapports humains les plus quotidiens. Il faudra bien que nous apprenions à mettre les points sur les « i » non seulement par nos actions politiques profanes, mais aussi par nos témoignages chrétiens. Le prophète des Écritures pointerait les « corporate bums » avec plus de vigueur que les gens d'Église. Il nommerait, au sens concret du terme, des égoïsmes collectifs des groupes privilégiés, qu'ils soient syndicaux ou patronaux. Il stigmatiserait une société où le lait est deux fois plus cher que le coke, où on dépense plus en alcool qu'en éducation, où les uns et les autres font passer le superflu avant le nécessaire. L'histoire des « vaches de Basan » n'est pas terminée. Les vestales du fric et les adorateurs du veau d'or ont tout simplement d'autres noms et d'autres visages. Subordonner l'économie à une politique de justice, et cela effectivement, n'est-ce pas remettre en cause certains pouvoirs décisifs actuels ? Combien de chrétiens se sentent ici impliqués ? Mais l'enjeu va encore plus loin. Voici que les hommes réclament, politiquement, des conditions qui rendent possibles un style d'existence plus libre, des projets de vie plus auto-déterminés individuellement et collectivement. [276] La révolution veut se faire culturelle, spirituelle devant les aliénations des systèmes, des bureaucraties, des technocraties et même des grandes idéologies. Cette aspiration a d'étranges connivences avec la radicalité de l'Évangile qui rejoint la racine de l'homme, de sa liberté, de sa dignité, de sa décision. Aurions-nous manqué de profondeur évan-

gélifique pour vivre et traduire une telle libération ? Par exemple, dans quelle mesure prenons-nous au sérieux cette contestation de la propriété que les prophètes et le Christ ont formulée vigoureusement ?

2. *La conscience politique récente s'est polarisée davantage sur la question des pouvoirs comme tels.* La possession de capitaux n'est pas toujours le critère décisif de puissance. Bien des possédants sont soumis à ceux qui détiennent les pouvoirs décisifs de la technos-structure, « quelle que soit l'idéologie et quel que soit le système ». Voilà un simple constat de la situation actuelle. Le clivage majeur serait entre ceux qui monopolisent tous les pouvoirs de décision, qui par là s'approprient les avoirs et les savoirs, les ressources privées ou publiques, les hommes et les institutions, d'une part et d'autre part, la masse des citoyens réduits à l'impuissance, intégrés comme consommateurs, et purs exécutants comme producteurs. Aux yeux de certains, la lutte des pouvoirs se simplifie en quelque sorte. Il ne resterait que la minorité au pouvoir et la majorité aliénée de toute influence importante. D'autres traduisent le problème en termes de lutte de classes comme seul combat légitime contre cette structure fondamentale d'oppression et de domination, et aussi comme le seul moteur d'une révolution historique où enfin, après toutes les formes d'oligarchie, le peuple accéderait au pouvoir.

Face à ce radicalisme qui s'est accusé depuis une centaine d'années, les chrétiens ont opposé tantôt des idéologies conservatrices, tantôt une troisième voie. Celle-ci comportait toutes les ambiguïtés d'une solution politique chrétienne. Aujourd'hui, on avoue plus lucidement qu'on ne peut tirer de modèle politique du christianisme, qu'il y a diverses options possibles, que le chrétien est même libre devant une option socialiste, mise à part toute extrapolation idéologique athée. ²²

[277]

²² Voir : *Lettre de Paul VI au Cardinal Roy ; L'Église et l'aspiration socialiste* de la Commission épiscopale française du monde ouvrier ; « *Chrétiens pour le socialisme* » du Colloque de Santiago ; *Pour une pratique chrétienne de la politique* avec ses documents de base dans *Politique, Église et foi*, Centurion, 1972.

Il faut, cependant, noter ici des dérives qui ont fait glisser l'analyse politique des chrétiens vers des voies de garage. Par exemple ce penchant à tout ramener à des déviations morales individuelles, ce manichéisme qui identifiait d'une façon augustinienne la politique à la cité du mal, en lutte contre l'Église, cité de Dieu. Mentionnons aussi la privatisation d'une foi qui s'est retirée de plus en plus dans les soutes d'une conscience repliée. Voici que des chrétiens commencent à relier des attitudes collectives avec des mécanismes et des structures pour saisir des contradictions et des péchés qui dépassent la responsabilité individuelle. Ils veulent mettre en rapport l'éducation de la conscience et l'action chrétienne transformatrice, l'enjeu des structures collectives de péché et la conversion des mentalités. Ils puisent dans les exigences de l'amour évangélique la force de lutter contre l'injustice et de foncer dans les vrais défis de l'histoire, et cela jusqu'aux dernières conséquences des conflits nécessaires. Mettra-t-on sur le même pied l'idéologie chrétienne de soumission aux pouvoirs, de respect de l'ordre établi, et celle d'un radicalisme évangélique chargé de certaines ambiguïtés à corriger ?

Dans nos spiritualités traditionnelles, les maîtres ne nous alertaient pas tellement sur la concupiscence par excellence, celle du pouvoir. Pourtant, les deux Testaments ne laissent pas de doute là-dessus. La cassure originelle la plus profonde a ouvert la brèche à une volonté de puissance et de domination qui resurgit subtilement même chez les plus vertueux. Devant le défi du pouvoir, les chrétiens devront comprendre jusqu'où leur foi les entraîne. Le bien et le mal prennent ici des profondeurs et des proportions qui dépassent toute approche purement morale. Le péché comme la liberté de grâce deviennent en quelque sorte ontologiques, structurels et à la démesure de l'histoire du salut et de l'aventure mystérieuse de l'homme. Et en même temps, ils s'incarnent dans des systèmes visibles et invisibles devant lesquels les hommes doivent maintenir une instance critique très aiguisée. N'est-ce pas le point privilégié d'insertion de la conscience et de l'action prophétique ? Nos diagnostics commodes tirés d'une religion si bien définie aboutissent à un style de foi et d'Église à cent lieues de la radicalité évangélique. Et pourtant quelle grâce que nos racines spirituelles profondes de liberté ! Le Christ a semé en nous un germe de libération d'une force inouïe. Qu'en avons-nous fait ? Combien acceptent d'assumer jusqu'au bout une telle dynamique ? Si c'était le cas, on

sentirait [278] davantage la présence des chrétiens et de l'Église dans la Cité. N'oublions pas le réalisme de cette libération spirituelle, sa concrétude historique. Nous sommes des signes de contradiction au cœur de tout exercice du pouvoir. Ce signe efficace nous atteint nous-mêmes dans nos attitudes les plus profondes. Il est très dangereux de parler de l'Évangile dans les termes simplistes d'une charte apolitique. Celui-ci nous suggère, à la suite d'Isaïe (chap. 11), une communauté humaine où le pouvoir cède à la liberté pour la servir. Mais ce dépassement des rapports de pouvoir se fait dans l'histoire, dans un amour combattant, bref dans des engagements politiques au sens fort du terme. Il y a donc une orientation politique dans le christianisme. Ce qui est différent d'un projet, d'un parti ou d'un système politiques déterminés. Au moment où les autorités connaissent une crise de crédibilité, où les pouvoirs perdent des pans entiers de légitimité, les chrétiens seront-ils les derniers à aller au fond des choses pour une révision radicale de la civilisation et des sociétés actuelles, et cela avec une lecture et une dynamique évangéliques plus profondes, plus prophétiques, plus créatrices ? La politique, pour être elle-même, appelle une mise en oeuvre effective des dépassements que les critiques initiales recherchent. Les évêques français, avec raison, ont parlé ici de « gravité, rigueur, lucidité et imagination ». La distanciation du Royaume, tout autant que sa force spirituelle de libération doivent déclencher chez nous une liberté politique aussi créatrice que prophétique. Les chrétiens, et les Églises aussi, ne doivent pas se contenter d'être des chiens de garde ou des sentinelles aux portes de la cité pour sonner l'alarme de l'extérieur. Ils portent non seulement des intentions, mais aussi des dynamismes que le Seigneur a voulu en pleine pâte humaine, au cœur de la place publique, et non pas seulement au temple ou dans les consciences.

3. *Chez nous, les forces sociales commencent à se diversifier davantage et à s'exprimer dans une pluralité de formations et de contenus politiques.* Nous avons vécu jusqu'ici d'idéologies reçues. Voici qu'une gestation politique inédite commence à faire naître des lectures originales de notre réalité collective. Certains voudraient que le christianisme d'ici reste indépendant de ces nouveaux phénomènes publics, sous prétexte que l'Église doit respecter l'autonomie récente de la société civile. Nous ne nions pas la part de vérité de cette sécula-

risation légitime de l'instance politique. Par ailleurs, comment justifier l'abstention totale d'une Église qui, [279] historiquement, a été la matrice d'un peuple, surtout au moment où celui-ci semble prendre un tournant majeur ? Présentera-t-elle l'image d'une institution qui s'accommode de toutes les opinions et options, de tous les contenus et tous les programmes, de tous les systèmes et de toutes les politiques reçus ? Bien sûr, rien dans l'Évangile nous a amenés à penser en fonction d'une seule option. Mais de là à croire que l'Église d'ici peut rester tout à fait en dehors des débats, c'est une tout autre affaire ! Nous parlons de l'Église. L'engagement politique des chrétiens nous semble être une exigence évidente. Mais, celui des Églises est plus complexe et plus difficile à jauger. Aux yeux de plusieurs croyants, l'abstention réglerait bien des problèmes. On l'a vu dans les réactions que le rapport de la commission Dumont a suscitées dans les milieux québécois. Nous pourrions discuter longtemps sur les implications des diverses « théologies » en présence. Mais il nous semble qu'il faut jouer une première carte avant d'en arriver à des positions plus claires sur le rôle politique de l'Église d'ici. *Nous suggérons d'abord une première opération de confrontation interne.*

Disons d'abord qu'il y a présentement dans la société québécoise francophone des circuits socio-politiques plus ou moins étrangers les uns aux autres. Les groupes, les activités et les rencontres s'organisent de plus en plus selon les clivages idéologiques et politiques. Même au plan des media qui pourraient offrir une assiette de confrontation, on retrouve ce parallélisme de diverses façons. On choisit ses programmes, ses journaux, ses communications selon ses appartenances particulières. De telle sorte qu'il n'y a pas de vrais débats systématiques entre les partis sur les enjeux les plus vitaux.

L'Église institutionnelle pourrait offrir, du moins à ses membres d'abord, des plates-formes de confrontation et même d'affrontement. Confrontation non seulement des lectures politiques, mais aussi de leurs implications plus ou moins évangéliques. Nous avons vécu nous-même une longue expérience où nous avons cheminé avec des adversaires politiques sur un terrain de fraternité chrétienne. Ce fut une expérience douloureuse mais très bénéfique à tous les plans. Nos convictions engagées ne se sont pas évadées, mais elles ont dû être situées davantage dans le pays réel de l'Église et de la société. Nous avons appris à discerner non seulement les qualités et les vérités de nos frè-

res ennemis, mais aussi nos propres lacunes. Nous avons expérimenté la force spirituelle de la Parole [280] et de l'Eucharistie pour communier à une certaine manière critique commune de nous évaluer à l'aune de l'Évangile et aussi pour anticiper, sans fausse transcendance intemporelle, les solidarités fondamentales du Royaume et cela sans quitter nos relativités historiques réelles. Nous savions nos irréductibilités et nos oppositions politiques et personne ne voulait les nier ou les amoindrir, ou les noyer dans les fondements communiels de la foi. Mais nous avions aussi la conviction commune que les hommes ne sont pas réductibles à leurs options politiques ou idéologiques, à leurs appartenances de classe. Dans l'Évangile nous avons découvert qu'en deçà, au-delà et au cœur des conflits même les plus radicaux, il y a une aspiration et un dynamisme plus fondamentaux que les oppositions, à savoir la reconnaissance des hommes entre eux, le désir originel d'une solidarité et d'une communion radicales. Les Promesses du Royaume retentissaient ici sur nos débats et nos comportements. Tout se passait dans notre lecture communautaire de l'Évangile comme si le Christ venait déjouer toutes nos absolutisations idéologiques et politiques. Les partisans du glaive et ceux de la paix étaient renvoyés dos à dos. Personne d'entre nous ne pouvait revendiquer la « parole unique », le discours parfait, l'unique solution. Nous étions renvoyés tout autant à la liberté de l'histoire qu'à celle du Royaume. Le Christ nous signifiait que la vérité est souvent là où on ne la cherche pas. Chacun devait creuser et son cœur et son histoire et ses appartenances pour aller au plus profond de soi et de l'autre. Mais jamais nous n'avons joué l'immaculée conception idéologique ou morale ou politique, sachant très bien que « le Christ est mort de son incapacité historique à réduire les oppositions ». Rêver du Royaume parfait sur terre, c'est s'aliéner de l'histoire. Or, dans une certaine conception de l'Église, certains veulent nous faire croire que, sur ce terrain, on est déjà dans l'unité parfaite de la communion du Royaume. C'est faire bon marché des tensions et des conflits du monde qui refluent dans l'Église concrète. Il faut éviter les deux faux extrêmes, à savoir des eucharisties célestes où la communion spirituelle annihile symboliquement nos différences et nos inégalités, d'une part, et d'autre part, une liturgie particulière pour les familles idéologiques, fût-ce en communautés de base. En ce domaine, des lieux ecclésiaux de confrontation assurent davantage le réalisme évangélique et politique. Ils corrigent les dangers d'un *pluralisme asexué*, faussement tolérant et lénifiant, et garant

implicite du *statu quo*. Le réflexe de neutralité des Églises et des chrétiens eux-mêmes [281] a provoqué de terribles glissements vers la complicité, la passivité, la démission, la résignation ou le conservatisme de trop de gens d'Église. Si l'Évangile avait été aussi neutre qu'on le dit, on aurait laissé le Christ tranquille. Or nous savons bien qu'il y a aussi une assiette politique en-dessous du procès pascal. Voudrions-nous éviter l'un par l'autre ? C'est une solidarité historique dont nous ne pouvons faire l'économie.

4. *En allant au bout des phénomènes de pointe du christianisme sur le terrain politique, nous découvrons un certain saut qualitatif* que nous avons signalé dès le début de cet ouvrage. On ne conçoit pas la foi comme praxis de libération sans être forcé à faire une relecture critique des projections idéologiques d'un certain christianisme traditionnel. Par exemple, l'idéologie de l'ordre, de l'équilibre, de la stabilité, de la conservation a été trop centrale dans notre Église pour que nous songions à une simple complémentarité ajoutée par le prophétisme socio-politique récent. Il y a ici une rupture épistémologique en théologie, un peu comme cela a été le cas dans le passage d'Hegel à Marx, des vieilles idéologies au socialisme. La praxis révolutionnaire a influencé la lecture chrétienne. Elle nous a fait découvrir que derrière notre ecclésiologie et nos théologies il y avait des infrastructures sociales et politiques, des idéologies implicites, reflets de situations historiques, de comportements collectifs et d'attitudes morales mal élucidés et mal assumés. L'absence de critique sociale, économique et politique rigoureuse exténueait l'instance prophétique. Il était impensable de parler du caractère subversif de l'Évangile. Même l'éthique chrétienne qui reconnaissait le droit de révolte radicale devant la tyrannie recevait un traitement pratique de neutralisation parfaite. On a reconnu ce droit dans *Populorum Progressio*. Mais quand certains groupes chrétiens ont voulu concrétiser politiquement les conséquences de cette brèche dans l'éthique de l'ordre, et de la légitimité de tout pouvoir en place, on a fait machine arrière à Rome.

Mais le saut qualitatif est plus profond. Il restaure le prophétisme historique de la communauté chrétienne engagée. Il commande de nouvelles herméneutiques du Message qui tiennent compte des conjonctures historiques de temps révolutionnaires où l'Esprit est à l'œuvre dans les libérations et les ruptures authentiques. En un certain

sens le Royaume est plus dans les ouvertures du système que dans ce qui le conserve, le rigidifie ou l'absolutise.

[282]

La foi place donc ses insertions privilégiés ailleurs que dans la plupart des définitions doctrinales traditionnelles en matière sociale, économique et politique. Le chrétien, de fait, est un être spirituel et historique radical, s'il prend au sérieux le salut du Christ et sa dramatique pascalle. Bien sûr il y a le déjà du Royaume dans sa peau, mais il a aussi le même soi nourricier où les contradictions les plus cuisantes sont à assumer comme un passage obligé. Il ne peut céder au « régime de miracle » en ce domaine, ou à un faux spiritualisme décroché du terrain de Pilate, des grand-prêtres, du peuple sécuritaire, des zélotes ou des disciples fuyards. Tout un appareil de symboles chrétiens, toute une liturgie, sont à démystifier. Les eucharisties primitives ont réussi à réunir des hommes très différents et même de grands ennemis. Mais elles n'ont pas épargné les chrétiens des enjeux politiques et des oppressions des pouvoirs en place. Les persécutions sont l'envers d'une praxis de libération qui remettait en cause les sécurités comme les pouvoirs établis, les esclavages comme les dominations. Évidemment tout cela était en germe dans des conjonctures de secte et d'apocalypse. La diffusion progressive du christianisme allait mieux faire ressortir à la fois des horizons historiques plus réalistes, mais aussi le défi proprement politique d'une Église et de chrétiens de plain-pied dans la cité. Les solutions constantiniennes se sont imposées pratiquement jusqu'à nos jours. Il suffit d'évoquer ces grandes pages de l'histoire des Evêques-Seigneurs, des Papes chefs du monde, des Empereurs chrétiens, des substitutions tridentines et des restaurations du pouvoir absolu à Vatican I. On ne liquide pas facilement un tel héritage. Or il arrive que le christianisme du XXe siècle se fait rappeler sa vocation prophétique propre par une praxis de libération qui est née dans un mouvement historique profane de plus en plus diffusé dans le monde. Plusieurs d'entre nous hésitent devant la recherche spirituelle et politique que commandent ces signes des temps. D'une révolution à l'autre, nous arrondissons les coins. Le vieux naturel constantinien revient au galop. Et pourtant qui niera que depuis la Révolution française, par exemple, les chrétiens ne peuvent lire l'Évangile de la liberté, de la fraternité et de l'égalité d'une telle façon ? Et que dire des révolutions subséquentes plus radicales ? L'Esprit n'aurait-il pas fait un détour

pour nous révéler ce qu'il y a de plus radical dans notre être spirituel, à savoir la synergie du « déjà » du Royaume avec la transformation profonde du « déjà » du monde, avec cet écart dynamique d'un « pas encore » qui nous attend gracieusement dans [283] un au-delà inédit et qui suscite des engagements historiques de dépassement ? Cette dramatique a toute la concrétude de l'histoire d'Israël et de l'Église historique, de nos aventures individuelles et collectives. Aujourd'hui, dans ce christianisme d'ici, dans cette société concrète, nous avons à risquer des engagements évangéliques qui seront au moins aussi opaques que ceux de nos pères israélites ou chrétiens des autres époques. *Attendre la nouvelle doctrine claire et certaine pour éclairer cette foi conçue davantage comme une praxis de libération, c'est rester hors de l'histoire.* À peu de frais avouons-le. Pourtant, la Révélation elle-même s'est accomplie historiquement comme une praxis historique avec tous les risques que l'on connaît, y compris la faillibilité et les péchés des hommes. Bible et Évangile sont d'abord des praxis, et non des systèmes ou des doctrines. Ils nous révèlent ces actions historiques de Dieu et des hommes dont il faut discerner les intentions et les dynamismes propres. Actions historiques marquées de risques, d'échecs, de tâtonnements, de reprises, de refinalisations. C'est l'avantage de cette approche praxéologique que de soumettre toute systématisation à la critique de la base expérientielle de la foi, de ses intentions profondes, de ses aspirations cachées, de ses vécus spécifiques, de ses signes historiques concrets. Revoir la tradition comme une praxis, c'est autrement plus juste et dynamique que d'en faire un dépôt aux diverses sédimentations historiques, fut-ce la couche récente des ajouts doctrinaux de Vatican II ! Qui sait si l'instance politique ne nous incite pas à redécouvrir nos propres dynamiques spirituelles historiques.

5. Enfin, nous voudrions attirer l'attention sur un rôle de plus en plus évident de la fonction politique, *à savoir la responsabilité de donner cohérence aux diverses tendances de la vie collective et même aux conflits les plus radicaux.* Cette orientation s'est accusée avec l'émergence d'une société ouverte, plus complexe, plus libre, où les citoyens veulent choisir à la fois leurs propres modèles et objectifs de vie, et aussi les objectifs de leurs sociétés. L'éventail des contenus, des démarches et des instruments est plus large. Les formes de pouvoir se multiplient, de même les idéologies, les sous-cultures et les sous-

systèmes. Laissée à elle-même, la société ouverte devient vite chaotique et non finalisée. D'une part, il y a plus de possibilités pour les libertés individuelles et collectives et, d'autre part, il y a ce phénomène qu'on n'a pas réussi à rendre cohérent, à savoir cette mise en échec quasiment [284] permanente de la société, par l'un ou l'autre groupe. Par exemple, les conflits privés deviennent vite des remises en cause publiques qui touchent et les pouvoirs et l'ensemble de la population. Certains rêvent alors le bon vieil ordre autoritaire du passé et d'autres imaginent un autre ordre tout aussi automatique, même s'ils placent le pouvoir dans d'autres mains. Mais bien peu se rendent compte que la société ouverte exigera d'autres modèles de cohérence qui devront intégrer ces possibilités nouvelles de liberté, de critique et même de rupture radicale. Nous essayons de répondre à des défis neufs avec les vieux instruments politiques des sociétés oligarchiques. Nous incluons ici la démocratie libérale née au dernier siècle, où la masse des citoyens ne fait pas le poids avec la minorité possédante et dirigeante.

Plus les participations, les pouvoirs et les interventions seront diversifiés, plus la démarche politique devra se faire agent décisif de cohérence. Les dynamiques de la base s'expriment plus librement et les citoyens voudront que leurs leaders politiques les aident à situer les objectifs, les moyens et les contrôles des divers projets dans un ensemble bien articulé et finalisé. Ils exigeront moins des initiatives d'en haut que des politiques et des cadres d'action efficaces, cohérents et contrôlables. On imagine tout de suite qu'une telle visée commandera des citoyens plus responsables, plus créateurs et plus vigilants et des groupes plus adultes, plus autodéterminés et plus solidaires. Évidemment, on parlera ici d'utopie : tellement de dépendances et d'aliénations viennent neutraliser ces neuves aspirations politiques. Mais déjà, certaines exigences deviennent plus claires. Par exemple, on *commence* à subordonner les forces économiques au contexte politique, à remettre en cause le pouvoir intouchable des minorités qui ont en main les moyens de production ; on demande à l'État et à ses gouvernants de soumettre à la population les choix possibles et décisifs pour l'une ou l'autre stratégie de développement ou de promotion collective. Certains croient que seule une révolution pourra nous permettre d'atteindre ces objectifs. D'autres pensent que l'évolution actuelle va vers cette cible et qu'on peut faire l'économie des violences révolutionnaires. Ce qu'il y a de sûr, c'est la difficulté que ressentent les uns

et les autres pour en arriver à des positions politiques cohérentes sur les moyens et les fins, sur le pays réel et les nouveaux objectifs à atteindre. On ne peut tout faire en même temps. Il faut des choix prioritaires, des stratégies correspondantes bien orchestrées, des étapes, des échéances, des prévisions critiques, [285] des évaluations lucides, des contrôles efficaces, etc. Tout cela révèle l'importance majeure de la tâche de cohésion de l'instance politique. Ce ne sont pas les seules maquettes idéologiques qui fournissent d'elles-mêmes ce type de cohérence, mais des praxis politiques qui articulent dynamiquement les visées idéologiques, les objectifs opérationnalisés, les démarches stratégiques, les risques calculés, les imprévus de l'histoire et les nouveaux dépassements possibles. Dans une société ouverte en transition ou en instance de dépassement, dans une révolution culturelle qui radicalise la fonction critique, les idéologies ne sauraient être que provisoires et ouvertes. Sinon les idéologues doctrinaires de tout horizon, conservateurs ou progressistes, nous feront sacrifier la société réelle et ses possibilités à des ordres anciens et nouveaux, sans contenus vitaux, sans créativité, sans implication véritable des hommes. Certains révolutionnaires ressemblent étrangement aux réactionnaires. Tous, ici, ont en commun une structure mentale et un type de système idéologique aux antipodes de la liberté historique et du respect des hommes et de la collectivité. Ces systèmes irréfutables dans l'abstrait, à la limite, n'ont pas besoin des hommes pour expliquer ou transformer l'histoire, surtout des hommes tels qu'ils sont avec leur vécu et leurs aspirations propres. Ce n'est pas de ce genre de cohérence dont nous parlons ici.

Une cohérence historique et quotidienne, personnelle et collective, aussi pratique que théorique, aussi ouverte que dynamique, aussi soucieuse du contenu que du contenant, aussi créatrice que critique, aussi enracinée que prospective. Voilà les principaux traits de cette praxis politique fondamentale. Nous voulons maintenant réfléchir sur les incidences chrétiennes de cette praxis.

Beaucoup de chrétiens chez nous ont sécularisé en quelque sorte leurs engagements sociaux et politiques. Plusieurs d'entre eux ont mis en veilleuse leur foi, leur pensée chrétienne. Ils se retrouvent aujourd'hui avec des conceptions religieuses infantiles à côté d'une conscience politique plus adulte. Voilà un premier type d'incohérence.

D'autres cherchent à articuler leur personnalité chrétienne à partir d'une nouvelle lecture évangélique, mais leur conscience politique n'a aucune profondeur, aucune rigueur d'analyse, aucune praxis. Voilà une autre forme d'incohérence.

Certains, et ils sont nombreux, vivent leur foi et leur vie [286] chrétienne dans une double incohérence. Ils sont à la fois des citoyens et des chrétiens mêlés, confus et incapables de positions claires et fermes.

Cette typologie, un peu simplificatrice, suffit pour montrer comment la grande majorité des membres de l'Église, clercs ou laïcs, chefs religieux ou fidèles, n'ont pas encore trouvé leur chemin de cohérence dans l'unicité de leur être et de leur vie. Nous croyons que c'est là un des défis majeurs de l'Église d'ici en matière d'évangélisation et d'engagement politique des chrétiens et de leurs communautés. Bien sûr, on ne peut tout mettre indistinctement dans le même sac : telle position idéologique ou politique, tel engagement évangélique, telle appartenance ecclésiale. Mais a-t-on fait un premier décorticage de son champ personnel d'appartenances et de positions profanes et chrétiennes ? Mon appartenance évangélique me force à une ouverture radicale tout autant qu'à des convictions enracinées, forcément limitées. On ne vit pas des solidarités dans une universalité et des généralités abstraites. Maintien aussi de la distance critique par une culture politique sage et juste, et en même temps affirmation de la transcendance spirituelle de ma foi par rapport aux engagements historiques provisoires. Cependant, un style chrétien d'engagement politique ne peut trouver sa cohésion uniquement dans des critères formels de discernement spirituel. Il y a ici tous les risques et les impondérables de l'aventure humaine et de l'histoire. Dans ce contexte, même les cohérences chrétiennes ont un caractère relatif. Elles tiennent plus de la praxis que de la pure dogmatique ou encore d'une philosophie politique « éternelle ». C'est précisément à cause de la praxis historique de la Révélation elle-même que le chrétien doit maintenir cette brèche de liberté et de dépassement et dans sa foi et dans sa vie profane, et dans l'Église et dans la société de son temps. Son appartenance au Royaume vient radicaliser et relativiser en même temps ses engagements évangéliques et profanes. La fidélité chrétienne est davantage par en avant, là où le Seigneur précède le monde et l'histoire pour les amener, avec notre collaboration, à un Royaume qui assume les aspirations humaines les

plus profondes et les dépasse ineffablement et gratuitement dans des Promesses inaccessibles et inédites. Ces cohérences suprêmes, à cause de l'Incarnation historique, doivent se traduire par des recherches et des réalisations tâtonnantes à ras de quotidienneté en plein pays d'ici avant de se répercuter dans le monde entier, dans toute la création, dans des cieux nouveaux et une terre nouvelle.

[287]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

CONCLUSIONS

[Retour à la table des matières](#)

[290]

[291]

Un bourgeonnement inattendu

Il se passe des choses passionnantes dans l'univers spirituel contemporain. Dans le creux de l'épreuve, certains ont pensé un moment à une faillite inévitable des Églises et du christianisme lui-même. Voici que de nouveaux élans spirituels jaillissent de partout, même au cœur d'institutions religieuses qu'on croyait en instance de liquidation définitive. Nous avons déjà signalé les signes d'une nouvelle naissance, d'une seconde jeunesse. Certains esprits aveugles se sont enfermés dans leur image figée de l'Église. Ils ne savent plus reconnaître cette poussée de grâce inattendue. On sent cependant, au cœur de beaucoup de nos rassemblements traditionnels, une nouvelle profondeur d'âme, un deuxième souffle évangélique. Des chrétiens se réveillent. Ils offrent leur collaboration. Beaucoup d'initiatives naissent sans qu'on sache d'où elles viennent. Elles bouleversent nos habitudes, nos cadres. Elles appellent un regard neuf, un contexte pastoral plus souple, une plasticité ecclésiale ductile, mobile, accueillante.

On ne perçoit pas encore très bien les canevas implicites qui sous-tendent cette richesse plus ou moins chaotique d'images, de couleurs et de perspectives. Il y a quelque chose de ces mouvements sauvages qui ont précédé les grandes entreprises de civilisation, « anarchie, feu de paille, infidélité, pathologie collective », disent les fils aînés blasés. D'autres entonnent un peu trop vite la marche triomphale : « Vous voyez bien que l'Église va gagner cette autre bataille, comme ce fut toujours le cas par le passé ». Beaucoup s'inquiètent. À leurs yeux, l'institution n'aurait jamais été aussi ébranlée. Essayons de repérer ici certains filons parallèles de la Tradition.

[290]

Nous pensons ici à cette expérience historique où l'Église a accepté de se transmuier profondément pour l'évangélisation des barbares. L'Église à ce moment-là s'est laissée interroger profondément par ce nouveau torrent. Elle y a vu des signes de l'Esprit, des richesses spirituelles inédites, et en même temps une exigence radicale de conversion. Bien sûr, les barbares la déconcertaient. Leur envahissement était chargé d'ambiguïtés et même de péchés. Mais paradoxalement cette menace la renvoyait à sa propre conversion.

La remontée épisodique des communards dans l'histoire a toujours provoqué des phénomènes semblables au sein de la société. Souvent le choix offert à l'Église dans ces circonstances devenait réducteur : « C'est nous les communards ou César ». Certains, encore aujourd'hui, voudraient enfermer l'institution dans ce dilemme. Il serait dommage que nous, agents institutionnels, nous répondions à la manière d'une contre-réforme, ou encore à la manière de César : « Vous rentrez dans le rang ou vous devez partir ». L'histoire du salut a été à la fois plus souple et plus complexe. Elle a connu diverses praxis historiques sans se laisser définir totalement par une seule. Elle n'a pas fait l'économie des affrontements et des péchés. Les exils et les ruptures ont été souvent bénéfiques.

Dans une perspective de seconde évangélisation, nous sommes davantage préoccupé d'assurer l'avenir des dernières semences de l'Esprit. Mais nous nous demandons aussi qu'est-ce qui doit mourir ? « Si le grain ne meurt »... Quel chemin d'Église pourrait emprunter cette germination récente ? Nous soupçonnons qu'il faudra heurter certains pouvoirs têtus... et consentir à des transformations plus radicales que celles de Vatican II. Nous sommes trop conscient du rôle capital de l'Église pour céder à quelque tentation de nihilisme face à l'institution. Nous visons d'abord ce christianisme d'aujourd'hui, avec ses chances, ses blocages, ses expériences devant des tâches historiques nouvelles. Nos positions restent relatives et bien partielles. Une voix parmi d'autres de divers horizons ! Voilà dans quel esprit nous formulons ces conclusions.

[291]

Réassumer le risque de Dieu et de ses témoins

« C'est par la foi qu'Abraham obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage et il partit ne sachant pas où il allait. Par la foi, il veut séjourner dans la Terre promise comme en un pays étranger, y vivant sous des tentes » (He 11, 8-9). Un peu plus loin dans l'épître, l'auteur inspiré ajoute : « Voilà pourquoi nous pouvons nous croire enveloppés d'une si grande nuée de témoins, pour courir avec constance l'épreuve qui nous est proposée, les yeux fixés sur le chef de notre foi, qui la mène à son accomplissement, Jésus ». C'est là le résumé de l'itinéraire de la seconde évangélisation que nous venons de suivre. Nous n'avons pas voulu pendre nos harpes aux peupliers d'alentour, en attendant passivement des jours meilleurs, ou en geignant sur le sort difficile du christianisme et de l'Église. Notre espérance est combattante. Ce ne sont que les fortes harmoniques qui supportent de grandes dissonances. « N'empêchez pas la musique », s'écrie le sage de la Bible. Il est temps qu'on libère les harmoniques riches et profondes de la Bonne Nouvelle dans l'atonie d'une civilisation vieillissante qui cède tantôt à l'ennui, tantôt à la cacophonie. Bien sûr, il nous est arrivé, dans ce travail, de faire entendre des fausses notes. Nous aussi, nous laissons souvent l'Évangile lettre morte, un peu comme cette musique notée qu'on ne joue pas. Nous partageons certains silences complices. Quelques-uns de nos cris paraîtront disgracieux. Et certains martellements du tambour agaceront les oreilles fines qui se lasseront de certaines thématiques insistantes sur les obstacles à l'évangélisation. Nous avons résolu d'alerter fortement le tympan de certains chefs religieux qui font sourde oreille devant la mise en cause de leur impérialisme spirituel sous une forme historique d'Église désaccordée aux signes contemporains de l'Esprit.

On nous dira que nous exagérons, que le champ de l'évangélisation reste ouvert à toutes les collaborations. Comment expliquer alors le découragement de tant d'évangélistes qui se sont lassés et ont quitté les structures de l'Église ? Comment expliquer, non seulement la pas-

sivité de la très grande majorité des laïcs, mais aussi la désertion massive des militants d'hier ? Manque de foi, trahison ? Ce reproche est trop facile. N'y a-t-il pas des empêchements qu'on refuse de voir ? Avant de les rappeler, gardons bien en vue l'espérance commune qui nous unit. C'est elle qui peut transformer le désert actuel en terre fertile et nous [292] libérer du zoo spirituel que nous avons fabriqué. En deçà du chassé-croisé du désert et de la cité, de la mort aux portes de Jérusalem et des hauts lieux de transfiguration, il y a la semence évangélique en gestation dans tous les sous-sols humains. Une semence, accompagnée d'ivraie, en instance de mort-résurrection, prête à porter cent pour un. Voilà le fondement de notre optimisme à long terme pour l'avenir du christianisme d'ici ou d'ailleurs.

D'abord le Royaume et l'histoire... puis l'Église !

P. Vadeboncoeur disait récemment : « Que valait le Christ contre l'empire de Rome ? Rien, absolument rien, mais ce rien avait ceci de particulier et de fort qu'il était autre chose ». ²³ Ce petit quelque chose d'autre que nous portons dans notre foi... cette vie nouvelle en germe maintient l'instance de nouveauté radicale dans les vieillissements inévitables des civilisations, des systèmes et des hommes eux-mêmes. Il y a tellement de façons de figer l'Évangile et de trahir la Bonne Nouvelle. Celles de nos étroitesse du cœur sont les pires. L'Esprit doit emprunter des voies sauvages pour contourner nos entêtements aveugles et nos fausses fidélités. Que de fois nous nous défendons nous-mêmes dans nos positions... au détriment de l'Évangile et de l'histoire. La fermeture idéologique a bien des formes. De même les rationalisations anti-conversions. Le Christ est venu dans le monde comme à rebours. Il a bousculé nos logiques. Il déjoue constamment nos théories, nos théologies. Gare aux récentes comme aux anciennes qui se voudraient absolument sûres et décisives !

Certains savent garder vivante l'instance critique de l'Évangile au creux de leur engagement temporel. Ils laissent ouverte la dynamique historique de la foi et refusent de l'enfermer dans la politique comme dans leur idéologie. Tel ce témoin qui plaidait tantôt pour ce quelque

²³ P. Vadeboncoeur, *Indépendances*, Ed. Hexagone, 1973, p. 173.

chose d'autre qu'est l'Évangile : « Le Christ a trouvé les êtres qu'il cherchait parmi les hommes qu'aucun office ne sollicitait et dont le cœur n'était pas employé ou attaché par les fins de l'organisation sociale de son temps. Il demandait des hommes libres et les rechercha dans les ruelles. Il détacha notamment l'histoire de la politique ». ²⁴ Cette approche de l'Évangile vient [293] pourtant d'un homme qui sait l'importance de la politique. Dans l'Évangile, il apprend que l'homme et l'histoire sont beaucoup plus que cela, qu'il y a en eux une brèche où passe le Royaume. Aurons-nous le courage de reconnaître que cette brèche existe aussi dans nos définitions et nos structures ecclésiastiques ?

Comment une conscience croyante peut-elle percevoir la nouveauté de l'Esprit dans une histoire jamais la même, si elle s'enferme dans une dogmatique ou une morale absolue et fermée ? Il faut retrouver l'ouverture radicale que le Seigneur a signifiée en faisant échapper le Royaume à tous les encerclements structurels ou idéologiques, religieux ou profanes. L'attachement aveugle à son propre passé fait perdre le sens dynamique d'une tradition capable de cuver du vin nouveau dans la vigne du Seigneur de l'histoire. Nos dépassements évangéliques se font dans l'histoire. Celle-ci est le seul « pays réel » jusqu'à la consommation finale. Le tandem évangélique fondamental, ce n'est pas le sacré et le profane, le spirituel et le temporel, ou même l'Église et le monde, c'est le Royaume et l'histoire. Or, il y a des attitudes religieuses et des ecclésiologies qui exténuent à la fois le Royaume et l'histoire. Il n'y a plus de place pour la Bonne Nouvelle ni dans l'un, ni dans l'autre, encore moins dans leurs rapports avec des concepts comme l'infailibilité, l'inerrance, et tous les absolus du genre dans l'institution religieuse actuelle. Il faut aller jusque-là pour libérer l'historicité et la gratuité transcendante de l'Esprit.

²⁴ P. Vadeboncoeur, *op. cit.*, p. 170.

L'évangélisation remet en cause notre théologie dominante

L'Évangélisation, comme processus historique, comme action libre et mystérieuse de l'Esprit, comme dynamique de conversion du cœur et de *l'intelligence* remet en cause une certaine théologie catholique qui est à la source des terribles plafonnements et contradictions de nos réformes récentes. Je me demande s'il n'y a pas de lâcheté chez certains théologiens éminents de l'Église qui n'ont pas le courage d'aller au bout de leurs convictions qu'ils expriment « en privé ». Je dirais la même chose de certains évêques. Bien sûr, il faut être responsable et éviter des scandales inutiles. Mais n'oublions pas que Jésus n'a pas craint de scandaliser les religieux de son temps. Il a payé cher la liberté qu'il avait reçue du Père et qu'il apportait aux hommes. Que tant de milieux d'Église aient si peur de la liberté, c'est un mauvais signe. N'est-ce [294] pas par là que passe la Rédemption de l'homme fait à l'image de Dieu, au dire des Pères de l'Église ?

Par exemple, les positions morales absolutistes de l'Église sont des transpositions d'une dogmatique qu'on ne veut pas toucher. Celle-ci appuie trop bien un certain type de pouvoir. Eh oui, tout se tient dans un système apparemment irréfutable. Mais c'est au détriment et du Royaume et de l'histoire, ces deux pièces maîtresses de l'Évangélisation. L'Église devient alors une structure de surplomb, faussement transcendante, qui s'aliène de sa mission fondamentale, tout en la proclamant à toutes les eucharisties dominicales, mais loin de l'action *historique* de l'Esprit.

Redonner à l'espérance son espace vital

À la suggestion d'Étienne Borne, *nous pensons qu'il est temps de redécouvrir le Royaume en creux, c'est-à-dire comme espace d'espérance que Dieu creuse dans le cœur de l'homme et dans toutes les aventures historiques. Un espace ouvert à des contenus continuellement renouvelés par l'Esprit. La Bonne Nouvelle apparaîtra comme*

telle aux différentes époques, aux diverses cultures, aux multiples cheminements inédits des personnes et des communautés. N'est-ce pas ce que nous révèlent la constitution progressive des Écritures et l'histoire de la Révélation ? Rien ici d'une stratification où des dépôts s'ajoutent les uns par-dessus les autres, comme le voudraient certains esprits religieux. On pourrait alors penser à un organisme vivant qui par son métabolisme opère des transmutations pour des paliers supérieurs d'existence. Même ici, la comparaison cloche, parce qu'elle n'intègre pas l'action libre, gratuite et transcendante de l'Esprit qui peut parfois opérer des ruptures radicales d'une continuité historique et ouvrir des avenues tout à fait neuves. Si on ne maintient pas cette brèche, ce possible, on se met en situation de blocage systématique vis-à-vis ce qui pourrait être perçu comme Bonne Nouvelle, appel de conversion, signe de l'Esprit dans l'inédit du temps présent. Voilà peut-être le drame majeur de l'Église post-conciliaire.

Notre propre témoignage

Nous poursuivons avec des chrétiens et des pasteurs de différents horizons des tâches d'évangélisation, et cela depuis plus de [295] vingt ans. L'affaïssement des « meilleurs » nous inquiète. Les « départs » gagnent maintenant les milieux apostoliques où les artisans sont allés jusqu'au dernier seuil critique, avant de prendre la décision de quitter l'un ou l'autre ministère ou service. On n'en est plus à la simple désertion des indifférents, des mondains, des fils aînés désabusés ou des prodiges. L'Église perd, en grand nombre, ses fils parmi les plus engagés. Encore ici, il serait trop facile de recourir au : « Vous aussi, allez-vous me quitter », dans la mesure où des autorités romaines refusent de se mettre elles-mêmes en cause pour se juger en fonction des vrais objectifs de l'évangélisation et non en fonction d'un système à défendre ou d'un pouvoir à réaffirmer inconditionnellement. Ah ! Ce terrible déplacement des absolus !

Nous formulons ces critiques avec une certaine tristesse, parce que l'Église, pour nous, est et sera toujours le lieu central de l'expérience chrétienne. Nous aimerions avoir tort dans ce diagnostic. Nous sommes prêt à le réviser si on nous convainc d'erreur. D'ailleurs c'est une des raisons qui nous amène à pousser notre engagement ecclésial jus-

qu'au bout. Nous n'avons ni le goût du procès, ni celui de la révolte. Avec beaucoup d'autres, nous voulons suivre inconditionnellement le Seigneur dans son peuple rassemblé en Église. Nous ne nous en prenons pas aux personnes, mais à ce qui empêche, à nos yeux, la tâche majeure d'évangélisation avec ses multiples formes possibles. Nous ne rêvons pas de fausses puretés qui ne supportent pas l'ivraie. Nous sommes nous-même pécheur. Nous nous visons même dans ce que nous dénonçons parce que nous avons été trop souvent complice dans les fautes de notre Église, sans compter nos propres péchés. Nous acceptons cette pauvreté multiforme. Nous « frappons dans le beurre » comme on dit ici, mais sans jamais nous décourager ou démissionner « rien ne peut nous séparer du Christ ». Par la force de l'Évangile, nous ressemblons à la semence fragile qui perce l'asphalte comme une tige de fer. Mais nous sommes obsédé par le matérialisme de tant d'adultes, et les appels du néo-spiritualisme des jeunes : deux défis d'évangélisation qui appellent une créativité apostolique plus souple que les canons actuels de l'Église. Nous sommes un peu las des attitudes de Rome. Tout se passe comme si on était toujours à la renverse, en réaction, en mise en garde. L'esprit de procès est d'abord à ce niveau. Est-ce bien là l'esprit du Royaume ? Nous [296] rencontrons même des chrétiens conservateurs qui commencent à ne plus supporter ces attitudes réactionnaires, doloristes et vindicatives. Que n'a-t-on pas dit, par exemple, pour salir les prêtres qui ont laissé leur ministère ? Même devant Judas, Jésus n'a pas tenu de tels propos. Comment y reconnaître l'esprit évangélique ? Partie prenante de l'Église, nous prenons à notre compte ces propos prophétiques de Bernanos dans *Les grands cimetières sous la lune* : « Pareille aux plus humbles, aux plus dénués de ses fils, l'Église va clopin-clopant de ce monde à l'autre ; elle commet des fautes, elle les expie, et qui veut bien détourner un moment les yeux de ses pompes, l'entend prier et sangloter avec nous dans les ténèbres. Dès lors, pourquoi la mettre en cause, dira-t-on ? Mais, parce qu'elle est toujours en cause. C'est d'elle que je tiens tout ; rien ne peut m'atteindre que par elle. Le scandale qui me vient d'elle m'a blessé au vif de l'âme, à la racine même de l'espérance. Ou plutôt, il n'est d'autre scandale que celui qu'elle donne au monde. Je me défends contre ce scandale par le seul moyen dont je dispose en m'efforçant de comprendre. Vous me conseillez de tourner le dos ? Peut-être le pourrais-je, en effet, mais je ne parle pas au nom des saints, je parle au nom des braves gens qui me ressemblent comme des frères. Avez-

vous la garde des pécheurs ? Eh bien ! le monde est plein de misérables que vous avez déçus. Personne ne songerait à vous jeter une telle vérité à la face, si vous consentiez à le reconnaître humblement. Ils ne vous reprochent pas vos fautes. Ce n'est pas sur vos fautes qu'ils se brisent, mais sur votre orgueil ». (pp. 114-115).

N'y aurait-il d'orgueil que chez les fils ?

Orgueil aveugle que ce haut pouvoir clérical qui sacrifie des tâches majeures d'évangélisation pour maintenir obstinément une seule forme de sacerdoce. Par exemple, le tiers du monde catholique est passé en cinquante ans d'un ratio 1/10,000 prêtres/fidèles à 1/50,000 (Amérique du Sud).

Orgueil aveugle qui ne reconnaît pas la distorsion inouïe entre la chute quasi universelle des vocations sacerdotales et religieuses, et la montée spirituelle de nouveaux témoins condamnés à chercher en dehors de l'institution ecclésiale des expressions ministérielles, liturgiques, apostoliques et communautaires de leur jeune foi.

[297]

Comment ne pas souscrire à cet avertissement prophétique d'un évêque : « La défense désespérée ou la difficile liquidation de structures passées ne dissimule-t-elle pas, aujourd'hui, à l'Église, l'essentiel de sa tâche et de sa responsabilité ?... Nulle fonction sociale (fut-elle ecclésiale) ne saurait subsister lorsque la société pour laquelle elle fut conçue n'existe plus. Or nous savons combien la forme actuelle du ministère était adaptée à une société stable, qui a volé en éclats. Vouloir maintenir les formes actuelles de ministère, n'est-ce pas nous fermer les yeux délibérément sur le monde dans lequel nous vivons ?... Mais pourquoi ce ministère ne serait-il pas exercé par un membre de la communauté, choisi par elle, préparé à cette tâche, appelé, ordonné, envoyé par l'évêque sans nécessairement l'exercer à temps complet, et cela tant que cette communauté ou une autre le demanderait ? » (dans ICI, 1-12-72, pp. 7-8).

La crise du sacerdoce est un exemple (entre plusieurs) d'obstacle qu'en haut lieu on refuse de lever, et cela au détriment d'une stratégie d'évangélisation qui harnache toutes les forces disponibles et diversi-

fiées du peuple de Dieu. C'est un aveuglement qui est à la source de bien d'autres. Au moment où l'Église des années '70 remet au premier plan sa tâche d'évangélisation, nous osons espérer qu'enfin elle se redéfinira et s'aménagera en conséquence. D'abord pour relever les signes de l'Esprit dans les requêtes contemporaines nouvelles et dans les neuves expériences spirituelles qui ne sont trop souvent ni reconnues ni accueillies à partir d'elles-mêmes. La Bonne Nouvelle n'invite-t-elle pas à mettre au second plan les valeurs indéniables de stabilité pour privilégier les dynamismes d'initiative et de créativité spirituelle ? Bien sûr, l'Église est une « institution de long terme », différente des structures profanes plus relatives et éphémères. Mais miser sur les assurances terrestres de hiérarchies et de juridictions rigides pour s'enfermer dans les canons et les décrets romains, c'est fausser l'économie historique du dessein divin, c'est réduire tragiquement l'aire beaucoup plus large et gratuite de l'Esprit. À tous les paliers on a maintenu des fonctions de *headship* qui empêchent pratiquement l'affirmation de la dimension collégiale et communautaire de l'Église. En deçà et au-delà des nouvelles proclamations ou mesures, le Pape, l'évêque, le curé, sur leur terrain respectif, restent maîtres absolus des décisions ecclésiastiques ; ce qui restreint la responsabilité reconnue et la portée ecclésiale des initiatives existantes ou possibles en évangélisation. Les personnes qui assument ces [298] fonctions peuvent manifester parfois une ouverture à une large collaboration, mais leur statut en exercice les amène, presque malgré eux, à une autorité et à un contrôle exclusifs.

Il faut briser ces moules jusque dans leurs qualifications théologiques sous-jacentes. Nous avons pensé qu'un retour radical à la théologie du témoignage et à sa dynamique historique dans la Révélation pourrait restaurer une ecclésiologie plus fidèle à l'Évangile et à l'histoire. Déjà la foi elle-même se vit évangéliquement moins comme une fidélité à la norme que comme une réponse à Quelqu'un. Une réponse éclairée par l'une ou l'autre facette d'un mystère insondable. Il y a loin des règles romaines au Mystère et à ses cheminements si divers que nous révèlent tant d'itinéraires d'évangélisation. La dynamique si diversifiée du témoignage évangélique dans l'Esprit de la liberté pascalle et pentecostale permet tous les dépassements. Elle suggère de prendre la cognée pour abattre les murs de certaines prisons religieuses que nous avons édifiées pour nous sécuriser, et nous rendre invulnérables et inaccessibles face aux combats de libération du monde dans l'histoi-

re réelle. Jésus *est passé* sur la montagne pour prier, se transfigurer et annoncer les béatitudes. Mais il a vécu, agi et témoigné dans les rues de la ville et les chemins de l'arrière-pays. Voilà les deux lieux où l'Église doit rejoindre le monde et ses fils... dans le pays de l'Incarnation.

L'enjeu fondamental du témoignage

Le Message évangélique se transmet par des témoins qui le vivent et le signifient dans des gestes et des paroles à la portée des gens du milieu. Voilà une vérité toute simple de la plus pure tradition chrétienne.

Disons d'abord que les agents institutionnels, même hiérarchiques, restent seconds par rapport à l'existence chrétienne partagée, témoignée et célébrée. Vatican II, en affirmant un tel primat, faisait remonter en surface une prise de conscience qui a marqué les grands tournants de l'histoire de l'Église. En effet, chaque fois que le projet évangélique était menacé de s'enfermer dans un enclos religieux auto-suffisant, l'Esprit surgissait comme une force d'éclatement. Il suscitait des mouvements prophétiques charriés par des témoins. Ceux-ci reliaient souvent de nouveaux [299] styles de vie profane à une neuve manière de vivre l'Évangile. Ils rappelaient aussi qu'on croit à Quelqu'un et non à un catéchisme, à un code ou à une institution. Une Église trop centrée sur son appareil s'aliène dans ses *médiations* institutionnelles, fussent les sacrements, au détriment des *médiateurs*. N'est-ce pas le croyant qui est le premier sacrement de Jésus-Christ dans la vie concrète ? Comment a-t-on pu noyer cette dimension chrétienne fondamentale, et cela même dans les réformes les plus récentes ? Aucun nouveau rituel, aucun conseil de pastorale et aucune stratégie missionnaire ne pourront suppléer à l'absence d'un tissu de base constitué d'abord par un réseau de témoins solidaires. En langage biblique, on parle d'une « lignée ». En effet, l'Esprit a confié les pièces maîtresses de la Révélation à des témoins privilégiés qui engendraient d'autres témoins. Ils devenaient les principaux constructeurs du peuple de Dieu. D'ailleurs, la première communauté de disciples de Jésus, à la

suite du collège des Apôtres, s'est définie par sa condition de témoins reliés au même Seigneur.

Retrouver la dynamique du témoignage évangélique, ce n'est pas seulement retourner aux sources les plus profondes du christianisme, c'est aussi restaurer la démarche fondamentale de la construction du Royaume dans l'Église et dans le monde. Jésus se présente comme le témoin du Père qui crée, sauve et ressuscite l'humanité dans la chair de son Fils. L'Esprit du Fils et du Père continue cette économie historique principalement par une longue lignée de témoins, dont la succession apostolique est un signe sacramentel essentiel. Dans cette foule, la Pâque du Seigneur va s'exprimer avant tout par des croyants qui la vivront dans leur chair et en témoigneront. Les premiers porteurs du Christ (christo-phores) seront donc les chrétiens eux-mêmes, et non des structures, des choses, fussent-elles sacramentelles. Jésus l'a laissé entendre dans sa contestation d'une conception ritualiste du sabbat. Il s'agissait ici d'une des réalités les plus sacrées, les plus inviolables de la religion hébraïque. Jésus n'hésite pas à l'utiliser pour affirmer le primat de l'homme sur toutes les médiations religieuses ou profanes. Il répéterait sans doute les mêmes remarques devant des pasteurs et des théologiens qui se méfient plus ou moins consciemment des « croyants entreprenants » ou des « communautés qui se survalorisent ». Faudra-t-il le répéter, à la suite de saint Paul, la première liturgie, c'est celle de la vie chrétienne authentique. Le premier sacrement, c'est la communauté qui condense le peuple de Dieu. [300] A-t-on mesuré les conséquences pastorales de cette hiérarchie des valeurs restaurés dans le fameux document conciliaire : « *Lumen Gentium* » ? Si Jésus est le pain vivant, quoi d'autre, plus que les croyants, va le prolonger ? Nous le savons bien, nous touchons ici le cœur du christianisme. Ce faisant, *nous atteignons peut-être la source la plus profonde du cléricalisme*. Celui-ci s'exprime d'une façon visible par des pouvoirs abusifs d'une élite sacrale. Mais plus profondément il repose sur un contrôle des médiations qui fait passer subtilement les croyants eux-mêmes au second plan. ²⁵ Évidemment, dans la théologie clérica-

²⁵ Un témoin à commission Dumont disait : « quand le pouvoir religieux perd le contrôle dans un domaine, il incite les laïcs à prendre le relais en leur signifiant que cette aire d'action leur appartient, mais ce même pouvoir n'accepte pas « d'intrusion » des laïcs dans les secteurs qu'il contrôle encore ». Voilà décrit concrètement un néo-cléricalisme bien semblable au vetero !

le, le Christ est au centre de l'eucharistie. Mais celle-ci reste toujours « chosifiée » dans son signe (sacramentum). La réalité (res) demeure christique, mais la symbolique du rite, avec son cadre rigide, très formalisé, ne favorise pas un véritable contexte de rencontre du Christ avec les *croyants* autour de la table du sacrifice et dans l'Action de grâce pascalle.

Encore ici, nos scribes ne se veulent pas en reste. Ils parlent abondamment des dimensions communautaires. Mais, à leurs yeux, il faut craindre une surestimation de la communauté. En effet, d'une façon plus ou moins avouée, ils colmatent la brèche pour la révision radicale d'un système doctrinal qui soutient l'édifice clérical. Refus d'aller au bout des ruptures du Nouveau Testament face au ritualisme du sacerdoce judaïque ? Nous pressentons ici un défi majeur pour l'Église d'aujourd'hui et de demain. En effet, pousserons-nous *l'insight* du discernement spirituel jusqu'à interroger les vrais fondements de l'échec quasi universel de la participation laïque dans l'Église ? La passivité du grand nombre et l'impatience des meilleurs ne tiennent pas d'abord à l'inadaptation des structures, même si leurs critiques se limitent souvent à une telle lecture de la crise. Nous *croyons plutôt que la responsabilité chrétienne est exténuée à ses racines dans un faux sacramentalisme qui marginalise la vie des croyants et le rôle de la communauté elle-même. Toute réforme des ministères se trouve bloquée. Et ce qui est plus grave, la base même d'une dynamique de témoignage chrétien est écrasée sous l'appareil sacramentel et ecclésiastique actuel.* Nous accolons, à dessein, ces deux qualificatifs pour bien [301] marquer que le cléricalisme déborde l'attitude des individus, et se fonde dans une théologie, dans une ecclésiologie qui n'ont pas quitté la forteresse de chrétienté. Les chrétiens engagés profondément par une foi adulte se sentent de plus en plus mal à l'aise à mesure qu'ils pénètrent dans le noyau idéologique de l'Église. Les écoutons-nous vraiment ? Peut-être nous amène-raient-ils à plus de réalisme et de vérité dans la vie ecclésiale.

Voilà ce qui nous a conduit à interroger d'abord des témoins comme premiers indicateurs des avenues ouvertes à l'Église actuelle. Par eux, le Message devient signe, actualité, chemin et vie. Par eux, il revêt des formes concrètes d'expression et de communication. Par eux, il entre dans les circuits réels de l'existence. Par eux, il révèle « Quelqu'un » de mystérieusement présent et agissant. Un vrai témoignage

met toujours en rapport : événements, personnes, significations. Son porteur ne sert que de relais même s'il est vitalement impliqué dans ce qu'il rapporte. Le témoin chrétien, à la manière de Jean le Baptiste, s'efface devant Celui qu'il montre, et ne craint pas d'abattre les écrans, les masques et les obstacles qui bloquent le Message. Mais la première violence s'exerce sur lui-même, parce qu'il est tellement facile de se placer au centre de l'événement qu'on signale aux autres. Vérité, authenticité, gratuité, courage, autant de garanties humaines que l'Esprit requiert de nous.

Ces témoignages que nous avons rapportés nous semblent les premiers repères d'une Église en recherche de voies accessibles à une seconde évangélisation. Leur langage concret assure le caractère compréhensible et vital de l'intervention évangélique. On ne se paie pas de mots à ce niveau. On ne mise pas sur des statuts. Rien de moins « professionnel ». C'est l'Église tout autant que l'Évangile en liberté. La communication se fait spontanée et engageante. Elle ne laisse personne indifférent. Au contraire, elle invite à se situer personnellement face à la parole entendue ou au geste posé. La qualité de l'interlocuteur ouvre la voie à l'intelligence du contenu, beaucoup plus que dans les cas du rapport enseignant-enseigné, informateur-informé. Il y a ici une dynamique unique et irremplaçable qui précède toutes les autres. La société pour assurer la justice a bien compris cette condition initiale de vérité. Et le Seigneur en a fait à son tour la pierre de touche de sa Révélation. Tout commence, se déploie et s'achève par les témoins. Les autres médiations se construisent à partir de là. Il [302] n'y a de pastorale réaliste que dans cette première matrice de vie et ce contexte originaire d'intelligence du Mystère. C'est d'abord le témoin qui révèle une chose obscure, cachée. Le Dieu caché lèvera donc le voile sur le mystère de l'homme et de l'histoire, sur Lui-même par des signes, surtout par des témoins qui font signe. Les réalités invisibles de la foi ne se passent pas de médiateurs. Ceux-ci agissent d'abord à la manière du Rayon-X qui perce l'écorce et éclaire l'intérieur, le « cœur » au sens biblique du terme. Nous savons, par exemple, que le discernement spirituel ne se réduit ni à la science, ni même à la sagesse. Il exige une expérience authentique du Mystère. Ainsi le témoignage est expérience réfléchie, méditée avant d'être parole. Au moment où l'on s'effraie de l'absence d'un discours chrétien, il n'est pas inutile de se souvenir de cette vérité toute simple : la bouche parle de l'abondance du cœur.

Une expérience chrétienne de qualité trouvera souvent moyens et paroles pour exprimer l'Amour qui l'habite. L'aventure amoureuse en témoigne. Jésus a voulu peut-être le signifier en attendant si longtemps avant d'entrer dans son ministère public.

Qui sait s'il ne faudra pas retrouver les chemins de Nazareth ? N'a-t-on pas dit que l'homme moderne regarde davantage le témoin qu'il ne l'écoute ? Est-il si différent des contemporains du Christ ? D'une génération à l'autre de croyants, la vérité évangélique des gestes a toujours accompagné, sinon précédé la parole. Mais aujourd'hui, cette exigence prend un relief particulier à cause de la surabondance des théories, des slogans, des propagandes et des publicités. Un magma informe d'informations et de nouvelles entraîne le citoyen dans un courant où il a peine à réagir personnellement. D'innombrables stimuli le bombardent au point de le laisser incapable de jugement autonome et distancé. Il suit ce courant irrésistible qui l'aliène. Il risque de se laisser disperser dans cet étalement sans trouver une ancre d'intériorité et de profondeur. Passivité et indifférence sont souvent les seuls mécanismes de défense. Quand il s'arrête, il ne trouve que solitude et désarroi, tellement tout a concouru à le vider de lui-même. D'où son attrait profond pour retrouver les chemins spirituels d'une vie plus cohérente, plus intense, plus finalisée. Souvent, son expérience religieuse d'hier remonte en surface. Il y trouvera vie et sens dans la mesure où il rencontrera des témoins qui partageront cette même longueur d'onde. Il cherchera non pas d'abord une institution de soutien ou un système de pensée pour expliquer son aventure spirituelle, [303] mais plutôt un frère qui rencontre son élan vital et sa quête de sens au creux d'une pauvreté en instance de libération. Voilà la brèche humaine où s'insère une première démarche de témoignage évangélique. Jésus lui-même a toujours rejoint ses interlocuteurs à ce niveau. Ceux-ci ont reconnu le Maître quand il les a révélés à eux-mêmes. « Il m'a dit tout ce que j'ai fait ». (Jn 4, 39). Ce premier *insight* personnel n'était évidemment qu'une première étape. Le Seigneur faisait le reste du chemin. Les Samaritains, après le témoignage de leur compatriote, lui disent : « Ce n'est plus à cause de tes dires que nous croyons ; nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le Sauveur du monde. » (Jn 4, 42).

L'évangéliste révèle l'homme à lui-même, sur son propre terrain. Il devient témoin de sa vie, comme le Christ qui nous a précédés

au fond du cœur. « Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent partir pour la Galilée et là ils me verront ». (Mc 28, 10). *En Galilée, c'est-à-dire dans leur vrai milieu de vie. Une Église centrée sur le témoignage ne commence pas par convoquer les hommes sur son propre terrain. Elle se quitte pour se perdre dans la foule, sur la place publique, dans les lieux d'existence ; elle accepte cette insécurité pour partager le même cheminement du croyant dans l'opacité de son itinéraire profane ; elle va se mettre à l'écoute de Celui qui fait signe dans les signes familiers de la vie courante ; elle témoigne de Lui dans son premier milieu vital, c'est-à-dire, la création, l'histoire, l'homme tout nu, la vie tout court. La deuxième création y a pris ses premières racines. Aurions-nous oublié la leçon fondamentale de l'Incarnation, celle du témoignage dans la chair toute nue d'une condition humaine dépouillée des identifications statutaires ? Les évangiles commencent par des témoins de cette bonne nouvelle accrochée à une naissance comme toutes les autres. L'imagerie pieuse des phénomènes miraculeux ne doit pas nous le faire oublier. Derrière cette simplicité, il y a une pédagogie du témoignage que le Seigneur a voulue à la portée de tous. Désormais le croyant va pouvoir retrouver son Dieu créateur et sauveur dans sa vie la plus simple et la plus ordinaire. Voilà le lieu privilégié de Jésus. Il s'y cache parfois longtemps avant de surgir. Il mise sur des témoins et sur une Église qui le rejoignent là. on comprendra qu'une telle perspective condamne un système religieux qui s'organise en fonction du temple. « Crois-moi, femme, ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez [304] le Père ». (Jn 4, 21). Nous avons ici le fer de lance prophétique pour la vraie réforme des Églises. Celle-ci n'a rien à voir avec ces modes récentes d'un christianisme sécularisé qu'on oppose au christianisme sacré d'hier. Il s'agit avant tout de revenir au réalisme biblique de l'Incarnation, de la glaise d'Adam à la chair du nouveau né. Voilà le terreau que féconde la semence de Résurrection. Jésus n'est pas venu du temple pour y retourner. Il y est tout simplement passé. Nos pastorales veulent trop nous retenir dans cet espace religieux. Elles doivent redevenir « sauvages ». Sauvage veut dire violence de l'essentiel, gratuité de la vie, souffle mystérieux de l'Esprit, démarche imprévue du Seigneur, folie amoureuse de Dieu, liberté. Nos systématisations de toute sorte ont étouffé cette liberté des témoins. Dans une perspective de foi, aurions-nous perdu de vue le mystère ineffable d'une création et d'une Rédemption qui transcendent toutes les nécessités qui nous rassureraient ? Celles-*

ci relèvent de la « sagesse du monde », nous dit saint Paul. Dieu n'est pas raisonnable sur la croix. Il nous demande de risquer le Mystère, de le suivre, avant d'en saisir l'intelligence.

Le témoignage évangélique relie le pari de Dieu et le pari de l'homme en Jésus-Christ, avant d'établir les cohérences rationnelles et institutionnelles. C'est vrai qu'on ne croit pas sans interpréter. Mais toute interprétation comporte au point de départ un pari et une option. Cela est encore plus vrai de la Révélation. En effet, aucune nécessité ne justifie l'intervention gratuite de Dieu dans l'histoire. Il a fait un pari sur nous d'abord. Il appelle une réponse semblable de notre part. La conversion, c'est en tout premier lieu un pari du cœur face au geste amoureux de Dieu. Une telle perspective ne peut s'inscrire qu'au creux de la vie, là où naît notre élan le plus décisif. Seulement une dynamique de témoignage peut atteindre ce niveau de profondeur. Voilà ce qu'il faut assurer à tout prix dans l'évangélisation. Il nous faut d'ailleurs une stratégie des témoins qu'une organisation pastorale des « permanents ». Combien de lieux ecclésiaux ont comme objectif prioritaire la formation et la multiplication des témoins ? Devant cette incurie, l'Esprit les suscite en dehors des cadres. Suffit-il de réaménager la forteresse ecclésiale en lieu d'accueil et d'envoi ? Cette réforme ne suffit pas. L'Esprit invite l'Église à une autre conversion, celle de se définir en fonction des multiples appels de témoignage et de remodeler l'institution et les ministères en conséquence. Voilà la raison d'être de ce coffre d'outils que nous proposons à tous ceux qui se veulent témoins, évangélistes dans le monde et dans [305] l'Église. Les autres déterminations pastorales viendront par surcroît et dans leur vrai contexte de vérité.

Qu'on nous comprenne bien, il s'agit, pour nous, de donner le maximum de chance et d'espace aux libres expressions de l'Évangile, aux mille et une virtualités du Royaume. Plus conscients de cette richesse inouïe, nous devons faire de l'Église un lieu extraordinaire de liberté et de créativité pour inspirer les témoins dispersés dans un monde qui connaît une nouvelle soif spirituelle. Retrouver la joie d'être chrétien, la fierté de la maison du Père, l'élan de la résurrec-

tion, le ferment qui rajeunit les hommes et l'histoire, n'est-ce pas le chemin de la seconde évangélisation ? Pour cela, il faut redécouvrir la Promesse de Celui qui nous habite et le courage pascal d'aller au bout de toutes les libérations.

[306]

[307]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

SOMMAIRE

Lignes de force

[Retour à la table des matières](#)

C'est au nom du témoignage évangélique que nous appelons une profonde révision du modèle actuel de l'Église catholique. Celle-ci, aux yeux de bien des chrétiens et non-chrétiens, a cessé d'être un signe lisible. Étrange paradoxe, au moment où ses théologiens la redéfinissent comme sacrement de salut. Voyons certaines lignes de force de cette restructuration, et cela à divers paliers de profondeur.

***1. De la référence cléricale
à la référence communautaire***

Le modèle clérical n'a plus de congruence culturelle et sociale. Il est même contre-signé en évangélisation. Il appartient à un mode de rapports sociaux décalé, sinon révolu. Même la complémentarité clerc-laïc n'a plus tellement de signification. Or voici qu'on amorce des réformes qui aboutissent à une clergification des laïcs promus. Autre paradoxe par rapport au mouvement de sécularisation des prêtres. Il faudra une ou deux générations pour transformer des rôles aussi profondément dessinés dans les tissus sociaux et mentaux des

communautés catholiques. Un nouveau partage des responsabilités dans la communauté avec une certaine liberté d'expérimentation est nécessaire. Comment ne pas voir un signe de l'Esprit dans les mouvements communautaires récents qui ont instauré de nouveaux rapports socio-ecclésiaux, de nouveaux modes d'être évangéliques dans le monde ? Voilà un lieu privilégié de redéfinition de l'Église, des ministères et des tâches missionnaires. Devant les tensions entre Rome et des évêchés on a instauré des collaborations [308] plus étroites entre les évêques et le pape. On a fait de même entre les prêtres et l'évêque. Ces solutions par le haut apparaissent tout à coup ambiguës quand, dans leur foulée, on définira de nouvelles collaborations des laïcs avec le prêtre. La vraie cassure du modèle clérical est ici. L'avons-nous prise au sérieux ? C'est pourtant à ce niveau que se situe la faille principale du système ecclésiastique en contradiction avec l'écclésiologie ré-interprétée. On maintient ainsi dans la « pastorale » un énorme malentendu.

2. Re-ouvrir les contenus

Tout le renouveau spirituel et théologique nous y invite. Tel l'écart eschatologique entre le Royaume, d'une part et d'autre part, l'Église et le monde. Comment annoncer la Bonne Nouvelle dans une institution arrivée, dans une doctrine toute définie, dans une culture religieuse figée ? Il n'y a plus de place ni pour l'inédit de l'Esprit ni pour la nouveauté de l'histoire. Déjà la théologie négative nous renvoie à la liberté dans la quête de sens et la recherche de Dieu, tout comme dans la création d'un avenir plus accordé à l'instance du Royaume. Le catholicisme a accumulé de forts décalages culturels et sociaux qui exigent une ré-interprétation judicieuse de ses symboliques, de ses langages, bref de ses principaux contenants. À chacun des tournants d'évangélisation, il y a toujours eu confrontation entre culture nouvelle et ré-interprétation évangélique. La patrologie nous offre un modèle, parmi d'autres, d'économie de transmutation de la tradition et de l'Écriture. On n'évitera pas ici les impératifs de la critique scientifique, les questionnements des expériences chrétiennes nouvelles, et certaines ruptures de définitions dogmatiques trop rigides et étroites.

3. Primat des spiritualités

Certains disent qu'il faut plus s'inquiéter du « quoi » que du « comment » de l'évangélisation, puisqu'il s'agit surtout d'une crise interne de la foi. Encore ici, on pose mal le problème. Dans l'économie chrétienne, on n'isole pas dans l'intelligence de l'expérience chrétienne, son interprétation, son expression, son agir apostolique, sa dimension communautaire et ecclésiale, sa pertinence culturelle et historique, son rapport aux sources chrétiennes. Voilà [309] ce qui constitue une spiritualité, une praxis chrétienne. Un savoir dire-faire-vivre-être collectif selon une lecture particulière de l'Évangile. Ce sont ces spiritualités qui ont façonné les traductions collectives de la Révélation historique. Elles précédaient, accompagnaient et dépassaient les codifications juridiques, théologiques, liturgiques ou autres. On le comprend en pensant à la langue parlée qui se donne des cohérences vitales bien avant l'établissement d'une grammaire. Celle-ci doit revenir toujours à la langue parlée pour se redéfinir. Il serait dommage que l'Église ressemble à l'Académie française en ce domaine. Nous préférons une dynamique semblable à celle des langues allemande et anglaise moins soumises à un code rigide, plus ouvertes à la créativité et à la spontanéité. Retenons ici l'importance de libérer des vécus évangéliques ré-interprétés, exprimés, partagés et agis. Voilà quatre coordonnées essentielles à relier en Église dans l'ensemble de la Tradition. Ainsi, par les spiritualités, on saura mieux relier le contenu, la pédagogie et la dynamique de l'évangélisation.

4. Des politiques pastorales plus cohérentes

Humanae Vitae est un exemple tragique. Cette encyclique a brisé une des plus belles expériences chrétiennes du XXe siècle : la spiritualité conjugale. Combien de laïcs chrétiens ont été scandalisés par le peu de confiance qu'on a accordé à leur discernement spirituel sur un terrain où ils vivaient une expérience originale et spécifique. On leur a servi le vieux code moral avec certains fondements anthropologiques très contestables, sans compter l'absence de rapport justifiable avec les

sources chrétiennes. La rupture a eu un caractère tragique. Chez nous, le peuple chrétien a arrêté de se confesser. Un exemple entre plusieurs. Bien sûr, le problème soulevé ici a des connotations plus complexes, mais ce n'est pas une raison pour éviter la question majeure que nous soulevons.

L'enjeu va jusqu'à la redéfinition du magistère qui a monopolisé les tâches de discernement. Il ne s'agit pas de nier ici le rôle d'authentification de la hiérarchie, mais d'élargir la participation ecclésiale dans l'œuvre de discernement. Si la majorité des croyants pensent encore longtemps qu'ils ne peuvent changer une seule idée de leur curé, de leur évêque ou du pape, on parlera vainement de l'implication des chrétiens comme membres de l'Église. Les politiques pastorales resteront exclusivement cléricales. Or, l'Église est [310] le lieu privilégié pour établir la cohérence de dynamismes évangéliques qui débordent toujours les instances institutionnelles et surtout cléricales. Celles-ci cherchent à se réserver les débats de fond et le pouvoir d'interprétation. Elles marchent à coup de décrets. Encore si le modèle clérical avait gardé sa cohérence. Pour une restructuration de l'institution et de la pastorale, on devra accepter un certain chevauchement de plusieurs modèles et praxis, et non pas attendre qu'un autre modèle idéal remplace l'ancien. Ce serait maintenir un pouvoir clérical de statu quo au grand dam de l'évangélisation. Les nouveaux comités « consultatifs » n'accordent vraiment pas aux chrétiens et aux communautés une participation de plain-pied

5. Un christianisme populaire

Arrêtons de parler des marginaux et des distants. L'enjeu véritable, c'est de retrouver un style évangélique et ecclésial accordé à la foi du petit peuple, des croyants ordinaires. Le christianisme originel s'est bâti par là. Voilà le test de vérité évangélique et politique de l'Église. L'auto-développement et l'auto-libération des masses populaires valent autant dans l'Église que dans le monde. Encore plus dans l'Église. C'est pour nous une priorité pastorale évidente. Un peuple qui décroche ne revient pas. Il faut redonner la parole et l'initiative au peuple chrétien. Les dévotions ont permis à celui-ci de maintenir vivante sa foi malgré la scolastique ecclésiastique et la liturgie latine. Les réfor-

mes récentes ont brisé ici les symboles, les pratiques, les liturgies quotidiennes. On ne les a pas remplacés. Or, dans les milieux populaires naissent actuellement de nouvelles praxis. L'Église doit s'en inspirer plutôt que de nous affliger de cette nouvelle orthodoxie de contre-réforme qui sacrifie l'évangélisation à un dogmatisme de formules. On n'évitera pas une phase de « joual chrétien » et de cheminements nécessaires avant de nouvelles codifications institutionnelles. Tant de renouveaux autour de la Parole et si peu de « parlants » chrétiens. Comment envisager une dynamique de témoignage quand l'autorité a si peur d'une parole autonome à la base !

Poser le problème d'un christianisme populaire, c'est aussi évoquer l'autonomie nécessaire aux aires culturelles, aux Églises particulières. Une certaine politique romaine bloque l'inévitable tâche d'auto-interprétation collective dans l'évangélisation des peuples. Un faux universalisme qui camoufle l'impérialisme d'une [311] culture particulière, appauvrit les traductions humaines diversifiées des langages de l'Esprit. La théologie de la Pentecôte en témoigne. Il faut retrouver ces dialectiques fondamentales des spiritualités particulières et du christianisme universel dans l'évangélisation. Combien de décrets romains ont pour effet de « déculturer » la foi des peuples. Le « peuple de Dieu » devient alors une abstraction à cause de l'absence de prises historiques sur les ensembles humains concrets exprimés par la mission : aller aux *nations*, c'est-à-dire aux collectivités, aux cultures, aux divers visages humains. Si Dieu nous donne un nom à chacun, comment pourrait-il se désintéresser de nos identifications collectives ? Le Magistère reconnaissait récemment le danger d'une « parole unique » dans la pensée sociale de l'Église. Ira-t-il jusqu'à reconnaître le même danger dans la vie interne de l'Église, dans son langage, dans ses politiques ?

6. *Un christianisme plus communautaire*

Les poussées de l'Esprit vont en ce sens. Nous nous contentons ici de citer ces remarques judicieuses de R. Dulong, dans *Une Église cassée* (Ed. Ouvrières, 1971) « Le christianisme est d'abord un phénomène social. L'enseignement de Jésus de Nazareth ne constitue pas à lui seul la révolution chrétienne dans le monde antique, et si cet ensei-

gnement ne s'était pas incarné dans un groupe social, symbolisant, parce qu'il vivait comme par ce qu'il disait, le Royaume de Dieu, cet enseignement n'aurait pas pris racine... L'originalité du christianisme primitif ne tient pas dans un enseignement révolutionnaire, mais dans le fait que cet enseignement était vécu dans des groupes sociaux présentant un nouveau modèle de relations sociales ». Nous suggérons ici cinq démarches de développement communautaire en évangélisation.

1. Une reconnaissance plus confiante de *l'expérience et du discernement des croyants* dans les cheminements personnels, les rapports communautaires et les engagements collectifs de la vie chrétienne de base.
2. Une reprise radicale et innovatrice des *relais* que la tradition ecclésiale primitive avait su inventer en respectant les structures essentielles de la foi.
3. Un investissement sérieux pour soutenir et instiguer des *cellules ou pelotons prophétiques de militants* capables de témoignages [312] collectifs, de force d'entraînement pour le peuple de Dieu et les hommes à libérer.
4. *Des plates-formes ecclésiales* ouvertes à une plus libre circulation des expériences, à une confrontation plus honnête des intelligences de la foi et de la vie contemporaine pour faire progresser le patrimoine commun et révéler l'inédit évangélique de l'Esprit et de la Bonne Nouvelle au cœur des avancées de la petite et de la grande histoire.
5. *Des politiques pastorales* où les fonctions de cohérence, d'authentification, d'établissement des moyens et des fins prioritaires s'inscrivent dans le rapport soutenu entre les concertations communautaires et les concertations hiérarchiques. Vatican II a à peine amorcé cette démarche ecclésiale.

7. Un christianisme plus intériorisé

Dans la révolution culturelle et spirituelle des temps présents, les croyants veulent reprendre au fond d'eux-mêmes l'itinéraire des témoins bibliques et évangéliques de l'histoire, à même leurs propres sensibilités spirituelles. Il n'y a pas de conversion sans ce raccord profond entre une lecture évangélique autonome de sa propre vie et la lecture en Église de l'Écriture et de la tradition dans l'actualité historique. Une certaine pastorale exténue cette dialectique fondamentale en dissociant l'institutionnel et le charismatique. Un père conciliaire à Vatican II disait : « Nous, en Orient, nous avons fait du message une mystique, et vous, en Occident, un code ». On comprend pourquoi des croyants font le détour par l'Orient pour retrouver les chemins mystiques de l'expérience religieuse. Les mouvements charismatiques nous interrogent. Ils sont l'envers positif de la crise de la prière, des spiritualités et des liturgies quotidiennes. Bien sûr, ils comportent des dangers. L'Église pourrait être coincée entre une mystique décrochée de l'histoire et une politique d'engagement sans intériorité. L'évangélisation ne saurait séparer mystique et politique, pas plus que mission et institution, pastorale ecclésiale et praxis chrétienne. Mais en dessous de ces enjeux, il y a cette énorme révolution spirituelle où à l'Ouest comme à l'Est des hommes reprochent au libéralisme comme au communisme de laisser pour compte les grandes questions de sens, de vie, de mort, d'amour, de destin dans l'aventure humaine. Les [313] témoins évangéliques de l'intériorité ont ici un rôle prophétique d'une immense portée.

8. Un christianisme plus prophétique

Alors que l'Église doit contester le monde au nom de l'Évangile, voici que le monde conteste l'Église au nom de ce même Évangile. Une affirmation à nuancer sans doute. Mais sa part de vérité est peut-être le plus grand défi de la seconde évangélisation. On nous reproche de n'être pas nous-mêmes. Et si c'était vrai que l'Église actuelle sacrifie l'Évangile à un système historique devenu contresigne. Et si c'était

vrai que le christianisme n'a pas encore commencé sa vraie révolution dans le monde. Au creux de cette interrogation, une espérance folle nous monte au cœur. Voilà une grande tâche historique qui se présente à l'horizon, celle d'un christianisme ferment d'un avenir nouveau en connivence avec ce qui nous rattache profondément à l'Évangile. Rêve triomphaliste d'une nouvelle chrétienté ? Mais non. Il s'agit plutôt de ce petit quelque chose d'autre qu'on sait capable de transformer profondément la vie et le cœur des hommes. Rien d'un nouveau pouvoir ou d'un savoir irréfutable. Mais plutôt un espoir, au cœur d'une nouvelle civilisation à bâtir avec nos frères humains, à partir de la libération décisive des asservis. Nous portons une grâce, une « dynamis » de salut capable de *faire* des égaux, ou du moins de rapprocher l'histoire du Royaume.

[314]

[315]

**LA SECONDE ÉVANGÉLISATION.
TOME II-2. LES OUTILS D'APPOINT.**

GUIDE BIBLIOGRAPHIQUE

[Retour à la table des matières](#)

AGAGIANIAN, Card., *Pour l'Évangélisation du monde*, dans *Doc. Cath.*, 1538 (1969).

ANCTIL, J., *Nouvelles adaptations à l'évangélisation*, dans *Messages*, 165 (1970).

ANDERSON, G. H., *The Theology of the Christian Mission*, N. Y. McGrawHill, 1961.

ANTOINE, X., *Chemins de la vie, chemins de Dieu*, Éditions Ouvrières, 1963.

ARNOLD, F.X., *Pour une théologie de l'apostolat. Principe et histoire* (Pastorale et catéchèse). Tournai, Desclée, 1961.

AUBERT, J.-M., *Évangélisation et institutions*, dans *Prêtres diocésains*, août 1964.

AUBERT, R., *Prophétisme*, dans *Concilium*, 37 (1968).

AUBRY, A., *Le temps de la liturgie est-il passé ? Signes sacrés et signes des temps*. (L'Église aux cent visages, 30), Paris, Cerf, 1968.

AUDET, J.-P., *Le projet évangélique de Jésus*, dans *Communauté chrétienne*, 38-39 (1968).

BAMBERGER, J.-E., *La religion est-elle une illusion ? Défi de Freud à la théologie*, dans *Concilium*, 16 (1966).

BARRAU, P., *La vie commande*, Paris, Ed. ouvrières, 1964.

BARRAU, J. -C., *La foi d'un païen*, Paris, Seuil, 1967.

BARRAU, J.-C., *Qui est Dieu ?* Paris, Seuil, 1971.

BARTHÉLEMY, J., *Vision chrétienne de l'homme et de l'univers*, Ed. École, 1955.

BAUM, G., *Causes culturelles de la transformation du problème de Dieu*, dans *Concilium*, 76 (1972).

BAUM, G., *Man becoming, God in secular Experience*, N.Y., Herder and Herder, 1970.

BECAUD, J., *L'action, instrument d'évangélisation*, Éditions Ouvrières, 1954.

BERRIGAN, D., *Pas de chaînes pour l'humanité*, Tournai, Casterman, 1971.

BESNARD, A.-M., *Une spiritualité de la vie et dans le monde* (Tendances spirituelles contemporaines), dans *Concilium*, 6 (1966).

BESSIÈRE, G., *Les révolutionnaires prient-ils ?* dans *Concilium*, 79 (1972).

BIOT, F., *Théologie du politique. Foi et politique, éléments de réflexion*, Paris, Ed. Universitaires, 1972.

BILLER, A., *Une politique de l'espérance. De la foi aux combats pour un monde nouveau*. Préf. de Dom Helder Camara. Paris, Centurion, 1970.

BLANK, V., *Réflexions concernant le problème : « Normes éthiques et Nouveau testament »*. dans *Concilium*, 25 (1967).

BLANK, V., *Problèmes d'herméneutique*, dans *Concilium*, 25 (1967).

BOBERG, J.T. et SCHEVER, J.A., *Mission in the '70's ; What direction ?* Chicago, Cluster of Theological Schools, 1972.

BOROS, L., *Condition de la prière chrétienne*, dans *Concilium*, 79 (1972).

BONDUELLE, J., *La révision de vie. Situation actuelle.* (Lumière de la foi, 13), Paris, Cerf, 1964.

BOURGEAULT, G., *La conscience chrétienne et la loi*, dans *Relations*, 380 (1973).

BRAATEN, C., *The future of God : the revolutionnary Dynamics of Hope*, N.Y., Harper and Row, 1969.

BRIEN, A., *Le cheminement de la foi*, Paris, Seuil, 1964.

BOLADO, A., *Engagement temporel et crise de foi*, dans *Idoc*, 31 (1970).

BRIÈRE, A., *Jésus-Christ, ma liberté*, Centurion 1972.

BRIELS, J., *Le chrétien à la rencontre des peuples*, dans *Lumen Vitae*, 13 (1958).

BULTMANN, R., *Histoire et eschatologie*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1959.

CAMPS, A., *Une étude sur la pré-évangélisation*, dans *Concilium*, 8 (1965).

CAMPBELL, M., *La tentation de l'espérance dans quelques oeuvres contemporaines.* Dans *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé.* Montréal, Fides, 1972.

CAMARA, H., *Pour arriver à temps*, Paris, DDB, 1970.

CAMARA, H., *Projets de développement et changements de structures*, dans *Messages* 165 (1970).

CASTAGNA, O., *Les laïcs doivent-ils prêcher aujourd'hui ?* dans *Concilium*, 33 (1968).

CERFAUX, L., *La puissance de la foi. La communauté apostolique.* (Foi Vivante, 93) Paris, Cerf, 1968.

CHABANIS, C., *Dieu existe-t-il ?* Fayard, 1973.

CHAVASSE, A., et autres, *Église et apostolat*, Tournai, Casterman, 1953.

CLÉMENCE, J., *Actualité de l'Évangile pour l'Église de notre temps*, dans *NRTH* 88 (1966).

COFFY, R. et VARRO, R., *Église, signe du salut au milieu des hommes Église - Sacrement*. Paris, Centurion, 1972.

COFFY, R., *Évangélisation et sacrement*. Notes de pastorale liturgique 95 (1971).

COMBLIN, J., *Le but de la mission : sauver l'homme. Recherche sur le vrai sens de la mission*, dans *Spiritus*, 34 (1968).

COMBLIN, J., *Théologie de la révolution*, Paris, Ed. universitaires, 1970.

CONFÉRENCE CATH. CAN. *Les nouveaux pouvoirs*, (1969).

CONFÉRENCE CATH. CAN. *La libération de l'homme contemporain*, (1970).

CONFÉRENCE CATH. CAN. *La violence et les chrétiens*, (1971).

CONFÉRENCE CATH. CAN. *Le partage*, (1972).

CONFÉRENCE CATH. CAN. *Les inégalités sociales*, (1973).

COSMAO, V., *Développement et foi*, Cerf 1972.

COSTE, R., *Église et Vie économique* (Points d'appuis), Paris, Ed. Ouvrières, 1970.

COSTE, R., *La responsabilité politique de l'Église*, Paris, Éditions ouvrières, 1973.

COSTE, R., *Évangile et politique* (Foi vivante, 72), Paris, Aubier, 1968.

CULLMANN, O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*. Société, Culte, Politique, Neuchatel, Delachaux-Niestlé, 1970.

DANIÉLOU, J., *A propos de l'évangélisation et du salut des nouveaux chrétiens. Des communiqués inquiétants*, dans *Le Christ au monde*, 10 (1965).

DANIÉLOU, J., *Évangile et monde moderne. Petit traité de morale à l'usage des laïcs*. Tournai, Desclée, 1964.

DANIÉLOU, J., *L'oraison, problème politique* (Le Signe), Paris, Fayard, 1965.

DANIÉLOU, J., *Pourquoi l'Église ?* Paris, Fayard, 1972 et *Se convertir n'est rien renier*, dans *Bull. du Cercle S.J.B.*, 24 (1963).

DECOURTRAY, R., *Qu'est-ce que l'évangélisation ? dans Parole et Mission*, 22 (1961).

DE JONG, J.-P., *L'Eucharistie, réalité symbolique. Sacrement de l'unité* (Cogitatio Fidei 65). Paris, Cerf, 1972.

D'HOOGH, F., *Prier dans un monde sécularisé*, dans *Concilium*, 49 (1969).

DEMAUGE, J., *Le concile et l'évangélisation des pauvres*, dans *Masses Ouvrières*, 209 (1964).

DENIS, H., *Les sacrements ont-ils un avenir ?* Cerf, 1971.

DESQUEYRAT, A., *Le civilisé peut-il croire ?* DDB 1963.

DESROCHERS, I., *Lutte politique et communautés chrétiennes*, dans *Relations*, 380 (1973).

DEWART, L., *The Future of Belief*, N.Y. Herder, 1966.

DODD, Ch.H., *La prédication apostolique et ses développements*. Paris, Ed. Universitaires 1964.

DONDEYNE, A., *La foi écoute le monde*. Paris, Ed. Universitaires, 1964.

DOURNES, J., *Dieu aime le spaiens. Une mission de l'Église sur les plateaux du Viet-Nam* (Théologie 54). Paris, Aubier, 1963.

DOURNES, J., *L'offrande des peuples. Recherches et remarques sur le binôme, activité missionnaire, action liturgique*, Paris, Cerf, 1967.

DOURNES, J., *Le Père m'a envoyé. Réflexions à partir d'une situation missionnaire*, (Parole et Mission, 8), Paris, Cerf, 1965.

DOURNES, J., *Reposer le problème de l'évangélisation. Ou : du christianisme comme libération de l'homme*, dans *Spiritus*, 38 (1969).

DUMONT, C., *De trois dimensions retrouvées en théologie. Eschatologie - orthopraxie - herméneutique*, *NRTh* 92 (1970).

DUMONT, C., *Unité et diversité des signes de la Révélation*, *NRTh* 80, (1958).

DUMONT, F., *Pour une conversion de la pensée chrétienne*, *Constantes*, Montréal, HMM, (1964).

DUMONT, F., *Rapport sur la situation de l'Église du Québec*, Fides, 1971.

DUNWELL, F.-X., *Le prêtre dans l'Église*, dans *Masses ouvrières*, 250 (1965).

DUNWELL, F.-X., *Le mystère pascal, source d'apostolat*, Ed. Ouvrières, 1970.

DESPLAND, M., *Foi chrétienne et action politique*, dans *Relations*, 380 (1973).

EBELING, G., *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Seuil, 1970.

ELLUL, J., *Contre les violents*, Centurion, 1972.

EPISCOPAT FRANÇAIS, *Pour une pratique chrétienne de la politique*, dans *Doc. catholique*, 19 nov. 1972.

EUGENIO, CARD. *L'Évangile et la formation humaine*, dans *Document Omnis Terra LXXIII*, mai 1970.

FAVREAU, R., *Communautés naturelles et évangéliques*. Ed. Ouvrières, 1961.

FESQUET, H., *Le Synode et l'avenir de l'Église*. Centurion, 1972.

FISCHER, E., *Le rituel comme moyen de communication*, dans *Questions théologiques*, 3 (1971).

FRAGOSO, A., *Évangile et révolution sociale*. Cerf, 1969.

FRANKEL, MGR H. J., *Église et socialisme*, dans *Idoc*, 5 (1969).

FROMM E., *Quelques idées post-marxiennes et post-freudiennes sur la religion et le sentiment religieux*, dans *Concilium*, 76 (1972).

FUCHS, J., *Le renouveau de la théologie morale selon Vatican II*, Desclée, 1968.

FUCHS, J., *Existe-t-il une morale chrétienne ?* Duculot 1973.

GAGEY, P., *Le rôle du missionnaire de base en milieu ouvrier*, dans *Évangéliser*, 102 (1963).

GANOCZY, A., « *Grandeurs et misères* » de la doctrine tridentine des ministères, dans *Concilium*, 80 (1972).

GARAUDY, J., *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*, Cerf, 1972.

GARDINI, W., *Enseignement de la théologie et évangélisation du monde*, dans *Le Christ au monde*, 10 (1965).

ANONYME, *La constitution « De Ecclesia » et l'évangélisation du monde*, dans *Le Christ au monde*, 10 (1965).

GEFFRÉ, G., *Évangéliser - Évangélisation ou dialogue*, dans *Parole et Mission*, 45 (1969).

GERMAIN, E., *Langage de la foi à travers l'histoire*, Fayard, 1972.

GIGNAC, A., *Quand l'espoir se fait parole. Dossier : Liturgie et Vie chrétienne*, sept. 1971.

GRASSO, D., *Primauté de l'évangélisation dans l'activité missionnaire*, dans *Spiritus*, 39 (1969).

GRENET, M., *Une équipe sacerdotale s'interroge sur la catéchèse et l'évangélisation*, dans *Masses ouvrières*, mars 1968.

GUTIERREZ, G., *Notes pour une théologie de la libération*, dans *Idoc*, 30 (1970).

GUELLY, R., *Vie de foi et tâches terrestres*, Casterman, 1963.

HARANG, J., *Évangélisation et personne humaine*, dans *Prêtres diocésains*, 1079 (1964).

HARVEY, J., *Le pluralisme et les conflits*, dans *Relations*, 380 (1973).

HENRY, A. -M., *La force de l'Évangile*, Mame, 1967.

HEDOUIN, R., *Les cris et les actes*. Ed. ouvrières, 1972.

HITZ, P., *Le mystère de l'évangélisation dans la vie des hommes*, dans *Masses Ouvrières*, 190 (1962).

HITZ, P., *Jésus ressuscité, l'humanité et l'Église*, dans *Lumen Vitae*, 20 (1965).

HOEKENDIJK, H., *Possibilités de structures radicalement différentes*, dans *Idoc*, 6 (1969).

HOUTARD, F., *L'éclatement d'une Église*, Mame, 1969.

HoUTARD, F. et HAMBYE, F., *Implications socio-politiques de Vatican II*, dans *Concilium*, 36 (1968).

ILLICH, Y., *Libérer l'avenir*, Seuil, 1972.

JACQUEMONT, P., Agir, est-ce prier ? dans *Concilium*, 79 (1972).

JEREMIAS, J., *New Testament Theology*, S.C.M. 1971.

KÜNG, H., *Qu'est-ce que l'Église ?* DDB, 1972.

KÜNG, H., *Être vrai*, DDB, 1968.

LADRIÈRE, J., *La culture et les cultures*, dans *Missions et cultures non-chrétiennes*, DDB, 1959.

LAMBERT, B., *Évangélisation et développement*, Comm. ch. 7 (1970).

LANZONI, R., *Espérance chrétienne et futurologie marxiste*, dans *Idoc*, 26 (1970).

LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, DDB, 1966.

LAURENTIN, R., *Nouvelles dimensions de l'espérance*, Cerf, 1972.

LE TOULEC, A., *Évangélisation et responsabilité sacerdotale*, dans *Prêtres et Apôtres*, 3 (1966).

LEFEBVRE, M., *Vers une nouvelle problématique de la théologie pastorale et agir ecclésial*, *N.RTh.*, 6 (1971).

LEHMANN, K., *Maximes de théologie pastorale pour l'annonce en message chrétien à l'incroyant d'aujourd'hui*, dans *Concilium*, 23 (1967).

LERCARO, CARD., *Le concile et l'évangélisation des pauvres*, dans *Le Christ au monde*, 4 (1964).

LEGRAND, H.-M., *Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales*, dans *Concilium*, 71 (1972).

LEUBA, J.-L., *L'institution et l'événement*, Niestlé 1950.

LOCHET, L., *Et si l'Église annonçait enfin l'Évangile ?* dans *Inf. Cath. Int.*, 354 (1970).

LIÉGÉ, P. A., *Sacerdoce, laïc et mission*, dans *Parole et Mission* (1960) no 11.

LIÉGÉ, P. A., *La foi implicite en procès*, dans *Parole et Mission*, 41 (1968).

LIÉGÉ, P. A., *Les institutions chrétiennes ont-elles encore leur chance ?* dans *Service et Développement*, avril 1969.

LIÉGÉ, P. A., *L'athéisme : tentation ou réveil des croyants*, dans *Vérité et Vie*, 583 (1968).

LORTZ, V., *La réforme de Luther*, Cerf, 1970.

LUCIER, P., *Réflexions sur la méthode en théologie*, dans *Études Pastorales* 1971.

LUCIER, P., *Évangélisation et culture nouvelle*, dans *Communauté chrétienne*, 1972.

LUDWIG, F., *Le chrétien et la vision scientifique du monde*, Cerf, 1965.

LUZBETAK, L. J., *L'Église et les cultures*, dans *Lumen Vitae* 1969.

MALDONADO, L., *Vers une liturgie sécularisée*, Cerf, 1971.

MANARANCHE, A., *Dieu vivant et vrai*, Seuil 1972. *Je crois en Jésus-Christ*, Seuil 1968. *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?* Seuil, 1969.

MANIGNE, J.-P., *Essai sur le mystère symbolique*, Cerf, 1969.

MARCUS, E., *Qu'est-ce qu'évangéliser ? L'Église vers l'avenir*, Cerf, 1969.

MARTELET, G., *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme*. Desclée, 1972.

MARTIGNY, C., *Le pain qui cherche la faim*, Ed. de la Source, 1972.

MARTIN, P., *Créativité et problèmes pastoraux*, dans *La Maison de Dieu*, III (1972).

MASSARD, M., *Les exigences de l'évangélisation*, dans *Parole et Mission*, avril 1968.

MATAGRIN, MGR, *Politique, Église et foi*, Centurion, 1973.

MÉNARD, E., *L'ecclésiologie, hier et aujourd'hui*, DDB, 1966.

METZ, J.-B., *L'incroyance, problème théologique*, dans *Concilium*, 6 (1965).

METZ, J. -B., *Pour une théologie du monde*, Cerf, 1971.

MILHAVEN, J.-C., *Vers une nouvelle morale catholique*, Fayard, 1972.

MOELLER, C., *Mentalité moderne et évangélisation*, dans *Lumen Vitae* (1959).

MOLTMANN, J.,

_____, *Le Seigneur de la danse*, Cerf, 1972.

_____, *Théologie de l'espérance*, Cerf, 1970. et

_____, *L'espérance en action*, Seuil, 1973.

_____, *Religion, Revolution and the Future*, Scribner, 1970.

_____, *Le Dieu crucifié. La question moderne de Dieu et l'histoire trinitaire de Dieu*, dans *Concilium*, 76 (1972),

_____, *Discussion sur la théologie et la Révélation*, Mame, 1972.

_____, *Discussion sur la théologie et la Révélation*, Mame, 1972.

MONLOUBOU, V., *Un prêtre devient prophète (Ezéchiel)*, Cerf, 1972.

MORE L, J., *Évangélisation et sacerdoce*, dans *Masses ouvrières* 210 (1964).

MÜLLER, A., *Théologie pratique de la réforme de l'Église*, dans *Concilium*, 73 (1972).

MUSSNER, F., *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*. Cerf, 1969.

NEILL, S., *Call to Mission*. Fortress Press, 1970.

NEUMANN, J., *Le dynamisme social de l'Église en tant que communauté*, dans *Concilium*, 48 (1969).

NIDA, E., *Church growth and Christian Mission*, Harper, 1965.

Nys, H., *Le salut sans l'Évangile*, Cerf, 1966.

PAIEMENT, G., *Groupes libres et foi chrétienne*, Bellarmin, 1972.

PANNENBERG, W., *Esquisse d'une christologie*, Cerf, 1971.

PAUL VI *Lettre au cardinal Roy*, 1971.

La responsabilité des évêques dans l'évangélisation du monde, dans *Le Christ au monde*, 3 (1965).

PÉPIN, V., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, dans *Belles Lettres* (1971).

PEZERIL, D., *L'Évangélisation dans une paroisse*, dans *Le Christ au monde*, 4 (1965).

PHILIBETT, M., *Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Seghers, 1971.

PIGNEDOLI, MGR SERGIO, *L'annonce de la bonne nouvelle dans un monde en voie de développement*, dans *Doc. Cath.*, 1570 (1970).

Des prêtres pour l'évangélisation du monde, dans *Le Christ au monde*, 3 (1966).

RABUT, O., *Valeur spirituelle du profane*, Cerf, 1963.

RAHNER, K.,

_____, *Est-il possible de croire aujourd'hui ?* Mame, 1966.

_____, *Liberté de la théologie et orthodoxie de l'Église*, dans *oncilium*, 66 (1971).

_____, *Révélation et Tradition*, DDB, 1972.

_____, *Écrits théologiques*, DDB, 1959-1972.

_____, *Problèmes théologiques urgents*, dans *Idoc* 13 (1969).

_____, *Christianisme anonyme et devoir missionnaire de l'Église*, dans *Idoc* 20 (1970).

RATZINGER, J., *Le nouveau peuple de Dieu*, Aubier 1971.

RÉMOND, R., *La déchristianisation : état présent de la question dans les travaux en langue française*, dans *Concilium*, 7 (1965).

REMY, J., *Église et société*, Mame, 1969.

REMY, J., *Question de la sociologie à la théologie chrétienne*, en *Bilan de la théologie du XXe siècle*, Casterman, 1969.

RETIF, L.,

_____, *Teilhard et l'évangélisation des temps nouveaux*, Éditions ouvrières, 1971.

_____, *Évangélisation et Liturgie*, dans *Masses ouvrières*, 221 (1965).

ROBINSON, A. T., *La nouvelle Réforme*, Neuchâtel, 1966.

ROUSSEAU, A., *L'Église face aux luttes révolutionnaires*, Ed. ouvrières, 1972.

SCHÄFER, K., *Le discours « indirect » et « pratique » de Jésus au sujet de Dieu*, dans *Concilium*, 76 (1972).

SCHNACKENBURG, R.,

_____, *Le message moral du Nouveau Testament*, Xavier Mappus, 1963.

_____, *Règne et royaume de Dieu*, Orante 1965.

_____, *La coopération de la communauté par le consentement et l'élection dans le Nouveau Testament*, dans *Concilium*, 77 (1972).

SCHILLEBEECKX, E., *Dieu et l'homme*, CEP, 1966.

SCHLETTE, H.-R., *La problématique de l'idéologie et la foi chrétienne*, dans *Concilium*, 6 (1965).

SCHUTTE, J., *Alors, pourquoi la mission ?* dans *Spiritus*, 39 (1969).

SETIEN, J., *Tensions dans l'Église*, dans *Concilium*, 48 (1969).

SMOCK, C. J., *Tiers monde, Révélation et christianisme*, dans *Concilium*, 15 (1966).

SUENENS, CARD. et DR RAMSEY, *L'avenir de l'Église*, Fayard, 1971.

TEILHARD DE CHARDIN, P., [*Le milieu divin*](#), Seuil, 1969.

TEMPLIER, J., *Attention à la vie et évangélisation*, dans *Union*, 910 (1969).

TERNANT, P., *L'Esprit du Christ et l'intervention humaine dans l'envoi en mission*, dans *N.R.Th.*, 95 (1973).

THILS, G., *Théologie des réalités terrestres*, Desclée, 1946.

THOMAS, J., *Évangile post chrétien et société post industrielle*, dans *Parole et Mission*, 51 (1970).

THON, P., *Évangéliser à partir du monde et Réflexion sur la situation actuelle de la catéchèse*, dans *Lumen Vitae*, 2 (1966).

TRILLING, W., *L'Évangile selon saint Matthieu*, Desclée, 1971.

TILLICH, P., *Théologie de la culture*, Planète, 1968.

TURCK, A., *Évangélisation et sacrement*, dans *Maison Dieu*, 104 (1970).

_____, *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles de l'Église*, Cerf, 1962.

VAILLANCOURT, Y., *Les politisés chrétiens et la libération*, dans *Relations*, 373 (1972).

VAN KETS, P., *L'Église et les cultures*, dans *Concilium*, 1 (1965).

VARRO, R., *L'Église signe de salut au milieu des hommes*. Centurion, 1972.

VATICAN II, *Les Seize documents conciliaires*, Fides, 1966.

VIAU, PIERRE, *L'Évangélisation s'inscrit en milieu humain*, dans *Prêtres et laïcs*, 10 (1970).

VAN IERSEL, B., *L'image normative de l'homme dans l'Évangile*, dans *Concilium*, 75 (1972).

WOLF, D., *L'homme contemporain et le bonheur*, dans *Concilium*, 39 (1968).

[323]

VOLLE, F., *L'Eucharistie source et sommet de l'évangélisation*, dans *Esprit et Vie*, 9 (1972).

WARD, B., *La colère des années 70, Message à l'Église*, Ed. Justice et Paix, 1972.

COLLABORATION

L'animation communautaire, dans *Comm. chrétienne*, 61 (1972).

L'annonce de l'Évangile aujourd'hui. Cerf, 1962.

L'athéisme dans la vie et la culture contemporaine. DDB, 1968-1969.

Chrétiens à la barre des témoins. Fides, 1966.

Chrétiens et conflits, dans *Comm. chr.*, 68-69 (1972-1973).

Créativité et liturgie, dans *La Maison Dieu*, III (1972).

Dimensions politiques de l'espérance, dans *I.C.I.*, 402 (1972).

Deux instructions de la S. Congrégation pour la propagation de la foi, dans *Doc. Cath.*, 1538 (1969).

Deux visages de la sécularisation, Casterman, 1970.

L'Évangélisation, dans *Recherches et échanges*, 35 (1971).

Évangélisation et développement dans *N.R. Th.*, 92 (1970). *Doc. Cath.*, 1570 (1970).

L'Évangile a-t-il encore quelque chose à nous dire ? dans *Réponses chrétiennes*, nov. 1969.

L'espérance chrétienne dans le monde sécularisé. Fides, 1972.

L'Évangile au cœur du développement. DDB, 1969.

Évangéliser c'est écouter et parler, dans *Parole et Mission*, 45 (1968).

Exégèse et herméneutique, Seuil, 1971.

Fondement dogmatique de l'évangélisation d'après le Concile. Décret conciliaire, dans *Le Christ au monde*, 2 (1966).

L'influence réciproque des modèles politiques et ecclésiastiques, dans *Concilium*, 77 (1972).

L'interprétation pastorale, dans *Comm. chr.*, 64 (1972).

Jésus tel qu'on le voit aujourd'hui. Cerf, 1972.

Le langage de Dieu sur un problème pastoral, dans *Comm. chr.*, 58 (1971).

Liturgie et culture. Lit. & Vie chr. 92 (1972).

Liturgie et sciences humaines, dans *Maison de Dieu*, 91 (1967).

Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg. Mame, 1968.

Notre vie et l'Évangile, dans *Fêtes et Saisons*, 244 (1970).

L'incroyance parmi nous, dans *Comm. chr.*, 60 (1971).

La nouvelle image de l'Église, Mame, 1967.

Politique et foi, Cerdic, 1972.

Pour l'évangélisation des hommes, dans *Past. Qué.*, 6 (1972).

Réinventer l'Église, dans *Esprit*, nov. 1971.

[324]

La réforme de l'Église doit-elle commencer par le haut ou Par le bas ? dans *Concilium*, 73 (1972).

Le rôle des écoles dans l'évangélisation du monde, dans *Le Christ au monde*, 5 (1965).

Le témoignage, Paris, Aubier, 1972.

La théologie du renouveau, Fides, 1968.

Unité et rupture dans la vie de l'Église, dans *Lumière et Vie*, 103 (1971).

Vivre la foi, l'espérance et la prière dans l'action pour un monde juste, dans *Vie spirituelle*, 580 (1971).

[325]

Table des matières

Quatrième de couverture

Introduction

Outils d'éducation

- I. Lendemain d'une commission de recherche
- II. Dynamiques actuelles de l'exode biblique
- III. La pédagogie du Nouveau Testament
- IV. Deux points chauds

Outils de cohésion

- I. Les dynamiques communautaires
- II. Liturgie, engagement et intégration
- III. Le rôle des conflits dans l'Église

Outils de prospection

- I. Au creux de la foi et de l'incroyance
- II. Radicalisation de la foi et de la culture
- III. Évangélisation et enjeux collectifs

Conclusions

Sommaire

Guide Bibliographique

Fin du tome II-2

FIN.