Jacques Grand'Maison

Sociologue, Université de Montréal

(1970)

NATIONALISME ET RELIGION

TOME II

RELIGION ET IDÉOLOGIES POLITIQUES

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
Professeure retraitée du Cégep de Chicoutimi
Courriel: mgpaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/
Une bibliothèque fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

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

Courriel: mgpaquet@videotron.ca

à partir du livre de :

Jacques Grand'Maison, **NATIONALISME ET RELIGION. TOME II: RELIGION ET IDÉOLOGIES POLITIQUES**. Montréal : Librairie Beauchemin ltée, 1970, 206 pp. Collection : Pensée actuelle.

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

[Autorisation formelle réitérée le 6 mars 2004 au téléphone par M. Jacques Grand'Maison et confirmée par écrit le 15 mars 2004 de diffuser la totalité de ses œuvres : articles et livres]

Courriel : jgrandmaison@hotmail.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 30 avril 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Du même auteur

[Retour à la table des matières](#)

Crise de prophétisme, Éditions de l'A.C.C., Montréal, 1965.

L'Église en dehors de l'église, Éditions de C.C., Montréal, 1966.

Le Monde et le sacré, 2 tomes, Éditions Ouvrières, Paris, 1966-1969.

Vers un nouveau pouvoir, Éditions HMH, Montréal, 1969.

Nationalisme et religion, tome I: (Nationalisme et Révolution Culturelle). Librairie Beauchemin Limitée, Montréal, 1970.

Jacques Grand'Maison

sociologue (retraité de l'enseignement) de l'Université de Montréal

NATIONALISME ET RELIGION.
TOME II : RELIGION ET IDÉOLOGIES POLITIQUES

Montréal : Librairie Beauchemin ltée, 1970, 206 pp.
Collection: Pensée actuelle.

Table des matières

[Du même auteur](#)

[Avant-propos](#)

Tome II: [Introduction](#)

Chapitre 1. [Jonas et le nationalisme](#)

Chapitre 2. [Politiques religieuses et politiques nationalistes](#)

Chapitre 3. [Idéologie religieuse et nationalisme québécois](#)

Chapitre 4. [Vers un Québec laïque ?](#)

Chapitre 5. [Politique et religion en situation](#)

Chapitre 6. [L'Église en procès](#)

I. [L'Église universelle](#)

II. [L'Église du Québec](#)

Chapitre 7. [Christianisme et politique](#)

[Post-scriptum](#) : [L'Église et les idéologies au Québec](#)

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Avant-propos

[Retour à la table des matières](#)

Depuis quelque temps, dans les Églises chrétiennes, on ouvre à nouveau le dossier sur les rapports entre christianisme et politique. Il n'est donc pas sans intérêt d'analyser cette question dans un champ historique plus limité, à savoir celui du Québec. Le nationalisme, chez-nous, a été au centre de la plupart des débats des dernières années. Qu'advient-il de l'Église qui a longtemps servi d'axe d'intégration de la collectivité québécoise et de son idéologie dominante, qui a été l'agent principal de la continuation historique de la communauté francophone par-delà la conquête ? Au moment où la société québécoise connaît peut-être un tournant décisif, l'institution ecclésiale, les communautés chrétiennes, les croyants eux-mêmes, comme tels, vont-ils participer à cette redéfinition de notre destin collectif ? Sous quelles modalités ? L'Église a drainé beaucoup de ressources matérielles et humaines. Ces forces vives resteraient-elles en marge des efforts de libération et de promotion collectives ?

Évidemment, la sécularisation récente place l'Église dans une situation inédite par rapport à la chrétienté d'hier. Certains chrétiens y voient une déchristianisation qui commande surtout un renouveau spirituel interne. D'autres cherchent davantage à se situer de façon évangélique et libre dans la nouvelle société profane où l'Église ne contrôle

plus les règles du jeu. Faut-il d'abord songer à des projets d'Église dans la sphère proprement religieuse ou accorder la priorité au témoignage chrétien et à des tâches de service dans des projets humains élaborés indépendamment des appartenances religieuses ? Jusqu'ici, les investissements massifs ont porté sur la vie interne de l'Église, accentuant ainsi sa privatisation et sa marginalité. Des clercs et des laïcs contestent cette vision particulière du christianisme que recèle une telle tendance. Le test de vérité décisif de la foi et de l'Évangile se trouverait en premier lieu au cœur des engagements profanes jusque dans leur dimension politique. L'institution ecclésiale elle-même ne saurait être absente des choix et des alternatives historiques de ces communautés politiques où se joue l'avenir des hommes concrets.

Ceci dit, on semble incapable de préciser les voies particulières de ces nouvelles responsabilités chrétiennes. Loin de nous la prétention d'indiquer ici des tâches nettes et définitives pour l'ensemble de l'Église locale, ou pour tel ou tel groupe de chrétiens. Au-delà des procès bien connus, par exemple, ceux du cléricalisme ou de l'aliénation religieuse, le christianisme, chez nous, entre dans un nouvel âge qui l'amène peut-être à retrouver des intentions et des dynamismes laissés en friche dans son expérience historique. Nous avons voulu d'abord dégager un contexte critique susceptible d'apporter des points de repère dans l'articulation d'un discernement spirituel et d'un jugement politique cohérents.

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Le christianisme a très rarement réussi à établir des rapports véridiques entre lui-même, les cultures nationales et leurs expressions politiques. En tentant de baptiser les unes et les autres, il s'y est asservi comme dans le cas du protestantisme américain, ou il les a aliénées comme dans le cas du catholicisme québécois. Ces premières affirmations appellent déjà des correctifs et des nuances. Nous devons y revenir dans les prochains chapitres. Retenons surtout le défi historique des nationalismes religieux. Certains ont tôt fait de les condamner. D'autres soulignent les grandes réalisations que les symbioses de la religion, de la culture et de la politique ont engendrées. Si le nationalisme en lui-même se révèle à la fois polymorphe et ambivalent, il en est de même du phénomène religieux au cœur de cette réalité socio-politique et des idéologies correspondantes.

C'est ici qu'interfère un processus qui a pris une envergure majeure depuis quelques siècles. En effet la sécularisation a envahi tous les secteurs de la société ; le nationalisme n'y a pas échappé. Du même coup, la problématique politico-religieuse a subi de profondes transformations. À première vue, il semble qu'un mouvement historique aussi puissant amène irrémédiablement l'éviction de l'influence religieuse en politique et même la disparition des religions et des Églises.

Les faits contemporains nous empêchent de souscrire à un diagnostic aussi radical. Le phénomène religieux garde encore un poids énorme dans l'itinéraire de la plupart des peuples de la terre. Sa privatisation dans les sociétés développées joue dans un sens aussi positif que négatif. Il en acquiert parfois une force accrue, libérée des asservissements d'autrefois. D'un autre côté, aucun observateur lucide ne peut manquer de constater les nombreuses manifestations d'une crise qui atteint les religions dans leurs données les plus spécifiques, comme dans leurs rapports avec les autres institutions de la société.

Pour ce qui concerne le nationalisme, sa sécularisation comporte aussi une ambivalence. On notera, par exemple, que des résidus religieux et folkloriques sont utilisés non pour eux-mêmes mais à cause de leur valeur provisoire d'identification culturelle et d'atout politique chez beaucoup de tenants de cette option idéologique. En d'autres circonstances, on ne veut pas heurter de front la religiosité des masses, ou s'aliéner le leadership religieux. La persécution religieuse ouverte n'a jamais profité aux pouvoirs séculiers. Mieux vaut projeter l'image d'un respect officiel pour la ou les religions, quitte à les privatiser par rapport au circuit des grandes influences collectives.

Mais voilà l'embêtement... les comportements religieux sont moins contrôlables que les comportements politiques, économiques ou sociaux. Ils ont beaucoup en commun avec les dynamismes d'identification culturelle.¹ Or, la culture a pris une nouvelle importance dans les révolutions récentes qui contestent le primat économique du capitalisme comme du socialisme. Dans ce nouveau contexte, la variable religieuse vient interférer dans les débats où le monde des valeurs anciennes et nouvelles semblent contrer les aménagements politiques actuels et l'économie technologique. La question des styles de vie surgit au cœur des problèmes de niveau de vie. Ce sont les raisons de vivre qui émergent dans la conscience des hommes des pays développés. Et l'expérience religieuse revient en surface sous les formes les plus diverses et inattendues. On recourt aux mystiques les plus anciennes, voire à l'astrologie et à des rites qui empruntent beaucoup aux

¹ Les fréquents rassemblements des Tchécoslovaques autour de la statue de Saint Venceslas, expriment leur identification nationale et leur refus de la domination politique des Russes.

religions. Sans doute y a-t-il une désaffection vis-à-vis des structures religieuses officielles et tout ce qu'elles comportent de règles dogmatiques, morales ou culturelles. Mais la croyance et l'élan religieux n'en sont pas pour cela disparus. Même beaucoup d'athéismes véhiculent un vocabulaire et des attitudes mystiques religieuses. Des options idéologiques et politiques radicales se présentent sous les traits de véritables messianismes et prophétismes. On parlera de leaders charismatiques, d'homme nouveau, de grand jour. Les nationalismes les plus séculiers dans leurs efforts de mobilisation générale en arrivent à créer des effervescences collectives de type religieux.

C'est donc toute cette part d'implicite qui échappe à plusieurs observateurs. C'est le filigrane religieux qui ne se révèle guère, tellement l'influence est ici diffuse, mais non moins profonde. Dans la pensée comme dans l'action politiques, il serait intéressant de rechercher des projections qui viendraient soit d'antécédents religieux, soit de l'influence d'une appartenance explicite à une religion.

Nier ce phénomène, c'est soutenir a priori que les tendances politiques se déploient dans une sphère exclusive et indépendante. Religion, politique, économie et culture s'interinfluencent. Toutes les grandes révolutions de l'histoire ont eu des rapports avec ces pôles. Il y a eu des phénomènes culturels et religieux dans l'avènement du capitalisme ou du socialisme. Les courants d'athéisme comportaient des options politiques et des attitudes culturelles. Les rationalisations idéologiques des divers types d'économie empruntaient beaucoup à leur propre contexte historique. On se souvient des procès religieux qui accompagnèrent les découvertes scientifiques, les transformations techniques. Procès de Galilée au nom de la Bible ; procès de la démocratie au nom du droit divin de l'autorité ; procès de la ville païenne au nom d'un évangélisme rural ; procès des biens matériels au nom d'une spiritualité de renoncement.

À mesure que les religions sont refoulées dans la vie privée, leur influence devient davantage insaisissable, Il existe de moins en moins de relations officielles entre elles et les grandes institutions profanes. D'où la tentation, chez certains observateurs, de minimiser l'impact des attitudes religieuses au cœur de l'existence collective. La politique, par exemple, occuperait de plus en plus de place en assumant

l'économie et la culture, et en remplaçant les rôles joués jadis par la religion. Elle servirait d'axe de remplacement des sociétés traditionnelles essentiellement religieuses. C'est dans leur engagement politique que plusieurs hommes modernes unifieraient leur aventure personnelle, leurs rôles dans la collectivité, et leur conception de l'homme et du monde. La politique ne tend pas seulement à tout planifier, mais à devenir la matrice d'une idéologie totalisante. Évidemment, des contre-courants comme le pluralisme et le désengagement des citoyens dans les sociétés développées viennent relativiser ce phénomène de pointe. Celui-ci n'en demeure pas moins expressif des dynamismes les plus significatifs de la nouvelle conscience de l'humanité. L'interdépendance sur tous les plans, la puissance des techniques, les répercussions planétaires des moindres événements, se renforcent mutuellement pour amener les hommes à des engagements politiques englobants.

Désormais l'option religieuse passe par ce carrefour qui mobilise les énergies humaines. Si la politique semble occuper tout le champ de conscience des uns, elle apporte aussi des désillusions chez d'autres qui n'y trouvent pas de raisons de vivre satisfaisantes ou de réponses aux quêtes transcendantes du mystère humain. En effet, l'homme échappe à tous les systèmes économiques, politiques ou idéologiques. Il est trop riche pour être saisi totalement par les prises de telle ou telle théorie ou praxis. Il échappe constamment à ceux qui veulent le définir, ou l'exprimer même par les mythes et les symboles les plus riches. Il faudrait en dire tout autant des cultures particulières ou de la prétendue culture universelle, incapables de couvrir tous les horizons humains. Les grandes chartes des droits de l'homme sont constamment à réviser à la lumière de sources historiques inépuisables et d'eschatologies qui projettent un visage de plus en plus complexe de l'être humain. Celui-ci n'est jamais au bout de son aventure. Il avance dans l'histoire en forçant toutes les barrières et toutes les frontières. Ses finitudes réelles n'arrivent jamais à le détourner de la poursuite d'un destin sans limites. Cet élan vers un progrès indéfini, vers une expérience de l'infini, vers un avenir absolu de la personne et du monde, se retrouve autant dans l'âme moderne qu'au cœur des grandes civilisations de l'histoire, au delà des réponses tentées et des désespoirs intermittents.

C'est par là que l'expérience religieuse se fraie la route. Elle va à la rencontre non pas seulement des insécurités humaines, mais aussi au devant de ce vouloir irrésistible de dépassement et de transcendance. Chez l'homme moderne, il y a une aspiration à ne rien sacrifier de son aventure terrestre la plus matérielle, la plus charnelle, la plus intime. Évidemment, il ne conçoit pas un au-delà de lui-même qui ne comporte pas le cosmos retrouvé, sa chair et ses amours, ses solidarités, ses œuvres, ses projets politiques. Et si la politique tend à fédérer toutes les composantes historiques de l'homme en situation, si elle veut l'amener toujours au bout de lui-même, sa croyance religieuse devra s'inscrire dans ce lieu privilégié sous peine de devenir résiduelle, sans importance, sans signification, sans dynamisme. Il y a Peut-être ici une explication de l'intérêt grandissant des théologiens modernes pour l'univers politique dans ses rapports avec les dynamismes et les obstacles religieux.

Nous ne parlons pas ici des résurgences actuelles d'une religiosité ambiguë dont les chroniques astrologiques servent d'exemple, ni des mouvements politiques qui prennent figure de messianismes socio-politiques. Nous pensons plutôt à une reprise de dialogue en des termes neufs de l'expérience religieuse et de l'expérience politique qui débordent de plus en plus les problèmes de croissance économique pour rejoindre des questions qui relèvent de la culture, de la philosophie et des idéologies. Par ailleurs, la révolte quasi-universelle des jeunes, la colère des peuples opprimés, l'insatisfaction des nantis, le climat de révolution, qui occupent la scène mondiale, nous amènent à des visées politiques des plus en plus radicales. Dans l'univers religieux, on remarque une radicalisation des interrogations, des intentions et des expériences. L'ouverture religieuse ne se limite plus aux angoisses métaphysiques de la conscience solitaire. Elle s'abouche de plus en plus avec le politique tant au plan des sources d'engagement qu'à celui des moyens et des fins poursuivis.

Dans certains cas, la religion et la culture se sont remariées pour mieux assurer un projet collectif d'indépendance politique. Dans d'autres circonstances, c'est la culture qui fait cavalier seul tout en reléguant la religion aux oubliettes. Parfois l'une et l'autre agissent de façon autonome, mais avec des visées politiques semblables. Il arrive aussi qu'elles soient en situation concurrentielle et servent ainsi à des

objectifs politiques divergents ou contraires. Autant de situations que nous devons analyser en cherchant leur portée profonde dans les conjonctures présentes. Le débat historique de la politique et de la religion reprend, du moins au sein du monde religieux lui-même. Évidemment de lourds héritages historiques nous rendent méfiant devant les rapprochements trop simples et trop rapides. Nous savons bien que ces deux univers ont subi des transformations très profondes et nous avançons d'un pas mal assuré sur ce terrain périlleux. Mais les analyses précédentes nous ont montré les risques inévitables à prendre. Nous serons des croyants présents aux défis politiques ou nous serons d'autres témoins de l'aliénation religieuse si violemment dénoncée par tant d'athéismes et par tant d'humanismes d'autre inspiration. Ce sont toutes les religions du monde qui ont à répondre à cette nouvelle politisation du destin des peuples et de l'humanité entière.

Dans un premier temps, nous tracerons un tableau sommaire, plutôt descriptif, du nationalisme dans l'expérience judéo-chrétienne, tout en nous acheminant vers une investigation plus poussée de la question dans le contexte socio-politique que nous avons privilégié jusqu'ici.

La deuxième étape sera consacrée à une étude plus spécifique des rapports entre le nationalisme et le catholicisme québécois, d'abord dans leur symbiose du passé et ensuite dans leur récente libération mutuelle.

Puis nous élargirons notre cadre de recherche par des analyses comparatives de la relation politique-religion dans divers contextes historiques et sociologiques.

Un tel examen nous amène fatalement à interroger les Églises, particulièrement l'Église catholique, dans leurs visions d'elles-mêmes et du monde, dans leurs praxis contemporaines.

Enfin, le débat prendra toute son ampleur par les confrontations nouvelles de la politique et du christianisme dans le climat révolutionnaire actuel comme dans les situations inédites que des changements de tout ordre ont créées.

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Chapitre 1

Jonas et le nationalisme

[Retour à la table des matières](#)

Un titre farfelu et aguichant pour dauber les badauds en mal de nouveauté ? Mais non, il n'y a pas de fausse représentation. Le livre de Jonas pose le problème du nationalisme et de la fraternité universelle de tous les hommes. Le salut divin atteint toute la création, toute l'histoire et l'humanité entière. La paternité de Dieu fonde cette fraternité de Dieu qui prend des dimensions nouvelles en Jésus-Christ. Voyons d'abord ce qui arrive à Jonas.

Jonas veut damner les « maudits Anglais »

Jéroboam II avait réveillé le nationalisme d'Israël face à l'empire assyrien oppresseur. Deux patriotismes fanatiques se dressaient l'un contre l'autre. Depuis le temps de la captivité, les Israélites nourrissaient des sentiments de vengeance et perdaient de vue la volonté salvifique universelle de Yahvé. Celui-ci inspira l'histoire d'un prophète qui allait servir une leçon des plus pittoresques. Jonas nationaliste comme ses frères, se voit assigner la mission d'annoncer le salut à la

païenne Ninive. Première réaction, la fuite. Comment irait-il sauver ceux qu'il voudrait exterminer. Uleyen fait ici une analyse très fine du drame biblique.

On sait que Jonas accepte de sacrifier sa vie pour sauver les matelots du navire en détresse. En effet la loi commande la générosité envers le prochain. Mais ce qui est insupportable pour le prophète, c'est le projet divin de sauver les païens, les autres nations, en bloc. Ils seraient donc épargnés au jour du grand jugement. Du moins, Yahvé leur accorde une seconde chance d'aller à Lui. Scandale !

La ninivite

Peine perdue, Jonas se retrouve à Ninive. Les citoyens se convertissent contre toutes ses attentes. Dieu a pardonné. Le prophète nationaliste ne cache pas son dépit. L'écrivain biblique va alors pousser l'ironie jusqu'au bout. La parabole se termine par un incident qui révèle le comportement grotesque de Jonas et aussi d'Israël. Pendant son repos, sous un soleil ardent, le Créateur fait pousser en un rien de temps un lierre qui va le rafraîchir de son ombre. À son réveil, la plante se dessèche subito. Jonas maugrée une fois de plus. Eh quoi ! Il s'apitoie sur le sort d'une plante, alors qu'il refuse le salut de milliers d'hommes !

L'intention biblique est claire. L'intolérance nationaliste d'Israël est non seulement ridicule, mais infidèle au Dieu d'Abraham. Ninive, c'est la personnification de ceux qu'on rejette, des « autres » avec qui il n'y a rien à faire. Israël se sert même de sa foi pour les condamner. « Ces gens-là n'ont pas notre foi, ils ne peuvent changer ». Toute forme de préjugé est ici réprouvée, surtout celle d'un nationalisme fanatique qui veut s'approprier le Dieu des nations. Tout au long de l'histoire judéo-chrétienne, la ninivite va réapparaître sous diverses formes. Elle existait au temps du Christ ; elle est aussi vivante dans notre société contemporaine.

Le Christ anti-nationaliste ?

Il est intéressant de rapprocher le message de cette tragi-comédie divine de l'Ancien Testament avec le signe de Jonas dont Jésus a parlé : « Car de même que Jonas devint un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'Homme en sera un pour cette génération... les hommes de Ninive se dresseront lors du Jugement avec cette génération et ils la condamneront... » (Lc II, 29-32). Nous ne retenons qu'un aspect du symbole rappelé ici. Le signe par excellence apporté par le Christ, est sa Résurrection. Or, celle-ci marque un premier éclatement décisif de toutes les barrières qui divisaient les hommes en eux-mêmes et entre eux, maintenaient des séparations insurmontables entre Dieu, l'homme et l'univers. Le mystère pascal rejoint l'humanité à sa racine et à son sommet au-delà des différences raciales, nationales, religieuses ou autres. Avant la Pâque, Jésus laissait entendre à la Cananéenne qu'il n'était venu que pour les brebis d'Israël. Au jour de l'Ascension, il semble tenir un tout autre langage. C'est au monde entier, à toutes les nations que le salut doit être offert. On sait qu'il répondait par la même occasion à la question nationaliste de ses disciples qui voulaient la restauration du royaume d'Israël, de son indépendance et de sa puissance vis-à-vis des autres nations. Plus tard, Paul devra affronter le « Pape Pierre » pour défendre l'universalisme de la foi face aux prescriptions nationalistes et religieuses que les judéo-chrétiens tentaient d'imposer aux païens. Or, celles-ci venaient menacer même la vérité interne de l'appartenance au Christ et à l'Église.

Cette interprétation superficielle, ou du moins de premier regard, nous présente un Christ apolitique et anti-nationaliste, un christianisme apparemment incompatible avec toute forme de nationalisme.

Les nationalismes européens et l'Église

L'histoire semble confirmer ce mauvais ménage à chaque fois que les politiques nationalistes s'exprimaient dans des Églises particulières. L'avènement des nouveaux états nationaux au Moyen-Âge amenait dans l'Occident un second éclatement de la chrétienté. Après le schisme de Bizance, c'était celui de la Réforme, oui comportait,

comme le premier, des incidences politiques et culturelles. Déjà ici, un deuxième regard met en cause l'identification de l'Église universelle à une unité de type politique, à une chrétienté qui nivelle les ensembles humains juridiques ou autres.

Il en résultait donc à la fois un bienfait et un malheur possibles ; une Église relativement plus autonome vis-à-vis des pouvoirs séculiers, mais aussi plus désincarnée par rapport aux solidarités humaines concrètes. Les deux situations, de fait, ont coexisté jusqu'à nos jours. D'une part, l'ecclésiologie du Concile de Trente consacrait une conception de la « foi en soi » qui se tient toute seule, par elle-même, au-dessus de l'aventure quotidienne des individus et des mouvements collectifs historiques de tout ordre ; d'autre part, les nationalismes religieux allaient opposer les protestants et les catholiques et provoquer une déchristianisation progressive des uns et des autres. Les églises non terminées de cette époque expriment dans la pierre les retentissements de ces luttes religieuses sur la foi des uns et des autres. Le difficile œcuménisme d'aujourd'hui porte ce poids extrêmement lourd du passé. Pensons aux événements récents en Irlande du Nord.

Le Moyen-Orient religieux contre-témoigne

Dans une perspective plus large, nous pourrions faire des rapprochements très étroits entre l'histoire des guerres et celle des religions. Celles-ci ont servi très souvent de support à la plupart des affrontements nationalistes, racistes et impérialistes. Les historiens s'accordent facilement ici. Tous les vestiges autour du bassin de la Méditerranée, par exemple, en témoignent. Et le Moyen-Orient actuel, dévoré par des haines profondes, porte encore les blessures à vif des combats séculaires entre juifs, orthodoxes, musulmans et catholiques. Il y a donc un renforcement mutuel des facteurs racistes, nationalistes et religieux. L'aventure moderne d'Israël trouve des correspondances dans les Croisades. De même, toutes ces luttes récentes qui ont eu cours en Grèce, à Chypre, à Suez, au Sinaï, et sur les rives du Jourdain. Évidemment la religion ne saurait servir de critère explicatif universel, mais nul ne peut contester son importance dans les terribles guerres du passé et du présent. Pour les chrétiens, cette situation séculaire renvoie

à l'image pascalienne du Christ à l'agonie sur la terre sainte. Nous sommes encore loin de la Jérusalem nouvelle, malgré la Résurrection. En ce domaine, certains hommes d'Église cultivent un optimisme schizophrénique. On souhaiterait une meilleure évaluation du paradoxe scandaleux entre la victoire pascalle et l'horrible champ de bataille religieux et politique autour des lieux saints des juifs, des chrétiens et des musulmans. Les observateurs de partout se limitent à la dimension politique. Or, le problème concerne aussi la foi commune de trois grandes religions qui viennent interférer tragiquement dans cette question d'envergure mondiale. Toutes trois contre-témoignent du salut universel qu'elles annoncent.

La chrétienne Amérique !

Claude Julien dans une oeuvre récente sur l'impérialisme nationaliste américain a analysé les fondements religieux de la mission mondiale que les États-Unis croient avoir. Cette terre de la liberté et du progrès a des origines religieuses. Elle a été conquise et peuplée sous le signe de grands mouvements religieux missionnaires. Pensons à l'idéologie religieuse des puritains, au prosélytisme des sectes, à l'intégration des immigrants par les diverses institutions religieuses, et cela tout au long de l'histoire américaine. La participation aux guerres modernes puisait des motivations dans cet humus religieux. Durant la guerre de Corée, le Cardinal Spellman faisait un lien entre la grâce du Christ et *l'américan way of life*. Il revenait à la charge au Vietnam en s'adressant aux soldats du Christ. En ce domaine, les catholiques auraient-ils doublé les protestants à droite ? Conquêtes économiques et spatiales, mobilisation des marines vers tous les points chauds de la planète, luttes internes pour ou contre la ségrégation raciale, autant d'entreprises qui comportent des motifs religieux souvent implicites et ambigus. On démêle difficilement ici l'authenticité de la foi et les contrefaçons religieuses qui ont des conséquences désastreuses pour le témoignage chrétien.

Nationalisme religieux et développement

Un peu partout dans le monde, la religion apparaît comme un frein au développement, tel est le cas de l'Inde, des pays musulmans, de la catholique Amérique du Sud, des dictatures hispaniques. Même l'hypothèse de Weber sur le protestantisme comme facteur d'incitation au progrès est contestée. Ici, la religion n'aurait servi que de justification en dernière instance. C'est le rejet de la religion et la sécularisation qui auraient libéré les forces vives de l'homme pour l'avancement scientifique et économique, pour l'émancipation politique et culturelle. Le nationalisme ne deviendrait progressif et dynamique que dans la mesure de sa désaliénation religieuse. Le dossier historique accumule des preuves accablantes qui secouent tout croyant lucide. C'est peut-être une des sources de la théologie récente de la mort de Dieu, qui tente de démontrer que le christianisme n'est pas une religion. Or, parce qu'il ne s'est pas encore dégagé de sa gangue religieuse, il continue d'écraser l'homme, au lieu de le libérer, comme le veut la tradition juéo-chrétienne.

Avatars politiques des religions nationalistes

Si nous poursuivons ce procès, nous rencontrons d'autres indices tout autant accusateurs. Les religions d'État ont empoisonné la vie civile et la vie religieuse. Le catholicisme en Espagne, le protestantisme en Suède, l'anglicanisme en Angleterre, le christianisme orthodoxe en Grèce, l'islamisme au Pakistan, sont quelques exemples, parmi beaucoup d'autres, des avatars d'une situation historique qui perdure encore aujourd'hui au détriment des hommes et des croyants eux-mêmes. L'institution religieuse se condamne elle-même ; soit qu'elle perde sa mission propre, soit qu'elle se plie à des compromis inadmissibles (dans les pays de l'Est), soit qu'elle favorise le cléricalisme ou le césaro-papisme, soit qu'elle soutienne des dictatures. Elle devient ainsi exécration pour tout homme de bonne volonté. En d'autres circonstances, elle joue un rôle différent, mais non moins négatif. En Belgique, par exemple, elle sert de champ de bataille pour l'affrontement des nationalismes wallon et flamand. Jusqu'à -tout récemment en Hol-

lande, les deux groupes religieux et le groupe neutre constituaient trois blocs sociologiques qui semblaient coexister pacifiquement et même collaborer. Les apparences masquaient des divisions et des préjugés très profonds. Encore ici la sécularisation revient faire l'unité d'une communauté humaine divisée par la religion.

Les particularismes religieux au Canada

Ce tour d'horizon nous amène sur notre propre terrain. Comme les États-Unis, le Canada a des origines religieuses. Pensons aux premiers temps de la colonie française, à ceux des loyalistes du Haut-Canada. De part et d'autre, le nationalisme et la religion se sont renforcés pour dresser les deux communautés l'une contre l'autre. L'immigration des catholiques irlandais est venue compliquer le jeu des antagonismes. Le nationalisme catholique des Irlandais ajoutait deux nouveaux fronts, en luttant contre les Anglo-Protestants et les Français catholiques. Il semble que ces derniers ont fait les frais de la plupart des affrontements. La bataille des écoles, particulièrement, en fait foi. Souvent la hiérarchie irlandaise s'est liée aux pouvoirs civils protestants, pour écraser les minorités françaises. Le mot « persécution » n'est pas trop fort pour qualifier ces vicissitudes quotidiennes que la grande histoire a trop peu investiguées.

Nationalisme québécois d'hier et d'aujourd'hui

Tout cela n'était pas sans provoquer une liaison toujours plus étroite entre la langue et la foi, entre le catholicisme et la société canadienne-française. Les grands mythes de notre collectivité (tel l'agriculturisme, par exemple), les grands refus (l'urbanisation, l'industrialisation), la méfiance de l'État et de la politique, la vocation missionnaire en Amérique et sur les terres étrangères., ont puisé leur source dans le nationalisme religieux. Celui-ci a bien peu de choses en commun avec les formes modernes et séculières du nationalisme ; qu'il s'agisse des indépendantistes du Québec ou des artisans de l'émancipation des jeunes nations qui se sont affirmées politiquement depuis la

dernière guerre mondiale. En effet, le premier était le fait d'une société fermée, repliée sur elle-même, xénophobe, dogmatiste et traditionaliste. Le second est tourné vers l'avenir, et ouvert aux grands courants politiques et culturels du monde. Il aspire à bâtir un État moderne, une économie dynamique et planifiée, une société laïque, une culture originale et autonome. Il tend à considérer les groupes religieux comme des familles spirituelles privées ou séparées juridiquement de l'État, libres au sein de l'univers pluraliste urbain. Il s'agit ici de deux tendances principales qui comportent de fait des « variantes ».

Sécularisation du nationalisme

Le Québec, dans son histoire, a connu des poussées nationalistes de type séculier. On en trouve des indices dans le mouvement de 1837, dans celui de l'Institut canadien. Mais le primat religieux a été assuré par l'emprise cléricale qui aurait troqué avec l'Establishment anglo-protestant la protection de la langue et de la religion en retour de la renonciation à l'indépendance économique et politique voulue par les Patriotes. Il faudrait évidemment nuancer ces jugements trop rapides. Mais beaucoup de recherches historiques viennent les appuyer dans leurs affirmations essentielles. Les grandes luttes politiques et économiques ont été déviées vers des objectifs culturels et religieux par le truchement de ce nationalisme. Les élites politiques et cléricales étouffèrent donc un mouvement populaire et un nouveau leadership laïque qui étaient prêts à prendre des moyens radicaux pour une société canadienne-française libre. Parce que la religion risquait de passer au second plan, parce que l'idéologie religieuse valorisait par-dessus tout l'ordre établi, il fallait mâter les rebelles. L'immigration importante de religieux français ultramontains allait faire pencher la balance des forces du côté cléricale. Une certaine unanimité religieuse se maintint jusqu'à tout récemment.

Radicalisation du nationalisme

L'anti-duplessisme et l'anticléricalisme des années 50 laissèrent rapidement place à l'expression politique des grands changements urbains, économiques et culturels d'après-guerre. La mobilité en tout sens de notre société québécoise exigeait un point d'ancrage. Celui-ci

ne pouvait se trouver dans un passé qu'on jugeait maintenant avec beaucoup de sévérité. Un néo-nationalisme prenait sa première foulée dans la Révolution tranquille. Dans un Canada divisé par tant de particularismes, et distendu par un tel espace géographique, le Québec affirmait son identité culturelle et politique. Il apparaissait comme le seul bloc cohérent dans la mosaïque disparate du Canada. En poussant la logique jusqu'au bout, ce néo-nationalisme nous conduit à la recherche de l'indépendance politique du Québec. Des leaderships dynamiques visent une société originale, différente du modèle américain, laïque et plutôt de type socialiste. Ce nouveau radicalisme progressif amène de plus en plus une tendance dichotomique des attitudes politiques ; d'une part une convergence des couches populaires conservatrices et des bénéficiaires francophones ou anglophones de l'Establishment, d'autre part une alliance des indépendantistes et des jeunes forces révolutionnaires. L'affrontement se précise de jour en jour.

Le catholicisme québécois face au nationalisme

C'est ici que notre question centrale surgit. Qu'advient-il de ce phénomène encore massif qu'est le catholicisme québécois ? Comment se situent l'Église institutionnelle, les communautés chrétiennes, les individus croyants dans ce mouvement historique indéniablement sécularisé ? Le christianisme de chez nous sera-t-il un frein, un accélérateur, un objet encombrant ou un gadget amusant dans les nouveaux rouages politiques ? Je me demande si l'évolution religieuse durant cette dernière période a reçu toute l'attention qu'elle méritait. Elle n'a occupé l'opinion publique qu'à de rares moments, par exemple, lors du débat autour du Bill 60. Le catholicisme québécois a trop d'enracinement dans notre société pour rester aussi longtemps marginal, silencieux et latent dans les débats brûlants de notre vie collective. Il m'apparaît important de faire une révision des dernières années avec ces interrogations en tête, et de reprendre les graves problèmes soulevés plus haut en essayant de les éclairer par notre propre expérience nationaliste et religieuse.

Que se passe-t-il au juste ?

Le christianisme, comme les autres grandes religions, s'est presque toujours mal situé dans les nationalismes du passé. En face des nouvelles expériences politiques, nous comptons sur une réflexion et une praxis chrétiennes aussi pauvres qu'abstraites. En quoi sommes-nous concernés comme croyants ? Quelles ont été les attitudes religieuses diverses dans les principaux événements politiques des dernières années, dans les questions scolaires, linguistiques, ou autres ? Que se passe-t-il sur les terrains particuliers des Églises, dans les rencontres oecuméniques au moment où se posent les questions politiques de l'indépendantisme ou du bilinguisme ? La hiérarchie, le clergé, ont-ils des options très diversifiées, des positions claires ou vagues, des politiques ouvertes ou camouflées ? Bref le facteur religieux intervient-il dans le nouveau nationalisme ou devient-il progressivement une variable indépendante ? Comment l'Église, les croyants vivent-ils le défi de Jonas ?

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Chapitre 2

Politiques religieuses et politiques nationalistes

[Retour à la table des matières](#)

Le nationalisme québécois s'est sécularisé. Il a coupé ses racines religieuses pour mieux rompre avec un passé mythique et se projeter vers une société laïque nouvelle. À première vue, notre catholicisme culturel se trouve par le fait même mis en veilleuse ou simplement au rancart. C'est une relique pour les uns, un dernier obstacle interne pour d'autres, une affaire privée pour la plupart. Les centres d'intérêt sont ailleurs, La mobilisation générale n'est plus d'ordre religieux comme autrefois, mais plutôt d'ordre économique et politique.

Mais la réalité est plus complexe que ne le laisse entendre cette première description. Les attitudes religieuses ne se volatilisent pas aussi facilement dans quelque domaine que ce soit, même dans des questions très éloignées de la croyance comme telle. Faisons un premier tour d'horizon.

Querelles linguistiques

On ne défend plus la langue d'abord comme outil de la conservation de la foi, mais comme fondement culturel d'un groupe ethnique qui se veut maître chez lui et cherche à exprimer son originalité dans toutes ses dimensions. L'aliénation de la langue est l'expression la plus poussée de dépossession d'une culture. N'a-t-on pas la langue de sa situation ? Il ne faut donc pas être surpris de la politisation globale du problème. Si la langue menace de disparaître, c'est l'arrêt de mort du groupe ethnique dans la plupart des cas.

Les querelles linguistiques récentes nous forcent à reconnaître la profondeur des implications humaines d'un tel problème. Celui-ci a eu son retentissement sur le plan religieux.

À St-Léonard, dans la crise scolaire sur l'unilinguisme, certains anglophones ont signalé leur intention de quitter l'Église catholique parce qu'ils se percevaient comme des victimes des Canadiens français catholiques. Il était évident que les premiers se servaient de la religion pour des objectifs étrangers à celle-ci. En effet, ce n'est pas au nom de la foi que la majorité française voulait imposer sa langue à la minorité. La manœuvre était habile puisque les deux camps partageaient la même foi. D'où le reproche d'infidélité à la fraternité chrétienne qu'on ne manqua pas d'adresser aux francophones. Politique, nationalisme et religion venaient s'enchevêtrer. La foi était réduite à une tactique politique. L'histoire se répétait une fois de plus. D'ailleurs, les droits rattachés à la langue ne sont pas du même ordre que ceux de la liberté de religion. Il n'y a pas d'adéquation entre le pluralisme linguistique et le pluralisme religieux, entre une religion d'État et une langue d'État. Une culture politique élémentaire nous enseigne qu'une société peut s'imposer des règles assez rigides quand la survie et l'épanouissement de sa langue et de sa culture sont menacés ; Mais elle ne peut agir de la même façon sur la conscience religieuse. Qu'on ne voit pas ici un plaidoyer unilatéral. Il s'agit plutôt de distinguer des ordres de problèmes différents à la lumière d'une philosophie et d'une sociologie politiques.

Désaccords œcuméniques !

Au congrès des étudiants canadiens de théologie, en 1969, on vit la résurgence des équivoques précitées. Protestants et catholiques, Français et Anglais, partageaient une autre expérience oecuménique. Une initiative admirable et une magnifique occasion de marquer chrétiennement le respect des deux cultures ! Mais pratiquement, il fallait en sacrifier une, précisément celle qui était sur son propre terrain. Un peu plus, et l'on demandait aux Canadiens français d'exprimer leur foi en anglais au nom de l'œcuménisme... et de l'évangile.² Pourquoi pas ? « Qui perd sa vie, la gagne ». Les éternels perdants seraient les plus évangéliques ! Et si l'amour évangélique de soi était une condition pour bien aimer les autres ! Et si cet amour avait des dimensions politiques ! Est-ce que le Seigneur a enjoint aux pauvres de sacrifier la dignité humaine, ses expressions culturelles ou autres, qui font partie de la richesse du mystère de la création ? Le pasteur Beaudon se demande comment il se fait que les milieux religieux anglophones du Québec comptent si peu de gens qui parlent français ou veulent parler français. Ne devraient-ils pas être les premiers à donner l'exemple ? Ne serait-ce pas une première application d'un oecuménisme qui ne se paie pas de mots ?

La foi, ici, ne saurait être aussi impérative. L'exigence vient d'abord d'une conscience politique adulte capable de discerner la si-

² Nous songeons ici au passage à l'implication oecuménique du débat actuel. Déjà la commission Laurendeau-Dunton avait montré que les frontières ecclésiastiques ne jouent qu'un faible rôle dans nos tensions culturelles. Et ceci nous semble juste : le passé est sur ce point très largement dépassé. Mais il nous apparaît clair que les Églises doivent se méfier de toute tentative d'unification artificielle, qui ne serait, comme nous l'avons dit déjà, que de l'eschatologie anticipée. Un réel oecuménisme doit tenir compte de nos différences culturelles et linguistiques, et manifester en même temps notre ouverture sur l'espoir commun d'une unité au delà de l'histoire. Nous croyons par conséquent que l'évolution présente invite les chrétiens soucieux de l'unité à un plus loyal effort oecuménique de plus en plus détaché par ailleurs de toute assimilation culturelle ou linguistique. Un groupe de théologiens québécois, *Le Devoir*, 22 novembre 1969.

tuation du fait français au Canada et au Québec. Un anglophone québécois qui refuse d'apprendre et de parler la langue française peut difficilement justifier son attitude au plan d'une politique humaniste de solidarité avec un milieu déterminé d'appartenance. En seconde instance, dans le cas d'un croyant, l'évangile vient interroger un tel refus dans ses motivations les plus profondes. Écarter systématiquement toute implication de la foi à ce plan, c'est pour le moins contestable puisqu'il y va d'un appel d'Incarnation de l'amour du Christ et du prochain. D'autre part, il existe des raideurs de comportement chez les chrétiens francophones qui sont susceptibles du même reproche. Il faudra bien que les uns et les autres dégagent certains critères de discernement spirituel. Or un terrain œcuménique qui écarte une telle perspective, m'apparaît en porte à faux.

Les divers préjugés se renforcent

À la Conférence canadienne des Églises sur la pauvreté (juin 1968), j'ai constaté un phénomène qui s'est produit en beaucoup d'autres occasions. Les francophones des autres provinces s'allient facilement aux Anglo-Saxons pour décocher des flèches aux Québécois. Encore ici, nous étions sur un terrain religieux... œcuménique par surcroît. Tout se passait comme si à un certain niveau, culturel particulièrement, les réflexes spontanés ne laissaient aucune place à l'interrogation évangélique. Les convictions religieuses disparaissent tout d'un coup, comme celles de Jonas qui voulaient damner les Ninivites.

Au sein de la communauté canadienne-française, des faits semblables se produisent. Je connais des catholiques qui refusent d'aller à leur paroisse, parce que le service est bilingue, ou parfois parce que certaines messes sont réservées aux catholiques de langue anglaise. La psycho-sociologie religieuse nous révèle l'importance de prier dans sa langue maternelle... le bon sens aussi. Seul un fanatisme nationaliste peut aveugler à un tel point des esprits.

Et nous pourrions remonter plus loin dans l'histoire pour découvrir des attitudes semblables en grand nombre.

Parfois, c'était l'intolérance religieuse qui se servait du nationalisme pour défendre des écoles privées, conçues d'abord comme des instruments de l'Église. Ici, on n'acceptait aucun compromis qui, dans les circonstances, aurait pu sauver la culture. Le salut éternel était attaché à l'école confessionnelle ! C'est une option idéologique dans l'Église catholique. Or, malgré cela, la hiérarchie irlandaise, si attachée pourtant à Rome, multipliait les vexations vis-à-vis des francophones catholiques.

Plus récemment, n'a-t-on pas dit que l'épiscopat d'expression anglaise avait tenté de faire passer un candidat de son choix au siège de Montréal ? Une fois de plus, la délégation apostolique aurait eu une oreille anglaise dans ses quartiers généraux à Ottawa. Il semble que la hiérarchie québécoise ait résisté à ces intrigues de coulisses. Qu'y a-t-il de vrai dans tout cela ? Au moins une chose : la force terriblement corrosive des préjugés et le peu de prise des exigences évangéliques sur les comportements correspondants.

Le premier ministre Trudeau et le Vatican

La visite de M. Trudeau au Pape en 1969 a soulevé des réactions très importantes pour ce qui nous concerne. Le discours d'accueil a été interprété de bien des façons. Rappelons les principaux jalons : « La coexistence dans votre pays de deux communautés linguistiquement et culturellement distinctes, ajoute sans doute encore à la difficulté. Mais l'esprit positif et réaliste de vos compatriotes sait trouver les moyens d'assurer le progrès de la « nation » en conciliant harmonieusement des intérêts parfois divergents. S'ils vous ont porté au très haut poste de responsabilités que vous occupez, c'est précisément parce qu'ils nourrissent la confiance que vous saurez promouvoir les intérêts généraux du pays dans la bonne entente de tous ses habitants ».

Les réactions

Le discours en son entier est de cette veine. Certains soutiennent qu'il a été inspiré par la délégation apostolique à Ottawa. D'autres, d'allégeance fédéraliste, s'en sont servi pour appuyer leur option. Plusieurs ont parlé de maladresse politique de la part de Paul VI. M. C.

Ryan a interprété ces vues du chef spirituel dans le sens d'un conseil fraternel qui n'a aucune force formelle et impérative vis-à-vis des options politiques des catholiques canadiens. L. Rousseau soulignait « l'ambiguïté fondamentale » de ce discours qui mêle l'ordre des attitudes spirituelles de fraternité et d'unité et celui de l'action historique dans la sphère politique ».

D'une part, il y aurait cette attitude spontanée de consécration de l'ordre établi ; d'autre part, il y aurait aussi ce poids historique de certaines politiques pastorales passées que nous avons déjà évoquées. Pensons aux relations équivoques, cent fois soulignées, entre le haut-clergé et l'establishment anglo-saxon aux principaux tournants de notre histoire du XVIIIe et XIXe siècles. Les nouveaux nationalistes canadiens-français le rappellent souvent.

Un premier éclairage

« L'appel évangélique, à l'horizon absolu de l'histoire, ouvre une direction et engendre un dynamisme au niveau de la praxis quotidienne, mais il ne contient en lui-même aucune maquette de l'organisation politique. Celle-ci est de l'unique ressort de la créativité humaine qui doit corriger sans cesse les modèles d'organisation sociale qu'elle invente ». L. Rousseau signale qu'il y a toujours place pour la fonction critique d'un esprit évangélique en face de tel ou tel régime. Mais il déplore avec raison les réductions historiques de l'idéal eschatologique de fraternité universelle à un ordre politique en place. Nous trouvons là une tentative sérieuse de meilleure articulation du christianisme et de la politique. Or, des hommes d'Église continuent de maintenir des malentendus. Paul VI demande au Canada et à son premier ministre de « donner à l'Église ces belles familles chrétiennes qui lui font tant honneur ». On se croirait encore en pleine chrétienté. Le chanoine Groulx, un peu avant sa mort, tenait un langage semblable : « l'idée nationale vous dira qu'il faut un ordre organique qui s'appelle l'ordre chrétien ». C'était en 1966, au moment de la mise en marche des États généraux du Canada français.

Ambassade au Vatican

La question de relations diplomatiques avec le Vatican apportait un autre indice des difficultés précédentes. Des hommes d'Églises protestantes ont réagi violemment parce qu'ils voyaient une menace au pluralisme religieux et à l'indépendance politique du Canada vis-à-vis une religion particulière. Plusieurs députés ont dit leur crainte de voir les Canadiens se diviser à cause de cette initiative. D'autres relièrent le bill omnibus ou la reconnaissance de la Chine communiste à ce projet qu'ils réduisaient à une pure manœuvre politique. Par ailleurs, les plus modérés rappelèrent qu'il s'agissait d'une autre perspective. Le Vatican est un véritable État politique neutre qui a joué et joue encore un rôle dans les relations internationales. Ainsi, une délégation diplomatique n'agirait pas au plan religieux. L'ambassadeur du Pakistan au Vatican n'est pas là pour représenter une communauté musulmane, mais un État. Une fois de plus, nous constatons la pauvreté de la conscience politique et ecclésiologique chez tant d'hommes d'Église et de chrétiens.

De cet événement, nous retenons particulièrement les commentaires de F. Dumont : « À Rome, on sait déjà les solutions. Et sans doute qu'au Vietnam, en Amérique latine ou ailleurs, si on avait compris cette dialectique de la paix, tout serait fini depuis longtemps. Les hommes discutent et meurent pour rien, faute de connaître les bonnes synthèses ! »

Rome et le Canada

Ceux qui connaissent l'histoire des relations de Rome avec le Canada, nous révèlent des choses « pas très belles ». Le cas de Mgr Charbonneau n'est pas isolé ; il ne relevait pas uniquement des pouvoirs économiques, politiques et religieux de l'Establishment québécois. Ottawa, comme dans d'autres domaines, marquait du signe anglo-saxon les différents délégués apostoliques. Bien peu de ceux-ci ont manifesté une sympathie positive et constructive pour les Canadiens français.

On m'accusera de mettre le feu aux étoupes. Si ce sont des données historiques et actuelles réelles, nous n'avons pas le droit de les taire. L'opinion publique doit les connaître, autrement on verra se perpétuer les pieux camouflages ecclésiastiques qui ont rarement rendu service à la foi, à l'Église, et aux hommes de bonne volonté. (Les manœuvres d'underground sont beaucoup plus répandues à droite qu'à gauche !).

Et la hiérarchie québécoise...

Les hommes d'Église francophones n'ont pas toujours manifesté ouvertement les scandales qu'ils dénonçaient entre eux, à huis clos. Les politiques officielles allaient presque toujours du côté le plus sûr... celui de l'ordre établi. On a tôt fait de mettre au tiroir la fameuse lettre des évêques sur le problème ouvrier au tournant des années 50, après Asbestos. En voulant éviter toute accusation de nationalisme, les déclarations épiscopales épisodiques sur les problèmes sociaux émoussaient les arêtes réelles de la situation de pauvreté des Canadiens français. Les cardinaux Léger et Roy se permirent quelques timides interventions qui étaient loin de la crudité des dénonciations de notre capitalisme par Mgr Desranleau. Les déclarations restaient le plus souvent aussi générales que les encycliques et perdaient par le fait même la force spirituelle que leur aurait conférée une pensée chrétienne incarnée dans son milieu social d'appartenance.

Les évêques et la confédération

Un seul document a suscité quelques remous : la lettre des évêques sur la Confédération. Elle était le fruit du type de compromis que l'on connaît bien au Canada. Elle n'engageait et ne satisfaisait ni les uns ni les autres. En général, l'accueil fut assez froid. Les vues sur la fraternité universelle appartenaient au ciel pur des idées, mais restaient loin des problématiques concrètes qui avaient agité l'opinion publique depuis plusieurs années. Pourquoi choisir le moment du centenaire de la Confédération pour sortir d'un long mutisme ? Plusieurs Québécois ne cachèrent pas leur déception. Il y avait à tout le moins un manque de

flair politique de la part de l'épiscopat et une méconnaissance des mœurs particulières aux démocraties modernes. Les idées les plus généreuses ne se déploient jamais dans un espace et un temps neutres. Cette sorte de parachutage soudain ne pouvait que provoquer soit une incompréhension, soit une compréhension difficile d'une pensée isolée, en dehors de toute politique pastorale connue à ce sujet. C'était une preuve de plus que l'Église institutionnelle n'avait pas encore appris à fonctionner dans les nouveaux modes de communication de nos sociétés démocratiques.

Faiblesses de nos politiques pastorales

Peut-être devait-on connaître une période nécessaire de discrétion de la part des chefs de l'Église après des décennies de cléricalisme. Aujourd'hui, on comprend davantage que l'autorité religieuse n'intervienne plus à la façon d'autrefois, et laisse la liberté d'engagement et d'option aux diverses familles spirituelles. Mais le problème est plus compliqué que cela. Entre le silence et l'interventionnisme indu, il y a des responsabilités pastorales qui ne sont pas toujours assumées. Certains cherchent vainement la pensée pastorale de l'épiscopat québécois sur les problèmes les plus vitaux de la collectivité. Ils n'en trouvent que des miettes dans des discours officiels.

D'autres se demandent si les chefs spirituels ne s'éloignent pas de plus en plus du peuple et des forces vives à l'œuvre. Par ailleurs, ils trouvent bien minces les formes de solidarités qui sont proposées au peuple chrétien. Elles débordent à peine des cadres religieux dont la marginalité par rapport aux grands circuits de la vie collective s'accroît de jour en jour. La disparition progressive d'un laïcat organisé et dynamique sur son propre terrain ne saurait être passé sous silence. De même la désertion massive des jeunes ne présage rien de rutilant pour l'avenir. Nous ne croyons pas que de nouveaux tuyaux dans la pastorale d'ensemble et des efforts accrus pour défendre l'école confessionnelle feront du christianisme chez nous une source d'inspiration pour des engagements au cœur de nos plus graves problèmes. Qu'on veuille l'admettre ou pas, l'Église du Québec ne brille pas par son dynamisme aux plans de la pensée et de l'action. Il lui manque tout autant un lea-

dership vigoureux qu'une participation diversifiée et constructive chez ses membres. Nous nous fions trop sur une majorité sociologique, sur les oeuvres du passé, et sur certaines réformes internes déjà plafonnées. Les dynamismes qui montent de la vie collective n'atteignent pas l'institution religieuse. Et les dynamismes internes de celle-ci ne passent pas la rampe. La communication est coupée dans les deux sens. Sera-ce pour longtemps ?

Les questions essentielles

Ce premier tour d'horizon nous renvoie à notre question première. Qu'advient-il de l'Église québécoise en face de la question nationale qui mobilise tant d'énergies dans notre province ? Y a-t-il là un test de vérité d'un christianisme qui ne se veut pas une présence abstraite dans le monde ? L'indifférence de la plupart de nos théologiens devant cette préoccupation de leurs concitoyens ajoute un nouvel indice. Il en va de même des pasteurs et des laïcs qui pivotent dans nos cercles ecclésiastiques. Il ne suffit pas de montrer le danger des flirts entre le nationalisme et le christianisme ou les bienfaits de la sécularisation du premier. La solution est-elle de les dissocier radicalement pour éviter les corruptions mutuelles du passé ? Quels liens y a-t-il entre l'engagement chrétien et l'option politique ? S'ils n'existent pas de fait ou en principe, essayons d'en sonder les raisons. Un premier événement va nous éclairer.

Monde nouveau, premier test

En juin 1965, une revue ecclésiastique Monde Nouveau lançait un numéro spécial sur l'indépendance du Québec. Il se situait, disons, à mi-chemin entre l'ancien nationalisme religieux et le nouveau nationalisme séculier. Groulx côtoyait d'Allemagne. Le directeur G. Poisson s'exprimait ainsi : « Je souhaite ardemment que des catholiques du Québec s'engagent à fond dans le mouvement indépendantiste, qu'ils se hâtent de former des élites et se préparent à tenir les leviers de commande. Il faut absolument que des chrétiens sincères, compétents, convaincus et dynamiques orientent, inspirent la marche vers l'indépendance. Car, de toute évidence, une indépendance faite sans les chrétiens risquera de se faire contre l'Église. »

C'est cette toute dernière affirmation qui m'avait fait bondir à l'époque. On nous proposait encore un engagement profane pour sauver l'Église, comme on avait suggéré aux ouvriers au début du siècle... un syndicat chrétien d'abord pour éviter le péril des unions neutres ! Une autre ambiguïté du numéro venait du recours plus ou moins opportun aux Encycliques sociales. On résumait leur pensée ainsi : « Qu'on ne refuse pas la pleine indépendance aux peuples qui y aspirent. » Le choix des textes était sans équivoque, par exemple, cet extrait de *Pacem in terris* : « Personne ne veut être soumis à des pouvoirs politiques étrangers à sa communauté ou à son groupe ethnique. » La citation tombait d'aplomb. Mais les rédacteurs ne passaient-ils pas indûment de l'affirmation générale au jugement politique toujours en situation ? Voulait-on forcer l'adhésion de tous les catholiques et de leurs chefs à l'option indépendantiste au nom d'un argument d'autorité qui n'avait pas de lien immédiat avec la Révélation ?

Un second regard sur l'ensemble du numéro ne justifiait pas ces critiques. Par ailleurs, cette initiative suscitait bientôt des réactions violentes dans le monde anglo-saxon. L'Église se mettait donc de la partie avec les séparatistes) Pression sur les autorités religieuses, offensive sur les ondes. Le pauvre abbé Poisson, comme homme d'Église, n'avait donc pas le droit de s'avancer sur un terrain que les évêques avaient évité d'empiéter ! Une fois de plus, de l'autre côté de la barricade, on se servait de la religion pour mâter ceux qui ne s'accommodent pas de l'ordre établi. Les fédéralistes canadiens-français employaient des arguments semblables.

Un progrès s'amorce

L'événement apportait tout de même certaines clarifications sur le rôle des chrétiens et de l'Église. Il devenait indéniable que le croyant ne pouvait passer à côté de ce problème politique et que des solutions politiques, par ailleurs, ne sauraient être avancées par les Églises elles-mêmes. Aucune des options politiques en présence n'était incompatible avec la foi. Certains fédéralistes avaient laissé sous-entendre que le séparatisme comportait une attitude non-chrétienne de repliement et

de refus des autres. Or maintenant, les problèmes de la culture et ceux de la foi sont clairement distingués. De même les questions œcuméniques et nationales. Par ailleurs, le chrétien qui retire son épingle du jeu et refuse, au nom de la foi, de s'engager politiquement, dans des circonstances aussi importantes, risque de porter un contre-témoignage. De plus, même au sein d'une option politique, il y a toujours une échelle de valeurs évangéliques, qui est à considérer ; le respect des personnes, la primauté des plus démunis, l'amour des ennemis, etc. Mais les choix politiques ne relèvent pas directement des critères religieux. Ainsi le croyant reste libre dans sa démarche profane, parce que le christianisme n'est pas un autre système idéologique ou politique, à côté des autres ou au même niveau qu'eux. Mais tous les problèmes n'en étaient pas pour cela résolus. Nous y reviendrons.

L'option de Maintenant, nouvelle étape

Un autre événement de type semblable nous incite à enregistrer un progrès de notre conscience politique. En septembre 1967, l'équipe de la revue *Maintenant* optait pour l'indépendance du Québec. Elle le faisait avec une pensée politique beaucoup mieux structurée que celle de *Monde Nouveau*. Son diagnostic était radical. Pour le Québec français, être ou ne pas être devenait de plus en plus l'enjeu véritable. La politique ne pouvait plus jouer un rôle auxiliaire comme autrefois. La majorité des problèmes passaient désormais par ce lieu obligé d'une grande politique à élaborer à même les forces vives de la nation et un vigoureux leadership de l'État. D'où la conjugaison du nationalisme et du socialisme. Celui-ci recevait un traitement un peu sommaire, mais clair tout de même.

L'opinion publique anglaise ou française, catholique ou protestante ne s'émut pas cette fois. Maintenant ne reçut les foudres de personne. Seul un léger remous dans la communauté dominicaine qui patronnait la revue. Plus tard, les autorités de l'Ordre retirèrent cet appui officiel pour laisser aux responsables de la Revue toute leur liberté. Le geste, malgré certaines ambiguïtés, était compréhensible.

Mais encore ici, nous trouvons ni une pensée ni une praxis chrétiennes au cœur de cet engagement profane très bien défini à ce plan. Peut-être valait-il mieux assurer d'abord la vérité Interne de la politique envisagée.

Seuils à dépasser !

L'équipe ne s'est jamais attelée systématiquement à cette tâche qui lui revient, nous semble-t-il. Seuls trois ou quatre articles, d'ailleurs assez éloignés des questions nationales, soulevées par la Revue, abordaient le problème des relations entre christianisme et politique. Réflexions assez courtes, un peu décevantes et par surcroît liées à deux modèles étrangers (américain et français). Loin de nous toute xénophobie, mais s'il est un domaine toujours en situation, c'est bien celui de la politique ! D'où l'importance des recherches autochtones avec un esprit très critique devant les théologiens américains ou européens. Une revue d'inspiration chrétienne et engagée politiquement ne peut se limiter aux dimensions profanes de la communauté. Disons qu'elle n'a pas été aidée par les milieux théologiques et pastoraux québécois. Il suffit de faire le tour de nos publications ecclésiastiques et des expériences pastorales en cours.

Le dernier cri, c'est la communauté de base, la petite cellule fraternelle. Si l'on pense que l'Église sera présente à la révolution québécoise et aux grands défis de l'heure par ces petits groupes intimistes, nourris de célébrations raffinées et de catéchèse bien assaisonnées, on se trompe. Nous n'écartons pas cette perspective communautaire qui marque un progrès sur les ritualismes et les activités de fabrique d'autrefois. Mais je ne sache pas que ce nouveau modèle pastoral produira des signes évangéliques au sein du peuple, de sa vie collective, de ses luttes sociales et politiques, de ses nouvelles institutions. Au moment où le Québec vit des heures si importantes, on trouve bien peu de témoignages individuels et collectifs d'un christianisme inspirateur d'engagement significatif. Quand je dis ces choses dans des groupes d'Église, je me sens comme un zoulou qui serait parachuté dans l'assemblée dominicale de la paroisse Ste-Philomène. Qu'est-ce qui lui

prend ? D'où sort-il celui-là ? Que nous l'acceptons ou pas, nous avons à vivre notre foi dans un espace culturel et politique donné. Si nous refusons ces défis, nous faisons preuve d'une bien pauvre conscience de nos divers engagements chrétiens et politiques.

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Chapitre 3

Idéologie religieuse et nationalisme québécois

Au delà des abstractions

[Retour à la table des matières](#)

Il existe dans la réflexion chrétienne récente une préoccupation évidente de repenser les rapports entre christianisme et politique. Cet effort d'ordre normatif, tout louable qu'il soit, ne remplace pas une recherche qui s'élabore à même des conjonctures politiques concrètes. Il suffit de confronter les principaux problèmes de différents pays avec la pensée religieuse correspondante pour se rendre compte du décalage entre ces deux univers de plus en plus éloignés l'un de l'autre. La question du nationalisme, dans ses composantes concrètes chez tel ou tel peuple, n'est pratiquement pas abordée par la plupart des travaux théologiques ou pastoraux où l'on veut élaborer une pensée sociale chrétienne. Toutes ces élucubrations sur la présence des chrétiens au monde, sur les relations entre Église et société dépassent rarement les généralités et les clichés. Tout au plus offrent-elles un vocabulaire rénové, des formulations nouvelles et quelques perspectives

difficilement traduisibles en termes de praxis chrétienne. Ce n'est pas à cette source que les expériences timides d'Églises particulières ont puisé leur inspiration. Nous le verrons plus loin. Notons tout de suite certaines démarches à poursuivre avant d'accéder au plan normatif ; par exemple l'étude empirique des situations politiques et des pratiques de l'Église, des rapports entre les attitudes religieuses et les attitudes politiques, des idéologies implicites ou explicites dans la pensée et l'action de l'Église au sein d'un contexte politique donné.

L'idéologie

Dans l'étape précédente nous avons dégagé certains faits significatifs des transformations du nationalisme et du catholicisme québécois. Il nous faut maintenant rejoindre un palier plus profond, celui de l'idéologie. Nous entendons celle-ci comme un système d'idéaux, de valeurs et de normes qui détermine, à un moment donné de l'histoire, les attitudes et les comportements des hommes à l'égard des objectifs souhaités du développement de la société, du groupe social ou de l'individu (A. Schaff). D'une part, l'idéologie peut offrir une sorte de synthèse de l'expérience historique et du projet collectif à poursuivre. Elle relie ainsi les conditions d'existence et les représentations qu'on s'en fait. D'autre part, elle peut fournir au groupe dominant une rationalisation qui cache les vrais rapports socio-économiques, culturels ou politiques.

Mais une idéologie se révèle dans des situations et des comportements. Bien les identifier, c'est éviter de confondre les idées abstraites avec les valeurs et les normes qui commandent les vraies attitudes d'un groupe.

Simplification mythique

On a érigé en mythes et symboles collectifs des paroles de certains personnages historiques du Québec sans toujours vérifier dans la réalité la vérité de fait. À partir de quelques citations d'un discours de Paquet ou de Groulx, certains bâtissaient une petite thèse sur l'agriculturalisme ou le messianisme ou le cléricalisme canadien-français. Ils

tiraient de cette intellectualisation simpliste des conclusions rapides sur le refus du développement économique et de l'urbanisation.

Nos historiens les plus sérieux nous obligent à recomposer les traits de notre visage avec les données autrement plus complexes des nombreuses dimensions de notre existence nationale. Ils nous apprennent, par exemple, l'existence d'un certain dynamisme économique au XVIIIe siècle et à la fin du XIXe siècle. Il nous faut découvrir bien d'autres facteurs qui ont joué dans nos difficultés matérielles. Tout réduire à deux ou trois mythes ou à quelques figures politiques ou cléricales, c'est une imposture. En plus des pressions américaines et des manœuvres anglo-canadiennes, il y a eu le poids de nécessités internes qu'on laisse en veilleuse. Un peuple ne se remet pas> du jour au lendemain d'un changement semblable à celui qui a suivi la conquête. Pensons au problème de la reconquête des terres à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles, à la politique de développement essentiellement tournée vers l'Ontario et vers l'Ouest depuis la Confédération. L'émigration massive des Québécois amenait une recherche de stabilisation, et seul l'établissement rural semblait s'offrir aux nôtres. Cette expansion démographique tant décriée a joué aussi des rôles plus positifs dans notre avenir collectif. Était-elle possible sans la phase rurale ?

Les contradictions

Plus tard, la prolétarianisation dans un contexte industriel étranger et dominateur, surtout dans des secteurs économiques moins rentables, nous aide à comprendre certaines réticences devant une économie capitaliste inhumaine. Comment les Québécois pouvaient-ils s'identifier à cette forme de richesses aussi paupérisante pour notre communauté que pour celle des ouvriers d'Angleterre ? Reproche-t-on alors aux Canadiens français d'avoir réagi contre un libéralisme économique qui a édifié cet empire économique anglo-saxon si oppresseur encore aujourd'hui. Il n'y a pas de ruptures totales entre la logique du présent et celle du passé. Nos définisseurs ne se rendent pas toujours compte de leurs contradictions dans leur double lecture de l'histoire québécoise.

Ces remarques ne veulent pas exclure tout ce qui relève de nos propres déficiences et de nos propres fautes, des trahisons de nos élites traditionnelles. Encore là faut-il nuancer. Les attitudes des hommes politiques et des curés étaient immanentes à celles du peuple dans une certaine mesure. Sur eux pesaient aussi le poids des nécessités et des urgences, qui rendait difficile tout élan créateur et audacieux. Nous sommes entrés dans la Confédération avec une pauvre expérience du parlementarisme britannique. Et nous ne pouvions faire des miracles politiques. Comment nos représentants minoritaires se seraient-ils opposés, par exemple, à la construction des chemins de fer et aux investissements correspondants dans l'Ouest, qui ont hypothéqué gravement surtout l'économie de l'Est du pays ? La canalisation récente du St-Laurent a servi les mêmes intérêts.

Pour un examen honnête

On comprend mieux l'aspiration des néo-nationalistes et celle de leurs prédécesseurs. Les structures économiques et politiques actuelles étouffent-elles irrévocablement le Québec français jusque dans sa culture la plus profonde ? Certains fédéralistes semblent ignorer que la fameuse question économique véhicule aussi une autre culture assimilatrice et même destructrice de la nôtre. Nous n'arriverons pas à des politiques économiques et culturelles efficaces et originales sans un État québécois fort et autonome, tout en étant intégré dans le « compromis » canadien et le contexte américain. Les lois aveugles du marché libre total enrichissent automatiquement les provinces riches et appauvrissent davantage les régions pauvres. Combien de pays ont connu des moments de protectionnisme pour assurer leur indépendance ? Ils ont protégé leurs dynamismes économiques dans les secteurs vitaux. Évidemment le Québec n'est pas une île comme l'Angleterre ou Cuba et il ne peut viser à la souveraineté à la façon des États-Unis du XVIII^e siècle. Il est peut-être aussi défavorisé que la Tchécoslovaquie dans son affirmation nationale. Il s'agit donc d'une situation inédite et des plus complexes. Or, plusieurs des nôtres, indépendantistes ou fédéralistes, laissent dans l'ombre les aspects gênants des conjonctures passées et présentes.

Ces remarques nous incitent à placer nos propres hypothèses de travail sous le signe de la relativité et du provisoire, même si nous affirmons fermement l'importance d'une identification politique, économique et culturelle qui soit québécoise et française dans un contexte nord-américain. Il n'y a pas d'avenir canadien-français sans cette forte identité collective. Il s'agit de savoir si la plupart des nôtres sont prêts à y mettre le paquet, si nos leaderships nationalistes déboucheront sur des politiques aussi réalistes qu'ingénieuses. Des risques graves impliquent des calculs serrés. Si les expériences de laboratoire l'exigent, encore plus celles qui engagent l'avenir d'un peuple.

L'idéologie telle que nous l'avons définie se présente alors, soit comme un dynamisme, soit comme un obstacle décisif au delà de ses autres formes d'ambivalence ; c'est le cas du facteur religieux qui va retenir particulièrement notre attention.

Un exemple révélateur

À la fin du siècle dernier, l'Université McGill recevait des subsides depuis plusieurs années du gouvernement québécois, quand les autorités de Laval acceptèrent de puiser dans les caisses de l'État. Il y avait là une composante de l'idéologie politique de l'Église catholique en situation de chrétienté. Se percevant comme l'institution centrale de la collectivité, l'Église, par ses chefs, rejetait toute intervention de l'État qui aurait pu menacer ses positions privilégiées. Elle ne voyait pas l'univers politique comme une sphère autonome et encore moins comme le pivot principal de la vie collective et de sa promotion. Sans doute en deçà de la séparation officielle de l'Église et de l'État que l'idéologie cléricale rejetait, y avait-il une reconnaissance théorique de l'autonomie du pouvoir séculier. Mais dans la pratique, tout se passait comme si les structures sociales devaient prolonger la mission- de l'Église. L'autorité du maire, de l'instituteur, des parents, se subordonnait à celle du curé. Les évêques détenaient une influence importante sur les pouvoirs politiques. Le nier, c'est se faire illusion sur les grands tournants de notre histoire. Le test de vérité le plus probant était l'école. Celle-ci représentait le château fort des droits de l'Église. C'était par elle surtout que l'Église voulait transmettre sa doctrine

d'une génération à l'autre. C'était surtout sur elle que l'Église misait pour créer une unité chrétienne du peuple. L'assemblée dominicale, les œuvres paroissiales, l'administration des sacrements, malgré leur importance, n'avaient pas le poids moral de l'école dans les préoccupations de l'Église. Tous connaissent le slogan traditionnel des clercs : « nous pouvons atteindre les parents surtout par les enfants ».

L'idéologie dominante et l'école

L'idéologie dominante allait plus loin ; elle visait l'appropriation des mécanismes de socialisation et d'acculturation de toute la population. L'enracinement dans l'histoire, les rites d'initiation, la transmission des valeurs culturelles, la défense des droits linguistiques ou politiques, les facteurs d'identification sociale appartenaient de fait à l'univers religieux. Or, l'école apparaissait comme le grand symbole, le sacrement privilégié de notre peuple catholique, de sa survivance chrétienne, de son autonomie en face du monde anglo-saxon protestant. Ainsi, les institutions comme les valeurs se qualifiaient d'abord par leur dimension religieuse. Cette assise idéologique devenait une sorte d'évidence quand on la légitimait à partir de l'école. En effet, celle-ci ne pouvait être que catholique, sinon la chrétienté ne subsisterait pas, entraînant dans sa chute le fait français au profit de l'assimilation décisive des francophones. Seuls les pouvoirs économiques échappaient à cette emprise, précisément parce qu'ils relevaient d'étrangers. L'idéologie de chrétienté se concentrait donc dans le monde de la culture. Même la politique servait d'abord à cet objectif premier. Il a fallu attendre le Rapport Parent et le ministère de l'éducation des années 60 pour que le centre de gravité passe de l'Église à l'État. On parle encore beaucoup du droit des parents sans relever les facteurs idéologiques sous-jacents ; les uns et les autres s'en servent pour réclamer soit des écoles neutres, soit des écoles confessionnelles. Pour nous catholiques du Québec, pendant des décennies, ce droit a été de fait une courroie de transmission du droit de l'Église.

Facteurs d'identification culturelle

Et l'idéologie précitée a débordé le champ des politiques pastorales des hommes d'Église pour pénétrer profondément dans le peuple, au point qu'une bonne partie des Québécois ne conçoivent pas encore aujourd'hui une école autonome vis-à-vis de l'autorité religieuse, une culture et un humanisme qui se justifient par eux-mêmes, une laïcité où l'appartenance catholique ne serait plus une composante officielle de la sphère politique. Beaucoup de défenseurs de la confessionnalité veulent sincèrement assurer une forme authentique d'éducation et de transmission de la foi. Mais aussi, ils cherchent souvent inconsciemment à protéger une idéologie qui leur permettrait de s'identifier comme personne, comme groupe culturel, comme entité politique. Or, il n'existe pas encore effectivement une idéologie globale de remplacement diffusée dans le peuple. Voilà ce que les opposants à la confessionnalité oublient, qu'ils soient chrétiens ou pas. Ils veulent une politique radicalement nouvelle sans tenir compte de l'influence implicite de cette idéologie qui a été le seul support de la survivance des Canadiens français.

Notre inconscient collectif

À ce niveau, les révolutions ne sauraient être le fruit que de longues maturations, et d'une conscience très vive des influences historiques qui continuent de jouer. Les définisseurs de situation et les mouvements politiques nouveaux chez nous liquident trop facilement le facteur religieux. *Les diagnostics sur l'affaiblissement des structures et des pratiques religieuses et sur la marginalisation du cléricalisme ne rendent pas compte des dimensions culturelles du fait religieux. Cela nous semble très grave, puisque le Québec vit une révolution politique surtout d'ordre culturel. Un type de catholicisme a marqué profondément les fondements même de notre culture canadienne-française.* Il est ridicule d'élaborer des politiques sans connaître les conditionnements des réflexes populaires et des attitudes les plus spontanées dans notre vie quotidienne. L'influence religieuse est sans doute absente dans le champ de conscience de la plupart des Québécois mais elle

joue profondément dans l'inconscient individuel et collectif. Est-ce un appel à la démarche psychanalytique pour mieux joindre la mémoire et la prospective, pour mieux assumer une histoire toujours présente à nos défis actuels ? Certains diront que nous avons déjà assez abusé de l'introspection dans la Province du souvenir ; je pense que depuis quelques années nous avons négligé l'impact historique de nos antécédents religieux. Voilà ce qui explique cette relecture que nous faisons ici. Nous poursuivons donc notre recherche dans cette voie. D'autres événements vont nous permettre de pousser plus avant.

Unité nationale essentiellement religieuse !

Au Québec, l'unité nationale s'est surtout faite autour du pôle religieux. Plusieurs l'ont signalé à propos de notre histoire ouvrière ou agricole. Un syndicalisme catholique est né pour contrer les unions neutres. Et l'émergence d'une classe ouvrière et d'une classe agricole fut bloquée non seulement au nom d'une unité nationale essentiellement religieuse, mais au nom d'une idéologie catholique qui empruntait ses schèmes à un monde féodal par-delà la révolution française et les grandes révolutions politiques du XIX^e siècle et du début du XX^e. L'ordre social chrétien reposait sur des statuts providentiels et permanents et sur des structures fixes de pouvoir. On sait les oppositions de l'Église du XIX^e siècle devant l'aspiration à l'émancipation démocratique des masses. Les hommes d'Église refusèrent d'accepter que le pouvoir déterminant se trouve dans la volonté du peuple. Ils transposaient ainsi une théologie de la hiérarchie dans l'organisation sociale de la cité. Cinquante ans après le manifeste communiste, Léon XIII écrivait dans *Rerum Novarum* : «le premier principe à mettre en avant, c'est que l'homme doit prendre en patience sa condition (...) Il en est de même de toutes les autres calamités qui ont fondu sur l'homme ; ici-bas, elles n'auront pas de fin ni de trêve, parce que les funestes fruits du péché sont amers, âpres, acerbes. »

La doctrine sociale de l'Église au secours de l'unité nationale

Derrière cet appel à la résignation devant la pauvreté, il y a une conception de l'homme et de la société, qui se réfère à un ordre naturel. Par son autorité sur celui-ci, l'Église sait tout de l'homme et de l'ordre social et des aménagements possibles de la cité ! D'où la tentation de se présenter soit comme une maquette de la société idéale, soit comme défenseur d'un Ordre social chrétien apportant l'unique solution aux problèmes divers des peuples, soit comme dispensatrice d'une doctrine qui a le premier et le dernier mots de l'évolution des communautés humaines. *Quadragesimo Anno*, durant la grande crise mondiale, poussait l'équivoque jusqu'à présenter un modèle de société : le corporatisme. Au peuple québécois, né pour un petit pain, on voulait donc offrir l'organisation parfaite de l'unité et de la survivance nationales. L'idéologie catholique n'imposait plus seulement des fins, des motifs et des valeurs, mais aussi le moyen « inspire » pour le salut collectif du peuple canadien-français. Quant à la praxis politique des citoyens, les hommes d'Église la posèrent en termes d'éducation. Était-ce une voie pour éviter les affrontements de classes ? En étouffant les mouvements de revendication et l'action politique directe dans les organismes ouvriers ou agricoles, on empêchait de mettre sur la table les problèmes économiques et politiques les plus cruciaux. Qui sait, par exemple, si les agriculteurs n'auraient pas forcé le gouvernement à élaborer de vraies politiques forestières. Il faudrait en dire autant de l'absence de politiques industrielles et minières. Que voulez-vous, il fallait d'abord « éduquer les gens », c'est-à-dire les bourrer d'encycliques. Nous serions injustes ici en omettant de signaler l'effort réel de certains leaders ecclésiastiques et politiques pour obtenir des réformes sociales au profit des économiquement faibles. C'est grâce à eux et à des intellectuels réformistes qu'une première législation sociale vit le jour. L'Establishment n'avait pas que des alliés chez les nôtres.

On se plaint encore en 1970 du conservatisme, de la passivité des couches populaires. Il y a bien des causes. Mais l'idéologie dominante de notre histoire compte pour beaucoup ici. Spontanément, on s'en

remettait à la maternité de l'Église, à l'enseignement de ses chefs. Le peuple était sujet d'éducation et d'autorité. Il avait un seul privilège, celui d'être éduqué dans la vraie religion, dans la doctrine la plus sûre, dans l'unique pensée sociale reçue de l'Esprit Saint, de la loi éternelle et du droit naturel. Un tel conditionnement engendrait une rigidité mentale et culturelle peu apte à l'urbanisation, à l'industrialisation et à la politisation. Ce sous-bassement religieux subsiste dans bien des attitudes des Québécois d'aujourd'hui. Raison de plus pour fouiller davantage notre histoire religieuse.

Le collège classique, creuset national

En consultant les témoins privilégiés de l'âge d'or de l'unité nationale (1900-1940), j'ai appris bien des choses sur le nationalisme et l'idéologie dominante de la chrétienté québécoise. Les collèges classiques ont été le creuset par excellence de l'unanimité des élites traditionnelles. L'immigration française ultramontaine de la deuxième partie du XIX^e siècle a certes contribué à affermir les traits de ce nationalisme qui nous maintenait en deçà de la révolution de '89. Mais le réseau des collèges classiques qui couvraient la province, allait servir la cause d'une idéologie vraiment autochtone. Ces institutions baignaient dans le climat du XVII^e siècle et du régime français qui précéda la conquête. On n'a qu'à consulter le journal des grands débats académiques de ces collèges-séminaires. Toute une génération de prêtres, de religieux et de professionnels ont bâti le projet de leur vie sur cette assise ; ils poursuivaient «dans le monde» le grand dessein des ancêtres français en assurant par la politique, la religion et l'organisation sociale, la perpétuation de cette culture marquée d'un catholicisme particulariste et très fier. Tout ce qui se passait dans les paroisses et les écoles, dans la vie populaire empruntait ses schèmes à ce modèle unique garanti par l'élite.

De Maurras à Mussolini

Après la vague nationaliste (1919-1924), Québec devait connaître une seconde lame de fond (1933-1938). Les limites de ce travail nous obligent à négliger la longue gestation qui a précédé la naissance de ce nationalisme canadien-français traditionnel qui retient notre attention.

Il faudrait parler de la réaction québécoise à la suite de l'abrogation des droits scolaires des catholiques au Nouveau-Brunswick en 1873 ; de l'affaire Riel en 1885, de l'action nationaliste de Mercier à la fin du siècle, du problème des écoles françaises au Manitoba et en Ontario. Mentionnons aussi la fondation de la Ligue Nationaliste Canadienne en 1903, de l'A.C.J.C. en 1904.

S'agissait-il d'une même source ? Acceptait-on encore les propos que tenait Mgr Paquet au début du siècle, à savoir l'opposition irréductible de la vocation apostolique des Canadiens français au matérialisme industriel des Anglo-Saxons ? Liait-on encore l'école obligatoire et la doctrine socialiste pernicieuse, comme le faisait l'Abbé Lortie ?

Nous ne saurions ignorer le profil occidental du nationalisme des années trente. Il n'était plus libéral comme au XIX^e siècle, mais plutôt réactionnaire ou fasciste. Ces expériences des autres pays ont eu sûrement un brin d'influence chez nous. Même le vocabulaire en témoigne. Jamais ne parlait-on aussi souvent de race, du côté français comme du côté anglais. Georges Drew en 1936 s'exprimait en des termes semblables à ceux de « L'appel de la race ». « Il n'est pas inconvenant de rappeler aux Français qu'ils sont une race vaincue et que leurs droits ne sont des droits qu'en raison de la tolérance de l'élément anglais, lequel, en tout respect pour la minorité, doit être considéré comme la race prédominante ». Chez les nôtres, certains disaient leur admiration pour Maurras, Hitler ou Mussolini en regrettant leurs attitudes antireligieuses. Faut-il en conclure que notre idéologie nationale catholique louchait vers le totalitarisme ? Ce serait simplifier les choses. Voyons de plus près les divers courants nationalistes de cette époque en relation avec le catholicisme.

Les diverses écoles

- L'Institut canadien avait laissé une postérité, malgré son écrasement au XIX^e siècle par le haut clergé. Dans la même lignée, on trouve les noms d'O. Asselin, de T.-D. Bouchard, par exemple. Ces « libéraux », au sens de la révolution française, voulaient dissocier le combat nationaliste de ses impuretés religieuses. Il y a toujours eu un

courant minoritaire de ce type au Québec. Cette tendance plonge des racines encore plus profondes dans notre histoire. Les Patriotes et certains parlementaires de la première moitié du XIXe siècle se dressaient aussi contre les alliés de l'Establishment. Des bourgeois canadiens-français compromis dans des manœuvres financières oppressives pour les nôtres, des parlementaires fidèles sujets de sa majesté et amis de réformistes du Haut-Canada, enfin des membres du Haut-Clergé, étaient dénoncés. Mais jamais n'a-t-on pu déceler un esprit vraiment antireligieux, même chez un Papineau.

Nous pourrions même remonter plus avant dans notre histoire et découvrir que nos origines ne sont pas que missionnaires. Combien de marginaux en France vinrent tenter l'aventure en Nouvelle France. En plein régime français, plusieurs Canadiens entretenaient des sentiments agressifs vis-à-vis des représentants ou des défenseurs de la Métropole. Des généraux français s'en sont plaints (G. Frégault, *La guerre de la conquête*, Fides, 1955). Or chez ces réfractaires devant l'ordre établi, on trouvait beaucoup d'esprits areligieux ou antireligieux. Sous l'apparente unanimité obtenue difficilement par le clergé, notre histoire révèle plus de dissidence et d'indifférence que ne l'avouent les chantes de notre nationalisme catholique. Il y a toujours eu une sorte de latence laïque qui n'a jamais réussi à émerger vraiment avant aujourd'hui. ³

- À l'opposé, se situait Bourassa qui donnait le primat au catholicisme ultramontain sur le nationalisme. Pour lui, les Canadiens français « apôtres de l'Amérique du Nord » avaient reçu une mission de Dieu. Par ailleurs, il leur reprochait des attitudes racistes et négatives face aux Juifs, aux Anglais, aux Américains.

³ Nous laissons ici de côté un autre courant de nationalisme que nous pourrions qualifier d'économique. Il s'agit de cette petite bourgeoisie capitaliste canadienne-française qui plaidait pour le développement de la petite et de la moyenne industries. Ce mouvement eut son sommet au cours des années 20. Mais le nationalisme traditionnel devait le noyer par la suite. La question économique resta quand même en filigrane dans tous nos débats collectifs des années 30 et 40. On dénonçait régulièrement la domination économique étrangère, l'aliénation de nos ressources naturelles. Déjà en 1936, P. Hamel proposait la nationalisation des compagnies d'électricité.

Lui aussi avait ses disciples jusqu'à ce qu'il soit supplanté définitivement par l'Abbé Groulx, la figure dominante du nationalisme traditionnel.

- Le mouvement Jeune-Canada, l'équipe de La Relève, influencés fortement par des courants de pensée de la France contemporaine, commençaient à distinguer la sphère religieuse et la sphère politique. Maritain exerçait sûrement un ascendant sur cette élite intellectuelle d'où perçait André Laurendeau comme chef de file.

- Mais ce fut l'Abbé Groulx qui s'imposa comme le grand définisseur de la situation. Pour lui, tout était lié indissolublement : la nation, le catholicisme, l'ordre social chrétien, les traditions et implicitement un Québec indépendant. Malgré ses appels à un développement politique et industriel progressif, il restait fondamentalement dans la ligne d'un nationalisme terrien, clérical, conservateur et en même temps messianique. Il empruntait beaucoup au nationalisme romantique du XIXe siècle qui avait fait naître des littératures autochtones, mais sans grande portée politique. Culte des héros, des gloires du passé, des sentiments patriotiques, souvent en marge des tâches politiques présentes. Il serait injuste de réduire la figure de l'Abbé Groulx à cette image. C'est un personnage riche et complexe dont les composantes prêtent à toutes les critiques et à toutes les apologies. Il existe quand même, chez lui, des dominantes qui nous concernent ici. Dans « Notre maître le passé », sa pensée ne laisse aucune équivoque : « Le catholicisme domine notre vie entière et à toutes les époques, il sera la forme la plus active de celles qui nous ont façonnés... il fut l'arc-boutant de notre race ; il en est l'armature, l'âme indéfectible qui soutient tout » (pp. 271-286). Il reviendra constamment sur cette conviction profonde. Selon lui, c'est l'Église qui a engendré les Canadiens français et leur a donné une vocation missionnaire (Pour bâtir, 1953, p. 52). Pour nous, le catholicisme et le nationalisme seraient indissociables, mais le second doit tout au premier. « Nous serons catholiques ou nous ne serons rien ». Cette affirmation remonte à 1953 ! À la même occasion il opposait la mission spirituelle des Canadiens français à la barbarie technique, Dix ans plus tard, dans un de ses derniers ouvrages, « Chemins de l'avenir », il laissait tomber une remarque qui rejoint les critiques du néonationalisme laïc : « qu'un peuple de salariés ait fini par ne voir, dans son catholicisme qu'une religion de gagne-petit... »

(p. 120). Ce retour critique sur sa pensée fondamentale, au soir de sa vie, nous montre la valeur de cet homme et justifie le respect qu'il a toujours inspiré même chez ses pires ennemis. Mais d'autres voix, bien avant l'aveu de « Chemins de l'avenir », ont mis en cause notre catholicisme national.

Pour tout bagage, le catéchisme

Au seuil de la guerre mondiale de '39, nous en étions donc au plus fort de l'idéologie dominante. Les chères traditions nous tournaient vers le passé en accentuant la sclérose de nos structures sociales, le refus du progrès et des novateurs de l'intérieur, la peur de la grande ville et de l'aventure industrielle. La plupart des nôtres n'avaient pratiquement qu'un bagage religieux justifié par la mission providentielle des catholiques canadiens-français en terre d'Amérique. On a souvent fait ce procès. Mais je me demande si on a saisi toute la portée culturelle et politique de cette idéologie catholique qui nous a profondément marqués jusqu'aujourd'hui. Nous sous-estimons nos antécédents religieux, positifs et négatifs. Et certains problèmes actuels commandent une relecture plus attentive des incidences religieuses. Comment, par exemple, se sont opérés les premiers éclatements de l'idéologie dominante ? C'est par le biais religieux, nous semble-t-il,

Un courant antinationaliste dans l'Église

En 1940, l'A.C. se détache des mouvements nationalistes qui coiffaient tous les regroupements de jeunes. Elle va préparer pendant dix ou quinze ans les futurs militants « sociaux », politiques et syndicalistes qui seront en rupture profonde avec les « nationaux » et surtout avec les duplessistes et les cléricalistes. La J.E.C. se dira facilement internationale en plaignant les noirs des U.S.A., mais jamais, elle ne parlera dans ses documents de l'aliénation des Canadiens français. La plupart des militants de la J.E.C. jusqu'à nos jours sont apparus comme des apatrides, empruntant systématiquement leurs modèles de pensée à l'extérieur du continent. On le comprendra facilement si on

saisit leur volonté de prendre leur distance sur le vieux nationalisme et le cléricalisme toujours vivants. Chez les plus politisés, il y avait une sorte de honte et de désespoir devant le duplessisme porté par le peuple, encouragé par la majorité des clercs, protégé par le silence de la hiérarchie. On cite souvent Cité libre sans assez la rattacher à l'influence directe ou indirecte de l'A.C. des années 40. Or, il y a eu dans cette expérience d'Église un premier éclatement de notre chrétienté nationale, un premier souffle de libération et d'autonomie du spirituel et du temporel. La J.E.C. particulièrement s'était déployée à partir de Montréal, de notre seule grande ville industrielle, plus perméable aux courants internationaux de pensée. La pensée chrétienne ici s'intéressait davantage aux questions sociales et économiques. Même les préoccupations culturelles se tournaient vers l'universel plutôt que vers le spécifique québécois.

Nous dirions la même chose des ruptures vécues à Québec, à Laval particulièrement. Le Père Lévesque avait mené une première bataille de déconfectionnalisation (les coopératives). Et son Institut des sciences sociales n'a pas encouragé le nationalisme ni l'anticléricalisme. Il y avait pourtant de bonnes raisons pour dénoncer les rapports entre le cléricalisme et le duplessisme dans la ville du Parlement, et cela d'une façon plus virulente qu'on ne l'a fait.

Réconciliation du social et du national chez les Jésuites ?

Il est une autre école dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici, celle des Jésuites canadiens-français. Pensons aux Semaines sociales du P. Archambault, qui se prolongeaient dans l'École sociale populaire. C'est là qu'on entretenait la flamme du premier nationalisme. Ainsi, le Père Dugré écrivait des articles sur la colonisation jusqu'au tournant des années 50 ! Mais le principal témoin, nous le trouvons dans la revue *Relation* qui a été le grand creuset de cet étrange mélange de nationalisme clérical, de « romanisme », et d'un certain réformisme social. Nous nous référons ici à la participation des Jésuites à la C.T.C.C. et à l'A.P.I., aux batailles de la Silicose et d'Asbestos. Évidemment, pour citer un cas, le Père Cousineau ne s'alignait pas sur

Pierre Trudeau ! Et il serait tout aussi injuste de faire du premier un disciple aveugle de Groulx. Après '50, cette école est entrée dans l'ombre. Tout au plus pouvons-nous retenir la figure du P. Arès.

Mgr Roy, médiateur à Asbestos

L'affaire d'Asbestos nous apparaît un autre tournant de notre histoire religieuse d'une façon spéciale. Les critiques ont retenu l'aventure de Mgr Charbonneau sans pousser beaucoup le rapprochement avec cette idéologie dominante dont nous avons parlé. Mgr Charbonneau fut condamné par Duplessis, par plusieurs de ses confrères, par Rome. On mentionne rarement un fait qui aujourd'hui nous abasourdit. La médiation finale de la grève fut exercée par Mgr Roy. Par delà la politique officielle, le haut-clergé négociait avec l'establishment anglo-saxon ; les périodes de crise manifestent souvent de ces phénomènes latents ! De 1760 à 1950, l'histoire a donc conservé une certaine continuité. Duplessis n'aurait peut-être pas obtenu la condamnation de Mgr Charbonneau à Rome sans l'appui de plusieurs évêques. Il faut aller plus loin. Le pouvoir religieux est beaucoup plus subtil, beaucoup plus profond et insaisissable qu'on ne le pense. S'il s'appuie sur une conscience populaire gagnée à son idéologie, il a le dernier mot. Voilà ce qui sous-tend notre hypothèse, le primat du facteur religieux tout au long de notre histoire. Nous avons été d'abord et surtout catholiques d'un type déterminé. Et le vieux nationalisme n'a été qu'une variable de notre identification religieuse. Nous nous faisons illusion aujourd'hui en croyant trop facilement que le catholicisme québécois n'exerce plus grande influence sur la vie collective. Au risque de lasser, nous continuerons de jeter les sondes dans notre underground religieux parce qu'il marque encore les réflexes spontanés, les attitudes collectives, les façons de penser et d'agir dans la plupart de nos diverses familles spirituelles, des plus conservatrices aux plus radicales.

Au sommet de l'idéologie dominante, Duplessis

Le duplessisme a été une projection de notre fond catholique conservateur et autoritariste accentué par les complexes de minoritaires. En dénonçant les comportements politiques des Québécois en

1956, les abbés Dion et O'Neil s'en prenaient à une morale individualiste prêchée par le clergé. Ils s'arrêtaient en chemin. Sans doute les évêques n'étaient pas contents d'aller manger dans la main du Chef. Mais pourquoi restaient-ils silencieux avec tous les bons chrétiens (ne l'oublions pas) ? Respect absolu de l'ordre établi, quitte à finasser pour obtenir des avantages particuliers ? Le duplessisme concentrait en lui-même les principaux traits de l'idéologie dominante diffusée partout dans le peuple, dans l'âme collective. Le Chef avait si bien drainé vers sa personne toutes nos formes de projection, de rationalisation, de disculpation, de compensation et de fixation qu'il était devenu une sorte d'hypostase de la volonté populaire. C'était l'homme envoyé par cette Providence qui nous a permis de survivre ! Seule, sa mort pouvait opérer une première délivrance. Le peuple n'avait pu le faire de lui-même. Le Chef exprimait trop bien notre idéologie première. Cette expérience récente de notre histoire nous rejoint encore par-delà la Révolution tranquille. Pensons seulement aux réflexes profonds du vote populaire en 66 et en 68. Au risque de choquer, nous nous demandons si beaucoup des nôtres n'ont pas cherché chez Johnson et chez Trudeau ce qu'ils avaient trouvé en Duplessis, c'est-à-dire la sécurité du statu quo et d'un headship tout puissant. ⁴

Non, la vieille idéologie n'est pas morte. Les nouveaux nationalistes comme les nouveaux fédéralistes n'ont pas vaincu le conservatisme et l'autoritarisme de notre idéologie catholique particulière, malgré les progrès de notre conscience politique.

Nouvelles responsabilités des chrétiens

Pour une réévaluation critique de notre vie collective, nous avons toujours eu besoin de passer par la médiation religieuse, du moins jusqu'au temps des Insolences du Frère Untel. Depuis, la critique sociale et nationale s'est sécularisée, tandis que l'Eglise se retirait de la vie publique pour opérer ses réformes internes. Les critères des diverses praxis actuelles sont exclusivement profanes, précisément quand on

⁴ Nous n'en sommes pas à une contradiction près. Nous élisions à la fin du siècle dernier Mercier et Laurier et cinquante ans plus tard, toujours la même histoire... Duplessis et St-Laurent, et récemment Johnson et Trudeau. Heureusement que notre conscience politique commence à devenir plus critique.

cherche les motivations et les mécanismes possibles de politisation du peuple. Or celui-ci résiste de façon désespérante. Il m'est avis que le facteur religieux, dans sa signification idéologique et culturelle, est à reconsidérer. Qui sait si les croyants et les incroyants les plus lucides ne découvriront pas l'importance d'une conversion des catholiques à un christianisme plus authentique et dynamique, tourné vers l'avenir, soucieux des tâches présentes, respectueux des autres familles spirituelles, inspirateur d'engagements profonds, libéré pour mieux vivre l'autonomie et les nouveaux rapports de la foi et de l'action profane, du Royaume et de la cité séculière ? La vieille idéologie catholique ne sera pas vaincue par la persécution de l'extérieur ou par les réformettes de l'intérieur. Il faut chez nous une Église qui retrouve sa vraie mission, son dynamisme des origines ; une Église d'un nouveau peuple de Dieu autonome, mais présent dans la société pluraliste. Il ne s'agit pas de souhaiter un renouveau de l'Église uniquement pour rendre les catholiques plus ouverts et plus dynamiques sur le plan politique ou autre. Mais si l'Église comme institution et comme communauté fait partie du bien commun temporel, on ne saurait être indifférent devant sa médiocrité ou ses possibilités de service et d'inspiration. Or, elle vit actuellement une période creuse. Il lui manque de véritables projets collectifs, des politiques pastorales audacieuses. Elle est aussi faible au plan du leadership que du membership. Notre histoire a trop engagé de forces vives de ce côté pour les laisser croupir au moment où le Québec a besoin de toutes les énergies disponibles.

Quelles sont les modalités de l'apport des chrétiens et de l'Église dans l'œuvre collective ? Comment se situera-t-on au plan social, culturel et politique ? Avant d'apporter des réponses il y a d'autres aspects à investiguer, par exemple, le néo-nationalisme et la religion dans les conjonctures présentes.

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Chapitre 4

Vers un Québec laïque ?

Une religion plus dépendante que dominante ?

[Retour à la table des matières](#)

À la façon de certains analystes de Max Weber, nous sommes parfois tentés de renverser les perspectives habituelles de notre autocritique nationale. Ainsi, le catholicisme aurait été le premier responsable de notre aliénation politique et économique, de notre conservatisme, de notre autoritarisme et de notre isolationisme. Se peut-il que l'inverse soit aussi vrai ? Notre situation historique nous a peut-être conduits à trouver des modes de rationalisation et d'évasion dans la religion, à côté de l'expérience spirituelle authentique qui a été vécue. Par exemple, le messianisme résultait aussi bien d'un mécanisme de compensation vis-à-vis des frustrations économiques et politiques. L'autoritarisme venait sans doute tout autant de la condition de minoritaire dépossédé que du catholicisme romain. De plus, l'insécurité matérielle et culturelle suscitait facilement des attitudes conservatrices et la peur du risque. Certains esprits peu critiques oublient facilement ces phénomènes. C'est si facile et si commode de tout réduire à un seul bouc émissaire. Gérald Fortin établit par exemple un nouveau

diagnostic des rapports d'influence dans le Québec de chrétienté : « l'alliance qui semble s'être réalisée à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle entre les professionnels et le clergé est peut-être moins basée sur le pouvoir effectif du clergé que sur la recherche du pouvoir par les professionnels. Moins qu'un pouvoir le clergé possédait un projet de société apte à donner aux professionnels la place qu'ils croyaient leur revenir. Il faudrait peut-être se poser la question : qui du clergé ou des professionnels a le plus utilisé l'autre groupe ? » L'auteur de ces propos se demande même si des personnages du type de Mgr Paquet n'ont pas été davantage les dindons de la farce que les véritables moteurs du nationalisme traditionnel.

Des alliances évidentes

Le monde clérical et son idéologie servaient de point d'appui pour la bourgeoisie professionnelle canadienne-française. Celle-ci pouvait agir à son aise sans chercher à légitimer son pouvoir puisqu'à l'intérieur comme à l'extérieur on croyait que le clergé détenait les principaux leviers de commande. Le fait que notre petite bourgeoisie autochtone ne participait pas directement à l'action de l'Église signifie déjà les distances qu'elle avait prises en face de l'institution religieuse. Elle maintenait quand même un minimum de relations peut-être moins à cause de la pression sociologique qu'à cause du point d'appui nécessaire que représentait le pouvoir religieux. Jeu subtil, plus ou moins conscient, mais toujours présent dans notre vie collective jusqu'au Bill 60 de 1962.

Il n'est pas facile de saisir cet underground politique où l'homme politique, le porteur de toge, le petit commerçant, le professionnel de la place, le patronneux, et le clerc nouaient des relations à mi-mot, des alliances fluides mais réelles, des rapports d'intérêt commun au moment des conflits. L'histoire ouvrière en témoigne particulièrement, surtout au moment des grèves. « L'élite éclairée » était donc plus large et plus diffuse qu'on ne le pense, tout en tenant le peuple loin des influences décisives pour mieux le contrôler.

Des réformateurs d'inspiration religieuse

Comment nier l'emprise réelle de l'Église sur le peuple canadien-français surtout au XIXe siècle et dans la première moitié du XXe siècle, au point que même les timides réformes passaient par ce lieu obligé de la vie collective au Québec. Même dans la période qui a précédé la Révolution tranquille, les réformateurs ont été surtout des hommes d'Église ou des ex-militants d'A.C. Pensons à Mgr Charbonneau, à l'Équipe de Cité libre, aux Abbés Dion et O'Neil, au Frère Untel et au Cardinal Léger au seuil de 60. Tous ceux-ci jouèrent un rôle spirituel dans une perspective plutôt socio-économique que nationaliste et culturelle.

Comme ce fut le cas pour la plupart des grandes étapes de notre histoire, le peuple était absent des grandes influences décisives sur son destin. Il s'en est toujours remis poings et mains liés à ses chefs spirituels et politiques. Seule l'idéologie dominante de la chrétienté nationale s'enracinait en lui. Duplessis le comprit mieux que tout autre. Il fallait donc une première bataille sur le terrain religieux, parce que celui-ci présentait le principal point d'appui du vieux nationalisme réactionnaire au tournant de 60.

En voulant expliquer le sursaut de 60, certains ne retiennent que l'éradication du duplessisme et du cléricalisme, sans estimer à leur juste mesure les forces réformistes au sein de l'Église. Faut-il leur en faire grief, quand on voit encore aujourd'hui les traces de l'idéologie catholique conservatrice toujours vivante, même dans les sphères sécularisées de l'existence collective ?

Les ambiguïtés du nationalisme religieux du passé et l'appauvrissement progressif de la conscience politique qui s'ensuivait, amenaient sans doute les réformateurs à développer une meilleure conscience sociale d'abord. La politique ne pouvait qu'en bénéficier à long terme... et l'économique peut-être ! Cette poussée produit rapidement un premier fruit, la révolution tranquille. L'euphorie des années 60 nous laisse croire à notre libération décisive et à l'avènement d'une société moderne, démocratique et industrielle, chez nous. Nous som-

mes plus conscients aujourd'hui du long chemin à parcourir à tous les niveaux : politique, économique, scolaire ou autre. Les rapides retombées de nos projets collectifs nous renvoient à nous-mêmes, à ce qu'il y a de plus profond en nous. Nous cherchons à tâtons les points d'appui d'une vaste mobilisation collective qui saura drainer tous les dynamismes et vaincre les obstacles, au delà des motivations de purs consommateurs de la « mamelle étasunienne ».

Le néo-nationalisme, un substitut de la religion ?

C'est ici qu'entre en jeu le néo-nationalisme qui n'a cessé de jouer un rôle de catalyseur tant au plan critique qu'au plan constructif depuis une dizaine d'années. Il a conditionné les options des uns et des autres ; il a forcé des portes closes à Ottawa ; il a réveillé des énergies latentes ; il a affiné la conscience politique ; il a obligé ses adversaires à des engagements plus profonds. N'amène-t-il pas progressivement le Québec à sa limite critique pour le meilleur ou pour le pire ?

Certains voient plutôt le passif de ce mouvement politico-culturel. Ils appréhendent même un suicide collectif si jamais il devenait un raz-de-marée ; ils flairent à tout le moins un danger de totalitarisme qui balaierait les progrès historiques de notre société démocratique pour longtemps. Le fond catholique du peuple offrirait même un terrain propice à une dictature nationaliste de droite. Mais la plupart des critiques du néo-nationalisme s'en tiennent à des reproches de ce genre : perte de temps, batailles inutiles, diversion des tâches économiques et éducationnelles urgentes, retour au ghetto ou à la réserve d'autrefois. L'asservissement des valeurs, des droits, des libertés et de toutes les énergies à la Nation leur fait penser à l'aliénation dans l'idéologie catholique du passé. *Ce nouveau nationalisme viendrait tout simplement se substituer à la religion pour maintenir des raisons de vivre malgré un désespoir toujours latent dans l'âme collective, et remplacer le rôle unificateur joué jadis par l'Église.* On se réfère à l'histoire universelle où l'on trouve des nationalismes qui offraient l'équivalent d'une religion avec leurs dogmes, leurs lois et leurs rites, et obtenaient des plus fervents le sacrifice de leur vie. Des nationalis-

mes seraient nées les mystiques de libération ou d'oppression très près de l'univers psychosociologique de la religion. Louis O'Neil souligne cette ambivalence : « on ne fait pas appel avec insistance au sentiment d'appartenance, aux valeurs et aux traits caractéristiques d'un groupe humain, et cela au nom de la survie et de la liberté sans que se créent des réflexes de nature émotive dont la force l'emporte sur les impératifs d'une conscience civique éclairée » (in *Perspectives*, Juin 1965, p. 65).

Dans cette double évaluation, nous rencontrons souvent la religion comme pâle de référence, même si c'est pour des motifs les plus divers et parfois les plus opposés. Par le biais religieux on rejette le nationalisme du passé et son idéologie de survivance, ou on critique celui du présent comme s'il était une mystique de remplacement. Nous ne réduisons pas toute la problématique à cet angle de vision. Mais les analystes actuels tendent à écarter cette avenue de recherche, tellement la religion est devenue dans l'esprit de plusieurs un facteur secondaire.

Genèse immédiate du mouvement

À l'origine de cette nouvelle vague de nationalisme, nous trouvons la fondation de l'Alliance laurentienne de Raymond Barbeau en 1957. Mouvement de droite, teinté de cléricalisme, soucieux d'assumer les expériences nationalistes du passé, et porteur du vieux rêve corporatiste. La Confédération, par delà la tentative d'assimilation de Lord Durham, avait poursuivi la même oeuvre diabolique. Née en période duplessiste, l'entreprise comportait trop d'équivoques. Les forces de ruptures étaient ailleurs.

Depuis la dernière guerre mondiale les courants intellectuels et politiques du monde pénétraient de partout au Québec. Ils débordaient les petites querelles politiques et cléricales de Cité libre. Beaucoup de jeunes revenaient de leurs études en France et dédaignaient les combats de leurs aînés obsédés par le duplessisme. Pour eux, le problème était plus profond. Nous étions colonisés jusque dans nos racines culturelles les plus profondes. Leur expérience internationale les ren-

daient sensibles au phénomène mondial de la décolonisation. Ils voyaient des peuples pauvres d'Asie et d'Afrique accéder à l'indépendance et se libérer dans une aventure révolutionnaire passionnante. Déjà Cuba et l'Algérie les séduisaient. Plusieurs remontaient par ce chemin aux sources socialistes. Une vraie gauche prendrait-elle racine dans le sol québécois pour la première fois ? Si oui, ce serait l'œuvre de cette génération. Les revues : Liberté, Parti Pris, Socialisme en témoignent. Notre "*new left*" veut un Québec indépendant, socialiste et laïque.

Une question reportée à plus tard ?

Nous avons vu, dans la première partie de cet ouvrage, les diverses formes d'expression politique du néo-nationalisme, celle du Rassemblement de l'Indépendance Nationale qui a accompagné le mouvement réformiste de la Révolution tranquille, celle du Mouvement Souveraineté-Association de R. Lévesque, celle du Rassemblement National d'inspiration rurale et créditiste, celle du Parti Nationaliste Chrétien qui marque une timide reprise de notre idéologie traditionnelle. Inutile de souligner la diversité des tendances qui s'expriment dans un tel éventail. À ses risques et périls, le Parti Québécois réunit la plupart de ces éléments hétéroclites et tente une mobilisation de toutes les forces nationalistes, rurales et urbaines, conservatrices et progressistes, catholiques et laïques. On se demande alors ce qu'il advient de ce mouvement néo-nationaliste de gauche qui prônait un Québec indépendant, socialiste et laïque. Nous avons essayé de répondre à cette interrogation, mais en laissant dans l'ombre la troisième partie du triptyque, à savoir la perspective d'un Québec laïque. Nous avons de bonnes raisons. En effet, au plan proprement politique, les uns et les autres évitent systématiquement le risque de divisions internes sur les questions religieuses. D'ailleurs, rien n'indique explicitement le rapport de forces en ce domaine à l'intérieur du P.Q. Nous savons tout de même que les élites traditionnelles, les membres du R.N., bref les éléments de droite du parti ne sont sûrement pas d'esprit laïque.

Au delà des contradictions

C'est sur d'autres terrains que la gauche néo-nationaliste exprime ses options, par exemple, dans le monde des arts et des lettres, dans les techniques de diffusion, dans le monde scolaire (Mouvement laïque de langue française), dans les petits groupes révolutionnaires parallèles. Ici, la rupture avec l'idéologie religieuse du passé comme avec le catholicisme actuel est radicale. On fait même une lecture tout autre de notre histoire. On retiendra davantage les patriotes que les martyrs jésuites, davantage Papineau que Dollard ou Maisonneuve. Mais ce n'est pas sans une certaine incohérence ou même un biaisement semblable aux définisseurs catholiques d'autrefois. Il y a ici plus qu'un manque de flair politique. J.M. Domenach le souligne avec beaucoup d'à propos :

N'est-il pas paradoxal que le retour aux sources s'accompagne chez la plupart des indépendantistes d'un refus des sources chrétiennes sans lesquelles, certainement, la minorité française du Canada n'aurait pas survécu. Que l'Église elle-même ait fait beaucoup pour provoquer cette réaction, c'est trop évident. Quiconque veut s'instruire sur les résultats du cléricisme n'a qu'à faire un tour au Québec : il verra comment la domination du clergé sur la vie culturelle et politique d'un peuple engendre non seulement l'anticléricalisme mais aussi l'athéisme. Et sans doute ne restera-t-il plus beaucoup de temps à l'Église catholique si elle veut éviter un désastre pour achever la décléricalisation du Québec, particulièrement en relâchant son emprise sur le système d'enseignement qu'elle domine entièrement. Mais 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. (in *Esprit*, le Canada français, Fév. 1965, pp. 324-325).

L'auteur a partiellement raison. Il devrait parler d'une majorité d'indépendantistes de gauche. Sa critique du présent est moins vraie que celle du passé. En effet, l'Église comme institution cléricale fait de moins en moins le poids, même en éducation. Il n'a pas mesuré justement la force montante de la sécularisation dans notre vie collective, et celle d'un athéisme qui s'affirme toujours davantage malgré sa situation minoritaire. Beaucoup de leaders dynamiques et de jeunes s'identifient à d'autres traditions et à d'autres modèles du présent et de l'avenir. Mais nous lui donnons notre accord quand il dénonce l'illo-

gisme d'une certaine gauche indépendantiste. Non pas seulement parce qu'au sein du néo-nationalisme il y a encore une majorité sociologique catholique, mais aussi à cause de son aveuglement sur la signification et le dynamisme de la tradition judéo-chrétienne. On ne fait pas fi aussi facilement de cette riche expérience historique qui s'est réfractée au Québec malgré les avatars connus. On peut avoir une option différente sans se prêter à un fanatisme exclusif. De toute façon, une attitude de rejet systématique contredit l'ouverture d'esprit que l'on prétend avoir. Nous comprenons la difficulté d'être serein et objectif devant le phénomène religieux au Québec, et aussi les vexations subies par les non-catholiques canadiens-français. Mais retomberons-nous dans une autre intolérance aussi détestable ?

Les gaucheries de la gauche

En théorie, plusieurs non-croyants acceptent ces propos. Mais leurs comportements prouvent le contraire. Que de fois dans des rencontres de toute sorte, j'ai entendu des jeunes militants « laïques » insulter la conscience religieuse et les appartenances de la majorité des participants, surtout de milieux populaires. Ils n'en étaient pas à leurs premières gaucheries en croyant se faire une belle jambe ou en s'imaginant que c'était de bonne politique. Ils oublièrent que l'attitude anticléricale de beaucoup de catholiques ne recouvre pas leur conscience religieuse. Il existe aussi une autocritique virulente dans les milieux chrétiens dont on devrait tenir compte. C'est plus facile de durcir et de simplifier l'image de l'Église et du christianisme qu'on s'est faite. Alors, on n'est plus capable de reconnaître les valeurs réelles véhiculées par les croyants engagés. Pourtant, eux aussi ont évolué sur des terrains semblables à ceux de la gauche laïque. Ils se sont radicalisés dans leurs options politiques en se référant à leur propre tradition qui a aussi son dynamisme révolutionnaire. Ils jouent même un rôle clef dans l'exorcisme de l'idéologie catholique de chrétienté. Ils se battent avec autant de force contre toutes les formes d'aliénation religieuse. Les gauches apprendront-elles à se reconnaître et à développer une solidarité politique efficace ?

Ceci dit, nous avons raison de craindre une remontée en surface des modèles culturels de l'ancienne chrétienté, de cette « structure archaïque, pré-révolutionnaire et aliénante ». Les plus pessimistes flairent déjà des relents de fascisme tant du côté des traditionalistes que de celui d'une pseudo-gauche. Bon gré mal gré la question religieuse, en dépit de la sécularisation envahissante, affleure en filigrane. Les silences officiels risquent de nous tromper en nous faisant oublier que l'idéologie religieuse du passé a été la seule qui se soit diffusée dans l'ensemble du peuple de façon décisive. L'embarquée du tout récent Parti nationaliste chrétien de Tremblay reste peu significative à côté des phénomènes religieux cachés dans notre inconscient collectif, dans notre culture première, dans nos réflexes sociaux et politiques les plus spontanés. Ce n'est pas dans les groupes intégristes catholiques que l'idéologie d'hier agit le plus dangereusement. Nous sommes donc encore renvoyés à des paliers plus profonds de notre conscience religieuse.

Si le Parti québécois devient un parti de masse, il rencontrera l'idéologie dominante autant dans les couches populaires que dans les élites traditionnelles qui restent encore bien vivantes, n'en déplaise aux militants de gauche. Révolutionnaires et élites nouvelles se débattent encore loin du peuple, plus loin que ne le sont les élites traditionnelles.

De naïfs définisseurs

Certaines recherches sociologiques récentes ont tenté de démontrer avec des interprétations par trop faciles la superficialité sociale de l'appartenance religieuse des Canadiens français. Je reste sceptique devant ces diagnostics rapides, couverts par une prétendue autorité scientifique. Les vrais "*scholars*" en sciences humaines sont plus circonspects quand ils observent le phénomène religieux dans ses rapports avec la culture. Nous sommes ici à des niveaux profonds de la personnalité sociale et de la conscience. Mais quand il s'agit du culturel et du religieux, beaucoup d'impondérables échappent aux techniques et aux cadres théoriques les plus rodés. Nous sommes tous réduits à des hypothèses diverses et même contradictoires, sans que l'un ou l'autre d'entre nous puisse dessiner sûrement les profils du présent

et encore moins de J'avenir. Mes approches sur l'influence religieuse latente chez nous appellent des confrontations critiques avec ceux qui ont d'autres angles de vision. J'affirme tout simplement qu'on a trop vite minimisé l'importance de la recherche dans cette voie, surtout au cœur des praxis religieuses en cours ou des praxis sociales actuelles, et cela dans une optique plus actionnaliste que fonctionnaliste. Nous y reviendrons dans les prochaines étapes. Pour le moment limitons-nous à l'analyse du fait religieux telle qu'elle a été exprimée par une gauche néo-nationaliste.

Une tradition laïque au Québec ?

Certains des militants laïques ont tenté de démontrer qu'il y a toujours eu au cœur de la société cléricale québécoise un ferment de laïcisme plus ou moins fort à tel ou tel moment de notre histoire. Ils veulent répondre au reproche qui leur est souvent adressé en ces termes : « Vous vous inspirez de problématiques tout à fait étrangères au contexte canadien -français et nord-américain, et ce qui plus est, vous prenez vos sources dans l'idéologie française, la plus étroite et la plus intolérante, à savoir celle du mouvement laïque ». En réponse à cette accusation, Y. Dionne retourne aux sources de l'expérience historique de la communauté canadienne-française et il en fait une lecture bien différente des nationalistes traditionnels. Suivons le cheminement de la tradition laïque telle qu'il l'a perçue.

Dès le début du régime français, le pouvoir de l'Église et ceux de l'État sont venus en conflit. En 1656, un pamphlet contre les Jésuites dénonçait le contrôle que l'Église s'était appropriée en éducation et en assistance sociale. Il s'en prenait aussi aux privilèges accordés aux communautés religieuses dans la distribution des terres. Plus tard, Frontenac, après quelques échecs, imposait sa volonté aux chefs cléricaux. Mais la lutte devait se poursuivre jusqu'à la conquête.

En 1764, la gazette de Québec commençait à répandre les écrits de Voltaire et de Franc-Maçons. En 1778, une autre publication, la gazette littéraire se définit comme voltairienne et ses adeptes fondent l'académie de Montréal. Autour de ce mouvement, laïques et cléricaux

s'affrontent avec véhémence. Le clergé, fort de son loyalisme à l'Establishment, a gain de cause au plan juridique et l'organisme devient illégal.

Mais c'est au moment de la Révolution française que la lutte devait reprendre de plus belle. Mgr Plessis se félicite de la fidélité du peuple à l'autorité civile et religieuse, mais dénonce « la haute classe » comme anticléricale et partisane des encyclopédistes.

En 1801, la nouvelle bourgeoisie d'esprit laïque fait présenter à l'Assemblée un Bill pour l'établissement d'écoles gratuites et neutres. Le clergé s'y oppose avec succès, mais non sans être l'objet de vives critiques. Ainsi, dans la première moitié du XIX^e siècle, une élite laïque semblait s'enraciner toujours davantage et se rapprocher même des couches populaires. Elle a préparé les voies à la révolte de 1837, qui s'alignait, dans une certaine mesure, sur l'expérience américaine de 1774 et sur les idées-forces de la Révolution française. Le clergé dut déployer toutes ses énergies pour prendre le dessus, et cela en acceptant la répression des pouvoirs anglo-saxons. Papineau et les patriotes prirent à parti le haut clergé, mais avec peu de succès, parce que l'idéologie cléricale avait gagné une trop grande partie du peuple. De plus, les leaders laïcs reconnaissaient qu'on ne pouvait songer à devenir un État français indépendant en jetant par-dessus bord ce qui servait d'axe d'intégration du peuple lui-même. Papineau fut très explicite là-dessus.

En 1844, le nouvel Institut canadien reprenait la lutte laïque sur deux terrains : la séparation de l'Église et de l'État, la création d'écoles publiques neutres. Mgr Bourget n'y va pas de main morte en excommuniant tous les membres de l'Institut. L'Église en sort victorieuse, mais non pas sans certains échecs cuisants, comme celui de l'affaire Gibord. Dans les années 80, la révolte des métis sous la conduite de Louis Riel s'accompagne d'une vague anticléricale, surtout vis-à-vis des missionnaires, collaborateurs de l'Establishment.

À la fin du siècle, W. Laurier, ancien membre de l'Institut canadien, subit les foudres du clergé, parce qu'il veut dissocier la question confessionnelle de la question linguistique dans le projet d'écoles françaises au Manitoba. Ses arguments s'inscrivent vraiment dans la

tradition laïque. Mgr Laflèche y voit un indice du libéralisme condamné par l'Église. « Un catholique ne saurait, sous peine de pécher en matière grave, voter pour un chef... qui a formulé aussi publiquement une pareille erreur ». Mais peine perdue, le peuple vote contre la volonté du clergé. Celui-ci n'abandonne pas la partie et, dès l'année suivante, il met en échec la tentative d'instaurer un ministère de l'éducation qui lui enlèverait le contrôle sur l'enseignement. Mais au même moment, un mouvement de laïcisation de l'école prend corps. Il ne fera pas long feu, grâce aux interdits de l'archevêque de Montréal.

Entre les deux guerres, la victoire cléricale semblait décisive sur tous les terrains. C'est même avec des arguments religieux que le régime duplessiste va prendre le pouvoir en 1936. Le « chef » se servira de l'Église, asservira le haut et le bas clergé pour asseoir ses politiques conservatrices. Il se maintiendra au pouvoir malgré l'émergence d'une opposition anticléricale et progressiste au cours des années 50. Mais il fallut attendre en 1961 pour voir naître un mouvement laïque organisé, et une volonté politique de laïcisation chez plusieurs artisans de la révolution tranquille.

Depuis 1961, l'école sert de terrain privilégié et de test de vérité des rapports entre Église et État, entre forces laïques et forces cléricales. Le Bill 60 de 1962 fait l'objet de tractations en coulisses où chefs religieux et civils essaient de dénouer la crise en dehors des cadres démocratiques publics (L. Dion). Ce qui donne un élan au nouveau Mouvement Laïque (MLF) qui avait connu des débuts difficiles. En effet, on ne s'entendait pas sur le contenu de la laïcité et non plus sur les objectifs à poursuivre. La revendication d'un secteur neutre à côté du système multiconfessionnel maintenait des ambiguïtés au profit du statu quo. Évidemment, on ne voulait pas faire preuve d'intolérance après avoir dénoncé celle que le cléricalisme avait secrétée jusqu'ici. ⁵

⁵ Y. Dionne, Le laïcisme au Canada français, dans *Parti Pris*, Janvier 1964, pp. 4-22.

Évolution récente du laïcisme

Le congrès du MLF en 1965, rejetait l'idée d'un secteur neutre. La laïcité implique, pour la majorité des participants, que toutes les écoles soient non-confessionnelles. La perspective rejoint la tradition laïciste la plus radicale quand on appuie cet objectif sur une conception totalement areligieuse de l'homme et de la société. Il faut un Québec laïque et non un quelconque ghetto scolaire neutre ou une déconfessionnalisation du genre réformiste. Il faut aussi une philosophie, une politique, une culture vraiment laïques qui se rattachent aux grandes traditions révolutionnaires. Réclamer un droit de minoritaires, c'est s'installer dans la marginalité par rapport à l'ensemble du peuple, c'est se réduire à un groupe de pression, c'est appuyer indirectement l'idéologie dominante. P. Maheu souligne ici le cercle vicieux. Les positions radicales du MLF le coupent du peuple, et par ailleurs les compromis collaborent à la pérennité du système qu'il rejette. Pour briser cette contradiction, il n'y a pas d'autres solutions qu'une révolution sur tous les plans. Socialisme, indépendance, laïcisme seraient inséparables. Ce dernier sans le premier ne délivre pas de la société bourgeoise ; sans le second., il s'aliène de la nation. ⁶

Une telle radicalisation intransigeante et si peu politique provoqua le départ de bien des membres. Et le MLF, depuis ce temps, végète sans trop savoir où se brancher. ⁷

L'échec de l'organisme n'implique pas une influence nulle au plan de l'évolution idéologique. Le mouvement de sécularisation se poursuit sans heurt et beaucoup plus vite quand les laïcistes ne s'en occupent pas. Plusieurs de leurs objectifs sont atteints ou en voie de l'être. « À quoi bon cette bataille », disent plusieurs militants. D'autres ne sont pas de cet avis. Les plans culturel et idéologique sont encore trop marqués par les antécédents de chrétienté pour ne pas continuer le travail de démystification. « Le MLF participe aux aspirations nouvelles du Québec contemporain... À peine sorti de son moyen âge culturel, les Québécois voient leur âge d'or, non plus en arrière mais

⁶ P. Maheu, Laïcité 66, dans Parti Pris, Octobre 1966, pp. 56-77.

⁷ M. Rioux, La nation et l'école, Ed. du MLF, 1966.

en avant. » ⁸ Les citoyens les plus dynamiques n'acceptent plus de se nourrir aux « deux mamelles » qu'ont été le patronage et le cléricalisme. Rioux rappelle ici que la laïcité suscite la plus grande résistance. Pourtant, tous les États contemporains, sauf quelques sociétés féodales, ont proclamé leur neutralité pour être accessibles à tous les citoyens sans égard à leur credo religieux. Il faut que le poids de la chrétienté pèse encore lourd dans la balance des pouvoirs pour empêcher une décisive laïcisation. Que se passe-t-il donc ?

La laïcité vient contrer une certaine image de nous-mêmes, un certain système de sécurité, un rattachement vital à notre expérience historique, alors que l'idée de nation, malgré toutes ses contrefaçons, remonte au moins au début du XIXe siècle. De même l'ouverture pour une démocratie économique et salariale rencontre l'élan de libération d'une « classe ethnique infériorisée ». Et le recours à l'État remplace l'action d'une bourgeoisie autochtone ! Si l'Église du Québec s'est intéressée à la question nationale et à la justice sociale, elle n'a pas facilement accepté l'idée-force de laïcité, parce qu'elle y voyait une menace sur son propre terrain et dans ses rapports avec les structures et les communautés.

Par ailleurs, au sein même de l'institution religieuse, des clercs et des laïcs mettent en cause bien des institutions chrétiennes d'une chrétienté désormais anachronique, particulièrement dans le domaine de l'assistance sociale, de l'hospitalisation, de l'éducation. Seul l'État peut donc poursuivre des politiques du bien commun à l'échelle de la société globale. Rioux va plus loin. Il s'agit d'abord d'assurer la qualité du citoyen tout court et de ses besoins dans un cadre juridique non particulariste, comme le serait celui d'une famille spirituelle donnée. Les droits des familles spirituelles sont seconds, et non premiers comme autrefois. Il faut en premier lieu des services publics accessibles à tous. Si l'incroyant Papineau recommandait d'affirmer le catholicisme, comme partie de la nationalité, comme un facteur de survie de celle-ci, c'est maintenant au tour des catholiques de mettre entre parenthèses leurs croyances pour la constitution d'un État moderne selon les normes d'une saine laïcité, selon les conditions nouvelles d'une société où le catholicisme ne saurait être lié à la francophonie et où le dénomina-

⁸ M. Rioux, *La nation et l'école*, Ed. du MLF, 1966.

teur commun du consensus collectif n'est plus la religion. Or, c'est à l'école que des nations modernes donnent à leurs citoyens le sens d'un destin commun. Tous les membres de la communauté nationale doivent pouvoir s'y retrouver.

D'autres militants laïques ne tiennent pas le débat à cette hauteur. Ils s'attaquent aux convictions religieuses de leurs concitoyens et affirment leur idéologie comme si elle aussi n'était pas un credo ; « L'Humanisme socialiste remplacera graduellement la religion » (L. Racine, *Bilan du cléricalisme*, dans *Parti Pris*, déc. 1966, p. 21). Cela ne semble pas être le cas des pays socialistes actuels ! P. Maheu dans le même numéro, poursuit sa recherche sur nos aliénations religieuses. Le dossier est chargé de pièces choisies qui, malgré une sélectivité évidente, invitent à de profondes réflexions. Tels la sacralisation de l'autorité humaine, l'obsession du péché de la chair, le droit absolu de l'Église en éducation, la religiosité dans tout l'enseignement scolaire, la phobie du communisme et des organismes neutres, la vocation messianique du peuple agricole canadien-français. Maheu se veut lucide critique. Il tente de démontrer que le cléricalisme n'a été qu'une ex-croissance de la condition de colonisé. La religion pour nous, ce fut l'intériorisation de la défaite, le mécanisme de compensation mythique, le lieu privilégié de la névrose collective. Elle fut une idéologie moralisatrice et volontariste, bien loin de la vie réelle. Pensons aux nombreux comportements qui la contredisaient, particulièrement dans les affaires et la vie publique.⁹ Sa force s'accroissait d'autant plus qu'elle occupait toute la place P. Maheu pense que la situation n'est

⁹ Un des peuples les plus croyants de la chrétienté en vint à développer un amoralisme public foncier. Bien plus, il élaborait sans trop s'en rendre compte une espèce de providentialisme païen, puis que ce n'est qu'après la vie que les comptes se font. Or, comme Dieu est aussi Providence... le Québécois vivait des interlignes de son petit catéchisme et des prédications dominicales. G. Bergeron, *le Canada français*, Seuil, 1967, p. 151. L'auteur compare la critique du croyant Le Moyne et celle de l'« apprenti-athée » P. Maheu. Quinze ans de distance (1951-1966) et le processus de laïcisation a fait du chemin malgré tout. Le MLF n'est pas tombé dans l'anticléricalisme épais et n'a pas soulevé de guerre de religion. Ses idées passent la rampe, parce que le « Québec de 1967 » n'est plus celui de 1957, encore moins celui de 1867. Il n'est plus une Espagne en terre américaine. Il est moins que jamais une théocratie, en grande partie mythique... Il n'est pas un Québec laïque et religieux. La pente est à la laïcisation complète tôt ou tard » (p. 152).

pas vraiment changée (en 1965). « 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, c'est l'omniprésence et l'autorité de ses représentants parmi nous... notre athéisme n'est encore qu'une idée et nous avons beau nous nier comme croyants, nous sommes encore dans la religion, comme ce bourgeois dans sa classe : malgré nous... Ayant perdu l'univers, on ne pensait plus qu'à sauver son âme. L'autorité venait de Dieu, mais pas la liberté ! » L'auteur ne se préoccupe pas ici de la dimension religieuse « en soi », mais dans une expérience historique jugée aliénante, parce qu'en dehors et au-dessus des choix divers des hommes. Une pseudo-catharsis de la dépossession ! On peut lever les épaules devant une affirmation aussi simpliste : « se libérer de la domination cléricale, c'est se libérer de l'exploitation capitaliste ». Ce fut quand même le point de départ des efforts de libération de plusieurs minorités de pointe chez nous. Si la religion a servi de mécanisme d'intériorisation des aliénations économiques, politiques et culturelles, il fallait donc s'y attaquer pour atteindre le « joint universel » des divers rouages. Fardeau, dans un article déjà cité, rappelle aux laïcistes que le clergé a eu au moins le mérite de ne pas se séparer du peuple, tout au long de l'histoire, comme ce fut le cas de certaines élites intellectuelles ou bourgeoises. Encore aujourd'hui, dans les mouvements populaires d'avant-garde, c'est souvent le clergé qui est le plus présent. Très peu de membres du MLF s'y trouvent et ce n'est pas surtout à cause de leurs idées, mais de leur quotidienneté bourgeoise qu'ils ne reconnaissent pas toujours. On aimerait une autocritique plus exigeante de leur part. Dans l'action et la vie, ils laissent la place à ceux qu'ils contestent. Les exceptions confirment la règle.

Un laïcisme superficiel

Un des dangers actuels, c'est une sorte de laïcisation automatique qui empêche athées et croyants d'approfondir leurs options respectives dans l'espace historique qu'ils partagent. Bon gré, mal gré, nous sommes sur la même route. Et souvent, au nom d'objectifs semblables d'ordre nationaliste ou socialiste, on met entre parenthèses une question vitale pour notre avenir collectif, préparant peut-être pour demain

des culs-de-sac insurmontables. Je nous souhaite autant de vrais athées que de vrais croyants. Certains militants laïcistes vont assez loin dans leur critique de la religion, mais restent superficiels dans leurs propres convictions.

Les plans politiques, philosophiques et culturels ne sont pas à mêler indistinctement, sans compter le facteur expérientiel aussi important pour l'incroyant que pour le croyant. Il y a à la fois autonomie et interdépendance, mais on n'y voit rien sans une démarche rationnelle et très critique de son propre angle de vision. Je suis toujours médusé par les extrapolations de certains scientifiques qui deviennent tout d'un coup dogmatiques devant la dimension religieuse, qu'ils soient pour ou contre. En partant de la psychanalyse, on déborde subito sur une vision du monde qui se veut exhaustive et irréfutable. Il en est de même en histoire, en anthropologie, en sociologie particulièrement. Les philosophes m'apparaissent plus judicieux dans leur appréhension de l'expérience religieuse, peut-être parce que celle-ci appartient davantage à l'univers des fins. On évite difficilement une part de dogmatisme quand il y va d'un engagement radical dans sa vie. Certains laïcistes se font trop une belle jambe en ce domaine. Leurs objections les décrivent parfois adéquatement. Je ne suis pas certain que les plus sûrs d'eux-mêmes acceptent la diversité qu'ils proclament, et cela à la façon de certains croyants « possesseurs de la Vérité ».

J. MacKay, psychiatre, réduit le phénomène religieux à une projection de besoins insatisfaits. Il en parle « en se situant au plan philosophique ». Drôle de philosophie psychiatrique.¹⁰ Même dans les sciences humaines de la religion, d'autres instruments d'analyse arrivent à des conclusions différentes, sans oublier ce que le croyant dit lui-même de son expérience, de sa philosophie et de sa foi. Un tel positivisme relève d'une attitude plus proche du XIXe siècle où est apparu une nouvelle mythologie, celle d'une science empirique qui à l'intérieur d'une discipline donnée croyait pouvoir cerner toute la réalité, offrir une "wellstanchuung", une idéologie globale, et même parfois un système sociopolitique parfaitement exhaustif et étanche. Or, c'est précisément ce qu'on retrouve dans l'étude de J. MacKay. Son plaidoyer comporte une vue philosophique encore plus simpliste et

¹⁰ J. MacKay, *Le catholicisme : un carcan*, Ed. MLF, 1967.

contestable. Il s'agit d'un monisme inconscient ou inavoué qui nie le pluralisme dont il se réclame parce qu'il ne sait pas reconnaître celui-ci au cœur même de l'expérience humaine. Il trouve insupportable cette sorte de dichotomie sacré-profane dans l'univers psychologique de l'homme religieux, comme si l'homme au fond était unidimensionnel. Serait-il un psychiatre anti-marcusien ? Ce n'est pas parce que l'homme a des difficultés à assumer les tensions des diverses dimensions de son être et de ses rapports avec les autres, qu'il en devient forcément un être diminué, divisé, dédoublé. C'est à la fois un défi et un dynamisme de dépassement.

De justes critiques

Mais comment ne pas reconnaître la justesse de la critique factuelle de l'auteur en ce qui concerne les catholiques du Québec. Notre dogmatique catholique a profondément touché nos structures mentales et nos comportements privés et publics. «Elle a fatalement pour effet d'entraîner l'esprit humain et cela dès le plus bas âge de l'enfant, vers une espèce de soumission au maître qui entraîne une inhibition de la curiosité intellectuelle, 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. Soumis à l'autorité, incapable de prendre ses responsabilités comme groupe, incapable de dynamisme personnel au plan de l'individu (p. 18)... Elle invite à la dictature politique et sociale par le pouvoir constitué » (p. 20). Qui niera l'énorme décalage entre l'éthique catholique d'exigence absolutiste et maximale et les normes quotidiennes et effectives de comportement, entre la doctrine officielle si logique et si intransigeante et les praxis chrétiennes ou pastorales d'une casuistique ahurissante. Tout cela amène souvent un pharisaïsme d'autant plus condamnable qu'il est à l'extrême opposé de la libération évangélique et du risque de l'Incarnation dans l'histoire humaine.

Nous reviendrons plus loin sur le comportement politique des catholiques. Mais disons tout de suite que les diverses options au Qué-

bec en ce domaine subissent des conditionnements liés soit à la laïcisation en cours, soit à l'influence de notre idéologie religieuse du passé, soit à la diversité des familles spirituelles anciennes et nouvelles dans l'Église. Un nombre encore impressionnant de catholiques est encore enfermé dans « son loyalisme rigide à l'égard de la forme particulière de chrétienté qu'a prise sur notre sol l'héritage français et catholique reçu au XVII^e siècle. Nous avons vécu dans la sécurité de posséder la vérité ». ¹¹

Cette manière rigide de penser se traduit par des refus aveugles de réformes religieuses ou profanes, par un mépris de l'intelligence critique, par des blocages psychologiques et sociologiques face à la liberté nouvelle, à la mobilité urbaine, à l'innovation technologique, au risque politique, à l'aventure spirituelle dans la foi et les mœurs. Par ailleurs, ce qu'on appelle la gauche catholique, subit actuellement une répression de la majorité plus que des autorités religieuses elles-mêmes, du moins celles du Québec. Les catholiques de gauche éveillent des soupçons à l'extérieur comme à l'intérieur de l'Église. « Vous faites le jeu des incroyants en précipitant des solutions contraires à la doctrine ou à la politique officielle de l'Église ; vous faites le jeu des cléricaux en laissant entendre faussement qu'il y a effectivement place pour le pluralisme dans l'Église, que celle-ci est prête à réviser ses positions et à se situer différemment dans la société québécoise actuelle. » Une situation vraiment inconfortable, mais combien révélatrice de cette période de transition que nous vivons. Le problème du nationalisme que nous analysons dans cet ouvrage nous conduit à une enquête religieuse plus importante que nous l'avions imaginée au début. Il nous faut aller plus loin et interroger le fait religieux lui-même dans divers contextes socio-politiques.

¹¹ P. Angers, *Problèmes de culture au Canada français*, Beauchemin, 1960, p. 19.

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Chapitre 5

Politique et religion en situation

Problématique centrale

[Retour à la table des matières](#)

Comme presque partout ailleurs dans le monde, le Québec semble enfin sorti d'une longue histoire de conflit, de confusion, de mutuelle utilisation ou de domination alternante entre politique et religion. On aurait libéré la première de la seconde et vice-versa. C'est maintenant deux sphères autonomes, clairement distinguées. Or, une vision aussi simpliste laisse entendre une fausse étanchéité des frontières humaines.

Point n'est besoin de recourir aux rapports officieux ou aux influences latentes qui subsisteraient entre les deux institutions pour rouvrir le débat. Il suffit de rappeler que le même homme appartient souvent à ces deux univers sociaux. Chacun de ceux-ci tend facilement à devenir une réalité englobante, à présenter une vision du monde totalisante. Quand on les considère par les biais de la culture, ou de l'idéologie, on arrive vite à ces conclusions.

Nous ne pensons pas nécessairement ici aux formes comparables de totalitarisme religieux ou politique, ceux de la chrétienté théocratique et ceux des régimes fascistes ou communistes. Il existe des types de société close qui tout en étant démocratique, ne laisse pratiquement pas de place au déploiement de la religion sans pour autant la nier au plan juridique. La politique de ces sociétés veut atteindre tous les aspects de la vie collective, tout en faisant abstraction des familles religieuses qui ont pourtant d'une façon ou l'autre une dimension publique et collective.

Très peu de sociétés, encore aujourd'hui, ont atteint une véritable maturité démocratique dans les domaines économiques, culturels et religieux, une véritable articulation politique des diverses institutions, un équilibre entre leur autonomie et leur interdépendance, un respect de leurs limites et de leurs compétences propres. Aux sacralisations d'autrefois certains ont substitué de nouveaux mythes séculiers. On est passé parfois de l'intolérance religieuse à l'intolérance laïque. La pluralité des familles idéologiques ou religieuses ne crée pas de soi des attitudes et des structures ouvertes, libres d'interférences indues, d'extrapolation de juridictions ou de champs d'activité. On peut pratiquer un pragmatisme qui exclue en fait toute dimension religieuse comme on peut défendre un œcuménisme qui refuse la neutralité de l'État. Combien de départages officiels deviennent des fictions juridiques parce qu'on agit tout autrement dans la réalité quotidienne.

Il existe des attitudes profanes qui reproduisent, - plus ou moins consciemment toutes les caractéristiques des attitudes religieuses et vice versa. Les options religieuses ou athées bien définies, bien situées dans la société urbaine pluraliste et séculière, sont plutôt rares. N'en déplaise à ces intellectuels qui ont déjà décrété l'âge post-religieux, la plupart des gens n'arrivent pas encore à démêler le sacré et le profane, le mythique et le technique, la religion et les autres dimensions de la vie, dans leurs comportements concrets. M. Eliade a déjà analysé tout ce qu'il y avait de religieux implicite chez l'homme moderne a-religieux, dans sa vie familière, dans les formes nouvelles de vie collective, dans les systèmes politiques et idéologiques. On pourrait inverser la dialectique et découvrir beaucoup d'irreligion, au sein des institutions religieuses et chez leurs adeptes. Nous sommes donc en face d'un phénomène-frontière très complexe. Ces considérations viennent

aider à comprendre la prochaine remarque ; n'arrive-t-on pas progressivement à négliger toute la part d'informel des rapports entre politique et religion ? Ainsi se brouillent des jeux d'influence plus ou moins conscients dont la compréhension serait nécessaire pour mieux saisir et mieux assumer l'évolution de la société globale et de la religion, et peut-être pour garantir la liberté du citoyen et des croyants.

Sans doute y a-t-il un progrès dans la séparation de l'Église et de l'État chez les régimes modernes. Le pluralisme démocratique y a gagné de façon évidente. Politique et religion se sont libérées l'une de l'autre. Il devient plus facile, semble-t-il, d'établir des mesures de bien commun à l'échelle de tous les citoyens.

Vue du côté religieux, la question apparaît beaucoup moins simple. En effet, voilà un domaine qui se limite difficilement à la vie invisible de la conscience, aux frontières individuelles, aux secteurs domestiques, à des espaces sacraux, ou encore à une situation de marginalité par rapport à l'ensemble de la vie collective. Le phénomène religieux s'accommode mal à la spécialisation et à la fragmentation des activités et des institutions telles que les veut la société urbaine et technologique. Il y va d'une façon de vivre et de voir le monde présenté à tout l'homme en son être, sa pensée et son activité entière. C'est le cas de la plupart des religions, mêmes celles qui se confinent à une sphère mythique ou à de pures célébrations rituelles. Leur retentissement sur l'existence concrète de tous les jours est inévitable.

Pour ce qui concerne le christianisme, conçu comme une religion historique universelle qui aspire au salut de l'homme et de l'univers, se laisser privatiser, c'est renoncer à rejoindre la réalité dans des dimensions importantes, tels la vie sociale, économique et politique, les ensembles humains d'ordre culturel ou géographique, les aspects collectifs de l'éducation, de la famille et des loisirs, les diverses structures de l'organisation sociale, le monde des techniques et de la communication, etc. Une conscience plus vive de l'unité de l'humanité, des interdépendances croissantes entre les peuples, les sociétés, les institutions et les cultures, ravive le sentiment d'universalité de certaines religions et en même temps la volonté de contrecarrer l'évolution vers la privatisation.

C'est là une vue trop générale et trop abstraite pour cerner les expériences historiques concrètes où se révèlent dans toute leur complexité les rapports entre politique et religion. Encore moins les théologies peuvent-elles servir de première démarche pour une analyse empirique d'un donné toujours en situation. Par exemple, les efforts, chez les catholiques et les protestants, pour bâtir une théologie politique restent décevants pour la plupart parce qu'ils reposent soit sur une pensée et une praxis assez pauvres, soit sur une dogmatique très peu nourrie de recherches inductives, soit sur un biblisme très éloigné des phénomènes très complexes des sociétés contemporaines. Quand nous avons entrepris l'étude des relations entre nationalisme et catholicisme dans notre propre contexte, nous avons mesuré toutes les limites de la réflexion religieuse moderne en ce domaine et en même temps les graves illusions qu'elle véhicule. Ses artisans semblent en savoir bien peu sur les comportements politiques et sur les situations réelles des rapports de force dans leur pays et dans des~ ensembles plus larges. Il en est de même de la pensée officielle des Églises qui ne dépassent pas des généralités insipides et peu propices à une praxis.

On comprend le reproche fréquent adressé aux Églises : des idées révolutionnaires contredites par des politiques conservatrices et parfois réactionnaires ! Nietzsche avait-il tellement tort quand il accusait le christianisme d'avoir domestiqué les hommes et les institutions qu'il contrôlait directement ou indirectement ? Le problème s'accroît aujourd'hui puisque le désintéressement politique de bien des croyants et d'hommes d'Église fait le jeu des nouveaux pouvoirs anonymes. Les réactions récentes dans les milieux d'Église marquent une tentative ambiguë de rattrapage. Certains deviennent tout d'un coup des radicaux qui parlent de révolution et de violence avec une culture et une pratique politiques primaires. Ils s'alignent sur ce qu'il y a de plus farfelu dans les nouvelles utopies et eschatologies profanes ¹² À l'obser-

¹² Les événements de mai 1968 en France ont provoqué une sorte d'exacerbation de la gauche et de la droite catholiques. On connaît la résurgence épisodique de l'affrontement de ces deux forces religieuses en ce pays, surtout depuis la deuxième guerre mondiale. Évidemment ces luttes s'enracinent profondément dans l'histoire du gallicanisme, de la Révolution française et de ses suites, dans la réaction ultramontaine, le républicanisme et les luttes scolaires. Des noms comme Barres, Combes, Maurras évoquent bien des blessures de la conscience religieuse des catholiques français. On n'en est plus au Sillon ou à

vateur le moins lucide les milieux d'Église offrent le spectacle d'extrémistes conservateurs et révolutionnaires, remarquables par leur stérilité et leur irréalisme. Certains hommes d'Église passent de l'assistantisme à la révolution sociale avec une naïveté et une incohérence déconcertantes. On plaque des grandes vérités de surplomb sur des réalités historiques mal connues, ou peu vécues de l'intérieur. Les diagnostics souvent portent à faux parce qu'ils ne s'appliquent pas aux bons endroits, aux vraies conjonctures.

Il existe certaines constantes dans les attitudes des Églises, qui sont trop graves et trop évidentes pour les passer sous silence. Limitons-nous à quelques-unes ici. D'abord ce réflexe de second temps de la réflexion et de l'action religieuses qui prennent corps au moment où les hommes ont dépassé la situation visée. Les catholiques américains s'éveillent au problème de la ségrégation, mais en avançant des problématiques et des politiques déjà déphasées par rapport à l'évolution récente. Comment prendre au sérieux des hommes d'Église qui se définissent par la prospective et présentent leur famille spirituelle comme une God's avant-garde. C'est de la fumisterie. Depuis quelques siècles, les Églises ont suivi de loin toutes les révolutions ou ont tenté de les arrêter. La contradiction est trop flagrante pour ne pas être dénoncée. L'Église catholique ici remporte le championnat de la réaction. Nous ne songeons pas à des exemples semblables à l'embarquée du Corporatisme de *Quadresimo Anno* et de ses emprunts au fascisme mussolinien, à la projection d'un modèle universel de société si peu compatible avec la diversité des cultures et des contextes historiques

l'Action française. L'affaire Dreyfus ne reviendra sans doute plus. Mais les débats se transposent sur d'autres paliers, ou se traduisent surtout à l'intérieur de l'institution religieuse. Pensons aux points chauds des dernières décennies : le cas Montuclar, la fièvre de l'existentialisme, le mouvement de la Paix et la collaboration avec les communistes, la question des prêtres ouvriers, l'affaire algérienne, les crises successives des mouvements d'A.C., les débats progressistes vs intégristes pendant et après le Concile et enfin les événements de mai où la querelle entre ces deux familles spirituelles a atteint un paroxysme artificiel. En effet, certains catholiques de gauche verbalisaient sur la révolution et la violence « chrétiennes » dans un esprit bien différent de Camillo Torrès et des chrétiens de gauche en Amérique du Sud, par exemple. Parfois ce sont des questions secondaires qui mettent le feu aux étoupes : « l'habit ecclésiastique », les nouvelles normes liturgiques, le célibat des prêtres, etc.

et politiques. Nous nous référons davantage à des phénomènes plus récents.

Les vieilles chrétientés

Après avoir inculqué, pendant des décennies, une mentalité apolitique et une méfiance contre l'État chez les catholiques, des Églises nationales les ont invités à constituer des partis plus ou moins confessionnels.

L'Italie encore sert d'exemple navrant. Nous avons participé nous-même à des enquêtes en ce pays. L'interventionnisme du Vatican dans les affaires gouvernementales était pratiqué largement, et le plus souvent dans l'underground. Cette ingérence se diffusait jusque dans les moindres localités. En relisant certains textes de Pie XII qui s'adressait à l'Église universelle, nous voyons bien comment il extrapolait une vision très personnelle du communisme à partir de la situation italienne. La condamnation absolue du communisme, nuancée plus tard par Jean XXIII qui distinguait entre idéologie et système économico-politique, exprimait la crainte de l'autoritaire Pie XII de voir annihiler le pouvoir politique de l'Église en Italie.¹³ Après l'intermède trop court de Jean XXIII, Paul VI revenait à la politique d'antan quand il intervenait directement au parlement italien pour s'opposer à la loi sur le divorce. Il le faisait avec l'équivoque classique dans l'Église entre la moralité et la légalité, entre une conception particulière du droit naturel et le champ d'application politique.

On transpose ainsi le monolithisme dogmatique du catholicisme sur un plan politique où le bien commun et une juste laïcité exigent le respect des minorités ou des majorités dissidentes, des différentes familles idéologiques, des consciences et de l'homme tout court. Nous n'insisterions pas s'il s'agissait d'un quelconque homme d'Église, fut-ce le Cardinal Spellman qui faisait des militaires au Vietnam « des

¹³ Nous devons faire la part des choses à notre tour. Pie XII vivait au temps du stalinisme. Et il s'exprimait ainsi au lendemain des atrocités inouïes de la deuxième guerre mondiale. Mais les circonstances atténuantes ne justifient pas le geste de 1948-1949 qui allait politiser l'Église de façon répréhensible.

soldats du Christ» (1965) et de *l'américan way of life* une grâce du Christ (1951). Les paroles et les gestes du Chef de l'Église catholique ont une tout autre portée quand on connaît la tendance de la majorité des catholiques à universaliser la pensée du pape. Trop souvent on se contente des grandes déclarations favorables des papes : celles de Pie XI sur l'éminence de la charité politique, celle de Pie XII sur l'engagement politique des catholiques et sur la laïcité. Mais quel décalage avec les réflexes spontanés, les directives concrètes, les « crochitudes diplomatiques » des délégations apostoliques romaines, l'autodéfense des intérêts et du prestige de l'Église, les formes subtiles et pharisaïques de répression et d'orthodoxie tatillonne. Combien d'hommes d'Église maintiennent une façade de neutralité ou de désengagement politique officiel, mais font encore de la politique par la porte de derrière. Avouons-nous avec franchise que l'Église est bien mal placée pour donner des leçons de démocratie, de sens critique et de participation aux sociétés civiles.

N'allons pas croire que ces attitudes sont isolées. Nous avons vu en Allemagne de nombreuses manœuvres d'hommes d'Église à la veille d'élections pour soutenir des candidats de la démocratie chrétienne, même en se servant des organes officiels religieux. Les théologiens allemands dans leur théologie politique semblent survoler naïvement ces réalités brutales de la *realpolitik* pratiquées dans leur Église. Un des leurs, J.B. Metz, ne craignait pas de parler récemment d'une pensée religieuse schizophrénique. Le problème ne s'applique pas seulement à l'Allemagne. Des chefs ecclésiastiques catholiques dans les pays de l'Est ont mené des luttes parfois bien équivoques en ne distinguant pas les injustices réelles et la perte de pouvoirs et de privilèges ecclésiastiques inadmissibles, en mettant en veilleuse les erreurs passées de l'Église et les formes d'aliénation religieuse trop complaisamment entretenues. Comme en bien des endroits dans le monde, certaines luttes politiques se limitaient à l'affrontement entre pouvoirs religieux et pouvoirs civils au-dessus de la tête du peuple chrétien et du peuple tout simplement. Querelles de pouvoir et de dogmatisme au détriment des problèmes réels des hommes concrets !

Nous ne revenons pas sur l'histoire politico-religieuse de France, qui est déjà bien connue. Après cinquante ans de vie républicaine, de poussée socialiste, d'efforts démocratiques, d'efforts vers la laïcité,

d'éveil au pluralisme, une bonne part des catholiques français et des hommes d'Église, au début du siècle, rêvaient encore à l'Ancien Régime, à la royauté absolue, à la théocratie de chrétienté. Le catholicisme français a longtemps projeté l'image globale de contre-révolution et d'un monde conservateur et antidémocratique, avant de donner des exemples admirables d'une conscience chrétienne plus adulte en politique. On a beau apporter toutes les nuances historiques en rappelant les assauts injustes de militants antireligieux, ces faits n'effacent aucunement les péchés politiques du catholicisme romain là, ou ailleurs dans les vieilles chrétientés européennes.

Il faudrait continuer le tour d'horizon de celles-ci. Le dossier se charge davantage en Espagne où des minorités catholiques de laïcs militants et de clercs du bas clergé tentent désespérément de se dégager du concubinage politique du haut clergé et des autorités civiles césaro-papistes. L'Église s'est accommodée d'un régime réactionnaire qui a tenu l'Espagne en retrait de l'évolution ultra-rapide des dernières décennies. Ce qu'on peut accepter quand on sacralise l'autorité en place et l'ordre établi ! Pourtant l'évangile nous parle un tout autre langage. Tous les pouvoirs civils et religieux de l'establishment palestinien se sont liés pour crucifier le Christ en dehors de la cité. Or, c'est au nom de la mission de l'Église qu'on prétend devoir céder à des compromis politiques inacceptables. Nous avons déjà signalé les effets désastreux des religions d'État qui existent en Angleterre, en Grèce, au Pakistan comme en Espagne. Partout la religion, dans ce cas, se défigure irrémédiablement.

Le colonialisme politico-religieux

Le colonialisme religieux prend encore plus de relief aujourd'hui après la « conscientisation » universelle provoquée par les grands mouvements récents de décolonisation. La triste histoire du Père Lebbe n'est qu'une goutte d'eau, mais elle révèle passablement bien les divers courants missionnaires qui ont suivi les canaux du colonialisme, en entraînant l'évangélisation dans des entreprises douteuses et parfois opposées à l'émancipation des jeunes nations. De très forts témoignages de désintéressement étaient ainsi noyés dans une démarche

politique aliénante et oppressive. Point n'est besoin de reculer aux temps des célèbres conquistadors espagnols ou aux frontières de la lointaine Chine. Reportons-nous aux études récentes de Houtart sur la hiérarchie et les délégations apostoliques en Amérique latine, aux notes du spécialiste Illich sur les importations religieuses dans le même continent. Un malin disait que les vieilles chrétientés, ne pouvant plus s'imposer dans l'Europe du XIXe siècle, se sont transportées dans les pays du Tiers monde. Une page d'histoire définitivement tournée ? Il n'y a pas si longtemps encore, Boulard, à la suite d'une visite dans plusieurs villes sud-américaines, tenait ces propos : « en passant d'une paroisse à l'autre, j'avais l'impression de traverser la France, l'Espagne, la Belgique, les États-Unis et que sais-je encore. » Chacun exportait son modèle de chrétienté ou de pastorale dans un contexte religieux et politique très différent de celui de son pays d'origine. Cela s'entend facilement et pourtant... ! Le contre-témoignage se gonfle quand il s'agit des riches missionnaires nord-américains qui portent le poids d'un impérialisme capitaliste omniprésent en Amérique du Sud.

Mais il y a pire encore. *La pensée sociale de l'Église, même la plus récente, véhicule une vision politique très contestable. Elle dénonce les injustices, mais en s'appuyant sur la bonne volonté de partage des riches et sur l'action des pouvoirs établis. La masse du peuple reste toujours l'objet d'une politique plus juste de développement et non l'artisan principal de sa libération et de sa promotion.* Il y a ici un paternalisme, et même un mépris du peuple qui renvoient au hiérarchisme des sociétés traditionnelles. L'histoire des révolutions des derniers siècles a été bien peu assimilée par la « doctrine sociale de l'Église ». Celle-ci passe facilement sous silence les vrais rapports de force et les moyens politiques nécessaires, surtout ceux dont les masses prolétaires pourraient disposer. La doctrine officielle exclut toute forme de violence, en dépit du petit aveu, vite récusé, dans *Progressio populorum*. Mais quel recours politique explicite laisse-t-on à ceux qui sont aliénés de tous les canaux de pouvoir, et acculés à un engagement radical de type révolutionnaire ? On ne dit à peu près rien sur le rôle des masses elles-mêmes. Ce scandale éclate régulièrement. Il devient plus explosif dans la mesure même où les forces révolutionnaires s'affirment davantage devant des pouvoirs civils et religieux qui se raidissent toujours plus à droite.

L'appel de Rome à la non-violence et à un développement évolutif se situe dans un *no-man's land*, loin des vraies forces de droite et de gauche en présence. Rhétorique réformiste et abstruse, pureté sans mains, comment peuvent-elles changer un iota de la situation si elles évitent toute forme d'affrontement ; comme si on en était déjà aux réconciliations de la consommation finale. Notre humaine condition terrestre se déploie dans des tensions, dans une dialectique de rapports où la charité et la justice ne s'obtiennent pas sans de dures confrontations avec soi-même et avec les autres. C'est encore plus vrai dans le champ politique et dans la sphère des intérêts économiques. Évidemment, on n'entend plus ces accents de résignation qui existaient encore dans Rerum Novarum. Mais partant d'une conception irénique de l'évolution des sociétés, des institutions et des groupes humains, on veut déduire directement de principes très généraux des jugements politiques que seuls les hommes immédiatement intéressés peuvent porter. Voilà un des principaux glissements de terrain de la doctrine de l'Église en matière politique. La dernière Conférence de Médélin a bien posé ce problème, mais l'ensemble de la hiérarchie n'y a vu qu'un danger de violence et de révolution, alors qu'il s'agissait de renvoyer les chrétiens et les églises locales à leurs responsabilités propres dans la guerre au sous-développement. ¹⁴

¹⁴ À la conférence canadienne des Églises sur la pauvreté en 1968, dans la plupart des commissions, on évitait systématiquement de toucher à l'univers politique et aux bases mêmes de notre société néo-capitaliste. Plusieurs parlaient des pauvres dans des termes détestables : se pencher sur eux, les faire accéder au niveau de subsistance minimale (survivre quoi !). Ceux-ci restaient toujours objets des politiques gouvernementales ou de l'action des Églises et de leur « middle class outlook ». Les chiffres, les films, les projets fusaient. On quantifiait, on planifiait, on rationalisait sur le phénomène pauvreté « en soi » et par rapport à sa mauvaise conscience. Voici qu'un groupe de pauvres des zones grises de Montréal surgit en pleine assemblée générale. Stupeur, malaise et même certains sourires sur des lèvres méprisantes. Après cet écart au programme le président d'assemblée reprend le micro et dit : « *The show is finish, let's go back to serious things.* » Personne ne réagit. Dans la même soirée, un échange de vue entre Mgr Camara et le pasteur Schull de Princeton a éclairé le défi politique des Églises. Le premier invitait les Canadiens à intégrer leurs 4 millions de pauvres dans leur propre société. Ainsi leur aide aux pays sous-développés serait peut-être plus réaliste à l'avenir. Schull n'accepte pas ce point de vue parce qu'il écarte un fait majeur : la remise en cause des structures socio-économiques et politiques qui secrètent de tels déchets hu-

Le « politique » ne trouve pas sa place dans les schèmes catholiques traditionnels d'une casuistique intimiste, d'une morale individualiste, d'un droit naturel fixiste et essentialiste, d'un universalisme philosophique trans-historique et enfin d'un juridisme persistant. Ainsi les fameux principes du primat de l'initiative privée et de la subsidiarité ont fait le jeu du libéralisme et du néo-capitalisme. En Amérique du Sud, par exemple, on les invoquait pour refuser les réformes nécessaires et l'intervention de l'État. Même dans les sociétés développées, l'application politique de cette hiérarchie de valeurs aggrave le problème des plus faibles. En effet, seules les personnalités fortes peuvent miser sur leur initiative privée. Sans une politique prioritaire -des libertés collectives et du bien commun, des valeurs comme la personne et la liberté ne sont accessibles réellement qu'aux mieux pourvus. Entre le fort et le faible, c'est ce genre de liberté qui opprime celui-ci.

Admettons que *Populorum Progressio* marque un progrès sur tous les documents sociaux antécédents de l'Église. On se souviendra aussi que Mater Magistra est la première encyclique sociale qui de façon cohérente accepte de voir le changement dans un sens positif. De même les documents conciliaires qui récupèrent sans l'avouer des expressions et des valeurs de la Révolution française, des mouvements de contestation du XIXe siècle (Lamennais) et des autres révolutions. « Mais non, me dira-t-on, vous trouverez une telle pensée dans la plus lointaine tradition judéo-chrétienne ». Très lointaine en effet ! Les « idées chrétiennes devenues folles » dans les révolutions récentes, selon l'expression de Chesterton, s'assagissent dans l'équilibre des contraires ; jeu subtil, stérile et peu compromettant chez tant de grands clercs.

maines à côté du progrès des nantis. Si l'action des chrétiens ne va pas jusque là, on continuera de leurrer les pays pauvres en exportant chez eux un type de société aussi inhumain que le leur. Aussi longtemps que les Églises tenteront de dissuader les chrétiens de toute forme d'action politique radicale, elles seront en porte à faux dans leurs priorités d'assistance au Tiers monde et aux pauvres de leurs pays riches. Le plaidoyer de Schull n'a pas eu de suite, à ce que je sache !

Dans la constitution pastorale de Vatican 11, on a peine à suivre cette sorte de balancement des pour et des contre, des affirmations peu conciliables et de coulée bien différente. Sur des questions vitales vous n'êtes pas plus avancé au bout de la ligne. Mille interprétations possibles vous attendent. Ce sera Rome qui décidera pour la suite après le départ des délégués de l'univers. *Humanae Vitae* en est un exemple. Mais mentionnons aussi les positions sur la guerre, la propriété, l'éducation. D'une part la Constitution affirme que l'Église devra céder parfois certains droits si un bien supérieur l'exige, d'autre part les pères font de l'école chrétienne une question de droit absolu inconditionnel. Si les Italiens s'accommodent de ce processus politique, ce n'est pas le cas de bien des catholiques ailleurs dans le monde. Mais nous en sommes tous marqués. Les chapitres précédents ont analysé les conséquences chez nous de ces politiques de l'Église catholique. Nous aussi nous avons « inculturé » ce biaisement idéologique dans nos comportements d'ordre moral ou politique.

De tels phénomènes nous incitent à accepter d'interroger franchement l'univers religieux en rapport avec les sphères d'activités politiques et économiques. Les milieux d'Église évitent le plus souvent ces points chauds. Ce sont souvent des analystes non religieux qui se sont préoccupés de ces questions pourtant si brûlantes et si importantes. Pensons aux études, cent fois reprises et commentées, de M. Weber qui a cherché les rapports entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, entre le providentialisme, le ritualisme catholique et le retard des pays latins. Les recherches comparatives sur les comportements politiques des catholiques et des protestants ne manquent pas. Les limites de ce travail nous restreignent aux considérations les plus significatives pour notre propos. Il nous faut accorder une attention toute spéciale aux phénomènes politico-religieux en Amérique du Nord.

Le messianisme américain

Les États-Unis ont des origines religieuses encore plus évidentes que celles du Canada. Les Puritains ont émigré en Nouvelle Angleterre d'abord pour des raisons religieuses. Ils voulaient échapper à l'intolérance religieuse de l'Europe et aspiraient à bâtir une nouvelle société libre sur la base de leurs propres principes religieux. L'accession

rapide à l'indépendance nationale ne faisait que prolonger cette visée politico-religieuse. Il n'y avait pas pour cela unanimité religieuse, si l'on en croit le fameux historien P. Miller.¹⁵ Mais le puritanisme apportait un élan décisif à une idéologie centrale dans l'histoire américaine. Ses adhérents se percevaient un peu comme des révolutionnaires sociaux, artisans d'une nouvelle société chrétienne qui sera un modèle pour le monde entier. Plusieurs autres Églises américaines partageaient ce sentiment de participer à un grand destin national voulu par la Providence. L'idée de la supériorité et du caractère unique du Nouveau Monde était très vive chez ces hommes religieux. Au XIX^e siècle, les États-Unis deviendront une terre d'accueil pour tous les immigrants victimes des régimes absolutistes et des totalitarismes à l'horizon. L'idéologie messianique du Nouveau Monde constituait un creuset très puissant d'assimilation rapide,

De la Déclaration d'Indépendance jusqu'aux discours des derniers présidents, un même langage ne se dément pas. Tout au plus passe-t-on de la vocation providentielle des Américains dans le monde à un «*leadership spirituel*» (W. Wilson et R. Kennedy). Adams en 1765 voyait dans l'expérience américaine la préparation d'une grande mission, celle de vaincre toutes les formes d'esclavage dans le monde. On est surpris du recours constant à la Bible pour exprimer une politique. Comme Dieu créant l'homme à sa ressemblance, l'Amérique, peuple élu, Israël des temps nouveaux, arche des libertés, va remodeler le visage de l'humanité. Voilà ce que laissait entendre R. Steel en 1967.¹⁶ Au siècle dernier, Tocqueville avait remarqué, chez les Américains, la diffusion très large de cette conviction d'être le seul peuple religieux, éclairé et libre. Beveridge affirmait, à la fin du siècle dernier, que «*parmi toutes les races, Dieu a choisi le peuple américain pour conduire finalement le monde à sa régénération*». Et Truman, en 1952, reconnaissait que l'Amérique a enfin accepté «*le rôle de leader que le Dieu Tout-Puissant nous demandait d'assumer*». Spellman poursuivait la même logique en 1968 : «*Les espérances de nombreuses nations vous accompagnent sur le champ de bataille. Que Dieu vous bénisse*». D'une génération à l'autre, chefs religieux et civils ont répété ce leitmotiv dont la continuité et l'insistance témoignent de sa

¹⁵ P. Miller, *Errand into the Wilderness*, Harper, 1964.

¹⁶ R. Steel, *La Pax Americana*, Buchet - Chastel, 1967.

profondeur idéologique. Mais c'est surtout au moment des guerres que l'appropriation américaine de la Providence s'exprime davantage. Franklin, pendant la guerre d'Indépendance, Lincoln durant la guerre de Sécession, McKinley avant d'entreprendre la « conquête spirituelle » des Philippines, Wilson au moment du premier conflit mondial (« vengeance de la Providence divine »), Roosevelt en '40, Truman en '50, Eisenhower en '56, Kennedy en '63. Évidemment, de toutes les luttes, celle qui éveillait le plus ce sentiment religieux, s'appelait la croisade anticomuniste. Aussi Spellman appuyait publiquement J. McCarthy pour apporter les armes spirituelles de la religion à une telle cause sacrée.

Mais la religion ne sert pas que dans les grandes circonstances. On en fait le fondement principal des institutions américaines, de la démocratie (Roosevelt), du succès matériel et du prestige des États-Unis. « Nous nous sommes engagés, écrit R. Steel, à fonder un empire pour des fins élevées plutôt que pour des motifs méprisables tels que le profit ou la recherche d'influence ». Cette haute morale s'appuie sur la mission religieuse universelle du peuple américain. Ceux qui prennent le contre-pied de la thèse Weberienne pour faire du protestantisme une rationalisation du libéralisme capitaliste, sont servis à souhait ici. Ils démasquent l'hypocrisie pharisaïque du plus puissant empire de l'histoire, qui, avec six pour cent de la population mondiale, draine à son profit la majorité des ressources naturelles exploitées, et devient de beaucoup le plus grand producteur et consommateur du monde. Pour ce faire, il s'impose par « l'argent, la puissance et le sang », le « big stick » allié à la « dollar diplomacy ». ¹⁷ Qu'on se garde de penser qu'il s'agit uniquement d'une poignée de grands hommes d'affaires. M. Lerner nous en avertit : « L'esprit des affaires a guidé la politique étrangère de l'Amérique, comme il a guidé l'appareil politique, le système judiciaire, l'interprétation de la Constitution, la presse, les Églises, et jusqu'au mouvement ouvrier. » À chaque fois que des intérêts économiques importants étaient en jeu, les forces politiques, syndicales, militaires, religieuses et financières se liguèrent pour les défendre avec tous les recours possibles aux rationalisations de la grande idéologie. Nous ne connaissons pas d'exemples où le grand mécanisme de légi-

¹⁷ C. Julien, *L'Empire américain*, Gasset, 1968. Voir aussi M. Lerner, *America as a civilisation*, Simon and Schuster, 1957.

timination n'ait pas été utilisé, qu'il s'agisse des innombrables interventions militaires ou des multiples pressions diplomatiques, qu'il s'agisse des spéculations les plus injustes pour étendre l'empire économique. Sous le nom de sécurité nationale, on protège par la force des intérêts financiers répartis dans tous les coins du monde. La Central Intelligence Agency (C.I.A.) se livre à toutes les manoeuvres possibles pour écarter les obstacles à de telles politiques. Elle s'insère dans les divers réseaux d'influence jusqu'au cœur d'organismes voués à la défense des exploités.

L'énorme dossier dressé par C. Julien, à la suite des critiques américains eux-mêmes, ne laisse pas de doute là-dessus. Même l'aide aux pays sous-développés leur revient quintuplée, tout en contribuant davantage à une dépendance de plus en plus insurmontable. La baisse constante des prix des matières premières en fait foi. Tout sert à l'expansion économique, tels les forts investissements de la conquête spatiale, les 75 milliards du budget militaire, de 1968, dont l'entreprise privée, cœur véritable de la technostructure, bénéficie 'en tout premier lieu. Les principales initiatives de l'État ne visent donc pas à améliorer le sort des pauvres de l'extérieur ou de l'intérieur, mais à accroître la puissance des grandes firmes. Celles-ci, à leur tour, se dégagent du contrôle politique intérieur en jouant sur plusieurs claviers à la fois, nationaux, multinationaux et supranationaux. L'invitation de l'économiste Galbraith à investir davantage dans l'éducation, la santé, la culture populaire, la rénovation urbaine et la lutte contre la pollution des eaux et de l'air, n'a pas eu d'écho déterminant, parce que le monde de la finance n'y voit pas de rentabilité immédiate.¹⁸ Comment ne pas se scandaliser quand on accole ces réalités brutales aux propos des porteparole de la nation. « Demandons à Dieu, disait Kennedy, en 1961, Sa bénédiction et Son aide pour guider ce pays qui nous est cher, mais souvenons-nous que sur la terre le travail de Dieu est le nôtre ».

Dans l'histoire américaine, il est même arrivé plusieurs fois que les missionnaires ont ouvert la voie à la *Big Business*. Bible en mains, ils

¹⁸ Les nouvelles politiques sociales annoncées par le président Nixon viennent bien tard. Elles restent très partielles, malgré un progrès évident. Nous doutons, par ailleurs, que les Noirs s'en satisfont.

se présentaient comme les nouveaux « enfants d'Israël conduits par une colonne de feu », témoins de la nouvelle Terre Promise. « Dieu a préparé leur venue depuis un millénaire par la grande montée civilisatrice des peuples teutoniques et anglo-saxons jusqu'à l'arrivée du peuple américain à qui Il a confié la tâche de la régénération et de la victoire sur la nuit des peuples « séniles et barbares », menacés du chaos ». Un tel langage tenu au début du siècle amenait la réplique prophétique du Cubain J. Marti : « J'ai vécu à l'intérieur du monstre (américain), et je connais ses entrailles, ma fronde est celle de David. »

Nous sommes en face d'une imposture à multiples faces. Cet humanisme religieux universel cache une sorte d'évangile nationaliste, sanctionné par la doctrine Munroe et *l'America First*, qui ont justifié à la fois un protectionnisme économique très poussé et un interventionnisme militaire sans scrupule. Avec tant d'intérêts à sauvegarder un peu partout dans le monde, il fallait donc autant de puissantes rationalisations que de puissance militaire de dissuasion. « Si nous voulons nous différencier des tyrans de cette époque, nous qui sommes aujourd'hui au service des hommes libres, nous ne devons jamais établir de séparation entre le pouvoir que nous détenons et Dieu qui réside au fond de nos cœurs » (L. Johnson, 1461). Ces propos deviennent ahurissants quand nous songeons à toutes les dictatures soutenues par les États-Unis pour protéger les investissements américains. En sept ans, par exemple, en Amérique latine, l'Oncle Sam a rapatrié des profits quatre fois supérieurs aux investissements nouveaux (1959-1965). D'où l'intérêt de se protéger par une forte autorité autochtone qu'on se chargera d'entretenir avec la dollar diplomacy. À côté de ces investissements très rentables dans le Tiers monde, les U.S.A. ne consacrent pas un demi de un pour cent du revenu national à une assistance réelle. Et même là, l'aide militaire et financière leur revient en double ou en triple. L'échec de l'Alliance pour le progrès s'explique assez facilement, même si les pays visés ont plus que leur tort.

Quarante-quatre pays dans le monde sont liés aux Américains par des accords militaires. Un tel besoin d'armes suscite le plus vaste lobbying de cet empire industriel et militaire. Ainsi à la commission de la défense, on trouvera le point chaud par excellence de la jungle financière, de la junte militaire et des *political bosses*.

La *Great Society* ne se contente pas de drainer les capitaux étrangers, elle bénéficie de l'immigration massive des cerveaux des autres pays développés et encore davantage des pays sous-développés : 43,000 ingénieurs et hommes de science entre 1949 et 1961, 1,200 médecins chaque année, 16% des titulaires de doctorat en Angleterre, etc. De plus, les moyens financiers énormes des propriétaires des mass media américains leur permettent d'inonder le monde des produits de la culture de *l'américan way of life* et d'exercer une séduction beaucoup plus subtile que les discours officiels et les manoeuvres du vaste réseau diplomatique étatsunien. L'internationalisme libéral de W. Wilson continue donc de déguiser un nationalisme agressif qui se dissimule derrière une idéologie de liberté, de démocratie, d'égalité et de bonne entente entre les hommes. Cette colonisation culturelle « bulldozer » en quelque sorte les richesses des autres cultures qu'elle envahit. Appuyer un tel processus sur la mission providentielle des Américains dans le monde, c'est la plus vaste trahison du christianisme authentique. La réponse des nationalismes anti-impérialistes rejettera « tout le paquet » indistinctement. Beaucoup d'artisans des maquis révolutionnaires et des indépendantismes du Tiers monde ont en mains des diplômes de pays colonialistes. Ils ont bien vu tout ce que comportait de gaspillage, d'exploitation et d'inhumanité les pays riches dont le modèle américain est le symbole le plus évident.

Les grands empires secrètent en leur propre sein les germes de leur propre autodestruction. À long terme, les pouvoirs les plus forts et les plus oppresseurs se corrompent de l'intérieur. Et la détérioration s'accélère s'il y a complicité de l'ensemble du peuple dans l'idéologie dominante. Aux États-Unis, des Noirs, des intellectuels, des étudiants, constituent des groupes minoritaires qui rejettent de plus en plus violemment l'hypocrisie de cette société qui se prétend égalitaire, libérale et démocratique. Le problème s'aggrave quand une telle idéologie devient une religion. Car tel est bien le cas. « Le destin, disait Beveridge, nous a tracé notre politique : le commerce mondial doit être et sera à nous. Nous couvrirons les océans de nos navires marchands. Nous construirons une marine de guerre à la mesure de notre grandeur. La loi américaine, l'ordre américain, la civilisation américaine sur ces rives jusqu'ici sanglantes et plongées dans les ténèbres de l'ignorance deviendront bénies et heureuses sous l'action de ces forces

émanant de Dieu ». Aujourd'hui, les plaidoyers sont moins lyriques et plus subtils, mais toujours dans la continuité de cet esprit. Sans doute y a-t-il de quoi s'émerveiller devant le génie inventif et organisateur des États-Unis. Il existe aussi des valeurs et des gestes humains authentiques chez beaucoup d'Américains.¹⁹ Mais *l'américan way of life* dans son ensemble garde les principales composantes que nous venons de décrire. L'aspect religieux et nationaliste a retenu notre attention, parce qu'on a trop souvent négligé son importance. W. Herberg a démontré avec une justesse de vue inégalée l'extrapolation religieuse de *l'américan way of life* qui s'asservit même les trois grandes religions, protestantisme, catholicisme et judaïsme. Celles-ci perdent tout leur impact critique et prophétique. On ne retient d'elles que les valeurs accordées à l'idéologie sacralisée et absolutisée. Ainsi, des origines prophétiques admirables ont progressivement laissé place à un establishment impérialiste et idolâtre, bâti effectivement sur la négation même des visées humanitaires et religieuses d'une révolution déjà si lointaine. Serait-ce une autre condamnation de l'impossible mariage de la politique et de la religion ou simplement du nationalisme sacralisé ?²⁰

¹⁹ On ne peut qu'être saisi par la description positive de l'américanisme par Crèvecoeur en 1782. L'auteur dessinait déjà l'idéologie en préparation : Une société nouvelle s'offre ici à notre regard... Elle n'est pas composée comme en Europe de grands seigneurs qui possèdent tout et d'un troupeau de gens qui n'ont rien. Ici il n'y a pas de familles aristocratiques, pas de cours, pas de rois, pas d'évêques, pas de puissance ecclésiastique. Nous sommes tous animés par un esprit d'industrie qui ne connaît pas d'entrave parce que chacun travaille pour lui-même. Un Américain c'est un être qui a abandonné tous ses anciens préjugés et ses anciennes coutumes. Son nouveau genre de vie, le nouveau gouvernement auquel il obéit, et le nouveau rang qu'il occupe, tout cela lui donne de nouvelles coutumes. Ici des individus de toutes les nations sont fondus en une nouvelle race d'hommes, dont les travaux et la postérité causeront un jour de grands changements dans le monde. L'Américain est un homme nouveau. Sa conduite est déterminée par de nouveaux principes. Il doit accepter de nouvelles idées et former de nouvelles opinions... Ici la religion demande peu de choses : une petite contribution volontaire pour le salaire du pasteur et la reconnaissance à Dieu !

²⁰ Bien d'autres facteurs seraient à considérer, par exemple, la contradiction entre l'idéologie unitaire et la stratification des dénominations protestantes, qui correspond aux couches sociales et à leurs seuils de séparation. Le phénomène existe, mais de façon moins poussée, chez les catholiques et les juifs. De même l'étude de Stark dans *Sociology of Religion* (Fordham, 1967), invite à

Politique et religion au Canada

Au Canada, du côté anglais comme du côté français, il n'y a pas eu à l'origine, une brisure aussi radicale avec l'ancien monde, ni une aussi forte implication religieuse. M. Despland exprime ici très bien les différences des origines américaines et canadiennes : « D'un côté, il y a un mouvement populaire de gauche, émigration d'un groupe ou d'un parti avec une idéologie révolutionnaire devenant très rapidement une nation qui a une identité propre et distincte et qui tourne le dos à l'Europe. De l'autre côté, il y a extension du pouvoir royal, des intérêts commerciaux et de la religion d'État, avec pensée conservatrice débouchant sur le sentiment de n'être qu'une colonie. » ²¹

considérer davantage la question des Églises nationales. La dichotomie église-secte de Troeltsch dans ses rapports avec l'univers politique est insuffisante pour cerner le phénomène : Églises nationales. On sait le rôle important que celles-ci ont joué aux États-Unis, par exemple, pour l'intégration des immigrants à la culture et à l'idéologie principales.

- ²¹ M. Despland, *Traditions religieuses en Amérique du Nord*, dans « Cahiers de Cité libre », février 1967, p. 34. L'auteur reprend dans un contexte canadien la fameuse théorie de la frontière de l'historien C.J. Turner. La « New Frontier » américaine s'inscrit dans une dynamique historique très éclairante. La psychologie de frontière ouverte aboutit à des paradoxes saisissants : l'expansion impérialiste et le protectionnisme, et même l'isolationnisme conservateur, la sécularisation et un intense pluralisme religieux. Au Canada français, on a surtout connu la « frontière fermée » même dans le mouvement de colonisation. Le clergé a joué sans aucun doute un rôle-clef dans ce cas. C'est lui, par exemple, qui s'est fait le champion de la stabilisation rurale et a mâté l'homme de la frontière ouverte, c'est-à-dire le coureur de bois. Riel sera l'exemple-type de l'échec d'un catholicisme de frontière. Il avait conscience de la destinée unique du Nouveau Monde mieux marquée à l'Ouest que sur les rives du St-Laurent qui reproduisait les nationalismes et les religions intolérants de la vieille Europe. Aux États-Unis, le phénomène fut plus évident ; l'affiliation « volontaire » à une tradition religieuse particulière indiquait une volonté d'ouverture, de pluralisme, de sécularisation, mais aussi une érosion des caractères spécifiques et prophétiques de chacune des religions. Reconnaissons tout de même le rôle important des catholiques américains à Vatican II dans le domaine de la liberté religieuse. Dans les autres secteurs, des évêques américains et canadiens manifestèrent surtout un conservatisme bien éloigné de la psychologie de frontière.

Chez les Canadiens français l'exaltation des origines religieuses correspond davantage à une affirmation d'identité face aux conquérants anglais et protestants, à la Révolution française antireligieuse. D'autres facteurs historiques s'y sont ajoutés, tels l'ultramontanisme, la suprématie cléricale et un nationalisme de nature religieuse. Sur un plan plus large, on ne peut pas dire que l'identité canadienne soit aussi liée qu'aux États-Unis à l'idéologie des fondateurs. Les effets se font sentir encore aujourd'hui particulièrement au Canada anglais où l'on note encore la lenteur de l'unification nationale. Mais cela ne diminue en rien la force d'un certain nationalisme religieux chez les Canado-Britanniques au cours de notre histoire. L'affirmation exagérée de M. Faribault ici n'en comporte pas moins une part de vérité : « L'existence du facteur religieux comme élément modérateur du nationalisme canadien-français est attestée par tous les historiens. Au contraire, le facteur religieux aurait joué un rôle intolérant dans le nationalisme canado-britannique, à partir d'un anti-catholicisme ou antipapisme parfois assez virulent. »²² Ces propos se réfèrent à la loyauté continue de la hiérarchie à l'Establishment, au respect de la minorité anglaise au Québec d'une part, et au sort bien connu des minorités canadiennes-françaises dans les provinces anglaises, d'autre part. Les évêques francophones, par exemple, ont joué un certain rôle dans l'acceptation de la Confédération par les Canadiens français. Ils ont maintenu leurs allégeances canadiennes malgré les persécutions subies par les minorités catholiques.

R, Cook note, avec raison, qu'un bilan historique des relations franco-anglaises au Canada doit faire une large place aux tensions entre protestants et catholiques. Le fait que la commission royale sur le bilinguisme passe pratiquement sous silence la dimension religieuse dans la crise nationale actuelle signifie dans une certaine mesure un déplacement des rapports de forces et des terrains d'affrontement. La sécularisation a érodé certaines aspérités religieuses, mais les conflits politico-culturels n'ont rien perdu de leur virulence, bien au contraire. Trop d'événements récents, tels l'éventuelle ambassade au Vatican, l'affaire St-Léonard, le bill omnibus, ne laissent planer aucun doute

²² M. Faribault, dans *Le Canada au seuil du siècle de l'abondance*, H.M.H., 1969, p. 346.

sur la profondeur des préjugés religieux. Pendant très longtemps le catholicisme et le protestantisme ont servi de critère d'identification et de force d'intégration des deux communautés respectives. On ne liquide pas aussi facilement un tel background culturel et historique. Si la confusion entre religion et politique comporte de graves conséquences, encore plus celle du nationalisme et de la religion. R. Cook ici corrobore le témoignage de Faribault en affirmant que les préjugés anglo-protestants ont empêché les Canadiens anglais de voir comment l'Église catholique du Québec a contribué dans le passé à un maintien de l'unité nationale canadienne. C. Ryan a exprimé un point de vue semblable en plusieurs occasions,

Par ailleurs, d'autres croient que le facteur nationaliste a été plus déterminant que le facteur religieux dans l'histoire canadienne. Les querelles les plus acerbes se seraient faites entre les catholiques d'expression française et les catholiques d'expression anglaise. Le cardinal Bégin se plaignait à Rome en 1917 de la persécution de la hiérarchie irlandaise, menée contre les catholiques francophones en plusieurs endroits du Canada : « la cause immédiate, principale, de nos troubles scolaires, c'est moins le gouvernement anglo-protestant qu'un groupe d'ecclésiastiques hostiles à l'influence française et désireux d'établir sur les ruines de cette influence leur propre domination ». Dans « l'Appel de la Race », le héros de Groulx quitte son épouse catholique anglaise pour sauver la race. Ces quelques indices suffisent à suggérer le primat nationaliste au cœur même de la vie religieuse.

Mais l'histoire canadienne nous révèle d'autres problèmes plus complexes dans les rapports entre politique et religion. Les catholiques et les anglicans défendaient le caractère public de la religion et le soutien officiel de l'État, alors que les protestants non-conformistes voulaient la limiter à la sphère du privé. Méthodistes et anglicans ont eu des luttes épiques au XIXe siècle sur cette question. Évidemment les privilèges du *Family Compact* anglican, sa monopolisation des pouvoirs, accentuaient ici l'affrontement. Par ailleurs, certains événements venaient les réconcilier, par exemple, leur commune répulsion pour la Révolution américaine. Ainsi, au milieu du siècle dernier, les méthodistes appuyaient les anglicans pour le loyalisme, et ces derniers soutenaient les premiers dans leur recherche d'un vrai gouvernement

responsable.²³ Ils s'unissaient facilement contre les traîtres qui voulaient l'annexion aux États-Unis, tels les marchands anglais de Montréal en 1940 (c'est cette menace, d'ailleurs, qui a suscité la sainte alliance confédérale entre les hommes politiques anglophones et francophones). Ces éléments religieux influencèrent une politique nationaliste anti-américaine dans les divers projets gouvernementaux et privés. Il est intéressant de noter ici que le Crédit social et l'ex-CCF (aujourd'hui nouveau parti démocratique) doivent leurs origines réformatrices à des protestants non-conformistes. Le N.P.D. compte encore maintenant plusieurs pasteurs-députés.

Qu'en est-il de la récente poussée œcuménique au Canada ? La plupart des observateurs s'accordent sur le peu d'impact politique de ce mouvement. Plusieurs œcuménistes sont conscients du danger de mobiliser directement les institutions religieuses en vue d'objectifs profanes surtout d'ordre politique. Aucune d'entre elles ne saurait dire aux autres ce que Dieu a décidé pour les Canadiens ! Il y a une variété de "*right christian answers to a given temporal problem*".²⁴ Les interventions officielles devraient être occasionnelles, limitées à la communauté d'appartenance et liées à un point de vue vraiment religieux, souligne l'auteur précité. De toute façon, on se fait illusion en pensant que l'unité des chrétiens amènerait de soi une plus grande unité politique de tous les Canadiens. Un certain optimisme œcuménique facile tend à ignorer, par exemple, que les Canadiens français et les Canadiens anglais sont peut-être plus éloignés que jamais les uns des autres.

C'est au moment aussi où se posent des problèmes frontières comme la confessionnalité, les questions d'incidences morales, etc., que les autorités religieuses entre elles et vis-à-vis du gouvernement mesurent la profondeur de leurs divisions. Il est même arrivé que certaines Églises pour sauver leur contrôle sur des institutions ont trahi leur propre tradition, en matière de confessionnalité scolaire par exemple. On a vu des catholiques et des protestants faire front commun contre l'esprit de sécularisation du Rapport Parent au Québec.

²³ J. Gwynne-Timothy, *The Evolution of Protestant Nationalism*, in *One Church, Two Nations ?* Longmans, 1968, pp. 20-53.

²⁴ P. Fox, *Mutuality with Differences*, in *One Church, Two Nations*, p. 18.

Il y a aussi l'œcuménisme de gauche et celui de droite. Devant les réformes religieuses, sociales ou politiques, le clivage semble plus profond à l'intérieur de chacune des communautés. La sécularisation, par exemple, provoque en même temps un durcissement des éléments orthodoxes, une avant-garde prophétique, un nouveau conformisme mondain chez certains, et cela dans la plupart des Églises.

Au delà du pluralisme et des tensions internes, les Églises cherchent leur voie de façon désespérée. La crise du clergé atteint son paroxysme en chacune d'elle. Plusieurs prêtres et pasteurs assument des "*secular jobs*" et ne cachent pas leur dégoût pour les tâches pastorales traditionnelles. Plusieurs n'arrivent pas à se situer dans leur engagement social et politique. Étant liés davantage à l'institution religieuse, ils subissent les contrecoups de sa récente marginalisation et de son statut mal défini dans la nouvelle cité séculière, de son incapacité à jouer un rôle valable dans les grands défis actuels.

Depuis quelque temps, les rencontres œcuméniques soulèvent des questions de ce genre : comment les Églises vont-elles exprimer dans un nouveau contexte politique les intentions de Dieu sur le monde et l'actualité historique ? Comment vont-elles adresser leur message à tous ceux qui sont en dehors des cadres religieux tout en respectant les exigences de la laïcité, la neutralité des institutions et des structures publiques de communication ? Comment assumer des services dans l'esprit de sa tradition religieuse sans diviser les forces de la nation, éviter des concurrences ou des suppléances inutiles, et respecter les règles démocratiques ? Comment résister à la tentation du lobbying et aux manœuvres politiques qui tentent de s'allier le vote des catholiques ou des protestants selon le cas ? Les Églises ont-elles un rôle à jouer pour la maturation de la conscience chrétienne dans la sphère proprement politique ? La séparation de l'Église et de l'État implique-t-elle un maximum d'étanchéité entre l'univers politique et l'univers religieux ? Les Églises se limiteront-elles à une fonction prophétique critique au nom des valeurs chrétiennes essentielles ? Quelle place concrète occupent-elles dans le bien commun temporel de la société et quelles formes de collaboration positive apporteront-elles à la promotion collective, surtout des plus démunis ? Le neutralisme absolu n'implique-t-il pas une sorte de consécration du statu quo ou une atti-

tude d'indifférence face aux grands problèmes d'ensemble et aux solutions exigeantes qu'ils appellent ? S'il n'y a pas de science chrétienne, de technique chrétienne, pourquoi y aurait-il une politique chrétienne ?

À la suite de Vatican II, des conférences œcuméniques mondiales (Genève, Upsala), les chrétiens du Canada, comme d'ailleurs, s'éveillent à la dimension politique du message chrétien. Mais il n'existe pas encore une ecclésiologie pratique et une praxis quotidienne pour donner corps aux grandes orientations de ces nouvelles préoccupations des Églises. Combien de réunions, de discussions, de déclarations ne sont que du "*wishfull thinking*" qui éloigne même les croyants les plus engagés dans la promotion collective des structures d'Églises. Cela devient un cercle vicieux parce que les vrais « engagés politiques » ne sont pas là pour donner à la recherche et à l'action entrevue un minimum de réalisme pratique et d'efficacité de service. Certains de ceux-ci ne cachent pas leur motif de retrait. Ils se sentent étrangers à des communautés chrétiennes trop formelles et trop conservatrices dans leur ensemble. Ils désespèrent de la lourdeur des appareils bureaucratiques des Églises. Ils ne supportent pas l'exclusivisme de trop de familles religieuses et leur introversion. Ils n'y trouvent pas une pensée chrétienne et une alimentation spirituelle qui rejoignent leurs tâches et leurs problèmes propres, et encore moins les conditions institutionnelles propices à créer ces médiations. Un économiste anglican, dans "*Why the Sea is Boiling Hot*", notait qu'à peine 5% des investissements dans son Église atteignait la ligne de service, parce que la plupart des fonds étaient absorbés par l'administration des structures internes. L'éveil d'une nouvelle conscience politique dans les milieux chrétiens s'accompagne d'une accumulation d'obstacles au cœur des Églises elles-mêmes. Nous devons y revenir.

Politique et religion au Québec

Notre étude antécédente sur le nationalisme et la religion des Canadiens français nous évite de reprendre certaines coordonnées de la question politico-religieuse au Québec. Rappelons rapidement que l'autorité civile a vite pris le pas sur l'autorité religieuse durant le régime français. Après la conquête, le loyalisme clérical servira d'inter-

médiaire entre l'establishment anglo-saxon et le peuple en retour d'un statut privilégié pour les chefs de l'Église catholique et de ses institutions. Le clergé sera un véritable agent politique pour repousser l'envahisseur américain, condamner les patriotes, appuyer la Confédération, encourager la conscription de 1917 et de 1942. ²⁵

Déjà en 1790, Mgr Hubert exprimait bien la position de l'Église : « un peuple auquel nous avons toujours prêché l'obéissance exacte aux ordres du Souverain ou de ses représentants, et une soumission entière à tout système légal de lois, sans examen ni discussion ». On reconnaît ici l'absolutisme de l'Ancien régime comme celui de l'autorité romaine. Par ailleurs, l'unanimité idéologique, si jamais elle a existé, ne s'est pas faite avant la fin du XIXe siècle. Le clergé a dû refaire ses forces dans les 50 ans qui ont suivi la conquête. Il a dû lutter contre une petite bourgeoisie autochtone anticléricale et libérale durant le XIXe siècle. Même des éléments du bas clergé ont appuyé les Patriotes révolutionnaires. De 1850 à 1896, l'Église du Canada français prend un à un les principaux leviers de contrôle de la société. Les curés interviennent directement dans les élections, surtout pour écraser les candidats libéraux. ²⁶ Mgr Bourget excommunie les membres

²⁵ M. Rioux souligne le rôle important que le clergé a joué dès le régime français pour soumettre toute la vie collective à l'Église. C'est à lui surtout que nous devons l'idéologie de conservation et de compensation, qui trouvait son appui dans la condition de colonisés. Le mouvement ultramontain inauguré par Mgr de Laval va marquer profondément notre histoire jusqu'à aujourd'hui. Marcel Rioux, *La question du Québec*, Seghers, 1969.

H. Marrou recule aux premiers siècles du moyen-âge pour trouver une analogie historique avec le Québec d'après Conquête : « Comme aux temps mérovingiens chez nous, le clergé canadien s'est trouvé, en 1763, seul représentant de la culture, de la conscience nationale, seule élite. » H. Marrou, *Présence française*, dans *Esprit* 8-9 (1952) p. 172.

²⁶ J. Hamelin, *Rôles assumés par l'Eglise*, dans « Le chrétien à la barre des témoins, » *Fides* 1969. L'historien soutient ici que l'opposition de l'Église a été déterminante dans le refus de l'Angleterre en 1774, d'octroyer une chambre d'Assemblée. Plus tard, au moment de la Révolution française, il y a rupture spirituelle avec la France. « La France d'avant la Révolution c'est-à-dire un mysticisme religieux et culturel, un ultramontanisme spirituel et politique, un monopole clérical dans presque tous les champs d'activité, un esprit religieux rigide dans son application de la lettre de la loi, continuera d'inspirer l'Église du Canada français... L'Église ne cesse d'exhorter ses ouailles à éviter la non-confessionnalité de l'État, la laïcisation des services publics, la séparation de

de l'Institut canadien (1858). Mgr LaFlèche lance son manifeste conservateur en 1871. En 1875, les ultramontains amènent le gouvernement de Boucherville à abolir le ministère de l'instruction publique. Et en 1897-98, la hiérarchie fait bloquer au Sénat un bill de réforme scolaire. En 1905, Lomer Gouin promet à Mgr Bruchési d'abandonner ses idées radicales avant de devenir premier ministre. Leur correspondance montre bien que le gouvernement consultait la hiérarchie pour toutes les questions importantes. Mgr Bruchési s'est opposé, par exemple, à la réforme scolaire, à la création d'une bibliothèque publique à Montréal, à l'élection des commissaires à Montréal, à l'instruction obligatoire. Un peu plus tard en 1921, plusieurs évêques condamnent la première loi d'assistance sociale du Parlement québécois, toujours au nom du danger de laïcisation et d'une défiance de la démocratie. Il faut bien avouer ici qu'un paternalisme intolérant s'était répandu dans le haut clergé autant dans les affaires extérieures qu'intérieures.

Il y avait donc en dépit de la séparation juridique des 2 autorités, une union organique de l'Église et de l'État dans la plus pure ligne constantinienne et médiévale. « L'Église tirait cette puissance politique de l'emprise idéologique qu'elle exerçait sur la population et de la position dominante qu'elle occupait dans le bien-être, l'éducation et la colonisation. » ²⁷ Nous ajouterons que l'organisation sociale fondée avant tout sur la paroisse accordait un statut central au curé et partant un pouvoir déterminant dans la vie quotidienne et locale. L'Église avait pris à son compte l'idéologie ruraliste et ses fondements religieux. Et elle prit tous les moyens politiques nécessaires pour écarter les obstacles à la construction d'une chrétienté paysanne.

l'État et des Églises, ces trois maux issus de la Révolution. » p. 63. Cette rupture devait se consommer avec les événements de la commune et ceux de la laïcisation de l'école en France. Par ailleurs, les religieux ultramontains français, immigrés au Canada, renforcèrent le repli de la hiérarchie du Canada français, sans compter l'influence de documents romains comme *Mirari Vos* et le *Syllabus*.

²⁷ J. Hamelin, op. cit., p. 58. « L'Église fournissait un squelette et une conscience à une société impuissante à se donner par elle-même l'un et l'autre », ajoute F. Dumont dans *Relations*, 302 (1966), p. 30. Voir aussi : *Réflexions sur l'histoire religieuse du Canada français*, dans *L'Église et le Québec*, Éd. du Jour, 1961, pp. 47-65.

L'Église et l'industrialisation

Elle mit au moins une vingtaine d'années avant d'assurer un nouveau contrôle sur une population qui s'est urbanisée et industrialisée au tournant du siècle. W. Ryan nous apporte ici de précieux renseignements sur cette période. Il remet en cause l'accusation absolue d'un refus total de l'industrialisation de la part de l'Église. Ce reproche est monnaie courante chez les intellectuels canadiens-français, mais il l'est encore plus chez les Anglo-Canadiens qui parlent encore de la "*Priest ridden Province*". Selon J. Porter, par exemple, la hiérarchie québécoise s'est opposée fermement à l'industrialisation de la province, parce qu'elle représentait une grave menace pour la survivance nationale française et catholique. L'émigration rurale devenait le péché et la trahison par excellence. ²⁸

Dans une étude très fouillée, W. Ryan analyse les attitudes de l'Église durant la période du décollage (*Take off*) industriel au tournant du siècle. ²⁹ Il nous montre même comment des champions de l'agriculture comme Mgr LaFlèche, le curé Labelle et bien d'autres ont encouragé et même suscité des implantations industrielles. C'est par exemple, le curé Labelle qui a demandé à Jean-Baptiste Rolland d'installer une usine de papier fin à St-Jérôme. Pendant dix ans, il a « sermonné » le conseil municipal pour qu'il entreprenne des démarches pour de nouvelles implantations industrielles. Mais Ryan a surtout étudié les cas de la vallée de la Mauricie et du Saguenay-Lac St-Jean.

L'intérêt du clergé pour la promotion industrielle ne fait pas de doute ici. À Chicoutimi, les trois évêques successifs : Racine, Bégin, Labrecque, intervenaient auprès des gouvernements fédéraux et provinciaux, pour l'aménagement des conditions nécessaires à l'industrialisation de leur territoire. W. Ryan nomme des dizaines de curés qui étaient même « engagés » par le gouvernement en vue de jouer un rôle

²⁸ John Porter, *The Vertical Mosaic*, Toronto, 1965.

²⁹ W. Ryan, *The Church's Contribution to Progress, 1896-1914*, in : *One Church, Two Nations*, op. cit., pp. 82-95 et aussi dans *Relations industrielles*, 3 (1966).

d'intermédiaires entre lui et les compagnies. Le Hansard des années 1896-1914 nous le révèle sans équivoque. W. Ryan écrit cette remarque étonnante : Cette Église qui a été considérée par les Anglo-Saxons comme une force réactionnaire vis-à-vis du progrès économique, nous a semblé "*more concerned about and more deeply and directly involved in the promotion of such development than probably any Church in Anglo-Saxon Countries*".³⁰ L'auteur note qu'il n'y a pas eu de crise dans le clergé qui faisait face à cette industrialisation rapide. Il ne nie pas cependant que les motifs nationalistes et religieux l'emportaient sur le reste. Ce que le clergé craignait surtout, c'était la menace d'une émigration massive aux États-Unis. La peur des unions neutres américaines a été aussi un épouvantail majeur à l'origine de la fondation de syndicats catholiques. L'auteur s'en prend aux critiques qui se sont alimentées uniquement aux sources écrites des écrivains canadiens-français bien connus et des discours officiels de quelques chefs religieux. Trop de faits quotidiens ont démenti les idéaux de certains nationalistes marginaux. Il s'empresse d'ajouter que les efforts de l'Église dans le développement économique, ont eu, au bilan, bien peu de résultats réels et efficaces. Ce sont d'autres facteurs qui ont joué. Par ailleurs, il n'y a pas matière pour ceux qui voudraient Prouver, à partir du cas québécois, une sorte d'incompatibilité entre « l'éthique catholique et un ethos de développement ».

Ce point de vue de W. Ryan, sur le rôle du clergé, n'est pas partagé par un grand nombre de critiques. L'idéologie centrale, largement diffusée dans l'Église et le peuple québécois, n'allait pas dans ce sens. Le mythe de la vocation religieuse agricole des Canadiens français a eu trop d'importance pour le minimiser d'une façon ou l'autre. On le retrouve, toujours fort et vivant, jusqu'au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Pensons à la lettre des évêques sur la colonisation en 1946. Nous avons déjà amplement parlé de ce mariage divin entre l'Église et l'agriculture.³¹ Si on veut un test de vérité des attitudes principales de l'Église, on le trouvera dans l'évolution de la grande ville de Montréal. L'Église non seulement a prêché la colonisation dans les paroisses montréalaises, mais elle a pratiqué une pastorale

³⁰ Op. cit., p. 92.

³¹ J. Bergeron, *L'agriculture et l'Église*, deux amies d'origine divine, Québec, 1943.

paroissiale de modèle rural, marquée par un refus de la grande ville et une méfiance ambiguë devant le matérialisme économique. Trop de croisades religieuses ont véhiculé en filigrane des objectifs politiques et idéologiques réactionnaires pour nous enlever toute illusion là-dessus. C'est seulement en 1950 que la hiérarchie dans son ensemble abordait de façon systématique la question de l'industrialisation (Lettre pastorale collective sur le problème ouvrier). Le document portait une hypothèque grave, celle du limogeage de l'archevêque Charbonneau, par Rome, par des membres de la hiérarchie québécoise et par le pouvoir politique de Québec. ³²

Il fallut le terrible affrontement d'Asbestos pour enfin dessiller les yeux sur la situation schizophrénique des pouvoirs politico-religieux.

Évidemment, des organismes marginaux, comme l'École sociale populaire, les semaines sociales, avaient fait un réel effort depuis cinquante ans. Mais la pièce maîtresse de leur idéologie : le corporatisme, était tellement éloigné de la réalité économique et politique de l'Amérique du Nord ! Même les mouvements d'Action Catholique ne résistaient pas à l'influence de ces composantes idéologiques conservatrices et marginales par rapport à la situation réelle de l'industrialisation. Le syndicalisme catholique et l'Union catholique des cultivateurs eurent eux aussi du mal à se dégager de cette influence. Souvent les clercs les orientèrent vers des voies d'évitement. Comme nous

³² Les liaisons des chefs de l'Église avec l'Establishment ne semblent pas faire difficulté dans le plaidoyer précité de W. Ryan, Si celui-ci avait analysé tant soit peu la période du duplessisme, il aurait fait une tout autre lecture des positions du clergé au début du siècle et de leurs véritables conséquences, à savoir une aliénation économique, culturelle et politique toujours plus prononcée chez les Canadiens français, et un abandon aveugle de leur destin à des chefs politiques et religieux qui nouaient leurs pouvoirs en s'appuyant même sur l'Establishment anglo-saxon. La médiation de l'archevêque Roy dans le conflit d'Asbestos est très significative de cet état de chose. Même le syndicalisme a dû se soumettre à cette sainte alliance des pouvoirs politiques, religieux et économiques qui se liaient au-dessus des différences religieuses et nationales pour asseoir leur autorité respective en se servant les uns des autres. Nous savons que le problème est plus complexe. Mais l'évolution récente nous prouve ce sentiment de trahison que ressentent tant de Québécois actuellement, trahison de l'Église, trahison des hommes politiques, trahison d'une certaine bourgeoisie collaboratrice.

l'avons vu, l'unité nationale religieuse servait de motif impératif pour étouffer l'émergence d'une véritable classe ouvrière agricole, et d'une action socio-économique et politique directe. L'éducation des travailleurs à la lumière de la doctrine sociale de l'Église servait alors de prétexte dilatoire quand des leaders plus coriaces tentaient d'entraîner leur mouvement vers une stratégie de lutte systématique au delà des revendications immédiates. Au bilan, nous pourrions dire qu'une juste critique de la prolétarianisation des Canadiens français et de l'inhumanité du libéralisme économique s'accompagnait d'un refus latent du progrès technique et de l'urbanisation. La lettre des évêques de 1950 idéalisait encore les conditions de vie rurale et restait passablement négative devant le milieu ouvrier et industriel : « si la vie ouvrière des villes... s'est montrée moins saine et moins protectrice des valeurs humaines que la vie rurale. » On trouve dans ce document une vision assez pauvre des valeurs propres au monde ouvrier. On y parle plutôt d'une sanctification possible en dépit des obstacles urbains et industriels.

« Propos exagérés » diront certains. Mais comment expliquer la virulence de la vague anticléricale des années 50 ? Ce n'est pas sans raison que le mouvement a été déclenché à l'intérieur de l'Église par des laïcs de pointe et même quelques clercs d'avant-garde. Nous avons déjà amplement étudié la période du duplessisme et de ses avatars politico-religieux pour ne pas y revenir ici. Nous serions moins critique si cette expérience avait pris place au siècle dernier, ou même au début du nôtre. Mais que cela soit arrivé tout récemment, au moment où la laïcité s'imposait un peu partout dans le monde, nous scandalise profondément.

Réformistes hier, conservateurs aujourd'hui

Des chrétiens d'un certain âge, surtout ceux qui ont lutté contre le cléricalisme politico-religieux, ne comprennent pas le radicalisme de la jeune génération. Celle-ci a été davantage marquée par les grands courants mondiaux de libération, de laïcisation et de décolonisation. Nous nous sentons loin de ces réformistes catholiques qui ont joué un rôle véritable dans le déblocage du Québec, qu'ils s'appellent Pelletier, Ryan, O'Neil, ou Desbiens. Nous les respectons sans toutefois admet-

tre leur conception de la société et de l'Église. Ces hommes se sont sentis à l'aise dans la Révolution tranquille. Ils ont regretté certains retours en arrière depuis le tournant de 1966. Pour nous, c'est la preuve de l'inefficacité de ces demi-mesures qu'on consent au nom d'un certain évolutionnisme qui ne change pas profondément les choses. On nous objectera la stérilité de l'agitation sociale récente et les utopies du globalisme révolutionnaire de certains, du rejet aveugle du passé et des pouvoirs politiques et religieux actuels. Mais cette réaction extrémiste a des sources profondes, Elle vient de certains faits que ces réformistes semblent minimiser. Dans l'univers religieux qui nous intéresse ici, nous constatons l'échec des réformes entreprises parce qu'on a voulu verser un peu de vin neuf dans de vieilles outres.

Des échecs révélateurs

Si l'Église du Québec a changé, c'est beaucoup plus au plan du vide spirituel, de la lourdeur bureaucratique, du repli institutionnel, du regain d'une orthodoxie rigide, de la peur du risque. On ne semble pas admettre qu'il y a place pour une aventure évangélique dans un engagement politique radical. Ce n'est pas pour rien que l'Église, depuis quelques années, a pratiquement perdu tous ses mouvements de jeunes dynamiques, et cela un peu partout dans le monde. Si les clercs et les laïcs de la génération de 40 ans et plus deviennent intolérants à leur tour et ne saisissent pas les valeurs positives de la génération montante, qui prendra la relève dans l'Église de demain ? Je ne suis pas sûr qu'en haut lieu on perçoive toute l'acuité de ce problème. Aussi longtemps qu'on tient en main les leviers de commande, on garde l'espoir de corriger les déviations et de mâter les rebelles.

Un nouveau radicalisme

Mais si l'Église a pu autrefois exercer un contrôle serré d'ordre idéologique et politique, elle ne le peut plus maintenant. Les moratoires moralisateurs et autoritaires n'ont plus de prise sur des consciences plus jalouses de leur liberté et de leurs responsabilités propres. Nous resterons dans l'Église, s'il y a de la place pour nous, si nous pouvons faire valoir nos positions radicales de la façon la plus démocratique

possible. Plusieurs ont déjà claqué la porte ou quitté sans bruit avec des motifs bons et moins bons. Mais leur départ n'a-t-il pas déjà tout un poids de provocation évangélique ? Or, ce n'est pas de cette façon que les choses sont envisagées. Combien réduisent la question à des problèmes de foi, de morale, ou d'obéissance ? Plus profondément il s'agit de conceptions de l'homme, de la société, de la politique, de la religion, de l'Église, qui sont différentes de celles de nos aînés. Il y a très peu de mises au ban officielles dans l'Église du Québec. Certains y voient une tragique démission du leadership religieux. Mais le phénomène le plus profond est ailleurs. Nous sentons une pression latente, rarement ouverte, qui repousse toute déviance des limites imposées par les réformistes. Il y a sans doute ici un modèle culturel très enraciné dans notre histoire : le refus de toute forme de radicalisme, sauf celui de l'autoritarisme.

La crise de la J.E.C. marque peut-être davantage le défi que nous analysons. Les jeunes ont pris une vive conscience de leur situation intenable. D'une part, ils en étaient venus à une critique inédite de la société québécoise et à un engagement politique de type révolutionnaire. D'autre part, ils ne trouvaient aucun appui dans le christianisme officiel, même celui du Concile. Ils se rendaient compte aussi de la nécessité de poursuivre le même travail radical au sein de l'Église. Cette double rupture devint vite intenable. Ils ont préféré partir.

Malaise de la gauche catholique

Nous touchons ici du doigt la difficulté particulière de la gauche chrétienne, à savoir cette double marginalité. Disons-le franchement, nous souffrons davantage des résistances de l'Église parce que précisément nos motifs les plus profonds d'engagement viennent de notre conception chrétienne de l'homme, de notre attachement à ce qu'il y a de plus passionnant dans la tradition judéo-chrétienne, à ce dynamisme en avant du Royaume de Dieu. Et le fait de vivre dans une Église encore aussi conservatrice, autoritaire, cléricale et si méfiante devant la nouvelle liberté des fils de Dieu, provoque forcément une psychologie très aiguë de rupture. Au point qu'un nombre grandissant de croyants se sentent plus à l'aise avec des frères incroyants avec

lesquels ils partagent une confiance semblable en l'homme, en sa liberté. « Alors pourquoi ne pas faire confiance aussi aux hommes qui sont dans l'Église en les respectant tels qu'ils sont », rétorquera-t-on. Mais ces dissidents se voient écarter des règles du jeu et des centres de décision par la résistance passive beaucoup plus que par la répression. Ils ont l'impression de sacrifier des valeurs et des engagements essentiels dans leur vie, s'ils s'identifient à une institution qui globalement dément leurs options et impose une seule forme d'Église, de sacerdoce, d'autorité, de culte, et même de pensée.

Les obstacles intérieurs

Il n'y a qu'une seule coulée de haut en bas : Dieu, le Christ et la révélation, le Pape, les Évêques, les prêtres et le peuple de Dieu (masse indifférenciée). La rigidité dogmatique et institutionnelle, l'absolutisation des formes historiques et contingentes de la foi, l'autoritarisme des grandes politiques pastorales de l'Église, contredisent la libération évangélique, le primat du peuple de Dieu, la pluralité des demeures du Père et des types d'expérience chrétienne. Sans doute certaines de ces dernières valeurs ont été affirmées à Vatican II, mais elles sont niées dans la pratique. On semble arrêté, empêtré déjà au premier cran, celui de la collégialité des évêques, parce qu'on veut maintenir en même temps des postulats opposés, à savoir l'autorité absolue du pape et une véritable coresponsabilité, l'autorité première de la Révélation et le surplomb de la hiérarchie sur celle-ci, le libre engagement des chrétiens et les politiques pastorales impératives des sphères ecclésiastiques. Plusieurs n'acceptent plus ces entournures qui forcent les théologiens comme les témoins de la base à justifier l'impossible, le contradictoire.

Tout se passe comme s'il y avait des conditions de fond rendant pratiquement inaccessibles de véritables réformes. Au premier chef, nous constatons une profonde méconnaissance des transformations profondes des supports humains de la foi et de l'Église. Évidemment la conception essentialiste de l'homme, de la nature et du droit dans le catholicisme vient briser à sa racine toute problématique de changement volontaire. Les laïcs qui sont moins liés aux structures de

l'Église n'en souffrent pas jusqu'au jour où les chefs religieux appliquent leur conception doctrinale dans des champs profanes pour définir l'action des chrétiens impliqués dans une situation donnée. Après une réponse d'indifférence à l'intérieur de l'Église, c'est maintenant un refus agressif parce que ces chrétiens se sentent davantage violés et dominés sur leur propre terrain. D'où le retrait de l'Église chez les croyants les plus conscients de leurs propres responsabilités. Le rapport politique et religion nous semble ici le point chaud par excellence.

Changement du contexte politique

Le secteur politique, si important dans les conjonctures présentes, devient un test privilégié de vérité. Les distinctions classiques entre le spirituel et le temporel que d'aucuns présentent comme un apport spécifique du christianisme, ne définissent pas positivement et de façon intégrée les formes chrétiennes de l'engagement politique. Nous n'acceptons pas de liquider certaines tensions par des recours aussi superficiels ; tensions entre une séparation de plus en plus radicale de l'Église et de l'État, une pleine laïcité qui refuse le confessionnalisme scolaire ou autre dans les institutions publiques d'une part, et un témoignage chrétien individuel et collectif jusqu'au cœur de la vie politique, d'autre part. Les positions incohérentes du Concile, dans la question scolaire par exemple, annihile cette tension au profit de l'influence institutionnelle de l'Église et au détriment de l'affirmation libre et démocratique de laïcs chrétiens en coude à coude avec des incroyants au sein d'une même politique de bien commun. À ce plan-ci, nous ne nions pas les nouvelles formes de tension entre une conception chrétienne et une conception agnostique ou autre de l'éducation. Pour certains d'entre nous la neutralité institutionnelle publique est la condition fondamentale non seulement du respect de tous les citoyens, de leur libre accès à toutes les institutions, mais aussi du témoignage évangélique tout court. Inutile de le nier, le problème de la confessionnalité implique au moins deux conceptions différentes, autant du christianisme que de la politique.

Déplacement des supports humains

Les supports humains du témoignage chrétien encore ici ne sont plus les mêmes. Des institutions temporelles chrétiennes ont pu jadis non seulement apporter de grands services mais aussi apparaître comme d'authentiques signes collectifs de l'évangile. Mais dans la cité séculière moderne, on les maintiendra souvent au détriment du témoignage évangélique lui-même, parce que beaucoup de citoyens d'esprit laïque et même beaucoup de croyants voient en elles des obstacles au bien commun temporel. À tort ou à raison, ils deviennent imperméables au message de l'Église à cause de cet état de choses.

Quand ces institutions ont une reconnaissance juridique publique, elles sont perçues comme une intrusion, une pression indue, et même une fausse représentation. En effet, plusieurs reprochent alors à l'Église de se servir du bien commun pour poursuivre des fins autres que celles qui sont directement reliées à telle ou telle institution. Combien de religieuses, par exemple, dans des hôpitaux et des écoles, n'arrivent pas à établir une relation évangélique, parce qu'elles sont identifiées à des propriétaires ou à des agents d'une institution contestée, ou parce que leurs interlocuteurs et elles-mêmes ne sont pas libres les uns en face des autres. Il ne s'agit plus d'une question de cléricalisme mais des conditions objectives de l'expérience et du témoignage chrétien.

Ce problème se pose encore plus au plan des nouvelles valeurs collectives et même de leur expression politique qu'à celui des structures internes et des institutions de service de l'Église. Nous ne voulons pas tomber dans un nouvel idéalisme ou un faux purisme, ou rêver d'une vague communion spirituelle sans expression institutionnelle. Nous insistons plutôt sur le fait que l'essentiel du message chrétien est trop souvent sacrifié pour sauvegarder les sécurités que nous apportent les anciens supports humains. C'est alors qu'on défend soi-même et non l'évangile ou l'Église. On écarte le contenu pour garder un contenant et du coup, on perd non seulement le premier mais aussi l'expérimentation des multiples autres formes possibles.

À côté de l'essentiel ?

Les questions les plus vitales restent en suspens, celles de l'expérience chrétienne dans de nouveaux contextes séculiers et de nouvelles valeurs, celles des neufs engagements profanes politiques ou autres dans leurs rapports avec la foi. Pendant que certains clercs et religieux s'acharnent à régler leurs problèmes, pendant que d'autres se penchent sur les problèmes internes de l'Église, l'indifférence gagne une masse considérable de chrétiens. Les meilleurs s'engagent dans la cité séculière et désespèrent d'une Église si peu attentive aux défis proprement chrétiens des nouveaux combats sociaux où « les frontières s'estompent à nouveau ». Ces croyants cherchent à tâtons un style de rapports avec les incroyants. Ils « discernent mal les catégories pourtant récentes où les chrétiens avaient cru trouver l'originalité de leur présence au monde ». (F. Dumont), Ils ont la conviction que l'Église ne saurait les inspirer, tellement elle leur donne encore l'impression d'avancer à reculons dans la société moderne et d'accorder ses consentements et ses concessions quand elle est au pied du mur. L'attitude réactionnaire de mise en garde l'emporte de beaucoup sur l'attention à des aspirations inédites et à leurs incidences chrétiennes ou antichrétiennes. ³³

³³ Il y a des nuances à apporter au procès habituel des fautes historiques de l'Église. Dumont en signale quelques-unes avec beaucoup d'à-propos : si l'Église a mal perçu l'originalité des mécanismes économiques modernes, il n'en reste pas moins que c'était et que ça reste encore un des problèmes moraux fondamentaux de notre société que la scission entre le monde économique et une vision d'ensemble de l'homme. Que les attitudes démocratiques aient provoqué un réflexe de méfiance dans les milieux ecclésiastiques, cela ne doit pas nous faire méconnaître que la légitimité des pouvoirs économiques et politiques font question depuis des siècles. La science n'a pas été pleinement reconnue en régime chrétien, mais comment notre temps a-t-il réussi à donner au prodigieux essor scientifique une finalité plus vaste ? Le problème ouvrier a été tardivement formulé dans l'Église, et en des termes qui ne vont pas suffisamment au fond des choses ; mais il n'était pas sans opportunité et sans mérite de réclamer une éthique du travail. Même l'éloge du milieu rural traditionnel traduisait à sa manière l'exigence de genre de vie, de milieux d'existence qui soient plus organiques et mieux ajustés aux nécessaires besoins d'enracinement des hommes. F. Dumont, *Les chrétiens et les défis de l'histoire*, dans *Le chrétien à la barre des témoins*, op. cit., p. 19.

Libérer l'évangile

Nous ne voulons pas laisser sous-entendre que tout va pour le mieux dans la société moderne ; nous ne plaidons pas non plus pour de superficielles et provisoires adaptations au goût de l'heure. Nous disons que l'Évangile se porte très mal chez nous, que l'Église telle qu'elle est présentement, peut jouer difficilement un rôle prophétique constructif ou critique. En dehors des causes qui ne dépendent pas d'elle, nous croyons que les agents institutionnels refusent d'estimer à leur juste mesure les problèmes que nous avons mentionnés, et surtout de remettre en cause profondément ce qui bloque objectivement les dynamismes essentiels du christianisme. Tout se passe comme s'il fallait libérer l'Évangile lui-même de traditions, d'habitudes, de normes et de structures qui empêchent l'eau vive de jaillir. Évidemment, celle-ci trouve toujours des fuites quelque part et c'est là notre espérance. Comme disait un incroyant récemment : qui sait si ce que vous appelez l'Esprit ne se trouve pas davantage en dehors de vos cadres religieux... nous sommes peut-être le sel de la terre ». Eh oui, plusieurs chrétiens de valeur en témoignent, c'est surtout en pleine pâte humaine, et non pas sur le terrain propre à l'institution religieuse, que la foi est mise à vif et l'espérance acculée à ses raisons les plus authentiques. Ces croyants ne cachent pas leur déception de ne pas rencontrer au sein même de l'Église au moins la même qualité prophétique, la même sérieux des questions, la même intensité de vie. Au contraire, ils y trouvent un ritualisme persistant, un nouveau vocabulaire aussi ésotérique, un milieu artificiel peu propice à une remontée des défis de la vie et à une communion fraternelle des expériences chrétiennes en situation.

Le réalisme charnel de l'esprit

Il n'est pas nécessaire de se reconnaître disciple de Tillich pour établir une corrélation entre la qualité humaine et la qualité évangélique, entre la qualité des objectifs chrétiens et celle des objectifs humains. L'Évangile nous parle le même langage dans des termes plus simples. Le pharisaïsme n'est-il pas la manifestation la plus poussée de la religion pour la religion, de la religion qui asservit l'homme, de la religion qui aliène les hommes et les institutions de leur vérité interne et de leur dynamisme propre ? Tout ce qu'il y a de plus contraire à la libération évangélique des fils de Dieu, au réalisme biblique de l'homme fait de la glaise par Dieu ! Le Royaume venu d'en haut ne pousse pas moins par en bas, dans l'homme le plus terrien, le plus mondain, le plus humain. C'est la qualité de ce terreau qu'intéresse d'abord Dieu, dans la logique même de l'Incarnation. Une Église aussi préoccupée d'elle-même, comme la nôtre, devient un contresens, un contre-sacrement autant pour les engagés temporels chrétiens que pour les non-croyants.

Une démarche hors-cadre

Si les croyants de pointe se définissent prophétiquement davantage à partir de leur situation profane, s'ils sont amenés à voir l'évangile et l'Église d'un oeil différent (même par rapport aux réformateurs de Vatican II), est-ce qu'on ne pourrait pas réinterroger la Tradition et l'Église à notre tour non pas de l'intérieur mais de l'extérieur ? Nous ne nions pas l'importance de la première démarche, mais nous soutenons que la seconde est peut-être aussi biblique, si non plus. Trop peu de gens d'Église y consentent, sans doute parce qu'ils craignent de s'aventurer sur des terrains moins sûrs, plus périlleux pour leur sécurité à laquelle ils tiennent tant. Dans la prochaine étape nous allons pousser l'investigation jusqu'à cette sphère que même la plupart des théologiens n'osent approcher : la politique. Voilà un champ de l'agir humain qui paraît beaucoup plus éloigné de la foi que les relations interpersonnelles, la vie familiale, les regroupements privés, les assemblées de culte. Nous découvrirons peut-être que le croyant comme

l'Église y rencontreront des provocations très fécondes, des problématiques tout autres et certaines dimensions ignorées du mystère chrétien. Par ce ricochet, nous irons plus avant dans notre propos principal, à savoir les rapports entre nationalisme et catholicisme éclairés par ceux du christianisme et de la politique.

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Chapitre 6

L'église en procès

I - L'Église universelle

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce chapitre, nous allons porter notre attention sur les problèmes internes de l'Église, surtout celle du Québec. Car il est impossible de ne pas tenir compte de ce qui se passe à l'intérieur même de l'institution si l'on veut comprendre ses rapports avec le monde extérieur. On nous reprochera sans doute de ne retenir que les points chauds et les aspects conflictuels. C'est souvent en période de crise que des réalités latentes montent en surface. D'ailleurs nous verrons plus loin l'envers positif des difficultés actuelles. Mais nous ne saurions laisser dans l'ombre une phase critique que plusieurs hommes d'Église essaient d'étouffer prématurément au nom d'une idéologie unitaire peu compatible avec notre conscience moderne. Les vieilles et puissantes institutions ont développé au cours des siècles des mécanismes de défense et de résistance tellement forts qu'il faut de rudes coups pour déclencher une réaction salutaire. La psycho-sociologie nous apprend que les attitudes religieuses évoluent positivement ou négativement

avec beaucoup plus de lenteur que les attitudes économiques, politiques ou autres. Or, quand ce facteur est accentué par un système très rigide comme dans l'Église catholique, l'autocritique devient extrêmement difficile. La suite de ce chapitre le démontrera de façon évidente.

La crise actuelle vient peut-être de cette longue période où l'on a systématiquement exclus toute forme d'opposition. La réaction éclate donc avec d'autant plus de violence. Voilà ce que des chefs de l'Église ne semblent pas voir ou admettre. Pour les dissidents de l'intérieur, il n'y a toujours eu qu'une alternative : s'aligner totalement sur l'autorité ou quitter l'Église. Il a fallu attendre pratiquement au dernier concile du Vatican pour que la doctrine catholique officielle reconnaisse certaines valeurs chrétiennes propres à l'Église orthodoxe qui s'est séparée il y a mille ans. Il en est de même pour ce qui concerne les richesses spirituelles de la Réforme protestante et des grandes révolutions des siècles derniers. Le prophétisme, pourtant si important dans la tradition judéo-chrétienne, n'a pas eu grand place dans l'Église depuis le Concile de Trente. Un tel endiguement devait tôt ou tard céder et provoquer une inondation qui risque de noyer le meilleur et le pire. L'Église, comme société humaine, n'a pas su prendre certains tournants historiques et elle en a payé chèrement la note. Aujourd'hui encore, les premiers responsables semblent opposer les mêmes refus et entretenir les mêmes aveuglements.³⁴ Essayons de dégager les arêtes des conjonctures récentes.

Deux Églises ?

Depuis Vatican II, il n'est pas un domaine de la vie de l'Église qui n'a subi de graves secousses. Le dogme, la morale, le culte, l'appareil institutionnel, les diverses formes d'appartenance, autant de terrains où se multiplient les tensions. Qu'on le veuille ou non, les problèmes se posent le plus souvent sous forme d'opposition entre deux extrêmes, pour ou contre *Humanae Vitae* pour ou contre telle réforme structurelle, liturgique ou autre. Une deuxième Église serait en train de naître.

³⁴ L'interview que le cardinal Suenens accordait aux Informations Catholiques Internationales en 1969, comportait des critiques de ce type. Rome a tôt fait de le rabrouer.

tre, l'Église de l'underground aux États-Unis, l'Église du seuil en Europe, l'Église de la révolution en Amérique du Sud. Certains empruntent leurs instruments d'analyse à l'univers politique. Par exemple, ils se demandent s'il y a place pour les catholiques de gauche dans l'Église actuelle. À la suite de Toynbee, ils constatent que les pouvoirs se durcissent tout autant à Rome qu'à Washington et à Moscou. La montée universelle des contestations de la révolution culturelle atteindrait les réalités les plus stables de l'expérience judéo-chrétienne. Les uns y voient le prélude d'une renaissance, d'autres la menace d'une autodestruction pathologique. Les procès d'attitude et d'intention de part et d'autre ne rendent pas toujours compte des principaux aspects des problèmes soulevés. Avant de dégager quelques points de repère nécessaires à un discernement spirituel, faisons un premier tour d'horizon.

Ambiguïtés de la participation

Des croyants et des groupes de croyants de plus en plus nombreux ne supportent plus d'être réduits à un pur prolongement de politiques pastorales élaborées par le magistère, ou par ses collaborateurs immédiats. Appliquer des décrets du Concile, même avec la plus grande participation, c'est encore se soumettre au même processus unilatéral de parachutage de la pensée de l'Église officielle. « Réfléchissez ensemble un long moment et vous allez penser comme le pape ou comme les évêques en Concile. Faites connaître votre point de vue à vos pasteurs, ils sauront vous comprendre. » Même des laïcs enracinés dans leur appartenance chrétienne restent sur la réserve devant ce genre de plaidoyer. Ils savent bien que tous les pouvoirs décisifs leur échappent. Les principales fonctions sont dans d'autres mains. Ils se sentent encore à l'âge des sujets d'une autorité absolue. Or, dans la vie profane, ils peuvent vivre une citoyenneté adulte capable de déterminer l'agir collectif. Dans les milieux cléricaux, on se plaint de la résistance passive de la plupart des chrétiens, on désespère devant la difficulté de constituer de véritables communautés chrétiennes même avec des réformes audacieuses. Reconnaîtra-t-on enfin que l'institution religieuse elle-même constitue une part du problème ?

Des vices structurels

En deçà des démissions et des critiques stériles, il y a peut-être des situations objectives qui bloquent tout intérêt à la participation. Le catholique moyen dans la plupart des situations raisonne peut-être comme suit : « on vous paie pour vous occuper de ça, vous cumulez la plupart des tâches, vous êtes installés par l'autorité centrale, on vous a donné les principaux pouvoirs et privilèges, faites votre job, laissez-nous tranquilles. » Les idées généreuses de coresponsabilité ne résistent pas à certains vices structurels, indépendamment des autres facteurs de la déchristianisation. L'ouverture d'esprit ne suffit pas, semble-t-il, si l'institution religieuse actuelle garde son monolithisme de pensée et d'action, s'il n'y a qu'une alternative : se soumettre à telle détermination, à telle forme d'institution, à telle règle morale ou se retirer. Cette rigidification nous renvoie à la structure unitaire des sociétés traditionnelles ou aux régimes totalitaires modernes.

L'urbanisation en dehors du terrain de la fabrique

Les modèles urbains de pluralisme, de choix, de contrôle partiel, de polyvalence auraient encore peu marqué notre univers religieux. Les hommes ne se regroupent plus de la même façon. La vie collective est davantage soumise aux courants de pensée les plus divers. Les citoyens réfléchissent à partir des événements présents dans leur champ de conscience. Et ceux-ci se bousculent les uns les autres. Tout se passe comme si les règles du jeu exigeaient une acceptation de l'inachevé, du provisoire, de l'opportunité du moment. La mobilité des hommes et des regroupements contraste avec une pastorale d'entretien et de conservation, avec une pastorale du tout fait et de la stabilité. En chrétienté, on établissait des politiques à partir de gros édifices susceptibles de servir pendant des décennies. Aujourd'hui nous ne pouvons plus agir ainsi.

Des refus révélateurs

Le rejet de l'organisation religieuse par tant de chrétiens a sûrement quelques raisons objectives. N'a-t-on pas abusé d'une sursysté-

matiation de tout ce qui touche de près ou de loin à la foi, qu'il s'agisse du dogme, de la morale ou du culte, qu'il s'agisse du droit, de la vie communautaire ou de l'autorité ? Les effets d'une telle attitude se traduisent sous forme de passivité, d'indifférence ou d'agressivité en face de la superstructure ecclésiastique. Il y a bien, chez certains critiques, une fixation psychologique sur une image passée et dépassée de l'Église. Mais comment expliquer l'éloignement et les rejets de l'appartenance institutionnelle chez beaucoup de croyants attachés à l'Évangile ? Est-ce une autre forme de la révolte de l'homme moderne réduit à l'état de consommateur ? Est-ce la résultante d'autres facteurs plus complexes ?

Malaise en théologie

On a dit que plusieurs révolutions sont nées le jour où les intellectuels ont remis en cause le régime politique et l'idéologie prévalente d'une société donnée. Depuis Vatican II, il existe un malaise dans plusieurs milieux théologiques. Qu'on se souvienne des débats suscités par les théologies diverses de la mort de Dieu, par les hypothèses nouvelles sur l'eucharistie, le péché originel, le magistère, la morale sexuelle, le célibat, etc. Le Saint Office fit parvenir aux évêques du monde une liste des hérésies récentes. Les affrontements se multipliaient. Les vues de Daniélou sur la chrétienté s'opposaient à celles de Rahner sur le christianisme implicite, et diffusé au-delà des frontières visibles de l'Église. Le « paysan de la Garonne » rejetait les nouveaux instruments que certaines théologies cherchaient à se donner. Ainsi, l'Église entrait à son tour dans la crise de langage et dans le procès intenté par les différents structuralismes.

Le monde théologique n'a jamais connu l'unanimité. Mais cette fois, les divergences semblent atteindre des proportions inédites sans susciter par ailleurs des schismes ; tout au plus, voit-on des individus-théologiens quitter l'Église souvent sur la pointe des pieds. Les uns en sont venus à douter de la crédibilité de l'Église et de son magistère, à la suite, par exemple, de la genèse et du contenu *d'Humanae Vitae*. Le pape aurait appuyé son argumentation sur des textes conciliaires qu'il avait lui-même imposés aux Pères du Concile. (Ph. Delhaye, *Le Devoir*, 7-12-68).

Soutiens culturels de la foi

D'autres, constatant la liquidation des soutiens culturels de la foi traditionnelle, risquent de nouvelles interprétations du Message dans des termes qui menaceraient le contenu objectif de la foi et l'expérience propre des croyants. La paternité de Dieu, la résurrection du Christ, telles qu'exprimées dans la Bible et l'Évangile relèveraient de postulats culturels inexistants aujourd'hui. L'expérience chrétienne moderne leur donne un contenu différent, en renouvelant totalement leur signification et même leurs relations à l'histoire.

On comprend facilement l'insécurité de plusieurs pasteurs et chrétiens qui sentent leur foi mise à vif et en doute, du moins dans ses formes d'expressions les plus vitales. Le magistère, soucieux de la cohésion interne de l'institution et de la communauté, et conscient de sa mission d'authentification, dut multiplier les mises en garde au point d'apparaître comme un frein systématique pour la recherche théologique.

Magistère vs théologiens

Paul VI disait le six décembre 1968 : « L'Église catholique est jalouse, sévère, exigeante, dogmatique et intransigeante. Les formules où la doctrine a été définie avec autorité, après mûre réflexion ne peuvent être abandonnées... le magistère de l'Église, même au risque de devoir supporter les conséquences négatives de l'enveloppe impopulaire de sa doctrine, ne transige pas : du reste, il ne peut faire autrement ». La distinction entre le contenu de la foi et sa formulation conceptuelle, telle que suggérée par Jean XXIII, tient-elle toujours ? Est-ce que le durcissement du magistère actuel explique la réaction de très éminents théologiens : « Toute forme d'inquisition, si subtile qu'elle puisse être, porte préjudice au développement d'une théologie saine et nuit grandement, au surplus, à la crédibilité de l'Église tout entière dans le monde d'aujourd'hui ». Cette affirmation était au centre d'une déclaration signée par les théologiens les plus estimés de l'heure. Le plaidoyer est clair et net : « Nous entendons qu'on respecte notre

liberté chaque fois que nous communiquons par la parole ou par écrit, nos convictions théologiques fondées et que nous le faisons en mettant en oeuvre le meilleur de notre savoir et de notre conscience... le magistère pastoral ne peut ni supplanter ni entraver la mission d'enseignement scientifique ». Les signataires en appellent à leur sens des responsabilités, à leur droit à l'erreur, à leur respect de l'autorité du magistère, à leur souci de l'unité de l'Église. Ils écartent le processus des mesures coercitives pour libérer une discussion scientifique objective dans laquelle la vérité a la possibilité de vaincre par sa propre force.

Absolutisation de l'autorité

On sait le reproche traditionnel adressé au magistère catholique qui, selon Tillich, aurait divinisé l'autorité humaine des chefs spirituels et maintenu fidèles, pasteurs et théologiens dans une obéissance servile et aveugle, génératrice d'infantilisme. En deçà de ce point de vue exagéré, l'histoire nous révèle des abus gênants, par exemple, l'excommunication de ceux qui contestaient le droit de l'autorité de l'Église de brûler les hérétiques. Cet anathème solennel est-il maintenu ? Les limites de l'autorité du magistère, de son pouvoir décisif d'authentification, sont loin d'être claires encore aujourd'hui. Quelle place réelle occupe le théologien, le peuple de Dieu lui-même, tel groupe chrétien, dans le discernement spirituel de l'authenticité chrétienne d'une pensée, ou d'une expérience, d'un projet, d'un risque historique ? Pour ce qui est de la théologie, le pape est revenu à la charge à la suite du plaidoyer précité des théologiens, en rappelant le rôle du magistère pour maintenir intacte la pureté de la doctrine. « Notre parole ne sera pas mortifiée par l'aridité de notre enseignement ou par la surdité de la présente génération... combien de libertés ne revendique-t-on pas à l'égard du patrimoine authentique de la doctrine catholique, non pas seulement pour l'étudier dans sa richesse, pour l'approfondir et pour mieux l'expliquer aux hommes de notre temps, mais parfois pour le soumettre au relativisme où la pensée humaine expérimente son caractère précaire et cherche une nouvelle expression ou pour l'adapter au goût moderne et à la capacité de réception de la mentalité courante ».

Des structures mentales « totalitaires »

Faisons-nous face à deux intransigeances, celles du Magistère et des contestataires ? Je retrouve de part et d'autre ce que plusieurs ont observé dans le comportement des catholiques : une rigidité de pensée et d'attitudes, un globalisme du style « à prendre ou à laisser ». Les protestants n'ont-ils pas au moins un peu raison de parler ici d'un certain démonisme pharisaïque, d'une réduction du Mystère à la formulation dogmatique ? On identifie une tradition théologique à la Tradition. On laisse entendre qu'il s'agit tout simplement d'approfondir et de mieux expliquer la doctrine catholique, comme si celle-ci était aussi sûre et pure que Dieu lui-même. Pourtant, nous savons bien que tout n'est pas à mettre sur le même pied dans la Bible, dans la Tradition, dans les définitions historiques des dogmes, dans les approches théologiques de la foi ou de l'Église. Par exemple, l'histoire nous a légué des ecclésiologies successives qui devaient beaucoup aux conjonctures culturelles et politiques du temps de leur élaboration. Or, que de fois l'ecclésiologie absolutisait tel type de rapport de l'Église à la société, telle forme de gouvernement. Le centralisme romain, la monarchie papale, le statut plénipotentiaire de l'évêque d'autrefois, le monopole clérical, font encore partie de la doctrine catholique dans l'esprit de plusieurs. Et que dire des affirmations de la doctrine sociale de l'Église ! Est-ce qu'un Pape actuel signerait encore cette affirmation de Léon XIII : « Le premier principe à mettre en avant, c'est que l'homme doit prendre en patience sa condition... il en est de même de toutes les autres calamités qui ont fondu sur l'homme ; ici-bas, elles n'auront pas de fin ni de trêve, parce que les funestes fruits du péché sont amers, âpres, acerbes ». Ce pape établit un lien étroit entre une conception de l'ordre naturel et l'ordre social. On me dira qu'il était tributaire de l'état de conscience de son époque. De même Pie IX en condamnant la liberté de conscience réhabilitée à Vatican II !

Orthodoxie du présent

Comment se fait-il qu'on ne peut relativiser dans le présent ce que l'on consent à faire quand il s'agit d'expliquer le passé ? Si je rejette certaines perspectives de l'encyclique *Populorum Progressio*, parce

qu'elle s'adresse surtout aux riches, parce qu'elle réduit les pauvres à des sujets de droits, parce qu'elle vise l'intégration de ceux-ci dans une société de type néo-capitaliste, parce qu'elle écarte systématiquement certains types d'action politique, je me vois accusé d'infidélité au Magistère. Je puis contester le corporatisme de *Quadragesimo Anno*, mais non pas les vues de Paul VI sur la révolution. Les critiques parlent beaucoup de cette orthodoxie tatillonne qui se déploie au nom de l'inerrance de la Tradition passée... mais que dire de l'orthodoxie autrement plus contraignante du présent ? Les positions actuelles du Magistère ont autrement plus d'impact sur ma pensée et sur mon action. Léon XIII n'est plus là pour me rappeler à l'ordre.

Attitude typiquement catholique ?

Qu'y a-t-il donc en filigrane ? Une attitude de fond appelant encore une obéissance inconditionnelle qui laisse peu de place au sens critique ou a un rejet-partiel ou à une relativisation de jugements pratiques très souvent éloignés du donné révélé. Parole du Pape, parole d'Évangile. C'est une affirmation grosse ou simpliste. Mais c'est le réflexe spontané qu'on demande. Pensons au cas *d'Humanae Vitae*. Celui qui conteste rationnellement le jugement du Pape, est acculé à poser un geste de foi qui relie directement l'Esprit-Saint au Magistère dans un domaine où les rapports avec les sources de la Révélation ne sont même pas indiqués. Il ne reste que l'argument : Le Pape est éclairé par l'Esprit-Saint pour l'authentification finale. Mais est-ce que cela concerne tout ce qu'il dit ? Si la doctrine affirme les limites du magistère, tout se passe concrètement comme si le magistère romain s'identifiait à la Parole de Dieu chaque fois que la presse vaticane s'adresse au monde.

Ce pouvoir absolu est devenu en quelque sorte immanent à la mentalité de bien des catholiques : « Rome a parlé, taisons-nous, obéissons, c'est la volonté de Dieu ». La même intransigeance joue à rebours chez les contestataires. On la retrouve même chez des ex-catholiques dans leur façon de penser et d'agir.

Des structures en état de péché mortel

Qu'advient-il du discernement spirituel du croyant lui-même, des diverses communautés ou familles spirituelles, par exemple les laïcs mariés dans le cas *d'Humanae Vitae* ? On peut proclamer l'autonomie relative de la conscience, mais de fait, le « système catholique » avec ses structures, son dogme, ses politiques pastorales, permet difficilement la distance nécessaire à un discernement spirituel critique. Plusieurs se sentent coupables de ne pas penser comme Rome. D'autres en nombre de plus en plus grand vivent en marge de l'institution ou la quittent silencieusement ou bruyamment. Il n'y a pas que le matérialisme, l'affaïssement de la foi, le péché des individus, qui expliquent la non pratique religieuse ou le rejet de l'Église officielle. Comme dans la société profane, on trouve encore dans l'Église des structures oppressives, des mensonges à dénoncer. On a dit par exemple *qu'Humanae Vitae* était un document élaboré de façon vraiment collégiale puisqu'il s'appuyait sur le Concile. Or plusieurs documents prouvent le contraire. La perplexité d'un grand nombre de conférences épiscopales nationales en dit déjà long. Des mensonges officiels semblables rendent le témoignage chrétien très difficile. Et les non-croyants se chargent de nous rappeler ces politiques pastorales de Rome, les seules qu'ils connaissent par les media d'information. En effet, la majorité des nouvelles religieuses diffusées dans l'opinion publique viennent du Vatican.

Le cas de la presse

Je pense à ce document du Magistère qui invitait la presse à respecter la vérité des faits, à ne pas faire une sélection tendancieuse des nouvelles. Or, l'Osservatore Romano après *Humanae Vitae* a systématiquement choisi les nouvelles favorables à l'Encyclique en laissant en veilleuse la somme impressionnante de refus motivés, un peu partout dans le monde. Quand C. Davis a eu le malheur de dire publiquement qu'il y avait aussi du mensonge à Rome, il faisait, *volens volens, harakiri* à sa mission sacerdotale. Le National Catholic Reporter subit un sort semblable parce qu'il n'est pas un reflet exact de la pensée offi-

cielle. Ce n'est pas sans raison qu'une grande partie des journalistes laïcs ont quitté la presse catholique aux États-Unis. Dans de telles circonstances, il ne faut pas se plaindre de la désinstitutionalisation et de la cléricatisation interne de l'Église.

Le fossé s'élargit. Le synode romain de 1967 était centré presque exclusivement sur les questions ecclésiastiques, alors que le congrès mondial des laïcs abordait les grands problèmes de l'heure avec une préoccupation évangélique. Deux univers spirituels parallèles. L'émergence du troisième homme ou d'une deuxième Église commence d'abord au cœur de l'institution encore essentiellement cléricale.

Rationalisations de l'establishment

On en détecte même des indices jusqu'au cœur de la doctrine proclamée. Le pape rappelait tout récemment que les pouvoirs épiscopaux découlent du Christ et de la succession apostolique et non pas de la communauté des fidèles, Pourquoi cette opposition ? Pourquoi la volonté du Christ ne passerait pas aussi par la communauté des fidèles ? Que sait Rome de la situation de telle grande ville, ou de tel diocèse de la brousse ? Que sait-elle de tel candidat à l'épiscopat ? Est-ce que les pasteurs et les chrétiens du lieu ne sont pas les mieux placés ? L'histoire de la nomination des évêques représente un dossier trop chargé pour en faire l'œuvre exclusive de l'Esprit-Saint, sanctionnée par Rome. La révision actuelle du processus dépasserait-elle les vagues et secrètes consultations qui deviennent très légères dans la balance des délégations apostoliques ? Le pire, c'est qu'on coiffe tout cela de la théologie de l'Esprit-Saint !

Pas de peuple sans opinion publique

Nous sommes encore renvoyés à la question brûlante du discernement spirituel des croyants, des communautés chrétiennes. Qu'on veuille l'admettre ou pas, ce *sensus communis fidelium* n'a qu'un poids minime dans les interventions du Magistère et dans l'authentification finale. Certains citent le cas du dogme de l'Assomption, mais leurs exemples ne vont pas loin pour étayer leur pensée.

Pie XII rappelait un jour qu'il n'y a pas de peuple sans opinion publique. Quelle place prend effectivement celle-ci dans les doctrines et les politiques pastorales de l'Église ? Ceux qui vivent telle ou telle dimension de l'expérience chrétienne, les gens mariés par exemple, ont-ils une assistance spéciale de l'Esprit pour définir leur situation chrétienne propre, pour la vivre en accord avec les exigences de la foi ? Quel poids cette assistance a-t-elle dans les décisions du magistère, qui les concernent en premier lieu ? Le mouvement de l'Esprit est-il unilatéral ? Y aurait-il ici une des raisons de leur passivité ou même de leur indifférence actuelle vis-à-vis de l'institution ecclésiale ? Se peut-il que l'Esprit soit présent dans leur décision mûrie de ne pas suivre le Magistère ? Le démon serait-il totalement absent des superstructures ecclésiastiques et des supports humains du Magistère ? Habituellement, on pose ces deux dernières questions de façon inverse. Ce qui est irrespectueux pour le pape, l'est tout autant pour les simples fidèles. Les désertions nombreuses de la maison paternelle ne résultent pas uniquement de la décision des dissidents, car ceux-ci ont été parfois poussés dehors par des attitudes très peu évangéliques ou des politiques pastorales inadmissibles, peu propices au déploiement diversifié d'une Église charismatique.

Le procès des dissidents

Telle ou telle dissidence est presque automatiquement synonyme ou de désobéissance, ou d'erreur, ou de conscience faussée, ou d'intention peccamineuse ou simplement de subjectivisme. Les documents officiels d'après-concile regorgent d'expressions humiliantes pour les familles spirituelles qui osent ne pas penser comme Rome sur tel ou tel point. Tout le vocabulaire de censure y passe : maladie de la nouveauté, agenouillement devant le monde, agitation, démagogie, horizontalisme moderniste, esprits échauffés, jugements arbitraires, etc. On souhaiterait parfois que le magistère secoue davantage ces pseudo-dociles qui ne font rien et marquent plus de sympathie pour ceux qui se trompent ou commettent certains excès au cœur d'une pensée et d'une action chrétiennes engagées. On cherche la petite bête noire, et ce faisant, le travail en entier subit le discrédit ; les cinq cardinaux (moyenne de 76 ans) qui ont jugé le catéchisme hollandais, nous ont

montré leur sagesse vénérable en compromettant cet effort de rajeunissement, et cela à la face du monde catholique et non-catholique. Oui ou non, y a-t-il place pour des options diverses dans l'Église, pour différentes familles spirituelles ? Est-ce que Rome accepte de facto un pluralisme minimal ? Sur quel terrain y a-t-il liberté de pensée et d'action ? Tout ce qui émane du magistère semble avoir la même valeur et la même autorité. Est-il pensable que des hommes d'Église émettent de simples opinions discutables et sortent de temps à autre de ce style solennel et moratoire ? Est-il possible de manifester un désaccord sur telle ou telle idée du pape sans passer pour un infidèle ? Y a-t-il place aujourd'hui pour cette conscience critique inscrite dans la tradition judéo-chrétienne ? Le magistère se réserve-t-il le monopole des deux pouvoirs « structurant et critique » ? Je n'ose parler de prophétisme, puisque le mot lui-même fait redresser les poils les plus léchés.

De toute façon, en deçà des positions théoriques, des faits brutaux parlent par eux-mêmes. Ils prennent un relief plus saisissant parce qu'ils sont plus près de nous.

II - L'Église du Québec

[Retour à la table des matières](#)

Par touches successives, tantôt nuancées, tantôt caricaturales, nous allons broser le tableau d'une situation très complexe. Les questions soulevées plus haut y acquièrent une densité qui en surprendra plusieurs. Si les difficultés apparaissent très graves dans les superstructures, encore plus le sont-elles à la base, dans les comportements où l'on ne trouve pas la dialectique subtile de la doctrine officielle, où il n'y a pas cette sorte d'affirmation diplomatique des contraires pour mieux masquer les vraies politiques de l'institution. La saisie des vrais comportements religieux ne demeure pas moins difficile à cause des multiples impondérables d'ordre culturel et idéologique dans cette sphère de l'existence humaine. Toutefois nous croyons que notre histoire québécoise offre un champ d'investigation très précieux pour ceux qui veulent analyser l'impact du « système catholique » dans des commu-

nautés humaines particulières, dans des champs historiques plus circonscrits. Chez nous, l'idéologie catholique s'est largement diffusée dans le peuple. Alors qu'ailleurs, il faut souvent retourner à des temps lointains, ici son actualité se prête à une observation plus immédiate. Nous nous inspirons d'abord d'enquêtes plus limitées pour ensuite élargir la recherche à l'ensemble de l'Église du Québec.

Un lieu privilégié de la réaction

Pendant plus de deux ans, j'ai fait un relevé systématique de toutes les lettres envoyées à un quotidien de Montréal ; il s'agissait des lettres qui traitaient du problème religieux directement ou indirectement. Plus de 80% des épistoliers manifestaient des attitudes réactionnaires en face des changements dans l'Église et dans la société. Presqu'immuablement, ils se référaient au modèle de chrétienté qui a prévalu dans notre histoire. La laïcité pour eux semble non seulement incompréhensible, mais même diabolique. Les problèmes politiques, sociaux, éducationnels, moraux viennent d'abord d'une infidélité à la vraie religion, c'est-à-dire la leur, la seule vraie. C'est par là qu'on tente d'universaliser tout ou rien. « Pas de religion, pas de civilisation ». « C'est le fait que le plus grand facteur de civilisation, la religion, est à la baisse au Québec depuis quelque temps. » Certains nationalistes catholiques, tout en rejetant « un régime socialiste athée à la mode de Moscou » soutiennent que « seul un parti politique éclairé par les principes du catholicisme... peut nous apporter la souveraineté ». À la suite du chanoine Groulx, ils répètent « qu'un catholique est trop riche pour emprunter à des communistes ou à des socialistes ». La tendance à déconfessionnaliser le régime scolaire est perçue comme une trahison du peuple catholique par des incroyants et des mauvais chrétiens en politique ou ailleurs. « Au Québec, nous avons l'immense bonheur d'appartenir à une nation chrétienne, n'allons pas croire ceux qui prétendent qu'il faut favoriser le pluralisme. Notre foi n'a pas pour objet de croire en l'avènement du pluralisme. C'est à la réalisation de l'unité chrétienne que nous devons travailler. » Les mêmes thèmes reviennent constamment à la façon d'un rituel, d'un code, d'un dogme, d'un stéréotype.

Je constate à peu près la même chose, en consultant les rapports de sondage qui ont été faits sur une très large échelle, dans les communautés chrétiennes de divers diocèses québécois. S'agit-il de points de vue partagés exclusivement par des chrétiens traditionnels ? Les chercheurs aboutissent à des conclusions semblables.

Fin d'une religion ?

Colette Moreux ³⁵ nous fournit une étude très fouillée sur une paroisse de la banlieue de Montréal où plusieurs couches de population plus ou moins urbanisées, ou plus ou moins rurales de mentalité, semblent servir de test de vérité de l'évolution de l'Église et de la société québécoises. L'analyste s'est limitée aux attitudes religieuses des femmes. Voyons d'abord quelques observations significatives.

- « Personne ne conçoit la religion en fonction de sa place dans le groupe et ne la vit comme telle ». La diversification de l'univers urbain et de la société industrielle et bureaucratique d'abondance ne semble pas se réfracter pour différencier les attitudes religieuses, en ce qui concerne les rites de passage.

- Quant aux activités traditionnelles de paroisse, elles ne suscitent de participation que dans l'ancienne population du village d'autrefois. Il y a ici le paradoxe d'une religion vécue à la fois de façon très grégaire et très intimiste (les dévotions), mais sans intériorisation poussée de la foi.

- La minorité des « modernistes » prend ses distances sur toutes les formes de pratiques et rejette les critères officiels de l'institution religieuse, même ceux des réformes récentes.

- On retrouve à peu près le même fatalisme, le même conformisme vis-à-vis des normes officielles chez la plupart de ces femmes catholiques. Il n'y a donc pas tendance vers le pluralisme des valeurs, mais un affaiblissement des normes sociales et sacrales liées à la religion.

³⁵ Colette Moreux, *Fin d'une religion ?* P.U.M., 1969. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

- C'est en termes de morale sexuelle, de sécurité affective, de contrôle familial que se pose l'adhésion religieuse. On le voit dans les significations que revêt la pratique dominicale, par exemple. La foi des gens ne repose à peu près sur aucune croyance.

- « Le concept de patrie se confond continuellement avec celui d'appartenance à une religion particularisée. »

- « Une forme de comportement dit moderniste serait synonyme de tendance ou de détachement à l'égard du catholicisme et de la communauté paroissiale. » Mais ne nous laissons pas tromper. Si les unes se guident par la tradition, les autres cèdent au conformisme de la société de classes moyennes. Très peu de chrétiennes introduites (« *inner-directed* »). Encore plus, la plupart se réfèrent aux mêmes valeurs et normes ; seuls les accommodements divers amènent le clivage traditionaliste-moderniste. « Une foi sincère, mais discrète, qui vous fait semblable à tous, une pratique moyenne qui témoigne de notre bonne volonté à participer modérément à la vie paroissiale, une éthique catholique qui double et légitime la morale du groupe, font du catholicisme le moyen le plus commode d'intégration sociale mécanique pour la majorité des paroissiens. »

- Les couches populaires et les classes commerçantes et industrielles manifestent un attachement religieux plus fort que ceux des professions libérales. Les formes modernistes s'accroissent avec le degré d'instruction chez les adultes ; chez les jeunes un degré plus haut de scolarisation s'accompagne d'un plus fort détachement religieux.

- Mais il n'y a pas à l'intérieur de l'univers des fidèles d'idéologie et de groupes de pression anti ou areligieux. D'autres phénomènes jouent davantage. Par exemple, le fait qu'une pratique religieuse sans contenu de croyance renvoie au monde des besoins de l'inconscient. Ainsi l'assimilation des critères de rationalité profane sape indirectement ce type d'appartenance religieuse. Au plan social, l'absence d'expérience spirituelle fait de l'appartenance religieuse un pur moyen d'intégration de l'individu au groupe, de reconnaissance symbolique de la force de l'être collectif. La seule intégration d'esprit religieux se situe au plan familial et l'auteur ne voit pas comment pourrait réussir la suggestion

de Lenski qui recommande des subcommunautés religieuses urbaines différentes de la paroisse traditionnelle.

Dans ses interprétations, l'auteur se permet de multiples jugements de valeurs liés à ce qu'il y a d'idéologique dans la vision de la religion, chez Freud et Durkheim particulièrement. On a déjà noté quelques contradictions de l'analyste. Celle-ci tantôt affirme, tantôt nie la réalité d'un sentiment communautaire. D'autres contradictions viennent de ce passage inconscient des pratiques aux attitudes et vice-versa chez l'auteur. De même en est-il de la perception de la classe sociale et du comportement de classe au sens nord-américain habituel. Les interprétations opposées sur les comportements des jeunes semblent contestables si on se reporte à la plupart des études récentes en ce domaine. Y a-t-il vraiment absence totale de chrétiens qui cherchent à intérioriser leur foi à l'intérieur de l'évolution actuelle du milieu ? Si le silence de C. Moreux est fondé, nous en doutons, la crise religieuse devient extrêmement grave. De toute façon, il faut sûrement retenir que l'homogénéité générale l'emporte sur tous les facteurs de différenciation religieuse, que l'intégration sociale, le conformisme, le primat éthique, le contenu très restreint des croyances, l'emportent sur l'expérience religieuse spécifique. Par ailleurs, une tendance commune au privatisme religieux rend de plus en plus abstraite la conception d'une société et d'une nation chrétiennes et accuse la marginalité de l'univers religieux par rapport aux grands circuits idéologiques et politiques de la vie collective québécoise. Il n'est plus question de ce qui identifiait certains mouvements traditionnels d'apostolat, à savoir une idéologie totalitaire de chrétienté ou le projet de bâtir une cité chrétienne.³⁶ Selon cer-

³⁶ F. Dumont, *Structure d'une idéologie religieuse*, dans *Recherches Sociographiques*, Avril-juin 1960, pp. 161-187. L'auteur étudie l'idéologie de la Ligue Ouvrière Catholique de 1947. Il note l'ambiguïté d'un mouvement de « familles ouvrières » qui s'attaque à des problèmes socio-économiques extra-familiaux tout en restant en marge des grandes institutions correspondantes, aux plans des diagnostics comme de l'action. On parle de milieu, de masse, mais non pas de classe, de structures, de société, de pouvoirs, d'organisation, de culture. Évidemment, la doctrine sociale de l'Église a influencé une telle vision des choses. Les diagnostics économiques sont noyés dans celui de la déchristianisation. La dichotomie : élite de militants et masse, masque la réalité du monde ouvrier, de sa situation sociale et économique, de ses instruments de promotion et des sources d'aliénation. Qu'advient-il des définitions officiel-

tains, le néo-nationalisme profane représenterait un substitut de cette conception.

Du manifeste au latent

Il ne faut pas être surpris de voir les Québécois se chercher une idéologie de substitution. Non seulement la révolution culturelle contemporaine les y incite, mais aussi la marginalisation du rôle central que jouait l'Église jusqu'à tout récemment. Mais le processus est à peine amorcé. Plusieurs, et cela dans toutes les couches sociales du monde adulte, s'accrochent encore à la religion comme à une bouée de sécurité, de stabilité, soit à cause du vide idéologique qu'ils ressentent, soit à cause de la multiplicité inhabituelle et de la mobilité des schèmes de pensée et d'action, des modèles idéologiques, des échelles de valeurs et de leurs conflits, des options politiques, sociales et économiques,

Un peuple déjà inférieurisé de bien des façons s'accommode mal à un tel défi qu'une Église maternelle et surprotectrice a tenté de lui éviter pendant longtemps. Elle se présentait comme une société parfaite, ou comme une maquette de la cité idéale ; elle offrait un cadre englobant et idéal pour la vie privée et publique de ses «enfants» ! Doctrine, morale, culte, appartenance institutionnelle, prescriptions, autorité, tout se tenait comme un système complet et étanche, et semblait permettre une unité infrangible et indestructible de la communauté et de ses structures. Même si le modèle n'a pas créé l'unanimité qu'on se plait à décrire habituellement, il n'a pas moins marqué profondément notre Psychologie collective. Même les révolutionnaires de chez nous puisent inconsciemment dans l'ethos du passé quand ils ne cessent de

les : mouvement de masse, instrument d'action sociale, corps représentatif de la classe ouvrière, organisme ecclésial, collaboration à l'action de la hiérarchie ecclésiastique ? Un effacement de la dualité religion-société, un syncrétisme inextricable, une superimposition de l'idéologie religieuse, une ignorance des luttes contemporaines entre le capitalisme et le socialisme, une marginalité par rapport à l'évolution syndicale et politique. Le Mouvement des Travailleurs chrétiens d'aujourd'hui, malgré un progrès évident, n'a pas liquidé cet héritage. Il balance d'un extrême à l'autre, à savoir l'évangélisation spiritualiste (révision de vie) et l'action sociale pure et simple.

parler de « système » nouveau à instaurer. Il s'agit très souvent d'un système monolithique, englobant, unitaire, très rigide et forcément totalitaire, un peu à la façon des ultra-conservateurs de chrétienté.

Du monolithisme au pluralisme ?

Évidemment, chez la plupart des chrétiens, le problème religieux est vécu sous des modes à la fois plus différenciés et plus complexes. Les uns cherchent une communauté englobante semblable à la paroisse d'autrefois qui cumulait à peu près toutes les fonctions sociales et offrait un milieu à taille humaine pour identifier chacun des membres, pour les soumettre à un contrôle et à un leadership sécurisant, pour rendre familiers les symboles de solidarité de la nation, et pour appliquer les règles de conduite de l'idéologie officielle. Il y a cette influence culturelle historique dans les aspirations profanes ou religieuses, même chez beaucoup de ceux qui veulent rompre avec le passé. ³⁷

D'autres ont découvert parfois de façon brusque et traumatisante, ce qu'on appelle au sens courant : la réalité profane, sa spécificité, sa vérité interne, sa finalité propre, sa richesse, son autonomie. Du coup, apparaissait la pauvreté de l'univers sacré et théocratique qui avait noyé en quelque sorte les dynamismes proprement humains. Diverses attitudes découlent de cette prise de conscience, celle du rejet d'une religion aussi aliénante, celle de l'indifférence en face d'elle, celle d'une coexistence pacifique entre deux sphères d'existence indépendantes, celle de la privatisation religieuse déjà signalée ou enfin celle d'une nouvelle articulation de la sphère religieuse et de la sphère profane.

³⁷ La paroisse a été le milieu naturel où notre groupe ethnique a acquis ses caractères typiques et où il a pu poursuivre dans la liberté de l'isolement, son idéal traditionnel de survie dans l'immuabilité. M. Tremblay, *Orientations de la pensée sociale*, dans *Essais sur le Québec contemporain*, P.U.L., 1955, pp. 193-209.

L'Église et la révolution tranquille

Comment expliquer le passage rapide de la chrétienté à la société sécularisée, la brièveté de la phase d'anticléricalisme, alors que tant de pays ont connu de terribles guerres de religion au moment de l'éclatement des cadres féodaux religieux ? Serait-ce parce que le processus chez nous a pris place dans un monde déjà très sécularisé et peu intéressé par cette forme d'évolution ou de conflit ? Pourtant, l'athéisme contemporain, la fameuse crise de la « mort de Dieu » font partie des préoccupations des hommes d'aujourd'hui. Le Québec des années 60 a peut-être tout simplement voulu revenir à ce pragmatisme nord-américain que l'idéologie idéaliste et spiritualiste d'autrefois avait rejeté. Rattraper le temps perdu, instaurer des réformes efficaces en éducation, en sécurité sociale, en économie, en politique, bref réaménager les structures de façon plus dynamique et rationnelle, sans pour autant remettre en cause la société globale et ses assises idéologiques, n'était-ce pas le sentiment de la majorité ? On entrevoyait d'énormes possibilités pour la promotion des individus comme de la nation. On s'y lançait avec optimisme et audace en mettant en veilleuse le reste, surtout la dimension religieuse.

La plupart des organismes et des secteurs sociaux passaient progressivement aux mains de l'État. L'Église institutionnelle, de son côté, se repliait sur son propre terrain pour vivre sa révolution tranquille, ses réformes internes. Les efforts en catéchèse, en liturgie, en pastorale d'ensemble, marquaient à la fois cette volonté de ressourcement, de purification, de réaménagement intérieur pour mieux se définir sur le plan religieux, pour se dégager des compromis, des rôles de suppléance et de l'interventionnisme clérical d'autrefois. Pour la première fois, religion et société civile se distinguaient de façon plus claire, et à la surprise de plusieurs observateurs, sans luttes acerbes de pouvoir et de prestige. Dans l'Église aussi, un climat de ferveur réformiste soulevait les membres actifs. Mais bientôt le parallélisme, la distanciation et même le fossé entre les deux processus devenaient de plus en plus évidents, même si les deux démarches suivies avaient des caractères semblables : réformisme enthousiaste, succès partiels mais réels, nou-

veaux leaderships et meilleure participation du membership, comme dans plusieurs institutions profanes.

Le divorce du public et du privé, noté plusieurs fois par F. Dumont, s'appliquait avec plus d'acuité au plan religieux. Si, d'une part, la conscience sociale se faisait plus politique, d'autre part, la conscience religieuse se repliait davantage sur elle-même et sur la vie privée. Les activités religieuses à vocation sociale et apostolique, les manifestations collectives de la chrétienté traditionnelle et les œuvres disparaissaient à un rythme très rapide. Deux pôles retenaient toute l'attention, les administrations diocésaines et les fondations de paroisses, les réformes liturgiques et catéchétiques, mais on comptait peu d'initiatives susceptibles de repenser et de rénover les rapports entre l'Église et la société, entre les réformes profanes et les réformes religieuses, sauf en éducation. Au bilan, l'Église semble devenir un *no man's land* dans le nouvel espace politique et culturel de la révolution tranquille.

Un reflet de la réalité ?

Mais nous nous demandons si son évolution a été aussi étrangère à celle de notre société. Elles ont en commun certaines caractéristiques révélatrices. D'abord un sentiment de plafonnement et même de cul-de-sac des réformes entreprises, un essoufflement des agents de celles-ci, une conscience vive de la pauvreté des ressources matérielles et humaines, une remontée des modèles culturels de résistance au changement et au risque, un repli de l'ensemble de la population sur des intérêts immédiats de consommateurs. De part et d'autre, on attend des services sans participer à la mise en oeuvre de conditions nécessaires au développement et à la promotion collective. Plus profondément, l'acuité des problèmes mondiaux, la radicalisation de la critique sociale un peu partout, la montée soudaine des révolutions culturelles, la violence des systèmes établis et des nouvelles contraintes, créent un climat de grande inquiétude et d'impuissance. Tout se passe comme si les hommes, les communautés et les institutions arrivaient à leur limite-critique. Jamais les grandes interrogations sur l'homme et la société n'ont été soulevées par autant de familles spirituelles et de façon

aussi radicale. Du moins, c'est cette convergence,, favorisée par les mass-media, qui nous semble inédite. Les uns cherchent désespérément des points d'appui. D'autres se révoltent à vide. Quelques-uns veulent risquer le tout pour le tout en détruisant d'abord ce qui existe, quitte à inventer une autre société dont ils n'ont qu'une vague image. Plusieurs se tournent plutôt vers les sécurités déjà acquises et les pouvoirs capables de les assurer. Certains, devant l'échec des solutions partielles, ne voient de salut que dans une action politique globale sous-tendue par une idéologie totalitaire, sinon déterminante.

Au Québec, comme ailleurs dans le monde occidental surtout, on retrouve cette mosaïque disparate d'attitudes. Or chez nous aussi, l'univers religieux reflète les questions, les contradictions, les espoirs et les tâtonnements du monde profane. Et c'est précisément par ce biais qu'on comprend mieux ce qui se passe à l'intérieur de l'institution religieuse, et cela pour plusieurs raisons. D'abord la religion est devenue une variable de la culture contrairement à notre situation d'autrefois. L'Église ne moule plus la société, mais la reflète plus ou moins. On connaît mieux les emprunts que les religions ont prélevés sur leurs différents contextes historiques, sur les divers types de société, d'économie, de culture, de politique. Et si la profanisation du monde a déplacé l'axe de la vie collective, on ne saurait évaluer l'univers religieux des hommes concrets sans le relier à leurs nouveaux pôles de référence. On nous objectera que la religion constitue une sorte de phénomène total, relativement autonome, qui a sa nature spécifique, sa propre vie interne, ses normes distinctes, son organisation particulière. Elle transcende même, comme dans le cas du christianisme et de bien d'autres familles religieuses, les formes qu'elle incarne, les contextes où elle se déploie. Nous ne nions pas cette objection. Notre point de vue est ici plus limité, il s'agit des rapports entre une Eglise et une société données dans leurs évolutions récentes.

Une appartenance fragile

Nous avons constaté plus haut que l'analyse de la situation profane révèle davantage les problèmes religieux actuels que celle de la vie interne de l'Église. En plus des raisons apportées, d'autres, plus immédiates, retiennent notre attention ; par exemple, le peu de choses que

l'on tire des enquêtes parfois très sérieuses, menées sur le terrain proprement religieux. N'y voyons pas trop vite une preuve de la transcendance indicible de l'expérience religieuse ! Les pauvres résultats expriment peut-être le vide idéologique des croyances et des pratiques religieuses actuelles, leur stérilité, leur marginalité, leur incohérence ou que sais-je encore. Les fidèles ne s'intéressent pas, en grande partie, aux nouvelles formulations, aux nouvelles perspectives et expériences, celles du Concile et de l'après-Concile Vatican II. Le fait que les réformes n'aient pratiquement pas passé la rampe, en dit déjà long sur le blocage entre l'Église et le monde.

Mais ce blocage existe au cœur de la vie des croyants. On ne sait plus ce que vient faire la religion dans les conditions actuelles d'existence, à part la sacralisation de certains moments de la vie individuelle, familiale ou sociale. Les critiques passent par le lieu obligé de l'expérience profane. Quant au contenu de la motivation et de l'appartenance religieuse, il se révèle de plus en plus indifférencié et flou, comme en témoigne la recherche de N. Wener dans le diocèse de Montréal.³⁸ On parle vaguement d'un besoin de communauté spirituelle, de sa foi. On se rattache à l'institution par une pratique religieuse superficielle et impersonnelle. On ne tient pas à être dérangé en dépit des clichés sur la participation que plusieurs évoquent avec peu de conviction. L'intérêt au changement que l'institution tente de susciter, semble fatiguer des habitudes et un air d'aller plus propices à la passivité et à l'automatisme du rite traditionnel. Les différenciations sociales des fidèles ne se réfractent que très peu dans cet ensemble d'attitudes religieuses. Seuls les jeunes, les étudiants surtout, expriment des rejets explicites et volontaires de l'institution. Pour tous, les liens entre l'individu croyant et l'institution religieuse ne reposent pas habituellement sur des structures et des communautés intermédiaires. L'Église n'est pas pour eux un groupe important d'appartenance. Seule une minorité possède une foi vraiment personnelle et réfléchie, et manifeste une attitude critique articulée et une volonté de participer à la vie de l'Église. Mais même chez plusieurs de ceux-là, il y a à la fois méfiance et retrait devant l'institution telle qu'elle se présente actuellement. Ils lui reprochent son autoritarisme, son archaïsme et son absence « effective » des grands problèmes de la vie profane. Très peu y

³⁸ N. Wener, *Les catholiques pratiquants et l'Église de Montréal*, A.C.M., 1968.

trouvent une source d'inspiration et d'engagement. Tout se passe comme si le terrain de l'expérience fondamentale de ces croyants n'était pas celui de l'Église, de ses communautés, de ses structures, de ses sacrements, de sa doctrine, de sa morale.

Les glissements de terrain

Ces constatations rejoignent le diagnostic de Dumont. Il a d'abord analysé le passage historique de la primauté de la communauté à celle des structures ; ce qui amenait un appauvrissement de l'expérience religieuse au profit des normes officielles et une absence de médiation entre les cadres institutionnels et la subjectivité du croyant. Le christianisme de chrétienté est devenu progressivement « une culture superposée aux autres ». D'où le divorce entre les nouvelles formes d'expériences religieuses et celles mêmes que les renouvellements proposent. Le malaise actuel s'enracine dans une longue histoire d'une Église trop préoccupée par son pouvoir et son autorité au sein de la société globale, se présentant comme société parfaite ou comme modèle idéal des destins collectifs. Ainsi s'est produit un glissement de terrain vers des attitudes qui relèvent davantage de l'impérialisme spirituel, du rêve totalitaire, et même d'un vaste parti chrétien. On comprend alors la méfiance des non-chrétiens et des chrétiens eux-mêmes devant ce qu'on appelle encore l'engagement social chrétien.

La dérive devient aussi grave au sein de l'Église puisque la tension entre société et communauté « se ramène à un déchirement entre le cléricalisme et la nostalgie de communion » que tant d'enquêtes récentes font ressortir. Nous mesurons aujourd'hui les conséquences de ce long divorce historique entre la doctrine et l'expérience, entre une culture chrétienne rigidifiée, ritualisée et l'évolution des diverses cultures, entre les structures juridiques monolithiques et la multiplicité des solidarités non assumées. Le passage, de la tradition au conformisme dépend de phénomènes plus larges, mais il s'inscrit aussi dans un conditionnement historique propre à l'Église. En effet, on ne liquide pas aussi facilement un passé de juridisme, de ritualisme, de dogmatisme et de moralisme aussi répandus dans l'ensemble du catholicisme. Même les réformes les plus audacieuses perdent vite leur dy-

namisme de dépassement dès leur acception dans les structures officielles.

La période post-conciliaire nous en donne de multiples exemples. Les chefs spirituels comme le peuple chrétien retombent dans un nouveau ritualisme. On n'ose changer les vieilles outres pour recevoir le vin neuf, tellement on mise sur la pérennité de ces structures sacralisées par des siècles de chrétienté. Le retour aux sources chrétiennes a mis en relief, une fois de plus, la portée révolutionnaire de l'aventure évangélique individuelle et collective, mais il n'a pas son pendant au plan des politiques pastorales, des transformations structurelles et de la praxis chrétienne. Au bilan, quelques idées réformistes ou même révolutionnaires noyées dans un ensemble de structures mentales et ecclésiales très conservatrices et très lourdes. L'Église est encore loin de l'âge des « structures légères et mobiles » dans lequel la société profane est déjà entrée. On veut encore confier à la paroisse traditionnelle des tâches qu'elle ne peut vraiment pas prendre à son compte. Pensons à la diversité des communautés de base, des formes modernes de témoignage collectif et de regroupement spirituel ; pensons à la multiplicité et à la mobilité des espaces sociaux, culturels et politiques. Or, paradoxalement, le nombre des médiations institutionnelles s'est réduit. Il ne reste en définitive que le diocèse, la zone pastorale, la paroisse (et les communautés de religieux, toutes en période de crise très grave). Même les organismes traditionnels sont pratiquement disparus. Au bout de la ligne, on trouve, d'une part, le fameux « manchon de gens d'Église » souvent réactionnaires, qui entoure le clergé, et d'autre part, une masse indifférenciée qui a nom : « peuple de Dieu » ! Voilà où conduit cette sorte d'obsession du moule unique dans le catholicisme où l'on transpose fallacieusement dans l'organisation de l'Église des thèmes ecclésiologiques comme l'unité, l'universalité, l'unicité de mission, l'autorité divine d'un sacré collège élargi à plus de chefs épiscopaux. Tout ce qu'on peut mettre sous le signe de la Révélation et des impératifs théologiques ! Combien d'idées et de pratiques dans l'Église relèvent de fait de décisions historiques empiriques, parfois très profanes et même d'idéologies étrangères à la Révélation.

Des sous-cultures apparaissent

Les grands débats des théologiens contemporains se situent à ces frontières. Ils oscillent de l'idéologie de chrétienté à un athéisme plus ou moins avoué et latent, en passant par une foule de positions intermédiaires. Mais en deçà de ce processus analytique des agents intellectuels de l'Église, les chrétiens vivent les phénomènes précités en s'accrochant à des points de repère beaucoup plus empiriques et plus existentiels. Le monde des jeunes fait figure de proue de l'évolution religieuse et profane actuelle, si l'on en croit certaines études récentes. Avec eux, nous prenons conscience du nombre très restreint de chrétiens qui se réfèrent à l'Église comme à un ensemble organisé de personnes plutôt que comme un ensemble organisé de rôles et de fonctions. R. Sévigny, dans une étude très fouillée du comportement religieux des jeunes Québécois, remarque d'abord cette tendance à rejeter les formes institutionnalisées et collectives de l'expérience religieuse.³⁹ Une sous-culture areligieuse semble prendre corps dans notre milieu. Mais plusieurs en sont encore à des attitudes critiques très variées qui vont du rejet total explicite à une expérience chrétienne individuelle hors cadre et sans attache communautaire. Les jeunes croyants les plus cohérents et les plus fermes sont le plus souvent ceux qui ont accompli une première démarche de libération et de distanciation vis-à-vis de l'institution religieuse actuelle.

Un jeune disait dans une interview : « tout se passe comme si nous devions sortir de l'Église pour vivre une expérience chrétienne personnelle et authentique. » Il connaissait passablement bien les efforts de renouveau de l'Église, mais n'arrivait pas à expliquer le pourquoi de son retrait. Est-ce à cause du vieux modèle de chrétienté encore trop présent dans les milieux d'Église ? Est-ce à cause du sentiment d'appartenir à un monde religieux en train de se liquider et d'une volonté d'inventer un style chrétien dans la société nouvelle en gestation ? Est-ce à cause d'une absence d'identification personnelle possible dans l'Église, dans ses structures ou ses communautés ? Est-ce à

³⁹ Robert Sévigny, *L'expérience religieuse et l'actualisation de soi*, Québec, Université Laval, 1966.

cause de l'autoritarisme et du dogmatisme au plan de la pensée officielle ?

"One Best Way" officiel

F. Bernard ⁴⁰ analyse cette question dans une étude sur la pastorale scolaire : « L'Église dans son ensemble et l'Église du Québec en particulier, maintient son orthodoxie sur sa présence en éducation, son « one best way » qu'elle a toujours défendu au cours des siècles... Cependant, alors qu'auparavant l'Église défendait cette doctrine selon un mode autoritaire, impliquant surtout des processus de contrôle, elle agit maintenant sous un mode de stimulation des membres. » Nous prenons l'exemple de la pastorale scolaire, parce que celle-ci représente l'effort le plus systématique de renouveau dans l'Église du Québec. On sait que le monde de l'éducation a subi d'énormes transformations depuis une dizaine d'années. Les pouvoirs de l'Église ont été contestés dès le début du processus de réforme. Par ailleurs, les agents de la pastorale ont vraiment fait des efforts d'adaptation, de créativité. En dépit de tous ces changements, il y a une sorte de surplomb que plusieurs ne supportent plus, à savoir cette sorte d'absolu de l'école confessionnelle dans la pensée et la pratique officielle de l'Église, cette rigidité de conception du droit et de la mission de l'Église en éducation. Cela suscite de la méfiance chez tous les autres agents institutionnels d'une école publique de plus en plus sécularisée, d'autant plus que les « gens de la pastorale » réclament souvent un statut spécial, une autorité spéciale, liés aux prétentions très poussées de l'Église en matière d'éducation. De la chrétienté d'autrefois on emprunte inconsciemment une politique d'encadrement obligatoire, une attitude de prépondérance de l'Église et de ses représentants à l'école. Dans le système actuel, les réformateurs ont conçu la pastorale comme un service parmi les autres. Les deux conceptions ne peuvent que se heurter. Quand on fait appel à une autorité religieuse en dehors des cadres scolaires, il devient de plus en plus évident que l'Église apparaît comme un corps étranger. Soit de la part des administrateurs et des éducateurs, soit de la part des jeunes, il y a tendance à refouler à la

⁴⁰ F. Bernard, *L'organisation de la pastorale à la régionale de Chambly*, Thèse de M.A., Université de Montréal, septembre 1968.

marge de la vie scolaire la dimension religieuse. Même l'enseignement en ce domaine, qu'il soit catéchétique ou notionnel, recule irrémédiablement. Plusieurs tentatives d'aménagement plus souple par une minorité de clercs et de laïcs connaissent l'échec à cause du contexte global précité. Il y a trop d'ambiguïtés au point de départ. Et des concepts comme la déconfessionnalisation, la laïcisation, la sécularisation ou la déchristianisation restent des recours explicatifs bien trop vagues pour saisir une telle évolution. Nous devons nous reporter à une analyse plus empirique de la société.

Une évolution non assumée

A-t-on saisi toute la portée du heurt des changements structurels récents avec une culture encore imprégnée des schèmes mentaux de la chrétienté d'autrefois ? Comme nous l'avons vu, celle-ci a été le modèle intégrateur de notre société et de la personnalité modale du canadien français. Or nos réformes n'ont pas été conçues dans cet esprit. Et les débats actuels véhiculent plusieurs projets de société qui s'affrontent au plan politique et idéologique. Plusieurs des nôtres ressentent une sorte de traumatisme jusque dans leur être profond, Et le problème se reporte sur toutes les dimensions de la vie collective où l'on constate une angoisse flottante qui bloque les démarches objectives et fonctionnelles. Une expression courante exprime très bien cette insécurité : on ne sait plus où l'on va. Évidemment le phénomène ne s'isole pas des perplexités du monde actuel, mais son impact acquiert ici une intensité très difficile à assumer. Il faut se défier des diagnostics superficiels et faciles.

En effet, devant la question religieuse, quelques observateurs laissent entendre que la transition semble assurée ; nous aurions même économisé des querelles inutiles. Le régime officiel de séparation de l'Église et de l'État s'inscrit désormais dans la réalité des faits. De plus en plus celui-ci récupère des rôles confiés à l'Église en éducation, en matière de sécurité et d'assistance sociale particulièrement. L'Église n'a plus la main haute sur le système scolaire. La grande majorité des écoles ne sont plus dirigées par des clercs et des religieux. Les institutions privées confessionnelles d'autrefois passent au secteur public

avec plein contrôle du ministère d'éducation et des instances publiques régionales et locales. La nouvelle loi des Hôpitaux dissocie le patrimoine de l'institution et les pouvoirs de direction et d'administration. Peu à peu les services d'assistance s'unissent dans un régime universel étatique. Même la loi des fabriques est venu restreindre l'aire des biens d'Église à ce qui est rattaché directement aux fins de culte. L'Église n'est plus le lieu obligé d'une législation qu'on avait bâtie en fonction d'une communauté catholique supposée unanime. Le processus de déconfessionnalisation de nombreux organismes s'est accompli sans heurt et la presque totalité des nouveaux depuis 1960 ont pris naissance sous le signe de la neutralité. Seul le monde scolaire résiste encore, mais la sécularisation fraie sa route de façon irréversible et très rapide au plan des structures comme à celui de la mentalité des divers agents : administrateurs, enseignants, parents et jeunes. Il n'y a donc rien de bien alarmant pour ceux des croyants comme pour les incroyants qui aspirent à liquider enfin la chrétienté théocratique et à bâtir un vrai régime moderne laïque.

Le retour au « naturel »

Mais dans une perspective culturelle, la victoire de la laïcité reste ambiguë et très partielle. Il y a des retours « au naturel » d'autant plus problématiques qu'ils sont inconscients et difficilement saisissables.⁴¹ Que les Québécois se cherchent un leader charismatique capable d'imposer son autorité à tout le monde, ce n'est pas étranger à l'idéolo-

⁴¹ Devant ce phénomène ambivalent, l'Église institutionnelle et ses chefs se voient débordés à droite et à gauche ; à droite par les élites traditionnelles et une petite classe moyenne qui se servent de la religion comme garant de leur réaction ; à gauche par des leaderships anti-cléricaux et une proportion croissante de laïcs insatisfaits et distants. Il ne lui reste très souvent qu'une masse passive de fidèles, encadrée dans les structures traditionnelles de chrétienté, et peu touchée par les renouveaux internes. Tout cela se passe malgré la politique de la hiérarchie qui a pris des positions assez souples devant la déconfessionnalisation de plusieurs institutions. devant d'éventuelles législations sur le divorce, le planning familial, le mariage civil, la disposition de plusieurs privilèges anciens, et même devant la question scolaire. Il y aurait donc un décalage de plus en plus marqué entre la religion officielle et les phénomènes socio-culturels sous-jacents, entre le structurel et le vital, entre le système de légitimation et les attitudes religieuses réelles.

gie d'hier. De même en est-il des attitudes de xénophobie, de repli réactionnaire, de résistance aux modèles étrangers, d'évasion dans de nouveaux mythes, d'idéalisme futuriste bien loin du présent brutal. Ces phénomènes existent ailleurs dans le monde, mais ils subissent des réfractions particulières dans notre fond culturel religieux.

En regard de la religion elle-même, est-ce que beaucoup de Québécois ont surmonté ce long antécédent historique de colonisation des consciences où l'Église a joué un rôle d'une extrême importance ? L'influence de cette forme d'aliénation religieuse très poussée pèse encore dans les réflexes spontanés des comportements même les plus profanes, individuels et collectifs, « Il faudra que les croyants d'ici s'attaquent à leur risque et péril, coude à coude avec les incroyants comme des hommes parmi les hommes à construire une société qui pourra se tenir ferme sans le secours d'une quelconque béquille religieuse. » (F. Dumont). Personne ne songe encore à s'en remettre aux secours de la religion pour éviter ou résoudre des questions de développement ou de politique, opinera-t-on. Pourquoi cette insistance ? Il y va d'un poids sociologique encore très important dans notre vie col]

Les vraies questions

Le dégoût de tant des nôtres en face de notre univers religieux a des sources trop profondes pour nous en remettre aux clichés habituels de certaines explications psychologiques. S'agit-il vraiment d'une phase transitoire ou d'un rejet momentané ? Évidemment l'histoire du catholicisme des derniers siècles a marqué la nôtre, souvent de façon plus accusée chez nous. Tel le refus des nouveaux modèles culturels, politiques et économiques. Mais d'autres questions nous viennent de ceux qui sont à la pointe de notre société. Nous pensons ici aux interrogations soulevées par les « engagés sociaux du Canada français » à un colloque de 1968. Plusieurs chrétiens, parmi eux, se demandaient pourquoi l'Église connaissait un recul aussi prononcé au moment où la société avançait à grand pas en charriant le meilleur et le pire. Serait-ce parce qu'au lieu d'agir dans le changement, les agents de l'institution religieuse ont toujours attendu pour réagir dans un second temps ? Serait-ce parce qu'ils ont vu les situations toujours en fonction

de l'institution ecclésiastique et de ses droits ? Serait-ce à cause d'une structure sociologique ecclésiale qui correspond à une forme archaïque de société ? Serait-ce à cause d'une ecclésiologie qui laisse peu de place à la mission prophétique, aux dynamismes charismatiques, aux hommes de pointe, aux risques d'incarnation, et survalorise le passé, les traditions, les empreintes archéologiques ? Serait-ce à cause d'une conception de Dieu, de la foi, du mystère chrétien, en dehors ou au-dessus des expériences actuelles des hommes et de leurs efforts de dépassement ? Le retour aux sources ne devient-il pas de l'historicisme pur et simple quand on a si peu à dire et à faire dans les réalités proches de soi et les projets concrets des temps présents ? Des idées doctrinales parfois audacieuses qui ne se traduisent pas dans une praxis correspondante, dans des politiques pastorales courageuses, accroissent le contre-témoignage de ce christianisme.

L'étanchéité actuelle du social et de l'ecclésial contredit le réalisme biblique et évangélique des solidarités historiques entre Dieu et l'homme, entre la foi du croyant et son aventure humaine, entre le spirituel et le temporel, entre le peuple de Dieu et l'humanité entière. Sans doute y a-t-il un progrès pour mieux dégager cette dualité, pour mieux l'articuler. Mais on est passé de la confusion à la séparation pure et simple. À ce compte-là, le premier athéisme pratique a commencé chez les chrétiens et le premier laïcisme chez les hommes d'Église. Quand l'institution religieuse se présente comme une société concurrente, quand elle utilise l'État ou se laisse utiliser par lui, quand elle veut imposer sa morale à tout le monde, quand elle réduit les réalités humaines à des moyens pour son action, elle ne saurait jouer la persécutée, si les hommes se révoltent contre elle. Ce n'est pas la séparation de l'Église et de l'État qui est en cause ici, mais la double libération du religieux et du politique et leurs rapports dynamiques dans la vie et l'action d'un même homme. Pourquoi tant de croyants n'y arrivent pas ? Est-ce uniquement à cause d'un refus de leur part ou d'obstacles extérieurs à l'univers religieux ? N'y a-t-il pas des vices profonds dans l'Église qui a façonné leur foi ?

Nous y reviendrons plus tard. Limitons-nous aux reproches que des croyants de chez nous adressent aux hommes d'Église : « Vous nous avez fait prendre des voies d'évitement dans des secteurs aussi vitaux que l'éducation, le travail, la finance, la culture, la politique, vous avez

cherché à protéger la religion et son prestige au détriment de nos aspirations profondes d'hommes, vous avez agi sans nous et au-dessus de nous en nous écartant des engagements sociaux et politiques décisifs, alors que vous tiriez vos ficelles dans les coulisses, vous vous êtes servis des plus hautes valeurs spirituelles pour asseoir une autorité aliénante et pour brimer notre condition d'hommes assoiffés de liberté et de responsabilité autonomes ». Un certain recul nous invite à relativiser une telle charge. Les clercs eux-mêmes étaient conditionnés par les aliénations historiques de notre communauté dépossédée. Malgré tout, ils ont joué un rôle positif dans la survie d'une société aussi démunie. Mais des faits objectifs demeurent et trop peu de gens d'Église veulent les reconnaître.

Une Église repliée sur elle-même

Ce qui semble insupportable pour les élites nouvelles et la jeune génération, c'est cette contradiction entre le dynamisme évangélique libérateur et une Église conservatrice, introvertie et d'abord soucieuse de son propre salut, c'est cette peur d'aller au bout des réformes entreprises et de miser sur la liberté du croyant ; c'est cette apparente impossibilité de concilier un engagement politique radical avec la doctrine de l'Église ; c'est cette résistance habituelle aux changements que l'idéologie catholique a inculquée pendant longtemps à ses fidèles. Comment aller chercher son aspiration dans une Église qui se contente encore d'une doctrine générale et abstraite, d'une casuistique morale réactionnaire, d'une activité pastorale sur des terrains marginaux, loin des grands défis concrets de la vie collective. Les plus vigoureux des siens ont pris le large vers d'autres horizons. Ils ont laissé leur Église sur la rive pour prendre soin de l'arrière-garde, pour servir de refuge à ceux qui vivent du passé, condamnent le présent et craignent l'avenir.

Le contraste s'accuse quand on compare les politiques pastorales de l'Église et les grands dynamismes sociaux à l'œuvre dans notre société en ébullition : émancipation socio-économique, émergence de l'État comme levier de promotion collective, démocratisation de l'éducation et « déprivatisation » des institutions temporelles chrétiennes, affirmation d'un néo-nationalisme laïque, constitution de nouveaux

leaderships, montée rapide d'une jeunesse radicale, révolte de certains milieux de pauvreté, apparition de rôles et de statuts inédits pour la femme. Ces forces sociales sécularisées où l'on engage le meilleur des énergies collectives, ne se déploient pas à la façon d'autrefois, dans les cadres sociaux et culturels d'une Église englobante (ce qu'il ne faut pas regretter) ; mais on n'y trouve pratiquement pas la présence agissante de témoignages chrétiens ou même une inspiration évangélique des gens d'Église. Quel a été le rôle de l'Église dans la révolution tranquille, dans la poussée récente des divers dynamismes et affrontements sociaux, dans les grands courants de pensée sous-jacents ? La même question se pose pour les nouvelles manifestations culturelles chez nous. Combien considèrent l'Eglise comme l'image typique et privilégiée de toutes nos aliénations du passé ? Combien la regardent comme un objet d'histoire et un anachronisme dans l'évolution présente ? Combien lui reprochent de dévier des objectifs, de drainer une large part de nos ressources matérielles et humaines, de dédoubler des services dispendieux, de fractionner les forces au détriment du bien commun, de maintenir un lourd appareil de fonctionnement dans une société déjà pauvre ? D'autres, avec indifférence, y voient un résidu en passe d'être bientôt liquidé. À quoi bon couler le bateau, il enfonce de lui-même !

Les rationalisations

Dans l'Église, on appelle cela une purification, un retour ait petit reste messianique, une situation providentielle de diaspora. Certains se limitent à freiner la descente ; d'autres se replient dans le spirituel pur et une orthodoxie sécurisante ; plusieurs quittent sur la pointe des pieds ; des clercs et des religieux de valeur claquent les portes. Et l'on continue de s'agiter à l'intérieur autour de réformettes sans portée profonde, ne sachant plus par quel bout commencer. On en finit plus de se repenser, de se redéfinir, mais toujours dans les mêmes problématiques, sur les mêmes sentiers rebattus en mettant sous le signe de l'essence du christianisme, de l'Église et de la Révélation, des formes historiques d'autorité, de sacerdoce, de culte, de doctrine souvent relati-

ves.⁴² La rigidité du système catholique rend difficile une véritable conscience critique, une distance sur soi-même, une dynamique de réformes efficaces sinon radicales.

Cette conviction de posséder la plénitude de vérité, de connaître le fin mot de l'homme et de la société, d'exercer une autorité divine, répandue chez les chefs religieux catholiques, et largement diffusée à tous les paliers de l'institution, se situe aux antipodes d'une mentalité moderne critique, pluraliste, plus autonome, plus consciente des ruptures et des contingences humaines, plus ouverte à des dépassements inédits. Le rejet devient brutal quand celle-ci se heurte aux transpositions de ces absolus dogmatiques dans des cadres institutionnels, des politiques pastorales, des règles de conduites et des prescriptions culturelles ou autres. Si le Magistère ne peut légitimer ses positions dans la révélation divine explicite, il lui arrive très souvent de faire appel à son inspiration divine et à son autorité indiscutable. Or, en combien de matières, il s'agit d'une expression pure et simple de sagesse humaine reformable ou liée à une philosophie particulière. Les modèles ecclésiologiques de l'histoire, comme nous l'avons vu, ont correspondu aux contextes politiques et culturels de leur temps. De même en est-il pour bien des formulations doctrinales, des règles morales et des modalités rituelles. La crise de l'Église, chez nous ou ailleurs, a donc des causes trop profondes pour que les réaménagements secondaires de la période conciliaire suffisent. D'ailleurs les lendemains nous le prouvent suffisamment. Après un pas en avant, on en fait deux en arrière, et cela au moment où les hommes, les institutions profanes vivent des mutations très rapides et très radicales.

Ni religion de la culture, ni culture de la religion

Nous ne pouvons nous contenter de ces dernières généralités, parce que nous vivons ces phénomènes dans des conditions culturelles et politiques bien déterminées. De plus, nous savons que la dimension religieuse ne se saisit pas uniquement par les structures et les politiques d'une Église, par les formes d'organisation et de pouvoirs, même

⁴² Nous aurons à revenir sur cette question délicate dans le chapitre sur la théologie catholique et la politique.

par les doctrines officielles et les manifestations au grand jour. Dans les termes de Gurtvitch, nous songeons ici à des paliers de profondeur encore plus significatifs. Les sciences humaines nous révèlent la proximité des phénomènes culturels et religieux et leurs coordonnées historiques très diverses. On a constaté, par exemple, un certain rapport entre la reprise de pratique religieuse en Pologne et une longue tradition de résistance aux dominations étrangères qui se sont succédées dans ce pays. À l'intérieur de l'Église, plusieurs ont la tentation de considérer le facteur religieux comme une variable indépendante, au nom de la transcendance du christianisme. C'est faire bon marché des phénomènes d'acculturation et d'inculturation de la plupart des Églises nationales. Ici, comme aux États-Unis, la religion ne s'est pas seulement adaptée à la culture de l'implantation coloniale, mais elle s'est progressivement aliénée dans ses conditionnements socio-culturels, jusqu'à devenir une simple modalité de la culture elle-même. L'étude de W. Herberg, *Protestants, Catholics and Jews in USA*, trouve bien des correspondances chez nous. Un peu à la façon des Américains qui ont vécu la religion de *l'American Way of Life*, nous avons eu un catholicisme encarcené dans une situation sociologique très étroite, celle d'une minorité française fixée à une étape historique qui précédait les grandes révolutions sociales et politiques. Les uns affirment que nous étions français d'abord parce que nous étions catholiques, d'autres soutiennent le contraire. Il s'agit plutôt de la réalité dialectique de deux mouvements qui se sont renforcés pour créer l'unanimité du début de ce siècle.

Les transformations très rapides des dernières décennies ont préparé un double divorce. Les catholiques, chez nous, commencent à ne plus voir la religion de leur culture ni la culture de leur religion. Évidemment il y a bien cette transposition de certaines attitudes religieuses dans la vie profane, comme nous l'avons vu. Mais ce n'est pas le principal phénomène de pointe. Dans les nouvelles conditions de vie, on ne peut plus parler de réflexes religieux spontanés. Plusieurs adoptent une échelle de valeurs étrangère à celle des traditions religieuses et aussi de l'évangile, particulièrement au plan du comportement économique qui charrie les valeurs prédominantes en Amérique du Nord. Peu à peu les divers secteurs de l'existence évacuent la prégnance religieuse d'autrefois. La guérison dépend moins des interventions miraculeuses que de la science et de la technique médicales.

Nous n'avons plus aussi la culture de notre religion. Les nouveaux modèles de comportement s'institutionnalisent en dehors de l'univers religieux ; qu'il s'agisse de la religion moralisante du passé, ou du renouveau actuel de la foi et de ses expressions neuves dans les dynamismes profanes. Beaucoup de chrétiens sont assis entre deux chaises : d'une part, ils constatent l'irréalisme de leur ancien « petit catéchisme », d'autre part, ils ne comprennent pas le langage, l'outillage mental, qui exprime les réformes liturgiques et catéchétiques, les grandes orientations conciliaires, le style inédit d'un christianisme à la fois plus près de ses sources historiques premières et plus engagé dans ce nouvel âge du monde.

Un éthos culturel fragmenté

Ces deux premières hypothèses risquent de nous asseoir sur des bases trop étroites et trop simples. Dans la société profane comme dans l'Église, il existe actuellement une multiplicité de représentations collectives, de courants convergents, ou parallèles, ou contradictoires. Les débats publics et officiels ne rendent pas toujours compte de l'évolution des diverses familles idéologiques. Je renvoie le lecteur à l'étude des différents conflits de groupes, de classes, de générations et de communautés linguistiques dans la première partie de l'ouvrage. Tout ce réseau d'affrontements marque une phase de contestation en deçà d'un consensus collectif encore inaccessible et d'un nouvel éthos culturel en gestation. Plusieurs ont dépassé le pragmatisme réformiste de la Révolution tranquille. Les débats se resserrent. Et la critique mutuelle force les uns et les autres à révéler leurs motivations profondes et même à traduire leur propre vision du monde. Les différentes familles spirituelles s'idéologisent parfois malgré elles. Les membres des Chambres de commerce en s'opposant aux nationalistes dépassent les frontières économiques et politiques pour faire une lecture globale de la réalité collective. Leur plaidoyer comporte une échelle de valeurs déterminée, une vision particulière du monde, une philosophie sociale, une conception de l'homme et de la société. Il y a donc chez eux une idéologie derrière leur option, leurs objectifs, leurs priorités et leurs propres normes. Nous pourrions dire la même chose des néo-

nationalistes, des catholiques intégristes ou de gauche, des révolutionnaires socialistes et des artisans de la révolution culturelle chez nous.

Même éclatement dans l'Église

Au plan religieux, je constate souvent, même chez les meilleurs chrétiens, une ignorance de la réfraction de ces phénomènes profanes dans l'Église. Par ailleurs, ceux du dehors se sont fait une image stéréotypée avec tous les traits classiques de la chrétienté d'autrefois. Un des rédacteurs d'une revue laïque avouait honnêtement que leur dernier numéro sur l'Église québécoise avait frisé le ridicule, à cause de ses jugements superficiels sur ce qu'elle était présentement. Il y a tout de même une vérité qui ressort de ceci. Les représentations de la réalité restent aussi importantes que celle-ci. Si les transformations réelles de l'Église ne sont pas perçues de l'extérieur, c'est qu'il y a des écrans, des blocages quelque part, c'est que l'ecclésial ne rejoint pas le social, après avoir été influencé par celui-ci. Non seulement l'osmose d'hier n'existe plus, non seulement l'Église ne prend plus d'initiative créatrice au sein de sa communauté d'appartenance, mais ses réactions vitales et positives devant les interpellations des réalités collectives ne débordent pas ses propres cadres. Est-ce le fait d'une introversion accrue par sa situation marginale ? Est-ce le fait d'une doctrine abstraite sans prise sur les défis concrets du Québec ? Est-ce le fait d'une politique pastorale centrée sur la survivance, et sur le freinage de la déchristianisation ? Il y a un peu tout cela. Rien n'est plus douloureux que le « desestablishment » d'une chrétienté. Il faut de rudes coups pour accepter une dépossession aussi massive et un retour aux moyens pauvres. Des changements volontaires et aussi radicaux nécessiteraient une mentalité de créativité et d'adaptation que l'évolution lente des attitudes religieuses ne saurait favoriser. Par ailleurs, les institutions religieuses, depuis quelques années, ont multiplié les rouages bureaucratiques pour rejoindre des réalités humaines de plus en plus complexes et diversifiées ; d'où le dilemme entre certaines normes d'efficacité et le style de pauvreté évangélique.

Mais d'autres faits brutaux demeurent. La plupart des institutions temporelles chrétiennes n'ont plus valeur de signe d'un service évan-

gélifique, indépendamment de leur qualité ; certaines ne jouent qu'un rôle résiduaire ; d'autres, après avoir fait de leur mieux dans des conditions artisanales, empêchent la réalisation de politiques gouvernementales efficaces et plus universelles. Ici, des réactions conservatrices compromettent tout autant le bien commun de toute la société que l'avenir de l'Église chez nous. Cette situation provoque de grands affrontements au sein de l'Église elle-même et aussi une fragmentation en plusieurs familles spirituelles. En voici quelques exemples :

Depuis l'avènement de la revue « Cité libre » qui avait frappé de front le cléricalisme, le mouvement de contestation n'a cessé de prendre de l'ampleur. Il venait de chrétiens authentiques et profondément engagés sur tous les plans. Cette trouée allait faire sortir la minorité non-chrétienne de son mutisme bien justifiable. Dans les nouvelles revues, les congrès, et bientôt dans la plupart des techniques de diffusion, on ne se gênait pas pour faire le procès de l'Église institutionnelle. Des clercs se mirent de la partie et trouvèrent bientôt caution dans les débats conciliaires. Au chapitre des divergences, s'inscrivaient les questions morales, la confessionnalité ⁴³, la démocratisation et les formes d'autorité, les collusions politiques (Bill 60), la liberté religieuse, l'autonomie du laïcat. Le peuple chrétien ne faisait plus bloc, et même le clergé et les communautés religieuses commencèrent à vivre des tensions intimes douloureuses, manifestées par les départs, la baisse de vocations, le conflit de générations, la critique systématique des structures et fonctions des institutions respectives. On retrouvait le tryptique classique : gauche, centre et droite, même si plusieurs

⁴³ Évidemment, la situation de l'Église au Québec a pris progressivement des dimensions de plus en plus complexes. Certains organismes comme la société St-Jean-Baptiste et les Caisses populaires résistent encore à la déconfessionnalisation. Est-ce par attachement au christianisme ou à la pensée sociale de l'Église ? Est-ce pour se servir de la religion comme point d'appui ou comme mécanisme d'autodéfense ? Chose certaine, il y a plus que des motifs purement religieux, comme c'est le cas, d'ailleurs, du durcissement de la minorité protestante qui veut préserver la confessionnalité scolaire, malgré une tradition libérale en ce domaine. Nous pourrions accumuler bien d'autres faits qui compliquent l'écheveau des courants et contre-courants en présence. Je pense aux oppositions croissantes où s'affrontent diverses associations de parents à propos des institutions privées confessionnelles ou de l'enseignement religieux dans les écoles publiques.

affirment que dans l'Église on ne se prête pas à ces jeux des vulgaires profanes. La contestation ne semble pas encore perçue comme un mécanisme normal, un moteur positif, un envers de participation, un dispositif nécessaire à l'évolution de toute institution. Une vue simpliste de la fraternité écarte souvent toute la dialectique de la lutte dans l'amour et l'éducation adulte.

Premiers signes de renouvelaux

À l'intérieur de ce mouvement apparemment négatif, ou en parallèle, naissent des expériences de réformes liturgiques, catéchétiques et missionnaires que le Concile a sanctionnées et promues davantage. Ce fut surtout l'œuvre de prêtres et de religieux. Nous reviendrons sur la situation des laïcs. Il existe actuellement un bourgeonnement d'initiatives encore bien timides, mais quand même assez prometteuses. Comme nous l'avons vu précédemment, beaucoup de clercs me semblent plus près du peuple que bien des représentants des élites traditionnelles et nouvelles. Ils réalisent à la base, au niveau local et régional, des expériences communautaires qui préparent une meilleure participation démocratique aux projets collectifs actuels. Certains d'entre eux ne sont pas étrangers à la montée syndicale, ou aux forces nationalistes et socialistes nouvelles, ou aux efforts de justice sociale dans les secteurs les plus défavorisés. Évidemment, ils avancent sous l'œil méfiant des observateurs de l'intérieur et de l'extérieur à la fois. Ils rencontrent autant d'obstacles au sein de leur propre famille spirituelle, chez leurs confrères, comme chez les laïcs de droite. Vont-ils avoir une influence décisive sur l'ensemble de la communauté chrétienne, sur la politique pastorale globale ? Verseront-ils dans un néo-cléricalisme sans avenir ? Sont-ils des instruments inconscients d'une évolution qui aura tôt fait de les écarter comme dans d'autres pays ? Autant de questions sans réponses sûrement prévisibles, même si jusqu'ici la communauté globale est loin d'avoir réservé un mauvais sort à ces clercs et religieux réformateurs. Il suffit d'aligner certains noms pour rappeler toute une tranche de vie québécoise : les abbés Dion et O'Neil, le frère Untel, les archevêques Charbonneau et Léger, les curés de St-Henri, etc...

Des obstacles majeurs

Mais les structures religieuses demeurent profondément cléricales. Il existe à peine un embryon de laïcité organisé pour faire le poids. Les affrontements récents ont manifesté une certaine vitalité, et aussi un intérêt dans le grand public. Par ailleurs, on peut se demander si l'Action Catholique ne disparaîtra pas bientôt. Même les renouveaux les plus récents n'ont pas débouché, dans la plupart des cas, sur une participation collective de laïcs engagés. Les fidèles, en majorité, restent soit indifférents, ou se contentent d'un témoignage individuel. Plusieurs prennent leur distance sur tout ce 'qui est institutionnel en matière de morale, de dogme, de culte, et d'organisation interne. C'est une réaction normale dans ce processus d'éclatement d'une chrétienté toujours totalitaire et particulièrement aliénante pour la conscience de l'homme moderne. L'étranger qui arrive au Québec ne perçoit pas tout de suite ces phénomènes profonds, puisqu'il voit encore beaucoup d'étiquettes religieuses et d'édifices officiellement catholiques, mais après un certain temps, il peut découvrir jusqu'à quel point l'Église qui semble partout, est en fait nulle part.

Même si la masse des fidèles n'a pas décroché, on se rend compte que les pratiques religieuses non seulement baissent, mais aussi se vident progressivement de leur contenu de foi. Cette désaffection accompagne une renaissance spirituelle véritable chez une minorité de croyants. Mais ceux-ci ne rencontrent pas dans l'institution religieuse des formes satisfaisantes de participation communautaire. Entre les structures formelles et l'individu, il manque souvent des possibilités diversifiées de regroupements, plus libres dans leur action et leur expression, plus ajustés aux types nouveaux de relations humaines, plus propices aux différents charismes créateurs de la communauté chrétienne.

Vers une option séculière

Enfin, une autre famille spirituelle voudrait que l'Église se préoccupe moins de ses problèmes internes actuels et participe davantage,

selon sa vocation propre, aux grandes tâches que s'est fixées la société globale. L'évangile, n'aurait-il rien à voir avec la promotion collective des plus défavorisés, les dispositifs de justice sociale en matière de santé, d'éducation, de travail ou de logement ? C'est là que les signes évangéliques de l'amour de Dieu pour l'homme sembleraient solliciter le témoignage de l'Église et de ses membres.

Ces chrétiens ne veulent pas se réfugier dans les réformes internes loin des grands projets profanes et des débats qu'ils suscitent sur la scène publique. Ils n'acceptent pas d'être les témoins apeurés d'un autre âge, les émigrés d'une cité séculière nouvelle en construction, les absents d'une aventure collective chargée de provocations évangéliques. Ils n'ont que faire des distinctions et contre-distinctions entre l'évangélisation et l'humanisation, entre l'institution et la mission, entre clercs et laïques. Pour eux, la sécularisation, c'est une invitation à retourner tout autant à l'évangile qu'à l'homme, surtout là où se joue le sort des hommes, particulièrement des plus défavorisés ; c'est aussi une volonté de rendre l'homme et le monde à eux-mêmes et à leurs dynamismes propres, volonté déjà présente dans la tradition judéo-chrétienne ; mais C'est aussi une entrée dans un âge inédit où l'on ne vivra pas l'évangile de la même façon, où il faudra inventer une nouvelle praxis chrétienne et des formes neuves d'Église.

Symptômes de sénilité

On imagine facilement le décalage d'une telle conception avec l'idéologie catholique officielle et les attitudes correspondantes de la majorité des fidèles. Nous ne sommes qu'au commencement de la crise religieuse au Québec. Même au plan financier et organisationnel, les lourdes structures de l'Église manquent de plus en plus de ressources humaines et matérielles. La relève devient pratiquement nulle dans beaucoup de milieux cléricaux et religieux. Les facteurs de désintégration interne, comme l'indifférence des fidèles, la révolte des permanents, les conflits très profonds des ultra-orthodoxes et des gauchistes, la désertion massive des jeunes, l'absence des nouveaux leaderships ⁴⁴,

⁴⁴ De 1965 à 1968, il y a eu baisse de 45% des ordinations ; celle des entrées en communauté religieuse atteint jusqu'à 80% et même 100% dans plusieurs

pèsent lourdement dans une institution qui veut se rajeunir. L'Église du Québec, aux yeux de certains, présente des symptômes de sénilité et d'anémie spirituelle. Souvent l'ennui, la médiocrité, la passivité l'emportent sur la révolte ou même une inquiétude salutaire. On serait tombé de trop haut, d'un âge encore récent où l'on rêvait de créer un ordre social historique parfaitement déduit de la doctrine de l'Église. On n'en est plus à la vocation messianique que la Providence aurait confiée à notre « peuple chrétien ». Même les espoirs des réformes toutes récentes semblent retomber lourdement dans les ornières d'une chrétienté qui s'éternise. On a parlé d'un « complexe d'inutilité » très répandu dans les milieux d'Église. Quels ont été les grands projets, les tâches valables, les expériences significatives des dernières années ? L'institution vit sur ses réserves de plus en plus limitées. Après avoir exercé un certain pilotage social pendant des décennies, la voilà à l'arrière-train, perçue comme un poids à traîner, un matériel impossible à dédouaner.

Un dédouanement décisif ?

« J'appartiens à une Église inquiète dans une province tourmentée » disait B. Lambert, un théologien qui ne se laisse pas gagner au pessimisme stérile. Comme lui, plusieurs voient dans la situation présente un répit nécessaire, un repli provisoire pour décoder la chrétienté québécoise, refaire des forces neuves et repartir dans d'autres directions. Il n'est plus question de rêver à une culture et à une société chrétiennes. L'histoire du Québec ne s'identifie plus à l'histoire de l'Église. La communauté catholique deviendra sans doute une minorité à plus ou moins brève échéance, même si l'affiliation nominale et les rites de passage toucheront la majorité encore longtemps. Mais l'histoire nous apprend que le christianisme se porte mieux en situation minoritaire, parce qu'il mise davantage sur la force de l'évangile que sur des structures de prestige et d'encadrement, davantage sur la qualité des croyants que sur les pouvoirs de ses chefs spirituels. Si on peut tenter bien des procès à cette longue tradition judéo-chrétienne, on ne

d'entre elles, sans compter les nombreux départs. Le clergé et les communautés connaissent un phénomène de sénescence tragique. On n'a pas encore évalué les conséquences de cet état de chose à moyen terme et à long terme.

saurait écarter d'un revers de main une si riche expérience historique qui s'exprime aussi à sa façon dans notre propre milieu. L'engagement religieux comporte des options trop profondes pour permettre aux prophètes de malheur d'annoncer une grande liquidation. Une religion ne meurt pas aussi facilement. Elle reste un phénomène massif chez nous comme ailleurs dans le monde. On discerne même une certaine reprise de l'interrogation religieuse dans des milieux où l'on croyait que le haut degré de développement annihilerait tout intérêt de ce type. D'ailleurs chez nous, il n'y a pas encore une véritable tradition d'athéisme, alors que l'expérience religieuse s'est profondément inscrite dans l'histoire de la nation et de son aventure collective. Ceux qui veulent couper ces fortes racines, cet important point d'ancrage, s'aliènent de l'ensemble de la communauté. Le peuple le leur rend bien d'une façon ou l'autre. On ne peut s'identifier à quelqu'un tout en rejetant ou méprisant des valeurs auxquelles l'autre tient beaucoup.

Bien malin qui voudrait faire fi des forces spirituelles manifestes ou latentes qui subsistent dans la communauté chrétienne. On ne saurait négliger la valeur des réformes internes qui seront peut-être tout à l'heure une source d'inspiration pour un engagement chrétien dans les nouvelles conjonctures temporelles. Il est normal qu'une institution aussi profondément secouée, mette un peu de temps à se redéfinir et à retrouver son dynamisme. Mais comment oublier ce que représente en capital humain ces milliers de gens qui ont voulu faire de leur vie un service du prochain. Sans doute les uns et les autres ont à revoir leurs façons d'agir et leurs responsabilités dans les institutions où ils vivent. Plusieurs se sont déjà mis à la tâche. Des initiatives bien limitées, il est vrai, montrent les possibilités d'une renaissance authentique.

Dans la chrétienté d'autrefois, le croyant percevait difficilement l'Église comme communauté originale, distincte de la société profane. A sa foi, se mêlaient des motivations religieuses non-chrétiennes et parfois très aliénantes. La religion a servi à toutes les causes chez nous, la défense de la langue, l'identification culturelle, le freinage de l'émigration aux États-Unis, le rejet des Anglo-Protestants, le respect du pouvoir établi, la colonisation rurale et la mise en garde contre l'urbanisation et les richesses douteuses du monde des affaires. Elle a cultivé une méfiance mal déguisée vis-à-vis du rôle de l'État.

Certains transposent ces jugements de l'histoire dans la situation présente qui a bien changé. La foi de plusieurs se dégage progressivement de ces conditionnements historiques et culturels pour retrouver ses sources propres et transcendantes. Elle devient de plus en plus reliée à une option personnelle, à des communautés spirituelles d'appartenance, à un Évangile qui prend ses distances sur la société et sur la culture pour assurer la liberté du chrétien, l'autonomie du profane, le service de Dieu et de l'homme. A cette purification de la foi s'allie la qualité d'une conscience chrétienne plus ouverte à la laïcité, plus engagée dans les problèmes collectifs, et davantage préoccupée à bâtir une Église évangélique, prophétique qui se veut sentinelle et servante plutôt que maquettiste de la cité. C'est dans cet esprit que certaines réformes apparaissent. Plusieurs clercs et religieux, par exemple, ne s'engagent plus sur le terrain profane de la même façon. Ils cherchent à respecter les mécanismes propres des institutions temporelles, à vivre une véritable communauté de destin, à apporter un témoignage dans l'action qu'ils entreprennent avec d'autres sans statut spécial, sans privilèges, sans fausse représentation.

Ces initiatives rejoignent le plan des institutions religieuses elles-mêmes. On délaisse bien des tâches de suppléance. On accepte de servir le bien commun selon les normes de l'État et de la société sécularisée. Même dans le dernier retranchement de l'Église, en éducation, les responsables des diocèses et des communautés religieuses ont accepté de collaborer concrètement à l'aménagement prioritaire du secteur public. « C'est par opportunisme... l'Église ne pouvait faire autrement », diront certains. De telles affirmations tiennent de préjugés faciles, ou de l'ignorance des luttes scolaires qui ont été menées ailleurs.

Au Québec, encore aujourd'hui, on surestime l'influence de l'Église dans les diverses politiques des gouvernements. Le retard à mettre en place un secteur neutre d'enseignement vient-il d'abord de l'Église ? De même, pour ce qui a trait au mariage civil, à la législation sur le divorce, la contraception et plusieurs autres questions, les évêques ont signifié clairement leur refus d'imposer à tout le monde le point de vue catholique. Il est plus facile de ramener à une seule cause, à un bouc émissaire, ce qui relève de situations sociologiques complexes et parfois d'intérêts politiques, économiques ou autres qui n'ont rien à voir avec l'Église et ses politiques pastorales. L'effervescence collective du

Québec après tant d'années de silence amène parfois des rationalisations aussi simplistes qu'abstraites. Combien de Canadiens des autres provinces croient encore à la "*Priest ridden Province*" ? Faut-il leur en faire grief quand ici même au Québec, plusieurs flairent à propos de tout et de rien une intrigue ecclésiastique, une manoeuvre des évêques, un danger de néo-cléricalisme, un autre indice de l'assassinat des consciences et des libertés. Certes, nous avons eu plus que notre part d'aliénation religieuse, doublée par la conjonction du puritanisme nord-américain et du jansénisme français, tributaire aussi de l'influence de ces clercs et religieux, intégristes, ultramontains, que la Révolution française et ses lendemains avaient amenés chez nous. Il ne sert de rien de geindre sur les erreurs passées, ou de se demander si les aliénations religieuses précèdent ou suivent les aliénations économiques et politiques.

A Self-Fulfilling Prophecy

Un peuple veut se reprendre en main. Il a besoin de toutes ses forces vives, d'un minimum de consensus collectif, et d'objectifs réalistes. L'isolement, le complexe de survivance, le messianisme, l'agriculturisme, toutes ces « explications-clichés » ne cadrent plus avec la réalité présente. L'image du Canadien français aliéné par sa religion, terrien conservateur, émigré du monde contemporain, vaincu par les Anglais, destiné pour un petit pain, attaché plus aux sentiments qu'à la rationalité, replié sur son passé et apeuré par un avenir incertain, cette image subsiste chez ceux qui veulent plier le réel à leurs préjugés. Le Québécois d'aujourd'hui se définit davantage par ses racines premières et son regard neuf sur une société originale à bâtir. Il retrouve le goût de l'aventure collective qui a marqué la première étape de notre histoire. Il récupère ce fond vert et gouailleur que les aliénations du passé n'ont pas réussi à tuer. Il est de plus en plus conscient de l'inédit de sa culture. Il aspire à entrer dans l'univers technologique des sociétés développées. Il veut s'insérer dans le réseau des solidarités internationales.

On me rappellera sans doute que la première image n'est pas tout à fait disparue du paysage québécois et que la seconde se présente à une

ligne d'horizon encore lointaine. Les efforts collectifs des dernières années, le dynamisme des nouvelles élites, la recherche fiévreuse de promotion économique, l'émergence d'une conscience culturelle toute neuve, la montée d'une jeunesse impatiente, l'impact d'une scolarisation massive sont en train de changer le rythme et l'orientation de notre histoire. Les contestations socio-économiques et les affrontements politiques actuels représentent peut-être ce que le sociologue Merton a appelé, une *self-fulfilling prophecy*. Ce qui apparaît aujourd'hui comme de pures aspirations, ou même des déclarations « verbeuses » et irréalistes, commande des forces déjà à l'œuvre dans notre société. Malgré de profondes divisions internes, malgré les options politiques et idéologiques les plus diverses, se dessinent de plus en plus clairement une communauté de destin pour le meilleur ou pour le pire, une nouvelle conscience nationale encore latente chez plusieurs, une convergence de dynamismes apparemment parallèles ou même opposés, une sorte de "New Frontier" encore mai définie, mais très près de nos portes.

Évidemment ce vouloir collectif implicite est menacé par des débats stériles et des batailles d'arrière-garde. Il n'aboutira pas si une famille spirituelle ou l'autre essaie de contrôler tout le monde. Pour certains, la vérité est toujours au centre. Pour d'autres, elle est uniquement à gauche ou à droite. Les forces progressistes n'ont pas réussi à se regrouper. Qu'on me permette cette boutade impossible à traduire en anglais : « Chez nous la gauche est encore trop gauche pour faire face à une droite très adroite ». En dépit de ces obstacles actuels, des objectifs communs, politiques, économiques et culturels, prennent le pas et mobilisent les meilleures énergies. L'affirmation nationale entraînera peut-être des engagements qu'on n'aurait pas pris autrement, des contestations radicales qu'on aurait eu peur de soulever autrefois.

Christianisme et développement

C'est dans ce Québec en devenir que l'Église doit se situer. Elle ne saurait plus se définir en partant uniquement d'elle-même, surtout pas de son passé. Prendra-t-elle ce tournant décisif ? Comme nous l'avons vu, il n'est pas facile d'incliner vers le positif ou le négatif. Cela tient à l'ambivalence du phénomène religieux face à toute politique de déve-

loppement. Les recherches scientifiques en ce domaine nous délivrent des simplifications qui réduisaient la dialectique religion-développement. On pensait celle-ci unilatéralement en termes d'interdiction, d'aliénation, de société close, de collusion ou de conservatisme. Or elle commande en d'autres cas des motivations de solidarité, de discipline individuelle, d'organisation communautaire, de développement culturel, d'initiatives sociales, de respect de l'homme, de services héroïques.

Le regain actuel du mysticisme ne relève pas seulement de la tentation d'évasion, mais aussi d'une volonté de dépassement qui entraîne vers des formes supérieures d'existence et de relations humaines. Je ne veux pas reprendre ici le débat autour des positions du sociologue Weber. Les études récentes ont montré l'impact du christianisme sur le développement historique de la science et de la technique. Chez nous, la promotion collective exige une échelle de valeurs qui a beaucoup en commun avec celle de l'évangile. Celui-ci vient contester radicalement les comportements de purs consommateurs plus préoccupés des gadgets que du progrès social. Évidemment, nous commençons à peine à redécouvrir ces dimensions du christianisme. Peu de chrétiens saisissent les rapports entre leur foi et cette période de « décollage » (*Take off*) socio-économique et culturel. Mais il existe un réveil encourageant malgré sa lenteur et ses timidités.

Un bilan négatif ?

Voilà une somme d'arguments impressionnants que les plus optimistes avancent depuis quelque temps. C'est vrai que l'Église du Québec compte encore d'énormes forces vives pour se reprendre en main et jouer un rôle valable dans le nouvel avenir qui se dessine. Mais qu'on l'admette ou pas, les phénomènes de pointe de notre société ne sont pas dans les milieux d'Église. Il n'y a pas de politique et de projets pastoraux audacieux et réalistes à l'horizon, ni un leadership religieux et laïc susceptible de les créer, du moins pour le moment. Nul ne peut nier la pauvreté de l'infrastructure de l'Église et des communautés de base, l'incohérence des investissements spirituels et maté-

riels, la quasi-absence d'une pastorale dynamique dans des secteurs vitaux du monde profane.

Vatican II rappelle aux chrétientés que l'Église n'est pas plantée dans la société sécularisée aussi longtemps qu'un laïcat authentique n'existe pas. Les clercs ont perdu leurs privilèges et leurs pouvoirs d'autrefois dans la société civile québécoise ; mais le cléricalisme se maintient et même s'accroît à l'intérieur des structures religieuses. Beaucoup de réformes servent davantage à redonner un statut. C'est même la préoccupation majeure de la hiérarchie. Ce n'est pas pour rien que beaucoup de laïcs de qualité fuient systématiquement les organismes d'Église auxquels ils ne veulent pas être identifiés. Certains craignent même de voir leur propre témoignage chrétien compromis. Comme nous l'avons vu, les associations vraiment laïques à l'intérieur de l'Église sont en voie de disparaître. Il ne reste souvent que des adjutants au service des rouages administratifs, et d'une pastorale essentiellement cléricale. En dehors de cela, on a pu noter, au moment des tournants importants, la rareté des leaders d'opinion identifiés comme des chrétiens à la pointe de l'évolution actuelle. On a beau annoncer de nouveaux printemps pour l'Église, trop de faits brutaux nous ramènent au réalisme.

Au bilan, l'Église semble parmi toutes les autres institutions du Québec, une de celles qui fait face aux exigences les plus poussées de mutation. Le nier, c'est passer à côté d'une période de réévaluation nécessaire pour l'avenir. Une foi purifiée et mieux engagée peut en sortir. L'Église perdra ses positions de prestige. Elle subira sans doute de bien plus cuisantes humiliations que celles du présent, mais elle y gagnera peut-être une plus grande liberté, une meilleure qualité de témoignage évangélique, une place juste dans la participation à la promotion collective.

De toute façon, pour la première fois depuis la conquête de 1760, une société civile, affirme son autonomie, une nouvelle culture profane et de neufs dynamismes sociaux se déploient sous le signe de la laïcité. Des querelles inutiles créeraient peut-être des blocs idéologiques qui répéteraient une histoire où la religion n'a pas joué un rôle très honorable. Beaucoup de vieilles chrétientés européennes l'ont appris à leur dépend. Nous n'en sommes pas là. Il faut peut-être davan-

tage craindre une démission des uns et des autres devant les tensions réelles à assumer. Cléricalistes et laïcistes rejoignent de plus en plus les rangs des indifférents. Pour les premiers, la bataille est perdue, pour les seconds elle est gagnée sans lutte. Nous ne souhaitons pas une reprise de guerre religieuse ou antireligieuse, mais un approfondissement des options de part et d'autre dans un domaine où tôt ou tard, au delà des débats politiques et des grands desseins de développement, les hommes se retrouvent et se confrontent au plus profond d'eux-mêmes. Pour le moment, ces questions restent en veilleuse. En termes idéologiques, aucune des deux forces ne peut s'imposer, tellement elles apparaissent vides de contenu et anémiques.

Nouvelles praxis sociales et chrétiennes

Vers un Québec laïque ? L'interrogation suscite peu d'intérêt à côté des préoccupations politiques et économiques. D'aucuns sont prêts à faire tous les compromis possibles à l'entour du projet nationaliste. D'autres ne pensent qu'à leur promotion personnelle et professionnelle. Quelques-uns se livrent à des luttes sociales de plus en plus radicales. Certains mobilisent toutes leurs énergies dans des tâches de développement. On discute de religion dans les « temps morts » ou on reporte le problème après les grands engagements de l'heure. Il manque de façon évidente, dans les milieux chrétiens, une praxis qui traduise en termes d'action et de comportement un engagement évangélique de type séculier. Y a-t-il des conditions favorables au sein de l'Église pour une telle gestation ? Existe-t-il des centres nerveux de christianisme dans les multiples secteurs de la vie profane ? Nous sommes porté à répondre par la négative. Combien de laïcs et de clercs se limitent à la fonction critique sans jamais investir dans des expériences constructives ? Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'avenir de l'Église du Québec se joue de moins en moins sur les terrains de fabrique et dans des structures religieuses. C'est vers les nouveaux lieux et carrefours de l'existence collective que clercs et laïcs devront porter leur regard. L'évangile ne se vit pas en laboratoire, ou uniquement sur les hauts lieux du culte ou dans des rencontres intimistes. Souvent l'engagement chrétien prend sa densité et sa vraie mesure dans la qualité de l'engagement profane. Une foi branchée sur des questions secondaires, loin des grands défis, révèle un infantilisme religieux, pour

ne pas dire ecclésiastique, trop répandu, hélas ! Tout se passe actuellement comme si la foi et l'aventure humaine ne se rencontraient qu'à leur bout. C'est donc à une double radicalisation que les signes des temps présents convient les chrétiens.

Le lieu politique

Or, c'est précisément le « politique » qui devient, plus que jamais, le lieu privilégié des problèmes, des options et des tâches de l'homme contemporain. Les idéologies, les grandes institutions, les divers groupes sociaux se politisent, à tort ou à raison, de façon juste ou fausse. Personne et rien n'échappent à ce carrefour obligé d'une société de plus en plus complexe. Comment parler d'économie, d'éducation, de questions sociales, de participation ou de pouvoir sans se référer souvent à l'ensemble politique qui les englobe, les conditionne et les oriente ? Les débats publics sur la violence, la contestation, les réformes, la révolution, la drogue, le chômage, l'habitation, la pollution de l'air, la conquête de l'espace, ont tous des incidences politiques. Combien de gestes quotidiens impliquent déjà une intervention de l'État, le moindre achat, par exemple. Il y a des fausses politisations évidemment. Tout réduire à cette dimension, c'est aller tout droit vers le totalitarisme. Mais nous voulons simplement en marquer l'importance accrue. Et cela s'applique davantage à notre communauté québécoise où ces phénomènes ont pris une ampleur aussi large que subite.

Nous débouchons actuellement sur « le politique » au sens fort du terme. Les réformes partielles apparaissent inutiles sans une solution politique globale. Les Québécois, du moins les divers leaderships, ont conscience de vivre un tournant décisif. Ils ont à se définir vis-à-vis d'eux-mêmes, vis-à-vis du reste du Canada et vis-à-vis des communautés politiques et culturelles du monde. On ne peut plus considérer l'indépendance nationale comme un phénomène marginal. Ce mouvement souverainiste rejoint les aspirations d'un nombre croissant de Québécois ; même si plusieurs hésitent sur la possibilité de sa réalisation prochaine, il faut retenir ici un fait majeur qui nous concerne dans cette analyse socio-religieuse.

La politisation véhicule les idéologies universelles. Celles-ci à leur tour se présentent comme des systèmes globaux qui recouvrent toute l'existence collective et personnelle. Qu'il s'agisse du socialisme, du nationalisme ou du laïcisme, ou de leurs différentes combinaisons, nous sommes en face d'options idéologiques qui dépassent le pragmatisme profane de la sécularisation antécédente.

Chez plusieurs, l'idéologie remplace plus ou moins implicitement cette sorte de totalitarisme qu'était l'univers de chrétienté. Elle donne cohérence à toute la réalité. Elle débouche sur une vision globale de la société, de la culture, de l'homme. Il ne reste plus de place pour une religion perçue comme un système, pour un christianisme placé au même rang que telle ou telle idéologie. L'Église catholique que la majorité a connue, s'identifierait à une forme de féodalisme anachronique. Or, les élites nouvelles ont rejeté tout autant « le système » que les maquettes de l'ordre social chrétien qu'on leur présentait jadis. Par ailleurs, le renouveau conciliaire n'a pas pénétré le milieu profane et encore moins touché les artisans d'une société nouvelle chez nous. Le nationalisme ne se qualifie plus en termes religieux ou même historiques, mais il tient davantage d'une prospective idéologique. Quant au socialisme, son profil commence à peine à se dégager chez une minorité de militants. Le laïcisme, lui non plus, n'a pas gagné la population et l'ensemble de ses leaders. Mais il y a ici trois phénomènes de pointe qui sont en train de se conjuguer. Et j'hésiterais beaucoup avant de les déclarer sans avenir. Les déviants d'aujourd'hui deviendront peut-être les maîtres de demain.

Il y a évidemment des hypothèses contraires et aussi sérieuses, tels le fond de conservatisme qui ne cesse de s'exprimer dans la plupart des élections même récentes, l'identification culturelle au catholicisme vis-à-vis du monde anglo-protestant, la difficulté de construire une société socialiste en plein cœur du capitalisme nord-américain, la tendance vers une dépolitisation des masses dans la société de consommation.

Les bouleversements actuels et leur rythme d'évolution nous empêchent de jouer au prophète. Certains sociologues reviennent en arrière après avoir affirmé la fin des idéologies et des luttes de classes. Chez nous, comme dans bien des sociétés industrielles, on ne peut

nier une résurgence de la conscience de classes. Que ce soit par le biais racial ou le biais nationaliste ou encore par celui du nouveau prolétariat urbain et agricole, les secousses deviennent de plus en plus fortes et suivies. Il peut en sortir tout autant une politique de droite qu'une politique de gauche.

Une double radicalisation nécessaire

Comment les chrétiens, les communautés de croyants, les clercs, l'Église institutionnelle vont se situer dans ce nouvel espace politique ? Nous parlions tantôt d'un renouvellement de la praxis chrétienne à même les formes neuves de pensée, de vie et d'action. C'est d'ailleurs un défi que l'Église a dû surmonter à chacun des tournants de l'histoire. Le témoin judéo-chrétien n'appartient pas à un univers cyclique de répétition. Son aventure spirituelle se vit, s'alimente, s'enracine dans l'histoire avec les imprévus, les ruptures, les régressions et les dépassements vécus par lui et ses contemporains. C'est là d'abord qu'il assume sa propre tradition et l'actualise, c'est là qu'il rencontre Celui qui s'est fait partie prenante d'une humanité en mal de libération et de développement illimités, c'est là qu'il crée des signes perceptibles de l'actualité des valeurs évangéliques. Nous ne croyons donc pas à un christianisme qui reste dans les soutes de la conscience, dans les maisons privées, dans les petites chapelles d'initiés ou même dans l'enceinte sacrée des temples. Comment peut-il faire appel à un au delà de l'homme, s'il n'est même pas à la mesure de tout l'homme, de l'humanité entière, de l'histoire et plus particulièrement d'ensembles humains et historiques dans leurs projets décisifs. Nous retrouvons ici la double radicalisation précitée, celles de l'engagement chrétien et profane dans toutes leurs dimensions. Or comme nous l'avons vu, le politique devint Lin foyer prioritaire des forces à l'œuvre dans le monde et dans notre société. Matière délicate entre toutes que ces rapports entre christianisme et politique ! Un lourd dossier historique a déjà été dressé. Il n'est pas facile de voir clair en ce domaine où tant de préjugés s'affrontent, où l'écheveau semble inextricable. L'histoire du catholicisme et du nationalisme chez nous nous en fournit un exemple des plus probants. La prochaine démarche tentera un premier déblayage.

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Chapitre 7

Christianisme et politique

[Retour à la table des matières](#)

Les efforts récents de la réflexion chrétienne en matière politique n'ont pas dépassé le stade du *status questionis* ou d'hypothèses trop générales pour éclairer vraiment d'éventuelles formes de praxis. Par ailleurs, un premier regard historique sur les expériences de notre milieu et sur celles d'ailleurs fait remonter en surface un écheveau des plus inextricables où se mêlent des théories et des pratiques très diverses et même embrouillées par des facteurs irrationnels. Presque tous les milieux portent une lourde histoire marquée par tant de passions encore vivaces et de blessures jamais guéries. Tous les chapitres précédents témoignent de cet état de chose qui nous frappe d'autant plus que nous nous sentons impliqué, bon gré mal gré, en lui, surtout en ce qui concerne nos propres solidarités et notre appartenance à un contexte historique bien près de nous.

L'alliance du catholicisme et du nationalisme dans l'histoire québécoise prend une autre dimension quand nous délaissions l'observation immédiate pour nous resituer dans l'ensemble de la tradition judéo-

chrétienne et de l'évolution politique occidentale. Par ailleurs, nous mesurons tout le profit d'une confrontation entre les problématiques générales des théoriciens et les données concrètes d'une situation particulière. Politique et religion ne sont pas des « en soi » qui se tiennent seuls par eux-mêmes dans un ciel platonicien. Ce sont des domaines où la réflexion philosophique la plus transcendante ne saurait se passer de l'empirisme au sens anglo-saxon du terme. Ceux qui ne veulent pas en tenir compte, font le jeu des artisans de la *realpolitik* et ne comprennent rien au brutal réalisme de Machiavel.

Évidemment, nous risquons de décevoir ceux qui cherchent ici une synthèse et une praxis exhaustives. Nous en sommes encore à l'articulation de points de repère très peu maîtrisés tant au plan de la pensée qu'à celui de l'action. Nous avançons donc d'un pas mal assuré, même si notre démarche se veut la plus lucide et la plus efficace possible. Peut-être se dégagera-t-il au bout de l'itinéraire une dynamique du provisoire mieux enracinée dans la mémoire historique, plus respectueuse des réalités contemporaines et davantage apte à une prospective réaliste. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous alignons quelques remarques qui servent de catalyseurs dans notre processus de recherche.

Deux remarques essentielles

1. - *L'histoire de la politique et celle de la religion durant les derniers siècles ont suivi un mouvement inverse, c'est-à-dire un élargissement progressif chez la première et un rétrécissement relativement rapide chez la seconde.* En effet, l'éducation, l'économie, le travail, le droit, comme la plupart des réalités humaines, ont pris une dimension politique nouvelle. Les institutions privées d'éducation ou d'assistance sociale sont passées au secteur public. L'État légifère sur tous les domaines réservés autrefois à l'initiative d'individus ou de groupes autonomes. Il y a des politiques du travail, de la santé, de la culture, de l'habitation, de la famille (statut matrimonial, divorce, avortement, etc.). Ce qui caractérise le passage du libéralisme économique aux neuf modèles de développement, avec toutes les phases intermédiaires, tient surtout à l'importance grandissante du facteur politique qui seul peut rejoindre l'ensemble toujours plus complexe des champs

d'activités de nos sociétés modernes. On ne doit donc pas être surpris de la vogue du terme « politisation » et de ses multiples expressions. Ce sont des tentatives de réponse à un processus de plus en plus impératif.

La politique n'appartient pas exclusivement à un monde de professionnels-politiciens et aux artisans immédiats des lobbies et des groupes de pression. Du moins, l'intention démocratique tend à diffuser la participation au pouvoir, à susciter la diversification des lieux d'opinion et à assurer le mutuel contrôle des organes d'exécution, de législation et de magistrature. Il en va tout autrement dans la réalité des faits et des pratiques. Voilà pourquoi beaucoup d'individus, de groupes et d'institutions se soucient de porter leurs préoccupations et leurs responsabilités au plan de l'ensemble politique, en agissant directement ou indirectement sur les structures gouvernementales. Il faudrait parler aussi des nouveaux pouvoirs et des nouveaux leaderships. Qu'il suffise de mentionner l'intervention croissante des technocrates et des intellectuels, l'influence des agents de diffusion, etc. En contrepartie, une masse considérable de citoyens se replie dans leur vie domestique et professionnelle, parce qu'ils se sentent impuissants devant le lourd appareil bureaucratique des sociétés modernes, devant la complexité des problèmes et des solutions. Ils s'en remettent passivement aux experts et aux représentants élus. Mais cet envers de la politisation ne fait que renforcer l'importance et l'ampleur du phénomène politique.

La religion, de son côté, s'est de plus en plus privatisée, non pas seulement à cause d'un pluralisme accru à l'intérieur de l'univers religieux, mais surtout à cause de ces grands processus qu'on appelle la sécularisation, la laïcisation, la désacralisation, la déconfessionnalisation et la décléricalisation. Autant de formes réductrices de l'ancienne omniprésence et omnipotence religieuse dans la société globale et toutes ses institutions. Peu à peu, parfois de façon abrupte, chacun des secteurs d'activité a été rendu à sa profanité et à son autonomie. C'est l'histoire de la douloureuse émergence de la laïcité, de la liberté de conscience, de la rationalité technique et scientifique, de l'affirmation démocratique. Histoire de luttes difficiles contre toutes les formes d'aliénations religieuses, jusqu'à la négation idéologique de la vérité interne du phénomène religieux. Après avoir asservi ou même noyé

les réalités profanes, la religion à son tour connaissait le même sort. Tout au plus a-t-on cherché à la refouler dans le no man's land des sanctuaires. Les garanties nouvelles de la séparation de l'Église ne suffisaient pas. On craignait toujours un retour à l'ancien ordre des choses, soit celui du césaro-papisme ou celui de la théocratie. D'où ces attitudes répandues même chez la plupart des croyants : « la religion, c'est une affaire privée, une question qui ne concerne que la conscience des individus ». « Que l'Église ne se mêle pas de politique ».

2. - Un deuxième phénomène, lié au premier, concerne l'impact propre de la religion sur la politique. *Impact concurrentiel*, parce que l'une et l'autre cherchent plus ou moins ouvertement à devenir la force principale d'intégration des communautés. Elles tendent implicitement ou explicitement à offrir une vision exhaustive du monde (même dans les cas d'un certain pragmatisme politique, on peut observer la projection d'une conception particulière de l'homme et de la société). *Impact d'identification et de sacralisation* qui se retrouve particulièrement dans les religions d'État, dans les nationalismes d'expression religieuse, ou même dans les systèmes politiques et idéologiques qui empruntent leurs modèles à l'univers religieux (messianisme prolétarien, déification de la race, sacralisation du pouvoir, absolutisation de l'État, etc.). *Impact de rupture*, à cause des caractères impondérables et insaisissables de la religion, qui échappent sans cesse au contrôle des pouvoirs civils comme aux prises des diverses formes de rationalité, et aussi à cause d'une idéologie de fraternité universelle dans le temps et dans l'espace chez les grandes religions, qui met en cause des unités politiques forcément particularistes et contingentes, ou un pur rapport de forces entre les hommes. Un reproche de Merleau Ponty aux chrétiens exprime bien un aspect de ce problème : « Le chrétien gêne les pouvoirs établis, parce qu'il est toujours ailleurs et ils ne sont jamais sûrs de lui. Mais pour la même raison il inquiète les révolutionnaires : ils ne le sentent jamais tout à fait avec eux. Il est un mauvais conservateur et un révolutionnaire peu sûr. » (Sens et non-sens, p. 363). *Impact de transposition des structures et des idéologies religieuses dans celles de l'univers politique*. Par exemple, le penchant des catholiques au conservatisme politique n'est pas étranger à l'expérience qu'ils vivent dans une Église de tendances dogmatiste, ritualiste, autoritariste, et traditionaliste. Il y a la même ambiguïté chez des laïcs de gauche qui veulent déduire directement une vision et un comportement politi-

ques du christianisme.⁴⁵ La patriarche Maximos disait à Vatican II : « le meilleur socialisme, c'est le christianisme ». Une confusion naïve, ou une fausse politisation, ou une conscience et une culture politiques moins que primaires ! Ce n'est pas parce que ces propos se veulent à gauche que les préjugés politiques vis-à-vis de la religion vont s'évanouir. Croyants et non-croyants, leaders ou simples citoyens, en majorité écrasante, et pour des motifs les plus divers, ne peuvent que souhaiter la privatisation de la religion, si un tel état de chose persiste encore aujourd'hui.

Ces deux longues remarques nous invitent à reprendre une à une les composantes des problèmes soulevés plus haut.

Distinction entre le politique et le religieux

La tradition judéo-chétienne, dès ses origines, portait une intention profonde de désacralisation du pouvoir politique. En effet, les Hébreux en Égypte refusent d'adorer le Pharaon. Le Christ établira une distinction encore plus nette : « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » C'était un principe révolutionnaire par rapport aux idéologies politico-religieuses des sociétés environnantes, et aussi un germe de libération tant pour la politique que pour la religion. Mais qu'est-ce qui revient à Dieu ou à César ?⁴⁶

Cette longue tradition de quatre mille ans s'est déroulée au milieu des conflits, des collusions, des réconciliations, des asservissements

⁴⁵ J. M. Paupert, *Pour une politique évangélique*, Privat, 1965. « Le socialisme (comme la gauche, comme la démocratie) sera évangélique ou ne sera pas ; ses difficultés trouvent leur explication et leur solution dans l'Évangile » (pp. 170-171). Nous nous demandons quel parti acceptera l'auteur dans ses rangs, quel dialogue il pourrait entretenir avec des socialistes non-chrétiens, enfin quelle praxis politique tirera-t-il de la solution évangélique ! Nous retrouvons le même langage dans la revue *Frères du monde*. « Le chrétien d'aujourd'hui ne peut être que socialiste et révolutionnaire ». M. Blaise, *Une morale chrétienne pour l'action révolutionnaire*, dans *Frères du monde* (Foi et Révolution) 51, (1968), p. 60.

⁴⁶ .BJ. DeClercq, *Religion, idéologie et politique*, Casterman, 1968. Nous nous inspirons particulièrement de cet auteur ici.

mutuels ou alternatifs de la politique et de la religion. La théocratie de l'Ancien Testament remontait en surface après les persécutions des premiers chrétiens qu'on avait pourtant accusés d'athéisme, parce qu'ils refusaient de rendre un culte à l'empereur. Nous connaissons tous les jalons de cette douloureuse histoire : le constantinisme, le saint Empire, la querelle des investitures, les croisades, la primauté politique du Pape, les premières contestations des juristes et des rois, le *cujus regio cujus religio* des guerres de religion. La première rupture véritable commence avec la Révolution française. Voici comment J. J. Rousseau interprète cette longue période historique : Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. En effet, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne « politeia » impossible dans les « États chrétiens ; et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel, du maître ou du prêtre, on était obligé d'obéir ». ⁴⁷

Ces deux autorités absolues, dans l'esprit de Rousseau, entrent forcément en lutte et tentent de s'exclure ou du moins atteignent chacune le spirituel et le temporel d'une façon ou d'une autre. Une telle logique commandera le conflit du trône et de l'autel, la suppression des biens et des privilèges ecclésiastiques, la séparation de l'Église et de l'État, la récupération civile des institutions temporelles chrétiennes et une législation laïque universelle. C'est donc sur des terrains bien circonscrits que l'idéologie laïque a pris corps. De même certains mouve-

⁴⁷ J. J. Rousseau, *Du contrat social*, Ed. H. Guillemin, 1963, p. 178. Il est intéressant de noter ici que le processus de laïcisation reste encore à mi-chemin. En effet, Rousseau parle de la nécessité d'une religion qui aide le citoyen à « aimer son devoir », d'une « profession de foi civile » imposée par le souverain, non pas en termes de dogmes religieux mais de « sentiment de sociabilité ». Gouverner, c'est « faire croire ». Ainsi le pouvoir civil, dans sa pensée, a besoin de se légitimer dans une idéologie de type religieux, parce qu'il doit s'imposer à la conscience des hommes (p. 186). Rousseau vit à une époque où s'affirmera toujours plus une conception absolue de l'État. La pensée hégélienne en marquera le sommet. Ainsi l'État devient « une puissance exclusive de toute autre, dont la volonté est la règle absolue et unique du droit, de la conception de l'homme et des relations entre les hommes ». R. Rouquette, *Les Catholiques français et la Politique*, dans *Études*, oct. 1965, p. 407.

ments politiques venaient renforcer celle-ci, tels l'affirmation des souverainetés nationales, l'émancipation démocratique des masses, l'athéisme révolutionnaire du socialisme. La *res publica* devenait la grande matrice de la vie individuelle et collective, la résultante de l'autorité décisive du Contrat social. Alors que la tradition judéo-chrétienne affirmait les origines divines de toute autorité, alors que la pensée aristotélicienne faisait de la politique un donné de nature inscrit dans l'être même de l'homme, les nombreux disciples de Rousseau au XIXe siècle voyaient la sphère politique comme une création volontaire d'hommes libres. La volonté générale remplace ici le droit divin, la liberté l'emporte sur le déterminisme de la nature, l'égalité foncière des hommes détruit les ordres et hiérarchies providentiels. Ces idées-forces de la révolution du Tiers-État français du XVIIIe siècle annoncent les révolutions subséquentes, particulièrement celles du « quatrième état », du peuple lui-même avec le suffrage universel, la liberté d'association, la généralisation de la législation sociale, l'acquisition d'un plein statut de citoyen.

Tout habitués que nous sommes à la reconnaissance des droits fondamentaux, nous avons peine à imaginer la portée énorme de ce passage de la situation de sujets d'une autorité absolue à l'exercice du droit de citoyenneté.⁴⁸ Aristote, en dépit de ses positions sur l'esclavage, est plus près de ces révolutions que la chrétienté ne l'était à ce moment-là. En effet, pour ce penseur grec, « l'individu ne devient homme qu'en devenant citoyen ». L'Église catholique a récupéré ces valeurs, des décennies plus tard. Elle ne les a intégrées partiellement dans sa propre vie interne que tout récemment. C'est une hypothèque qui l'a toujours rendue suspecte aux yeux des démocrates. Certains justifient les chefs de l'Église du XIXe siècle en soulignant les attitudes antireligieuses de ces mouvements politiques. Aussi honnêtement devraient-ils reconnaître que les révolutionnaires avaient aussi de bonnes raisons de s'en prendre à l'Église.

Un tel contexte bloquait toute révision sereine et objective des rapports entre deux institutions qui vivaient dans une même société et s'adressaient souvent aux mêmes hommes. Ce n'était pas la distinction de deux domaines, qui était retenue, mais l'opposition et la séparation

⁴⁸ M. David, *Les travailleurs et le sens de leur histoire*, Cujas, 1967, p. 337.

radicales. Évidemment, il fallait bien composer à un moment ou l'autre, parce que les deux pouvoirs gardaient assez de prestige et de puissance pour s'empêcher mutuellement d'annihiler l'autre ou de s'y asservir de façon totale.

La classe ouvrière menait une lutte politique depuis longtemps, quand l'Église officielle lui reconnut enfin ses droits socio-économiques collectifs. Mais celle-ci mit encore plus de temps à accepter l'action directement politique du mouvement ouvrier. Les leaderships ouvriers européens comme les masses laborieuses en plusieurs de ces pays, le lui ont bien rendu en l'abandonnant et même en luttant contre elle. Comment pouvaient-ils faire autrement puisque la doctrine catholique sacralisait en quelque sorte l'autorité de l'ordre établi qui opprimait l'ouvrier. Une légitime sécularisation n'impliquait pas essentiellement l'athéisme idéologique et politique. Mais les refus tenaces des chefs de l'Église favorisèrent un militantisme athée très agressif. Celui-ci retournait contre l'Église des valeurs qui étaient pourtant inscrites dans la tradition judéo-chrétienne. Évidemment, bien d'autres causes entraient en ligne de compte, tels l'enthousiasme provoqué par des nouvelles découvertes scientifiques et leurs applications techniques, la poussée prométhéenne du rationalisme, etc. Dans la logique même de ces révolutions, l'athéisme devenait politique. Le fait que l'Église cherchât à imposer ses normes à l'ensemble de la société, ne fut pas sans concourir à la politisation de l'athéisme.

Un premier bilan s'impose avant de regarder les choses du point de vue de l'Église. Nous nous inspirons encore de De Clercq pour cerner l'esprit prévalant au XIXe siècle.

1. - Le christianisme est incapable de garantir l'indépendance d'un peuple, et le rôle propre du peuple dans la vie politique, parce qu'il est universaliste et anti-nationaliste, parce qu'il prêche un salut transcendant les personnes et les communautés, une soumission à une autorité indépendante des citoyens, une acceptation inconditionnelle et même méritoire des conditions d'aliénation ou d'infériorité, une vision déterministe et fixiste de la nature et de l'ordre des choses au nom d'un plan de Dieu préétabli en dehors de la libre détermination des hommes, et souvent contre elle. République chrétienne, deux termes exclusifs !

2. - Paradoxalement, quand le christianisme est vécu d'abord comme une croyance populaire, celle-ci n'accepte l'État que dans la mesure où il coïncide avec ses normes. Elle résorbe la politique dans sa spécificité. Elle s'approprie en exclusivité le rôle intégrateur. Elle devient une sorte d'hypostase mythique des conditions de l'existence sans offrir la possibilité de les transformer fondamentalement par l'action politique démocratique. Une autorité absolue et sacralisée vient consacrer et maintenir coûte que coûte l'ordre établi. Chez les partisans de cette interprétation, il n'y a pas nécessairement un rejet de la religion. Machiavel et Rousseau, dans leur critique du christianisme, retiennent l'importance du facteur religieux dans la sociabilité de l'homme.

3. - L'Église comme puissance politique échappe au contrôle public, non seulement à cause de son caractère supranational ou antinational, mais aussi de par ses prétentions à des droits exclusifs, ses refus de soumission à la juridiction générale, son interventionisme qui se veut décisif. L'Église catholique, historiquement, avait entravé l'exercice d'une vie socio-politique autonome et rationnelle, s'affirmant ainsi comme un principe antiétatique, antidémocratique et antirépublicain. Refusant de ne plus représenter qu'un groupe particulier depuis l'éclatement de la pseudo-unanimité médiévale, elle cherche toujours à imposer sa conception de la société.

4. - Le conflit se radicalise encore davantage. L'État pour assumer intégralement ses tâches doit éliminer la religion elle-même, ennemie de l'homme et de la société. Au delà de la délimitation des compétences politiques ou des frontières de la politique et de la religion, c'est désormais le refus du droit d'existence de la religion.

5. - Dans les pratiques effectives, les démocraties occidentales ont considéré la religion et ses expressions institutionnelles comme un des éléments constitutifs de la société, « sur le même pied que tous les autres et soumis comme ceux-ci à la souveraineté du pouvoir politique ».

Devant ces différentes tendances, l'Église a tenté d'affirmer les conditions viables pour l'épanouissement religieux dans ces nouveaux

contextes politiques ; elle a déclaré l'incompétence de l'État en matière religieuse ; elle n'a pas accepté la séparation de l'Église et de l'État en principe ; elle a essayé de mieux articuler la dimension politique et la dimension religieuse dans la conscience et le comportement de l'individu-croyant ; elle a très peu critiqué sa propre structure en fonction de l'aspect politique de l'existence et encore moins les fondements sociologiques de ses modèles ecclésiologiques historiques.

En effet la doctrine, tant de fois répétée, de l'Église-âme et de la société civile-corps, sous-tendait une idéologie de chrétienté incompatible avec les aspirations à la laïcité. Avec un tel principe, on passe facilement à une projection politique implicite qui place l'Église au centre de la société ou du corps politique, au plan national comme au plan international. On retrouve cette ambiguïté dans des documents récents du Magistère (*Ecclesiam Suam*). Le fameux binôme : Centre et périphérie - Rome et le reste de la chrétienté, est encore le point chaud des débats de l'Église postconciliaire. Il soulève des difficultés non seulement en matière d'œcuménisme, mais aussi dans la question politique. Dans les vieilles chrétientés européennes, beaucoup d'événements de l'Église reçoivent d'abord une interprétation politique dans les milieux les plus divers, encore conscients des antécédents historiques du catholicisme et de son action politique dans le vieux continent. Malgré les innombrables études sur le sujet, nous demeurons persuadé que les *fondements politiques implicites des ecclésiologies romaines* n'ont pas été tellement analysés. Nous disons ecclésiologies, parce que plusieurs images globales ont servi de schèmes principaux pour façonner l'institution religieuse au cours des temps.⁴⁹ Qu'il s'agisse de l'Église conçue comme société parfaite, comme maquette idéale de la société civile, qu'il s'agisse de l'Église-âme du monde et de l'humanité, qui est au-dessus des entités politiques, ou à côté d'elles comme un État dans l'État, ou en concurrence avec elles, ou même

⁴⁹ Nous laissons de côté ici le modèle constantinien qui faisait de l'Église une puissance impériale copiée sur l'empire Romain, le modèle augustinien qui opposait la Cité de Dieu «Église» et la cité du diable (la société civile), le modèle médiéval de théocratie, et enfin celui du Césaro-papisme des rois catholiques de la Renaissance. C'est au Concile de Trente, que l'Église commence à se percevoir comme un « en soi » au-dessus du monde ; d'où cette divinisation de son autorité humaine absolue en surplomb sur l'histoire, sur les communautés politiques, sur l'ensemble de l'humanité.

comme un contre-État ; qu'il s'agisse enfin de l'Église-âme du monde et de l'humanité, qui présente souvent ses directives universelles ou particulières comme immédiatement déduites de la Révélation (pensons à sa prétention d'apporter des vues décisives sur le droit naturel, sur tous les problèmes des hommes au nom du dépôt révélé dont elle possède toute la plénitude). Malgré les claires distinctions entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, entre la sphère politique et la sphère religieuse, telles que le Magistère et la théologie catholique les ont définies depuis plusieurs décennies nous voyons constamment revenir sur l'écran les images ecclésiologiques précitées. Paul VI intervient à la législature italienne pour imposer le point de vue catholique sur le divorce. La doctrine sociale de l'Église poursuit toujours sa démarche de présenter aux peuples une programmation historique à plusieurs incidentes politiques. Plusieurs partis démocrates chrétiens, de gauche, de centre, ou de droite, éveillent encore les soupçons du « court-circuitage » de l'Église en politique. Les délégations apostoliques constituent toujours un vaste réseau diplomatique d'abord d'essence politique sans compter des pratiques en coulisse très ambiguës vis-à-vis des pouvoirs établis et des épiscopats nationaux.

La conscience politique de l'homme moderne dans ses tendances principales entretient un malaise permanent devant l'Église catholique. Le triomphe historique de la politique sur cette religion ne semble jamais assuré. Une culture historique élémentaire suffit pour avertir du décalage entre la neutralité politique, théorique ou officielle de l'Église, et les pratiques bien différentes de celle-ci en Italie et dans les autres pays à majorité catholique. Ce ne sont pas les politiques de gauche, en Amérique du Sud, par exemple, qui écartèreront cette méfiance. Comment ne pas comprendre alors l'extrémisme de certains préjugés et l'inclination de plusieurs incroyants et croyants à refouler la sphère religieuse à la périphérie de la société, dans un no man's sacral, au creux de la conscience, ou tout au plus dans des espaces privés comme la famille ou certains groupes sans caractère public. Mais c'est surtout toutes les formes de pouvoirs religieux qui seront l'objet des plus fortes réticences à cause de la sacralisation de leur autorité humaine, à cause de leur structuration à rebours des canaux démocratiques habituels.

De la spécificité et de l'autonomie de l'institution religieuse, admissibles pour beaucoup de citoyens, on en vient au rejet d'un corps étranger de moins en moins acculturé à la mentalité contemporaine. N'y voyons pas trop vite la dimension théologique d'une Église : signe de contradiction, artisane de la réserve eschatologique du Royaume transcendant, agent prophétique de dépassement de toutes les installations terrestres, centre de ralliement des fils dispersés, juge du péché du monde et commencement du Royaume de l'avenir. La condition terrestre d'entre deux nous ramène à d'autres réalités brutales, à ras de sol. Le croyant risque d'être écartelé, dans sa double appartenance inévitable, par des tensions inutiles. Il trouvera insupportable de mettre en veilleuse sa condition de citoyen adulte lorsqu'il entre dans la structure humaine de l'Église « mère et maîtresse ». Faut-il en appeler à l'interprétation psychanalytique de la dévirilisation et de « l'infantilisation » dans le catholicisme ? Une foi robuste n'accepte pas un tel appauvrissement de l'expression humaine de l'aventure évangélique, des responsabilités terrestres accrues chez l'Homme nouveau et surtout de la toujours neuve liberté des fils de Dieu. Devrons-nous le répéter, l'Église actuelle ne perd pas seulement ses membres indifférents, mais aussi beaucoup de croyants de pointe. Dans ses structures et leur fonctionnement, dans ses leaderships cléricaux et leurs politiques, elle ressemble à l'ancien régime monarchique qui s'est éteint ou sclérosé tout simplement parce que les hommes s'y sentaient de plus en plus étrangers, parce que les critiques et les aspirations ne rencontraient plus de principes ou d'interlocuteurs capables de soutenir un dialogue ou d'apporter des correctifs efficaces. Une institution se détruit quand elle neutralise à la fois la critique et l'enthousiasme des expériences exploratoires, la liberté créatrice et le *semper reformanda*. Elle se replie alors sur son passé, ses positions acquises, sur la défense de ses droits et enfin sur sa « *self-perpetuation* ».

La question politique reflue donc jusqu'au cœur de la vie interne de l'Église et pose de nouvelles interrogations encore peu élucidées : quelles devraient être les structures sociales et politiques de l'organisation interne de l'Église contemporaine ? Y a-t-il de nouveaux rapports possibles entre l'Église et une laïcité marquée par une évolution rapide et même des changements révolutionnaires ? Sur quelles bases l'Église peut proposer des orientations socio-économiques et politiques aux sociétés humaines ? S'adressera-t-elle de la même façon à ses mem-

bres, aux autres croyants, aux incroyants, aux corps publics ? En quoi les règles démocratiques du jeu la concernent-elle ? Quels contrôles exercera-t-elle sur les modalités chrétiennes des engagements politiques de ses membres ? Quel rôle jouent ceux-ci dans la définition et le discernement spirituel de ces modalités ? Chrétien et révolutionnaire sont-ils deux termes exclusifs quand il s'agit d'une action violente, d'une phase de maquis, d'un renversement des autorités en place ? Bref, qu'en est-il des rapports entre la foi et l'engagement proprement politique ? Nous ne saurions y répondre avant de lever d'autres malentendus.

Religion privatisée et neutralité civile

Encore ici nous en resterons à des problématiques liées aux pratiques et idéologies de l'histoire récente. Le socialisme tout autant que le libéralisme individualiste ont proclamé officiellement à la fois la neutralité civile et la privatisation de la religion. On nous objectera que les socialistes ont vite rejeté la liberté de conscience, par exemple, comme une rationalisation de l'État bourgeois. Par ailleurs, dans leur idéologie, l'émancipation du prolétariat impliquait nécessairement la destruction de toute religion. Ainsi l'action politique devait comporter l'éradication des institutions et des attitudes religieuses. Cette pensée de Marx ne tenait pas compte de la stratégie à suivre. Lénine s'en chargera. « Le parti ouvrier tient la religion pour une affaire privée par rapport à l'État, mais nullement par rapport à elle-même, au marxisme et au parti ouvrier » ⁵⁰

Cette démarche politique rejoignait la tendance dominante du socialisme du XIX^e siècle (le rapport Gotha, par exemple), qui distinguait le rejet idéologique de la religion et la neutralité civile de l'État. C'était la reconnaissance d'un état de fait, à savoir la présence effective d'institutions religieuses et la persistance du phénomène dans le comportement du peuple. Il fallait gagner d'abord une séparation réelle de l'Église et de l'État, l'éviction de l'action de l'Église à l'école, l'illégalité de l'utilisation des moyens publics par les Églises. En re-

⁵⁰ B.J. DeClercq, op. cit., p. 33.

tour, on laisserait à celles-ci l'autonomie de sa gestion interne et de ses organismes privés.

On visait donc la fonction sociale et politique de la religion dans l'ensemble du corps politique. Toute mesure exclusive à l'égard de la religion risquait non seulement de heurter une masse de citoyens croyants, mais aussi d'attirer le reproche d'anti-démocratisme. Comment proclamer les droits de l'homme et lui refuser en même temps celui que des hommes concrets revendiquent en matière de religion ? En dehors du camp marxiste, les socialistes, en général, évoluèrent vers une reconnaissance un peu moins négative du fait religieux dans la société. N'a-t-on pas vu récemment certains partis admettre qu'on pouvait être socialiste à partir du marxisme, et aussi en s'inspirant de d'autres doctrines philosophiques ou religieuses ? Ainsi, selon certains, il n'y aurait pas d'incompatibilité entre socialisme et christianisme, bien au contraire ! Mais pour la plupart il ne doit y avoir aucune reconnaissance publique de quelque organisme confessionnel que ce soit et des activités correspondantes.

Voilà toute équivoque levée ! Loin de là. Le système socialiste déborde les frontières économico-politiques pour se présenter comme un humanisme global, une philosophie de la vie, une éthique intégrale. À ce plan idéologique, les uns maintiennent le diagnostic absolu : la religion, opium du peuple ; les autres défendent un socialisme ouvert aux valeurs vécues dans d'autres familles idéologiques et dans l'expérience religieuse. Celle-ci, cependant, restera obligatoirement dans l'existence privée. Le parti, comme tel, ne s'occupera pas des appartenances religieuses de ses adhérents. Souci de ne pas menacer l'unité du monde ouvrier ? Non, les remarques précédentes ne le laissent pas entendre.

Chez les libéralistes comme chez les socialistes, le principe de la religion, affaire privée, ne comporte pas un jugement de valeur sur la religion, mais une conception du rapport entre la politique et celle-ci. Or quand les catholiques s'inscrivent en faux contre la privatisation de la religion, le débat s'ouvre à nouveau, parce que ceux-ci portent au plan idéologique, une question qu'on a voulue purement politique. Ces catholiques soutiennent à leur tour qu'une telle politique camoufle une idéologie non respectueuse des vraies dimensions de la religion. Mais

du même coup, ils sous-estiment l'effort de libération des agents politiques et les lourds antécédents historiques de la politisation religieuse. D'ailleurs, la laïcité, la liberté de conscience, l'extension universelle de la fréquentation scolaire sont des acquisitions trop récentes et trop chèrement gagnées sur l'Église catholique particulièrement pour donner à celle-ci la moindre chance de les compromettre !

Une signification principale ressort de tout cet itinéraire : « la vie religieuse des citoyens, sous quelque forme qu'elle se manifeste, doit être considérée et traitée par les organes politiques comme relevant de la sphère privée de l'existence. » ⁵¹ Cette affirmation ne dit rien sur la religion elle-même ; elle ne rejette pas l'inspiration religieuse dans les comportements politiques ou autres ; elle n'écarte même pas la pression démocratique et publique des groupes religieux ; elle laisse place au pluralisme de ceux-ci comme aux droits des incroyants ; elle n'indique pas si son fondement appartient à la nature de la politique ou à une nécessité historique.

L'État ne saurait assurer le bien public et le respect de tous s'il privilégie ou universalise des conditions qui ne sont partagées que par une partie plus ou moins considérable de citoyens. Bien plus, la dimension religieuse s'inscrit dans un ensemble de manifestations sociales et l'État ne jouera son rôle qu'en se situant sur un palier autre où il cherchera le bien général ; d'où l'inévitable neutralité de sa situation propre s'il veut la justice pour tous.

Si l'activité religieuse dans son expression sociale interfère nécessairement au plan public, elle n'en demeure pas moins subordonnée au bien général. Cette incidence nous force à ne pas oublier que dans la pratique il n'y a pas d'étanchéité entre l'Église et l'État. La première ne se déploie pas sans tenir compte du bien public et de l'État. Et celui-ci, à son tour, ne peut traiter l'Église comme si elle ne faisait pas partie du bien commun temporel, comme si elle campait en dehors de la cité. Les pratiques de part et d'autre ont brouillé ces principes immédiats. Les hommes d'Église ont souvent réclamé des droits sans prendre en considération les autres dimensions de la collectivité et les conséquences civiles néfastes de certaines exigences. Leurs attitudes

⁵¹ Op. cit., p. 40.

concrètes se fondaient sur un modèle ecclésiologique contestable, celui d'une société parfaite, autosuffisante, responsable seulement devant elle-même et dépositaire de droits absolus départis par l'autorité divine. On transposait un tel modèle au plan des contingences historiques, des conditions sociologiques relatives, de l'univers politique où l'Église ne saurait être de fait qu'une institution particulière parmi les autres même si elle a sa nature et ses finalités propres. Malgré les correctifs de l'ecclésiologie récente, les réflexes spontanés et les politiques concrètes relèvent le plus souvent de l'ecclésiologie totalitaire des siècles derniers. ⁵²

De leur côté, des agents politiques sont parfois à l'origine de mesures qui nient pratiquement un espace vital pour l'Église dans la société civile. Ils lui refusent ce qu'ils accordent à d'autres institutions au nom de la démocratie. Est-ce à cause de préjugés antireligieux, ou à cause d'une méfiance vis-à-vis d'une institution qui ne consent pas à fonctionner selon les règles du jeu de l'ensemble de la société ? Les deux raisons sont présentes à beaucoup de ces cas. La seconde appelle une profonde autocritique dans l'Église.

Nous ne croyons pas que les timides rajustements de perspectives de Vatican II suffisent. La place prioritaire accordée au peuple de Dieu dans le décret sur l'Église est vite noyée dans la constitution hiérarchique qui occupe la place centrale du document. De plus, le concept de peuple reste flou et bien loin de la signification qu'il prend dans notre conscience moderne. Des expressions trahissent le mouvement unilatéral et la structure pyramidale de l'Église : « depuis les Évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs. » Est-ce bien là la conception évangélique de l'autorité, de la prééminence de la communauté chrétienne dans l'Église primitive, de la primauté de la relation frater-

⁵² M. Montuclard, dans une étude sur la deuxième démocratie chrétienne en France (1891-1902), établit comment l'option entre une conception hiérarchique de la société et une conception égalitaire impliquée par la démocratie entraîne des conséquences sur la représentation que les chrétiens se font de leur communauté spirituelle. De même la hiérarchie ecclésiastique sera marquée dans sa vision du projet démocratique par sa propre situation. Ce sont ces communications et ces interinfluences implicites qui sont souvent ignorées par les distinctions doctrinales ou juridiques entre le spirituel et le temporel. Voir de l'auteur *Conscience religieuse et démocratie*, Paris, Le Seuil, 1965.

nelle des fils sur toutes les autres relations ? De fait, les fidèles restent fondamentalement des sujets de la hiérarchie, une masse indifférenciée. Il n'y a pas de place effective pour des charismes collectifs et organiques. D'où le peu d'attention à d'éventuels groupes charismatiques autonomes. On en reste aux dons accordés à des individus en vue du bien commun.

Il en va tout autrement du corps hiérarchique qui a défini une doctrine susceptible d'application immédiate. « Présidant à la place de Dieu le troupeau » (!), « maître de doctrine », « ministres du gouvernement de l'Église », tout semble découler des évêques, comme si l'action de l'Esprit ne dépassait pas l'aire de la « plénitude sacerdotale », de sa juridiction, de son action. On ne peut nous objecter les considérations du chapitre précédent, puisque le long chapitre sur la constitution hiérarchique en précise la signification, ou même parfois lui enlève sa vérité interne. Une conception plus collégiale de l'épiscopat n'implique pas nécessairement un recul de l'autoritarisme absolu d'autrefois. Au contraire, elle pourrait le renforcer. Le décret précise pour les évêques des regroupements organiques (par exemple, les conférences épiscopales) ; ce qu'il ne fait pas pour le peuple de Dieu où les communautés et leurs rôles possibles restent en veilleuse ou indifférenciés. Ainsi la doctrine épiscopale se prolonge dans des droits et des rôles très définis, niais pas celle du peuple de Dieu.

On voit inévitablement l'attitude politique implicite qui laisse de facto peu de place à une action collective, organique, quelque peu autonome, dans la ligne de leur vocation propre chez des groupes différenciés de chrétiens. Il y a aussi, là-dedans, une théologie qui refuse de critiquer ses fondements et ses instruments d'ordre sociologique et politique qu'elle recouvre tendancieusement de l'autorité de la Révélation.

Quant au chapitre sur les laïcs, on valorise leur mission sur un terrain où les évêques se savent impuissants et incapables de contrôle. Pour le reste, on se contente de parler d'une vague participation jamais définie en termes fonctionnels comme dans le cas de l'épiscopat. Comble de ridicule, les laïcs ont « la faculté et même parfois le devoir de faire connaître à leurs pasteurs leur pensée au sujet de ce qui concerne le bien de l'Église... le droit de recevoir des pasteurs sacrés

les biens spirituels de l'Église... Ils doivent accepter ce que les pasteurs, représentants du Christ, établissent en tant que maîtres et chefs dans l'Église ». Ici l'idéologie implicite se démasque. Le fidèle n'est pas plus qu'un sujet de droits, mais non un membre de plein pied comme le simple citoyen. On nous objectera que l'Église n'est pas une démocratie. Nous répondons qu'elle ne saurait être non plus une réplique des monarchies absolues d'autrefois. Si la première ne relève pas de la Révélation, la seconde encore moins. Nous dirions même que les nouvelles responsabilités acquises par les citoyens, souvent de haute lutte et même contre la volonté des hommes d'Église, ont cent fois plus de motifs d'être vécues dans une Église où l'Évangile a condamné toute forme d'autorité humaine absolue, et de surplomb pour privilégier la relation fraternelle, la relation-service qui place les responsables officiels en dessous du bien communautaire et non au-dessus, où le Christ, à l'encontre des pharisiens et de leurs attitudes théocratiques dominatrices, a limité le plus possible les juridictions et les rapports d'autorité. On n'en dirait pas autant du décret sur l'Église.

Nous n'aurions pas insisté sur l'idéologie implicite de l'ecclésiologie récente, si elle n'avait pas de conséquences politiques très graves à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église. Nous ne nions pas non plus l'ouverture à la participation effective chez plusieurs chefs religieux. Mais, trop peu parmi eux, et parmi les membres de l'Église catholique ont le courage de saper à la racine des vices organiques du corps ecclésial catholique. Plusieurs préfèrent quitter plutôt que d'engager une lutte qu'ils croient perdue d'avance, tellement les modèles ecclésiologiques qu'ils récusent, viennent en contradiction avec leur conscience de croyants et de citoyens. *Nous avons parlé de privatisation de l'Église et de la religion dans la cité séculière. Il y en a une autre beaucoup plus importante, celle de l'individu-croyant vis-à-vis de l'omnipotence ecclésiastique, ou dans une communauté indifférenciée et sans pouvoir effectif. Nous sommes bien loin des actes des apôtres où la communauté jouait un rôle important dans l'envoi des missionnaires par l'Esprit ou dans la distribution des charges.* Dans quelle mesure la doctrine et les politiques pastorales de l'Église contribuent d'elles-mêmes à son refoulement hors de la cité, - une privatisation croissante, à un rejet agressif de bien des contemporains, à une insatisfaction de beaucoup de laïcs engagés au plan temporel ? L'Église, de par son idéologie politique, interne ou externe, jamais remise en

cause fondamentalement, se constitue comme un corps étranger, comme une structure humaine archaïque dans des sociétés en évolution rapide vers des modèles de développement et de participation inédits. D'autres causes doctrinales et pastorales interviennent dans cette situation. Nous les analyserons plus loin. Voyons maintenant l'autre partie du diptyque : la neutralité civile.

Le principe de neutralité de l'État ne se sépare pas de celui qui fait de la religion une affaire privée ; ou plutôt il inclut ce dernier. « L'État ne reconnaît aucun culte, mais il respecte les croyances », dit la constitution de la Ve République. Plus précisément, il n'a aucun droit dans la gestion interne des communautés religieuses et celles-ci sont incompétentes dans les affaires que l'État considère de son ressort. Mais l'expérience se révèle beaucoup plus complexe que ces principes. Qu'arrive-t-il quand les autorités civiles et les autorités religieuses ne s'entendent pas sur leur champ de compétence, en matière scolaire par exemple ? Pour certains, l'école confessionnelle empêche la réalisation d'un système public et universel d'enseignement sous la seule autorité qui est à la mesure de l'ensemble du corps politique, c'est-à-dire le gouvernement. D'autres soutiennent que l'école laïque véhicule forcément une conception de l'homme et de la société particulière, un humanisme positiviste, rationaliste ou autre. De toute façon, le confessionnalisme et le laïcisme comme philosophie politique vont contre la neutralité de l'État.

Mais les conditions de réalisation de la neutralité et de la laïcité présentent des défis redoutables dans la pratique politique. Beaucoup de catholiques se condamnent en réclamant pour eux ce qu'ils refusent à un État ou à des organismes laïques. Par ailleurs, les « laïques » aussi font difficilement le départage entre leur idéologie et leur conduite politique. Pensons aux contenus divers donnés par des États communistes ou libéraux aux notions de personne et de communauté, de liberté et d'autorité, de bien et de mal, de droits et de responsabilités civiques, etc. Les États s'inspirent donc d'une idéologie ou ils en reflètent plusieurs. Peut-il en être autrement ? D'un autre côté, la société moderne se donnera difficilement un cadre politique basé sur une conscience collective unanime, sur une philosophie partagée totale-

ment par tous ⁵³, sur le consensus social intégral tel que Rousseau l'envisageait. Il faut un aménagement politique capable de respecter un pluralisme croissant et en même temps de poursuivre des objectifs qui privilégient une échelle de valeurs donnée et s'appuient sur un consensus collectif majoritaire. L'intention démocratique embrasse autant les minorités que la majorité, l'action structurante et l'action critique.

Il n'y a pas de dogmatique possible ici. La conciliation entre une idéologie majoritaire, la libre accession de tous aux services étatiques et les options d'un gouvernement, comporte des compromis, des tensions, des équilibres provisoires, des remaniements intermittents. On ne parle pas en vain de la « critique permanente » dans les révolutions culturelles modernes. Certains la considèrent comme un processus d'ouverture et de dépassement des rigidités inévitables de tout système. D'autres l'imaginent comme un ferment d'autodestruction et de stérilisation des forces vives d'une société. Au reste, qu'il s'agisse de la fonction structurante ou de la fonction critique, on se réfère toujours à une idéologie quelconque, à une échelle de valeurs donnée.

Toute démarche dans sa globalité rend les moyens et les fins immanents les uns aux autres. Cela vaut davantage dans un univers politique qui touche de plus en plus à toutes les dimensions de l'homme et de la société. Il semble bien que sans un pluralisme démocratique bien assumé, la politique moderne verse nécessairement dans un totalitarisme très poussé à cause de ses moyens décuplés et de l'amplitude de son action.

Le gouvernement par le peuple reste un concept abstrait si on se réfère à une entité vague, désarticulée, loin de la structuration réelle d'un peuple concret. Chez ceux qui identifient le peuple réel au prolétariat, par exemple, il y a de vives discussions sur ce qu'est le prolétariat, sur le rôle des hommes politiques, des technocrates, des intellectuels, des membres du parti, etc. La diversification de la classe ouvrière dans la société technologique, les transformations profondes du salariat, la part du lion du secteur tertiaire, mettent en cause des visions simplistes de la société et de ses rapports de forces, de groupes ou de classes.

⁵³ J. Hersch, *Idéologies et Réalité, essai d'orientation politique*, Plon, 1956.

La ligne idéologique dure des socialistes, le pragmatisme formel des « libéraux » présentent tous deux des modèles politiques de plus en plus contestés au nom d'aspirations démocratiques aussi frustrées dans un cas comme dans l'autre. Et les questions s'accumulent. Sur quels critères, par exemple, comparera-t-on l'Inde démocratique et la Chine totalitaire ? Efficacité, participation, promotion humaine, développement ? S'entend-on sur le contenu de ces termes ? La libéralisation de l'Est ou la socialisation de l'Ouest revêtent diverses significations réfractées par des idéologies différentes.

En définitive, un État, une politique, ne seraient jamais neutres. Et pourtant, si on ne parvient pas à créer des paliers et des champs de neutralité ouverts à tous les citoyens, il est inutile de parler de démocratie. Par ailleurs une neutralité trop poussée empêche le gouvernement de prendre des options fermes et décisives, de poursuivre des objectifs dans un sens ou dans un autre.

Ce long détour nous aide à douter davantage de la portée universelle et de la praticabilité effective de principes comme : la neutralité idéologique de l'État, la religion : affaire privée, etc. Les praxis de part et d'autre projettent moins de clarté. Nous le verrons en regardant le problème du côté de la religion elle-même.

Aussi longtemps qu'on aborde les questions par la négative, les solutions semblent limpides. Incompétence des deux instances dans le champ d'activité de l'autre, séparation de l'Église et de l'État, dépolitisation de l'institution religieuse, décléricalisation, et que sais-je encore. Ces principes négatifs rallient la majorité des croyants et des incroyants. Les autorités religieuses tentent d'éviter de compromettre politiquement l'institution et laissent, en général, la liberté d'option politique chez leurs membres. L'appartenance et la croyance religieuses ne sauraient servir de critère direct de choix politique. Il y a donc neutralité officielle de la religion en matière pratique. Mais des questions semblables aux précédentes surgissent : Est-ce que l'univers religieux n'a pas eu nécessairement, sinon de facto, un impact idéologique dans celui de la politique ? « Pourquoi encore croire en Dieu et à la rédemption du monde, si cela n'entraîne, tout compte fait, aucune différence par rapport aux choses importantes de ce monde, si cela n'ap-

porte aucune répercussion sur les structures, les décisions et les comportements dont l'histoire est faite et qui engagent le sort de l'humanité ? » ⁵⁴

Dans ce cas, religion et foi appartiennent davantage aux temps morts, aux questions marginales, aux préoccupations hors de la vie réelle, au monde des mythes de substitution ou d'évasion. De « benoîtes confréries » ne changent pas grand-chose dans l'existence commune et l'avenir du monde. De plus, le réalisme politique nous convie à ne pas surestimer l'influence morale de la religion quand celle-ci est privée des modes d'expression, des mécanismes efficaces d'action, des compétences techniques, propres à une réelle participation dans la cité séculière. Quelle portée ont des appels vagues à la justice, à la paix, sans un jugement politique cohérent et un discernement spirituel très au fait dans la situation visée ? Au delà des attitudes, il y a aussi des réalités objectives très complexes qui exigent autre chose qu'une approche purement éthique.

Du coup resurgit la question des nouveaux rapports possibles entre la religion et la politique dans une société désormais rendue à sa profanité et à sa laïcité ? L'État se devait sans doute de fixer des barrières rigides à l'institution religieuse qui avait outrepassé ses droits si souvent dans le passé. Celle-ci y a gagné peut-être beaucoup à se dépolitiser « et même à se privatiser, pour redécouvrir sa spécificité et son originalité, pour se débarrasser de prétentions injustifiables en matière politique. Les deux domaines ont donc vécu une phase négative d'antithèse après la thèse médiévale. Avec plus de sérénité et d'objectivité, un dialogue nouveau pointe à l'horizon en dépit des craintes d'un néo-cléricalisme ou d'un néo-laïcisme plus dangereux parce que plus subtil. Dans les Églises, certains tentent une réflexion chrétienne à même les grands problèmes collectifs et politiques du monde actuel et sur les nouveaux rapports possibles entre l'Église et le monde. Nous avons déjà dit notre déception devant les résultats de ces entreprises. L'étape que nous venons de franchir servira de premier préalable critique avant l'évaluation de cette « théologie politique ». Nous n'acceptons pas de bâtir une réflexion chrétienne sur des réalités qui ont été mal élucidées. *Un autre facteur est à considérer dans ce status questionis,*

⁵⁴ B.J. DeClercq, op. cit., p. 53.

c'est la dimension idéologique et les rôles très complexes qu'elle joue dans la relation politique-religion ; tantôt dénominateur commun des deux types d'institutions et de comportements, tantôt instrument d'envahissement, de contrôle, ou d'utilisation de l'un par l'autre, tantôt écran ou obstacle pour empêcher la religion ou la politique d'être fidèles à leur nature, à leurs fins propres, à leurs limites d'action ou de juridiction. Voilà quelques aspects de l'incidence idéologique dans les questions politico-religieuses. Ils suffisent pour nous inciter à un approfondissement.

Le facteur idéologique

À première vue, c'est donc l'idéologie qui vient estomper les frontières entre les structures politiques et religieuses, entre les attitudes respectives, soit comme fond commun, soit comme instrument d'appropriation ou de domination d'un pouvoir par l'autre, soit comme « brouillage » de la spécificité des deux sphères et démarches. Un second regard nous ouvre à une autre perspective. Par le biais de l'analyse de l'idéologie nous pourrions peut-être circonscrire davantage les points d'articulation et de différenciation, qui manquaient aux théories précédentes. Sans doute, la privatisation de la religion et la neutralité de l'État, plus la séparation des pouvoirs, marquaient un progrès. D'une part, la politique se servirait plus difficilement de la religion pour dominer les consciences, d'autre part, la religion se verrait privée de tout moyen d'extrapolation politique induite de son champ de compétence. L'expérience concrète nous a convaincu de l'insuffisance de tels principes. Il manquait des instruments plus raffinés d'analyse pour mieux définir les Paliers impliqués, et surtout le réseau complexe des rapports entre des domaines aussi polyvalents.

Fogarty définit l'idéologie comme suit : un système formel d'idées concernant les buts et les moyens que se donne une formation sociale (groupe, institution, système politique, religieux ou autre). Il retient d'abord le rôle de continuité et implicitement d'intégration de toute idéologie. Mais ce qui nous intéresse davantage, ce sont les trois paliers qu'il distingue en celle-ci :

- Le palier des valeurs ultimes.
- Le palier des grands objectifs d'une société et des moyens mis en oeuvre,
- Le palier des priorités quotidiennes et des façons de faire face aux problèmes particuliers.

Chacun des trois plans a une autonomie relative et une extension propre. Ils peuvent inspirer des opinions ou des comportements parfois fort différents. Un accord sur des valeurs ultimes n'infère pas une communion aux grands objectifs et moyens de la société politique, encore moins à une option donnée en face de telle ou telle situation particulière. Même les motivations ne coïncident pas d'un palier à l'autre. Je puis envisager l'indépendance politique de ma communauté culturelle historique comme une valeur de premier plan et refuser d'en faire un objectif prioritaire à court terme ou à long terme pour des motifs qui correspondent à l'un ou l'autre palier. Par exemple, la primauté des droits de tous les membres du corps politique sur les droits nationaux, la préséance d'une politique de développement sur des luttes constitutionnelles de souveraineté, la priorité des tâches de promotion économique, de scolarisation et de sécurité sociale sur l'identification culturelle collective. Au contraire, l'indépendance politique pourrait être la valeur première qui commande toutes mes motivations aux trois plans.

Fogarty s'explique davantage lorsqu'il compare les systèmes politiques de type anglo-saxon et ceux des pays latins et de l'Europe continentale. Chez les premiers, le clivage des formations politiques dépend moins des valeurs ultimes, que des « approches » différentes pour solutionner les problèmes plus immédiats de la société. Dans le second cas, les divisions politiques suivent une ligne idéologique plus définie au plan de l'échelle des valeurs. Ici, la philosophie de la vie, l'appartenance religieuse ont plus d'impact dans l'option politique. Du même coup, l'accord politique devient plus difficile entre les familles spirituelles, entre les adeptes de différentes allégeances philosophiques. On aboutit soit à une grande diversification de partis, soit à un

régime totalitaire qui impose une seule philosophie, soit à des ensembles socio-politiques parallèles (la Hollande). ⁵⁵

L'auteur nous conduit à un cul-de-sac parce qu'il adopte paradoxalement une conception à la fois trop large et trop restreinte de l'idéologie, et aussi parce qu'il laisse dans l'ombre des facteurs extrêmement importants. Il faudrait mieux distinguer l'ordre des techniques, celui du pouvoir et celui des valeurs. Cette première articulation favoriserait des distinctions plus justes entre la politique et la religion. De plus, il ne semble pas conscient de ce que Merton a appelé les fonctions manifestes et les fonctions latentes. L'idéologie peut jouer de façon latente chez les Anglo-Saxons sans pour cela perdre de sa force d'influence et de différenciation politiques.

La sociologie récente nous a appris que tout groupe humain, toute institution véhiculent une idéologie qui sert de cadre global de référence pour justifier et légitimer les positions de leurs adeptes, pour une lecture particulière de l'ensemble de la situation concernée, pour donner une certaine cohérence rationnelle à l'ensemble des valeurs, des normes, des fins et des attentes d'une communauté ou d'un corps social. Il ne s'agit donc pas de cette conception qui assimile l'idéologie à un système pseudo-scientifique et global, construit sur une partie de la réalité. L'idéologie ne s'identifie pas non plus à un pur système philosophique, à une doctrine politique ou à une dogmatique totalitaire. Voilà autant de réductions qui mettent de côté d'autres composantes de l'idéologie, à savoir les conjonctures historiques, les dimensions culturelles ou sous-culturelles, le « soubassement social » avec son réseau de structures et de comportements particuliers. Par exemple, les marxistes ont retenu le mécanisme de projection idéologique à partir des rapports sociaux de production et de l'infrastructure économique.

Ceci dit, nous ne nions pas l'importance de la dimension intellectuelle de l'idéologie. C'est par là souvent que le pouvoir politique tente de se légitimer, de rationaliser son action, de justifier ses objectifs. Ainsi les valeurs risquent de perdre leur autonomie, leur force criti-

⁵⁵ M. Fogarty, *The rooting of Ideologies*, in *Social Compass*, III (1961), pp. 114 ss.

que, leur déploiement libre dans la vie personnelle et communautaire. Elles sont parfois annexées, ravalées au plan de purs moyens ; fausement politisées. Elles n'ont alors de signification que celle voulue par le pouvoir. Ici l'idéologie renforce ou appauvrit les valeurs selon que les hommes et les pouvoirs politiques l'utilisent justement ou injustement. Serions-nous renvoyés à une éthique transcendante au-dessus de l'idéologie, seule capable de la critiquer et de l'orienter ultimement ? Plusieurs le pensent, non sans raison sérieuse, parce que l'idéologie, latente ou manifeste, en politique et en religion surtout, prend difficilement des distances sur elle-même à cause de son globalisme, de son caractère de synthèse vitale, de sa spontanéité, enfin de ses conditionnements dans l'ensemble de la situation.

Mais cette vue de l'idéologie ne rend pas compte de sa nature polymorphe et des nombreux rôles qu'elle joue. Nos sociétés modernes connaissent un pluralisme grandissant, malgré les nouveaux totalitarismes et les processus réducteurs de la technique, de la commercialisation et de la bureaucratisation. Les familles idéologiques se multiplient, se contredisent, se font et se défont, s'ouvrent ou se referment, se radicalisent ou se libéralisent. Elles se voient même débordées par une contestation globale des valeurs qu'elles sous-tendent. Politiques du refus global et des utopies face à des modèles et des systèmes aussi monolithiques que la technostructure, le parti unique, l'impérialisme économique-politique. Malgré les prétentions de part et d'autre, chez les tenants des pouvoirs comme chez divers groupes contestataires, on cherche toujours une formulation idéologique de ses options, de ses valeurs, de sa vision du monde. Le pluralisme, le conflit, le décalage entre les modèles et la réalité, la critique éthique et philosophique sont autant de facteurs de distance réflexive sur l'idéologie elle-même, sur l'interprétation particulariste et immédiatiste d'une conjoncture historique.

Ces divers angles du phénomène de l'idéologie, vus surtout en fonction de l'univers politique, nous serviront maintenant à éclairer davantage le prisme de l'univers religieux, ses points d'ombre, ses traits non avoués, ses fonctions latentes. Le christianisme, par exemple, accepte d'être une Église, une éthique, une dogmatique, un culte, un appareil structurel, une communauté, enfin une foi transcendante incarnée dans ces formes susdites. Mais il refuse d'être défini comme

une idéologie. Pourtant dans toutes les sociétés où il s'implante et par rapport au champ politique, bon gré mal gré, il revêt aussi des significations et des formes idéologiques. Nous avons déjà analysé le profil idéologique du catholicisme québécois, du protestantisme américain, du magistère romain, de la gauche catholique, etc. Il y a donc une première distinction entre les composantes ecclésiales mentionnées plus haut et l'ensemble des institutions et des structures par lesquelles le christianisme s'extériorise au niveau de la société globale.⁵⁶ L'idéologie se trouve surtout dans le deuxième membre de cette distinction, du moins c'est là qu'elle a son expression politique. Par leurs divers regroupements et institutions, des chrétiens sont marqués de certains modèles et tendances qui influencent leur façon de participer à la vie sociale, culturelle et politique.

Tout cela peut rester inchoatif, inorganisé, plus ou moins implicite. L'idéologie prend corps vraiment quand une communauté chrétienne défend une position particulière dans l'ensemble du système politique. On nous dira qu'elle le fait au nom d'une éthique ou de valeurs particulières et non sous le signe d'une idéologie. Telle nous semble la première ambiguïté de l'univers religieux dans l'espace politique, à savoir son refus d'admettre ou de critiquer les formes idéologiques qu'il emprunte. Pensons au royalisme des catholiques français au XIX^e siècle, aux sources protestantes du capitalisme, au corporatisme de Rome en 1930, au nationalisme catholique chez nous, au refus d'une politique révolutionnaire dans le magistère catholique et à tant d'autres exemples. Évidemment il ne s'agit pas de réduire la religion à sa dimension idéologique, mais de démasquer sa tendance à camoufler cette réalité dans son action institutionnelle comme dans les comportements des leaderships, des membres et des groupes. Parfois il s'agit de pure ignorance ou d'absence de culture politique. Nous avons déjà vu comment la doctrine sociale de l'Église, jusqu'à tout récemment, défendait des orientations partiellement empruntées au libéralisme du XIX^e siècle, en matière de propriété privée par exemple. Elle le faisait au nom d'une autorité de droit divin sur l'interprétation du droit naturel.

⁵⁶ B.J. De Clercq, op. cit., p. 78.

On mesure ici les dangers que représentent le christianisme et particulièrement le catholicisme en ce domaine. L'affirmation d'une foi transcendante et d'une autorité de droit divin n'incline pas à une auto-critique des fondements sociologiques et philosophiques particuliers des données doctrinales et des politiques pastorales. Le projet universaliste de salut infère à son tour des formes idéologiques d'universalisation très contestables comme le catholicisme romain en donne de multiples exemples. H. Kung y a vu la source principale de ce rétrécissement contradictoire de l'aire catholique, du manque d'acculturation des Églises missionnaires, des fausses politisations de communautés catholiques. Le magistère catholique récent ne parle plus de doctrine sociale ou de politique chrétienne, mais des signes des temps. Il marque ainsi une sensibilité plus grande aux contingences historiques, à leurs significations provisoires, à leurs relatives expressions institutionnelles, à leurs rapports avec la liberté et les projets humains.

- Agir au nom d'une Révélation transcendante et d'une autorité absolue sur un droit naturel fixiste, sans un sens très vif de l'histoire et de la liberté humaine, conduit aux culs-de-sac idéologiques et politiques que l'on a connus dans l'histoire du christianisme, à savoir un surplomb de l'autorité officielle sur l'aménagement de la cité, sur le comportement de ses membres jusque dans leurs options politiques ; une déduction immédiate et simpliste de politiques à partir de sources religieuses plus ou moins étrangères à des problèmes d'organisation sociale ou politique, à des questions susceptibles de libre confrontation entre les hommes et les divers regroupements de citoyens. Que de fois au cours de l'histoire le christianisme a épousé et même absolutisé des mouvements historiques, des formes de société, des styles d'autorité, des expériences culturelles que parfois il aliénait en s'aliénant lui-même. Certains modèles impériaux ou monarchistes, en s'appuyant sur un droit divin, défiguraient tout autant le vrai visage de la politique que celui de la religion. Ils ont mis dans l'ombre des traits essentiels du christianisme, comme la primauté de la relation fraternelle et communautaire, la liberté des fils de Dieu, la pleine responsabilité du croyant dans ses options, ses jugements de conscience, ses tâches propres.

Le glissement de terrain est peut-être plus subtil aujourd'hui, mais non moins réel : la démocratie chrétienne, le personnalisme chrétien,

l'évangile révolutionnaire, etc. Tout cela prête flanc à l'idéologisation ou à la politisation du christianisme surtout quand on en fait des systèmes universels normatifs ou des programmes politiques d'un groupe chrétien donné. Il ne faut donc pas être surpris de voir une famille spirituelle de chrétiens déboucher sur une idéologie qui exprime sa vision du milieu, de la situation politique, ou même de l'homme et de la société en général, en s'inspirant de valeurs chrétiennes privilégiées. Le danger se traduit par l'absence d'un réflexe critique sur la démarche idéologique suivie, ou sur le prolongement politique donné.

Ce problème acquiert une portée dramatique dans le cas du catholicisme. Malgré une certaine diversité de courants idéologiques qu'il a fait naître ou inspirer, jusqu'ici le catholicisme a suscité presque inmanquablement des idéologies de droite et des politiques de conservatisme. C'est ce que révèlent les études sur le comportement politique de la très grande majorité des catholiques. Lipset interprète cette tendance en trois points : la défense des valeurs traditionnelles, une vue providentialiste de l'ordre établi, une conception hiérarchique et absolutiste de l'autorité. Merleau Ponty pousse plus loin le diagnostic : « le catholicisme, dans l'histoire... C'est un appareil, une institution ou un mouvement qui a sa logique d'ensemble et qui fonctionne, à n'en pas douter, dans un sens réactionnaire, malgré certains textes et malgré les sentiments des individus » (*Sens et non-sens*, p. 351).

Dans notre propre contexte catholique et québécois, nous avons versé assez de pièces à ce dossier du conservatisme catholique pour rencontrer les jugements précités. On nous dira que les attitudes conservatrices sont très répandues en dehors de l'univers religieux. Mais ce n'est pas une raison pour éviter d'approfondir les sources des attitudes propres à l'ensemble des catholiques. Que de fois nous avons nous-même constaté cette pente naturelle de nos coreligionnaires vers le côté le plus sûr, la solution la moins risquée, la « méthode forte », la résistance au changement. La tendance est encore plus accusée dans les milieux cléricaux. Quand il y a rupture chez une minorité, on assiste souvent à un dogmatisme de gauche qui puise dans le même fond psycho- sociologique et institutionnel du catholicisme.

C'est la marque d'un système clos et rigide que de rejeter hors de lui-même des formes mineures de dissidence, comme ce fut le cas du-

rant les derniers siècles. Ici les exceptions, aussi nombreuses fussent-elles, ne changent rien aux jugements convergents de l'histoire post-tridentine. L'apparition récente de phénomènes profonds et parfois massifs de dissidence ouverte et interne au sein de l'Église (Le drame *d'Humanae Vitae*, par exemple) dénuce la dimension idéologique sous-jacente à l'ecclésiologie prévalente du magistère romain. Vatican II n'a pas osé repenser le rôle spécifique du Pape au sein des perspectives nouvelles d'une coresponsabilité collégiale de l'épiscopat, ni les conséquences pastorales de la valorisation doctrinale du peuple de Dieu, des Églises locales et des communautés chrétiennes. On ne nous fera pas accepter aveuglément que le centralisme romain et ses corollaires de contrôle absolu et abusif, représentent une donnée explicite ou implicite de la Révélation. Le système et les thèses qui le justifient, ressemblent à une immense pyramide inversée. Le recours à une ou à quelques rares péricopes bibliques nous apparaît une interprétation biaisée et tronquée des intentions majeures de la tradition judéo-chrétienne. C'est à un vaste curetage idéologique qu'il faudrait aussi procéder.

Voici quelques Points de repère fournis par les sciences humaines. Kluckhohn et Strodtbeck suggèrent une première grille.⁵⁷ Comment le système catholique s'est situé par rapport aux grands problèmes

⁵⁷ F. Kluckhohn et F. Strodtbeck, *Variations in Value Orientation*, Evanston, 1961. Un autre schème d'analyse complémentaire est fourni par T. Parsons. Il fait davantage ressortir les dilemmes inscrits dans les diverses options de valeurs. On découvrirait par exemple comment l'Eglise catholique a évité certains dilemmes en liquidant la contrepartie de telle option de valeurs ou en la rendant inoffensive. Pensons à la dialectique entre la norme et le jugement de conscience, entre une législation universelle et les législations particulières possibles, entre le contrôle autoritaire extérieur et l'autocontrôle de la personne responsable et libre, etc. Le catholicisme a systématiquement favorisé le premier pôle au point d'aliéner le second. Il s'épargnait des tensions institutionnelles mais à quel prix ! L'infantilisme, le ritualisme et le providentialisme et tant d'autres « ismes » sur le dos des hommes concrets, des situations réelles et complexes, de valeurs humaines aussi importantes que la liberté, la pleine responsabilité, le jugement de conscience. Celui-ci, dans le débat *d'Humanae Vitae*, était considéré par Rome comme une pure manifestation de subjectivisme. Or dans une civilisation où le deuxième pôle, peut-être pour la première fois dans l'histoire, prend une réelle consistance, le heurt entre le système catholique et les aspirations des hommes devient inévitablement violent.

communs à toutes les sociétés, et à l'évolution des valeurs dans l'histoire des civilisations récentes ?

Les limites de ce travail nous empêchent de reprendre chacun des paliers de la grille pour étudier le système catholique.⁵⁸ Disons tout de suite que la théologie récente, avec plus ou moins de cohérence et de rigueur, a signalé des contradictions, entre certains ordres de valeurs de ce système et les correspondants dans la tradition judéo-chrétienne. Il serait intéressant de resituer les débats récents sur le péché originel dans le premier palier ci-dessus, ceux du droit naturel dans les deux premiers paliers, ceux de la morale sexuelle et familiale dans les cinq paliers. De même la tendance encore prévalente dans l'ecclésiologie et dans l'ensemble de la théologie la plus moderne à l'historicisme, ce qui n'aide rias à vaincre le traditionalisme très poussé du système catholique. Sans doute voit-on émerger un regain de l'eschatologie qui tourne vers l'avenir. Mais le nouvel élan manque de réalisme et d'équilibre, non seulement à cause du recours unilatéral au passé, mais aussi à cause du peu de place accordé à une théologie du présent. On sait que la vérification constante de ce qu'on a sous les pieds, épargne bien des fausses idéologisations ou idéalisations du passé et du futur. Quant au palier qui concerne l'activité humaine, il attire particulièrement notre attention. La tradition judéo-chrétienne nous présente la vérité de Dieu comme celle de Quelqu'un qui se révèle dans l'action, qui est vrai parce qu'il fait ce qu'il dit, et cela au creux d'une histoire sous le signe de la libération de l'homme. L'Église est loin d'avoir favorisé un éthos d'initiative et de risque au plan de l'action profane. Le système catholique a donc retenu surtout une métaphysique essentialiste, des formes d'autorité, de dogmatique, de morale, de culte, peu compatibles et parfois contraires au corps principal de valeurs dans l'ensemble de l'expérience judéo-chrétienne.

⁵⁸ Voir notre ouvrage, *Le monde et le sacré*, t. 2, Paris, Éd. Ouvrières, 1968, et la grille de la page suivante.

Problèmes			Solutions		
Nature humaine	Mauvaise		Neutre	Bonne et mauvaise	Bonne
	Inaltérable	Perfectible	Inaltérable	Perfectible	Inaltérable
					Perfectible
Relations homme-nature	Soumission à la nature		Harmonie avec la nature		Contrôle de la nature
Temps	Passé		Présent		Avenir
Activité humaine	Être		Être en devenir		Faire
Relations interpersonnelles	Linéarité		Collatéralité		Individualisme (sens anglo-saxon du terme)

Nous pourrions poursuivre encore plus loin cette confrontation entre sciences humaines et théologie catholique, entre l'orientation contemporaine des valeurs et celle du système catholique. M. Weber a montré, par exemple, comment l'évolution de la société moderne se caractérise par une rationalisation accélérée qui s'inspire de moins en moins des formes spontanées et non délibérées de traditions et d'habitudes.⁵⁹ Il n'est pas question d'appliquer sans discernement ce schème à l'univers religieux, encore moins au christianisme. Mais comment ne pas reconnaître ici un des aspects majeurs de la crise de l'Église catholique, et de son traditionalisme exacerbé. Certains nous objecteront que le monde moderne est menacé précisément à cause de son déracinement de l'histoire. Nous en conviendrons facilement. Mais l'Église

⁵⁹ L'utilisation des catégories de Riesmann dans *The Lonely Crowd* ne manquerait pas d'intérêt aussi. Nous renvoyons le lecteur au chapitre précédent.

ne saura transmettre ses richesses historiques si elle se maintient aussi loin du présent par son langage et ses structures archaïques.

D'autres nous diront que la société actuelle connaît un regain des utopies, des mythologies et du symbolisme, en contrepartie de la superrationalité de ses structures et de ses activités. Nous doutons que ces phénomènes récents puisent au même éthos qui sous-tend le ritualisme catholique.⁶⁰ L'homme reste toujours, dans une certaine mesure, cette « machine à inventer des dieux » dont parle Bergson, en dépit de toutes les entreprises actuelles de démythification. Il sent bien que toute une partie du réel échappe aux prises de la science. Le scientisme commence à perdre de sa force idéologique. La voie mythique apparaît une avenue riche de promesses pour atteindre la plénitude du mystère de l'homme et son besoin de salut, malgré ses dangers d'aliénation de la vie réelle. Elle engendre de nouveaux rites d'expression, d'expériences, de communion humaines. Mais ceux-ci reposent sur une anthropologie plutôt étrangère à celle du système catholique. Le divorce n'en est que plus accusé. Les querelles dans l'Église autour de la réforme liturgique expriment bien ce décalage (cultural gap). La part de liberté, de créativité, de responsabilité, d'esprit critique, de rupture avec une symbolique vidée de signification humaine, de volontarisme qui rejette les ordres anciens pour construire en neuf, de développementisme sans limite, n'est pas la même dans ces deux univers spirituels. La mythologie du dernier se définit moins en termes de conservation et de continuité avec le passé. Elle ne souffre pas de surplomb institutionnel qui la définit, la régit et la rigidifie.

Au bilan, nous constatons à quelle profondeur le problème du conservatisme catholique entraîne la crise des croyants et de l'Église actuelle.⁶¹ Les poussées anarchiques tout autant que le raidissement

⁶⁰ *Mythes et vie quotidienne*, un numéro spécial de *Masses ouvrières*, juin 1969.

⁶¹ Voir L. Dewart, *L'Église et le conservatisme politique*, dans *Conciliun*, 36 (1968), pp. 95-104. L'auteur fait remonter le conservatisme de l'Église à des sources non-chrétiennes, à savoir la conception hellénistique de la liberté et du temps, de la Providence et du destin, enfin de la nature et de la société. Une thèse assez unilatérale qui ne tient pas compte des facteurs endogènes au christianisme. H. Schmidt, dans la même livraison, apporte un point de vue plus nuancé. Il est vrai que la première philosophie grecque faisait l'adéquation de l'ordre cosmique et de l'ordre de la polis, de la loi éternelle et de la loi

de l'autorité expriment le même symptôme. Évidemment la vie quotidienne, les formes neuves de rationalité comme de symbolisme amènent des changements réels chez un nombre grandissant de croyants. Mais ces aménagements et ces expériences distancent de plus en plus l'institution et son principal système idéologique ; ils se déploient soit dans l'indifférence, soit dans l'agressivité vis-à-vis des structures officielles, alors qu'une acceptation ouverte et pluraliste des confrontations apporterait sans doute fécondité et dépassement.

Le conservatisme est un phénomène complexe qui ne se réduit pas à des attitudes psycho-sociologiques. Le fait que les détenteurs du pouvoir, les classes privilégiées, les Églises, des catégories professionnelles comme les juristes, des groupes d'âges, reçoivent presque automatiquement l'étiquette de conservateurs, marque les caractères fonctionnels et même formels d'une telle catégorisation. Pourtant, nous sommes en face de réalités fluides et souvent très relatives. Un libéral est à gauche aux États-Unis et à droite en Europe. DeClercq cite l'étude très lucide de R. Kirk sur le conservatisme (*The Conservative Mind*). Voici les six critères que ce dernier auteur retient :

1. - La société et les consciences sont régies par une Providence divine omnipuissante et décisive par rapport aux calculs des hommes et à l'exercice de leur liberté. La raison humaine reste fondamentalement déficiente. D'où ce recours constant et souvent prématuré à des principes absolus, qui escamote un examen sérieux des situations impliquées.

2. - Le conservatisme entretient un préjugé naturel en faveur de l'expérience historique et une méfiance systématique devant les efforts

naturelle (L'Église empruntera beaucoup à cet univers platonicien). Mais les sophistes viendront avec leur sens de la contingence et de la liberté. Aristote, à son tour, conteste l'enfilade classique : le physique, la logique, l'éthique et le politique, qui laisse peu de place à l'agir prudentiel en situation. Malgré des seuils infranchis, celui de la nécessité et de la liberté par exemple, il ouvre les esprits à une responsabilité politique au cœur des processus historiques et sociaux. L'Église ne l'ignorera pas dans sa lecture de l'économie chrétienne. Mais dans sa structuration interne et son action vis-à-vis de la politique, elle s'inspirera davantage du modèle platonicien.

de planification, d'aménagement rationnel, de prospective. Un goût prononcé pour l'uniformité et la rigidité des structures et des comportements.

3. - Il comporte une sensibilité particulière à l'inégalité naturelle des hommes, à une conception hiérarchique de la société, à une autorité forte.

4. - Il se montre allergique à toute forme d'égalitarisme. Il liera indissolublement la liberté civile et la propriété privée. Ainsi le progrès économique et le nivellement économique seraient absolument incompatibles.

5. - Pour lui, la tradition reste toujours la plus haute forme de sagesse et la garantie de la Providence. Le changement doit venir de cette source et non pas surtout des calculs humains trop contaminés par les caprices anarchiques de la liberté et des instincts.

6. - Il tend à assumer des dynamismes qui ont fait leurs preuves, des mouvements déjà assez bien définis pourvu qu'ils soient dans le sens d'une évolution homogène de l'histoire. La nouveauté abrupte, la réforme volontariste, la rupture révolutionnaire sont perçues habituellement comme des menaces pour la société et son progrès.

Que de nuances à apporter à un tel « type idéal » de comportement. N'est-il pas arrivé que des hommes politiques de droite ont été les seuls à réaliser des politiques de gauche, que des gens de gauche se comportent d'une façon bien proche des caractéristiques conservatrices précitées. Progressistes hier, conservateurs aujourd'hui. On rencontre de part et d'autre cette personnalité autoritaire et dogmatisante dont ont parlé les psychologues Adorno et Rokeach. Sous un autre angle, le sociologue Pareto a bien établi la complémentarité des deux tendances, dans la marche des sociétés, l'alternance des phases de rupture et de continuité, la nécessité d'une tension de ce type, la part importante d'impondérables dans ces deux formes principales d'attitudes (la gauche ne monopolise pas la rationalité). Il peut y avoir des politiques de régression réelle dans les deux camps. Le temps ralenti et le repliement du conservatisme peuvent être utiles dans l'évolution vitale

d'une société qui se veut le moins organique, et même préparer ou provoquer, volontairement ou non, un nouvel élan (Gurvitch).

Pour ce qui concerne le catholicisme, ces remarques précisent nos questions sur sa tendance au conservatisme.⁶² S'agit-il du retentissement psycho-sociologique d'une interprétation idéologique particulière du christianisme ? S'agit-il de formes ecclésiologiques propices à une telle orientation ? Quelle part ont prise les grands débats historiques des derniers siècles ? Déjà ces questions nous indiquent que tous ces facteurs ont pu jouer en même temps, comme nous l'avons démontré auparavant. Une attention spéciale à certains cas mieux connus éclairera davantage le problème et nous forcera à nuancer ces jugements un peu courts.⁶³ Il existe une assez grande convergence dans les conclusions de plusieurs chercheurs qui ont étudié les comportements politiques des catholiques français. Tous constatent une prédominance de la tendance 'de droite, mais démentissent les « complots cléricaux » que beaucoup d'hommes de gauche voyaient partout. Depuis plusieurs décennies, le catholicisme français comme institution ne constitue plus un groupe de pression politique. Et la hiérarchie ca-

⁶² Un certain sentiment de possession de la vérité, qu'on qualifie à bon droit de dogmatisme, engendre une sorte d'assurance, d'inertie et d'atonie psychique qui inclinent beaucoup de catholiques à absolutiser ou du moins à maintenir inchangées un certain nombre de situations acquises et d'habitudes mentales. Cette tendance est encore renforcée par un certain sens de la tradition, propre à l'esprit religieux, qui favorise une inclination psychologique vers le passé et suscite la réticence et la méfiance devant le changement social. Ces deux causes réunies imposent fréquemment un ralentissement de rythme qui rend incapable de suivre le tempo de la vie profane et engendre de multiples difficultés d'adaptation. En outre, le sens de l'autorité et de l'obéissance propre au milieu catholique et le mode d'exercice de l'autorité en vigueur dans l'Église, à tous les échelons, semblent produire une influence analogue, en ce sens qu'ils imbibent plutôt qu'ils ne favorisent l'initiative et la créativité, et qu'ils font ainsi de l'attachement à l'ancien et au coutumier une caractéristique de la mentalité catholique. DeClercq, op. cit, p. 94.

⁶³ *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine*, Colin, 1965. De même le tome III de *l'Histoire du catholicisme en France*, d'A. Latreille et de M. Rémond. Voir aussi R. Rouquette, Les catholiques français et la politique, dans *Études*, Oct. 1965, pp. 404-422. À titre comparatif, H. Krauss, *Le chrétien dans la lutte des partis*, (expérience allemande) dans *Christus* 52 (1966), pp. 452-465 et J. Rovin, *Le catholicisme politique en Allemagne*, Paris, Seuil, 1956.

tholique française n'intervient pas dans le jeu politique depuis bien plus longtemps encore. Beaucoup de militants catholiques ont des options de gauche. Évidemment, au XIX^e siècle, et au début du nôtre, la masse des catholiques a été antirévolutionnaire et la gauche anticatholique. Cette réciprocité renforçait donc les convictions respectives des uns et des autres.

Rémond distingue trois types de droite. La « *légitimiste* », monarchique et oligarchique, qui se modèle sur la situation politique d'avant la Révolution ; la « *libérale* » qui tente de concilier l'ordre et la liberté ; la « *nationaliste* » qui a connu les phases du bonapartisme, du sillonnisme, du nationalisme maurrassien (l'Action française), du mouvement de Vichy et, avec beaucoup d'ambiguïté, du gaullisme.

Certaines époques ont été le fait quasi-exclusif du débat politico-religieux. Les conflits autour de l'école laïque dominant, au dire de Goguel, toute l'histoire de la troisième république. À chacune des vagues d'anticléricalisme virulent, correspond une remontée de la réaction d'extrême-droite chez les catholiques. Durant les périodes plus calmes, la droite libérale prend le dessus. Selon Latreille, le tournant décisif se trouve en 1924-25 ; il marque la fin de l'ère de l'anticléricalisme et du cléricalisme. Après avoir nié qu'auparavant l'Église ait tenté de se substituer à l'État, l'auteur constate que l'Église et la hiérarchie ont plutôt défendu des droits, les uns contestables, les autres nécessaires à sa mission contre une philosophie politique qui voulait imposer un laïcisme exclusif à toute la nation. En dehors de la question scolaire, du début du siècle à 1925, la hiérarchie a observé une stricte neutralité politique et admis ouvertement le pluralisme politique des fidèles. La condamnation de l'Action française en 1926 exprimait une sorte de « déconnexion » entre la hiérarchie et une partie des fidèles en matière politique, et révélait du coup les sources non-religieuses des options politiques de la droite catholique. De nombreux intellectuels reviennent à l'Église durant cette époque. Au même moment, l'Église se rend compte de sa nouvelle liberté acquise par sa dépossession. Les mouvements d'A.C. prennent un essor admirable et s'attaquent à des problèmes sociaux et économiques que les gauches et les droites surpolitisées négligeaient. Le catholicisme va ainsi connaître indirectement une influence inédite sur la politique ou le politique et tendre vers la gauche dans son leadership non clérical. Même les lettres col-

lectives des évêques recevront un accueil attentif. Le passage de la défense des droits de l'Église à l'affrontement chrétien des plus graves problèmes humains, l'absence de toute forme de caution de la part de l'État, la qualité des militants catholiques et de la hiérarchie, l'acceptation des moyens pauvres et de sa condition réelle de minorité, font de l'Église de France une tête de pont dans la recherche de nouveaux rapports entre christianisme et politique au sein de la cité séculière moderne. ⁶⁴

Mais dans la plupart des autres pays de tradition catholique de l'Europe occidentale, l'Église continue de s'appuyer sur certaines cautions de l'État. On cite souvent les tendances centristes des partis démocrates chrétiens. Leur mouvement ne s'oriente-t-il pas plutôt vers la droite, tout en compromettant gravement la liberté de l'Eglise et des catholiques eux-mêmes, sans compter les ambiguïtés de tout centrisme comme l'a bien montré M. Duverger (*Les partis politiques*, Paris 1964, pp. 245 SS). ⁶⁵ Certains détectent un début d'éclatement qui

⁶⁴ L'extrême droite catholique continue toujours d'exister. Pensons aux plaidoyers sur la civilisation chrétienne que soutenaient des généraux catholiques durant la guerre d'Algérie, à la vague d'intégrisme durant et après le Concile, etc.

⁶⁵ Nous avons très peu traité des partis politiques chrétiens comme tels. Cette note veut attirer l'attention sur quelques aspects importants. Hersch et Duverger ont parlé des partis comme des « Églises des temps modernes ». Plusieurs partis auraient tendance à devenir des systèmes monolithiques, hermétiques, totalitaires. La « machine du parti », c'est tout ce qu'il y a de moins démocratique. L'idéologie, l'organisation interne, la stratégie s'allient étroitement pour créer un système total, fermé sur lui-même et très autocratique, une sorte d'ersatz de religion. Aux yeux de Duverger, c'est la plus grande menace pour la démocratie.

Or, quand le facteur religieux lui-même intervient directement dans un parti, comme c'est le cas des partis confessionnels ou d'inspiration chrétienne, l'équivoque s'accroît d'autant plus. Le christianisme risque de perdre du coup sa fonction critique devant toutes les formes d'absolutisation ou de sacralisation de la politique ou d'une politique, sa liberté créatrice dans le pluralisme démocratique de la société globale, son autonomie, sa transcendance, sa nature propre, etc. Il n'est pas facile, chez les responsables du parti chrétien, de ne pas faire appel à des impératifs religieux, alors que le parti tend de lui-même à s'idéologiser pour une intégration maximale des membres. Ainsi, la religion court en permanence le danger d'être directement absorbée dans le jeu des forces politiques, de se dégrader en une pure force idéologique.

commandera peut-être des regroupements politiques à partir d'autres critères. Beaucoup de catholiques actuellement veulent se débarrasser à tout prix d'un passé conservateur peu glorieux. Certains le font avec un tel extrémisme qu'on les soupçonne de garder des réflexes inconscients très apparentés à l'ancien conservatisme. Mais le coup de barre semble donné.

Dans certains milieux catholiques, ce sont les conservateurs qui apparaissent maintenant infidèles au christianisme. Mais l'évolution récente reste mal digérée chez la plupart. De part et d'autre, on « court-circuite » la spécificité de la sphère politique pour théologiser en porte-à-faux sur la dimension politique du mystère chrétien. Une nouvelle confusion de gauche apparaît par exemple dans le mouvement « Frères du Monde » comme nous le verrons plus loin. Les motifs chrétiens et profanes de l'engagement politique sont mal articulés. Si le conservatisme catholique a des bases non-religieuses inavouées, le progressisme catholique a aussi des bases profanes peu critiquées. On jugera un socialiste catholique d'abord avec des critères politiques

Évidemment, nous dira-t-on, même les partis confessionnels ne visent pas un État chrétien. Ils restent autonomes vis-à-vis de l'institution religieuse et de ses chefs. Ils s'inspirent d'une pensée qui, au plan de l'humanisme, peut être acceptée par nombre d'incroyants. Par exemple, les sources chrétiennes de la civilisation occidentale constituent un patrimoine commun (Charte du Parti social chrétien belge). Il ne s'agit pas non plus du parti catholique ou protestant d'un pays, mais d'un parti catholique ou chrétien. Sans doute y a-t-il une véritable différence entre un parti protestant et un parti de protestants. Mais toutes ces nuances et distinctions empêchent-elles les graves dangers signalés plus haut ? Nous voyons un bilan plutôt négatif dans ces expériences de partis chrétiens, si nous les jugeons avec une conscience politique d'aujourd'hui. Peut-être que des circonstances exceptionnelles ont pu les justifier, qu'une étape de transition était nécessaire pour ouvrir les chrétiens à la politique après des décennies d'abstention massive, surtout chez les catholiques et chez certains groupes protestants. Les terribles assauts subis par l'Église et par les chrétiens eux-mêmes ont pu les obliger à constituer une foi-ce politique qui défende leurs droits et leur juste part de responsabilités dans le bien commun de leur pays.

Par ailleurs, nous croyons que les divers contextes politiques actuels et l'évolution du monde se prêtent de moins en moins à de telles expériences, bien au contraire. Nous devrions dire la même chose du progrès récent de la conscience chrétienne en matière politique. Cette double maturation, politique et religieuse, va donc dans un sens contraire au confessionnalisme politique.

avant d'interroger son inspiration chrétienne. Or, nous doutons de la qualité politique de bien des catholiques de gauche et de leur virage. Trop d'équivoques n'ont pas été levées.

S'il n'y a pas de lien nécessaire entre christianisme et conservatisme, il existe beaucoup de liaisons de fait dans la réalité comme dans l'esprit de plusieurs. Est-ce que l'Église catholique ne comporte pas une infrastructure psychologique, sociologique et même théologique de type conservateur ? Nos analyses nous inclinent fortement à le penser. De plus, les nouveaux mouvements déployés sous le signe d'un christianisme séculier, malgré l'éventail très diversifié des tendances, ne tendent-ils pas à politiser faussement le christianisme, à l'aliéner de sa transcendance propre et de ses valeurs trans-historiques, à le définir uniquement à partir d'une philosophie, d'une politique, d'une vision particulière de l'homme et du monde ? Ne retombe-t-on pas dans les mêmes ornières, à savoir la contraction des multiples richesses du mystère chrétien, la perte de distanciation prophétique sur des conditions historiques contingentes, la limitation de la liberté et du pluralisme politiques des chrétiens, l'entraînement de l'institution religieuse sur des terrains et vers des objectifs hors de sa compétence, l'adéquation du christianisme à une tendance ou à une philosophie sociale ou politique ? Après le rejet de la première, verrons-nous apparaître une nouvelle doctrine sociale catholique, cette fois révolutionnaire, sécularisée, mais aussi dogmatique et ambiguë ?

Nous caricaturons pour mieux faire ressortir l'importance d'un approfondissement critique de l'engagement chrétien et de la vie ecclésiale dans leurs rapports avec la communauté politique et ses tâches propres, mais à partir surtout du christianisme dans ce qu'il révèle de lui-même.

Vers une théologie et une praxis chrétiennes nouvelles ?

Il arrive souvent que des courants de pensée expriment les phénomènes de pointe d'une institution bien avant l'instauration de nouvelles politiques par ses principaux agents. Ce n'est pas sans raison que certains théologiens commencent à se préoccuper davantage de la dimen-

sion politique de la Révélation, de l'ecclésiologie et de l'existence chrétienne.

Vatican II, malgré certains progrès, est resté timide devant les défis politiques du monde actuel ; il n'a pas abordé de front ce monde complexe et réticent, dur et fluide à la fois, de la politique ; il a retenu surtout les nouvelles responsabilités chrétiennes devant « le politique », c'est-à-dire l'aménagement de la cité sans pratiquement rien dire des mécanismes et des dispositifs si importants de la politique elle-même. D'où cette insatisfaction de plusieurs devant le document conciliaire principal sur ce sujet : la constitution pastorale. Notons toutefois quelques aspects neufs. À la suite de Jean XXIII, les évêques ont su prendre un langage plus hypothétique, plus indicatif que dogmatique sur les problèmes de l'actualité historique. Ils ont avoué que l'engagement authentique au service de la cité ne peut être adéquatement distingué de l'engagement en faveur du Royaume (no 39). ⁶⁶

Les distinctions doctrinales reconnues jusqu'ici ne recouvrent pas la véritable situation du chrétien dans la communauté politique. De plus, le Concile ne propose pas de programme d'action sociale et politique comme dans la doctrine sociale de l'Église. On fait davantage confiance au discernement spirituel et au jugement politique des individus et des groupes de croyants face aux situations toujours particulières. À certains égards, il y a consonance entre certaines utopies politiques modernes et l'utopie chrétienne fondée dans les événements de salut. Mais toute tentative d'établir ici une concordance doctrinale ou une adéquation de praxis risque d'aliéner à la fois le christianisme et la politique de leurs rôles spécifiques.

Le concile laisse donc le champ ouvert à d'éventuelles recherches en un domaine où les frontières se brouillent à nouveau. Il n'en reste pas moins que c'est dans cet espace humain que se déploient les forces les plus décisives de l'avenir du monde. Nous avons essayé de le prouver avec force arguments dans cet ouvrage. Or les théologiens et les intellectuels chrétiens sont bien conscients du peu de place accordée à ces questions même dans la théologie moderne. Disons d'abord

⁶⁶ E. Schillebeckx, Déclaration du magistère en matière sociale et politique, dans *Concilium*, 36 (1968), pp. 27 ss.

que les grands maîtres classiques ne peuvent éclairer de façon satisfaisante les modalités nouvelles des défis contemporains. Nous avons déjà noté les déficiences de la « Cité de Dieu » et les suites équivoques de l'augustinisme politique. Le « Gouvernement des princes », ouvrage inachevé de Saint-Thomas que Tolomée de Lucques a complété, nous laisse au seuil d'une véritable pensée chrétienne en politique. Tout aussi décevants sont les travaux de Suarez et Vitoria par rapport aux questions des croyants actuels. Nous le comprenons sans peine. Quant à Bossuet, sa justification biblique de l'absolutisme royal exprime bien une des fausses articulations de la politique et de la religion au cours des siècles derniers.⁶⁷ La reconnaissance du Christ-Roi par les États, fortement commandée par Pie XI, prolonge une telle vision de l'Église et de la société, très peu accordée avec une juste conception évangélique du Royaume. L'Église y perd sa distance prophétique, sa liberté et sa transcendance tout en menaçant l'autonomie des responsabilités profanes dans la cité.

Ce sont surtout des philosophes et des sociologues qui ont essayé de pousser plus avant la réflexion chrétienne pour rejoindre nos problèmes contemporains (M. Blondel, J. Maritain, E. Mounier, R.P. Dellos, J. Folliet, etc.). Mais l'évolution récente rend leurs problématiques insatisfaisantes. Comment Mgr Camara et des militants chrétiens d'Amérique du Sud devant une perspective révolutionnaire vont pouvoir se contenter des distinctions classiques de ce genre : agir en chrétien, ou agir en tant que chrétien ?⁶⁸

⁶⁷ Le 8 mars 1679 Bossuet écrit au Pape : nous découvrons les secrets de la politique, les maximes du gouvernement et les sources du droit, dans la doctrine et dans les exemples de la sainte Écriture. Par ailleurs, Robert Bellarmin fait figure d'exception en polémiquant contre l'absolutisme royal et en présentant des vues politiques qui influencèrent les artisans de la révolution anglaise de 1688, et de la Révolution américaine un siècle plus tard. Bosc voit une filiation démocratique historique de Bellarmin à Jefferson à travers Locke et Filmer. Les philosophes de la révolution française, on le sait, s'inspiraient de ce courant politique. Voilà qui nuance certains reproches absolus adressés à l'Église. R. Bosc, *Interventions du Magistère*, dans *Christus*, 52 (1966), p. 490.

⁶⁸ On mesurera l'ampleur du chemin parcouru en consultant, par exemple la revue « Frères du Monde ». Ses porte-parole, tous militants engagés au plan politique, font éclater tous les cadres habituels de référence sur la politique et le christianisme. En voici une expression significative : « Parce qu'elle est un refus de choisir, de s'engager dans la situation nouvelle du monde, la distinction

Les efforts récents de retour aux sources chrétiennes sont bien loin de nos préoccupations ici. Par exemple, les encyclopédies bibliques ne disent rien sur l'État, la Politique, la violence ou la non-violence, les institutions de la société terrestre ; il n'existe pas pour le Nouveau Testament de travaux bien structurés, semblables à celui de DeVaux sur les Institutions dans l'A.T. En théologie comme dans l'enseignement officiel de l'Église, on passe d'un extrême à l'autre, du droit naturel à l'évangélisme, deux optiques qui surplombent de très haut les réalités politiques et chrétiennes, les éclairent bien faiblement dans leur actualité historique et même faussent certaines démarches nécessaires de part et d'autre. Les fameux débats autour de la constitution pastorale nous ont révélé le peu de consistance de la théologie du politique. Il en est de même des rencontres récentes du Conseil oecuménique des Églises. Évidemment, on n'en est plus aux théories de la guerre juste, de la violence du bras séculier au service de l'autorité et de l'orthodoxie religieuses (Croisades, inquisition, colonialisme missionnaire). Mais les points de repère proprement chrétiens dans les démarches politiques de la paix, du développement, de la révolution sociopolitique ou culturelle nous semblent bien maigres et peu clairs. Ils décollent très vite d'un terrain accidenté et mal connu pour projeter des significations injustifiables ou « *irrelevant* », des orientations qui ne tiennent pas compte des praxis ou des stratégies politiques en cours ou à créer.

S'en remettre à la bonne volonté des riches ou des pouvoirs en place, à une pure affirmation de droits ou à une dénonciation de la violence institutionnalisée, tout en niant aux masses comme aux chrétiens la possibilité et même le droit d'entreprendre une lutte révolutionnaire, c'est se condamner à l'inefficacité. Ainsi continue vis-à-vis des Églises la suspicion bien justifiée des petits : « vous avez de nou-

spirituel-temporel est une invention conservatrice ; elle exprime la nostalgie du statu quo ante, le maintien artificiel au niveau du spirituel d'une unité désormais inexistante dans la réalité, le désir de récupérer dans le spirituel une puissance contestée dans le temporel. L'utilisation qui en est faite de nos jours confirme cette analyse. La distinction sert plus que jamais de refuge à une Église qui, en tant que telle, ne veut pas choisir. Elle veut conserver ses troupes, sous l'unique bannière d'un spirituel détemporalisé » M. Blaise, Foi et révolution, dans Frères du Monde, 51 (1968), p. 55.

veaux objectifs révolutionnaires, mais vous les rendez inoffensifs au plan des moyens. Vous ne voulez pas compromettre vos structures et vos intérêts liés à l'ordre établi actuel. Vous identifiez les racines de nos maux, mais vous refusez la cognée pour les couper ».

Que nous le voulions ou pas, nous vivons dans des temps révolutionnaires qui ont des composantes politiques aussi inédites que radicales. Or, la pensée et la pratique chrétiennes n'ont même pas assimilé en profondeur les révolutions des derniers siècles à l'origine des situations présentes. C'est ce retard que veulent combler, au moins au plan de la réflexion, quelques théologiens germaniques et anglo-saxons. Par ailleurs des militants chrétiens en plusieurs pays les ont devancés, malgré les fortes réticences du Magistère officiel de l'Église vis-à-vis de leur action. À leurs yeux, l'Église dans son ensemble maintient une idéologie de la préservation et de la réaction et une théologie de chrétienté ; elle recourt à des modèles primitifs idéalisés sous le signe de la Tradition, au moment où les hommes et les sociétés entrent dans un âge inédit et vivent des questions et des défis bien différents de ceux du Royaume davidique, de la Rome païenne ou chrétienne, du Saint Empire, de la Réforme ou de la contre-Réforme, de l'ancien régime de nos chrétientés agonisantes. Vatican II ferme davantage une longue époque qu'il en ouvre une nouvelle. « Il faut procéder à une révision et à une réorientation autrement plus profonde », nous disent ces théologiens et ces militants. Est-ce que les événements des dernières années, déjà signalés plus haut, ne leur donnent pas un peu raison ? L'Église n'est pas vraiment sortie des sentiers battus et rebattus, des vieux réflexes idéologiques travestis de nouvelles formules et de réformettes superficielles.

Les changements envisagés ne débordent pas les murs du temple ou la vie privée des croyants. Sans doute, a-t-on récupéré une conception plus personnaliste de la foi et de l'expérience chrétienne. Mais la dogmatique comme l'éthique deviennent vagues et inconsistantes au plan du public et du collectif. Les expériences communautaires suggérées ou entreprises s'inscrivent dans un contexte intimiste, en dehors des grands circuits de la société réelle et des responsabilités correspondantes. Même le mouvement critique de la démythologisation ne s'est pas prolongé dans le corollaire logique de la déprivatisation. Ne reste publique que le gros appareil clérical et universel que domine

« l'inescaladable » obélisque romain. Mais qui sait si les hommes de la cité moderne anonyme et si divisée, n'ont pas besoin d'une forte structure centralisée, et d'un symbole simple et fortement personnalisé comme la papauté ! Disons alors adieu à nos aspirations de rapatrier la liberté et la pleine responsabilité déterminantes dans le peuple des hommes et de Dieu. Certains se refusent à désespérer trop vite de l'utopie chrétienne et des nouvelles utopies politiques au profit du totalitarisme archaïque de l'Église et des totalitarismes modernes politiques, économiques ou culturels. Ils se veulent aux premières lignes d'une lutte qui s'étend des zones grises de la cité riche jusqu'aux « latifondia » des pays pauvres les plus reculés. Ils se révoltent contre un style de christianisme qui n'engage rien, ni personne, tellement on a domestiqué l'Évangile du salut et l'homme tout court dans cette religion ecclésiastique qui prêche la charité et du même souffle le refus des « affrontements hors desquels aucune valeur ne se peut inscrire dans l'histoire ». Le champ politique n'est pas ce domaine indépendant où des hommes, croyants et incroyants, pourraient se rencontrer sans mettre en cause leurs motivations les plus vitales, leur foi chrétienne ou profane au cœur des inévitables stratégies de l'action collective. Si l'Évangile ne trouve place dans les grands mouvements socio-politiques, l'avons-nous vraiment compris ? A-t-il atteint réellement l'individu et le peuple chrétien ?

Voilà ce qui nous semble à la source de cette prise de conscience de certains théologiens et militants. Évidemment les uns et les autres ont senti le besoin de faire une relecture de la tradition judéo-chrétienne avec ces questions en tête. Suivons quelques itinéraires.

J.M. Paupert s'attache à décrire le milieu socio-politique dans lequel se déroulait l'aventure libératrice de Jésus de Nazareth et des siens.⁶⁹ D'abord une société théocratique sous occupation romaine. Pharisiens, sadducéens, hérوديens, zélotes défendaient leur propre vision socio-politique de la situation. Une vision bucolique du paysage évangélique empêche de saisir la montée du facteur politique qui atteindra son sommet au moment de la mort du Christ. Toutes les équivoques du Royaume se concentrent dans le procès politico-religieux du Prétoire. Les ennemis politiques et religieux d'hier se retrouvent.,

⁶⁹ J.M. Paupert, *Pour une politique évangélique*, Privat, 1965.

« Nous avons trouvé cet homme mettant le désordre dans notre nation et empêchant de payer le tribut à César et se donnant pour Christ-Roi » (Le 23,2). L'auteur relate les nombreuses incidences politiques du procès en faisant ressortir les moins connues. Par exemple, le choix de Barabbas, supposé zélote et héros de l'indépendance, qu'on préférerait à ce Jésus enchaîné qui ne pouvait être le Messie politique attendu (exégèse de Lagrange).

Mais qu'en est-il de Jésus lui-même et de son message ? Il reconnaît les deux domaines et leur autonomie (Mt 27, 24 ; Le 20, 28). Il affirme le primat du Royaume de Dieu (In 19, 10-11). Sur les deux cents paraboles, selon Paupert, le Christ en tire au moins le tiers de l'univers du politique. L'entrée dans le royaume implique des exigences d'ordre politique dans les rapports sociaux, économiques ou autres. N'y a-t-il pas un refus radical d'une société bâtie sur l'argent, l'orgueil du pouvoir, une option de fond pour donner la première place aux petits, aux plus faibles, un parti pris pour l'homme avant l'institution et la loi ? Pour l'auteur, le Royaume des cieux implique une certaine économie politique. Voici son argumentation :

1. - Jésus refuse d'abord la théocratie et le césaro-papisme, la confusion du politique et du religieux. Il se montre indifférent devant le « politique formel » (au sens de superstructure du vocabulaire marxiste). C'est le niveau des types de pouvoir, de système, d'administration, de régime.

2. - Le message évangélique, par ailleurs, a beaucoup à voir avec les rapports de base, les structures fondamentales de la société. C'est ici que prennent place les exigences énoncées plus haut : primauté de l'amour, de la justice, des petits, de l'accessibilité de tous aux biens de la création, etc.

3. - Si les promesses du Royaume de paix et de justice en Jésus-Christ ne prennent pas corps dans les secteurs les plus vitaux de l'existence des hommes, il y a des démissions et des refus quelque part, parce que le monde concret de la création est appelé à participer au Royaume déjà commencé.

4. - L'enseignement du Christ comporte donc des conséquences politiques concrètes, même s'il laisse toute liberté dans le champ des superstructures, des techniques économiques, sociales et politiques qui sont toujours contingentes et relatives, sans lien nécessaire avec le Royaume et son expression humaine.

En contradiction avec les principes qu'il émet, l'auteur nous dit que l'Évangile est à gauche (p. 165), que le socialisme et la démocratie seront évangéliques ou ne seront pas (171), que les premiers chrétiens ont pratiqué le socialisme avant la lettre (93), que les pasteurs ne doivent pas hésiter à rappeler, *ex cathedra*, les exigences évangéliques pratiques dans des circonstances politiques majeures et que les chrétiens portent les mêmes jugements et mènent les mêmes actions face à des problèmes politiques importants (178-179) ! Que ces choses aient été écrites et largement diffusées en 1965, voilà qui nous étonne on ne peut plus. La distinction entre politique formelle et politique réelle, tirées d'une sociologie particulière et contestable, biaise au point de départ la lecture évangélique. Au plan théologique, c'est la résurgence d'une orthodoxie politique chrétienne qui trouve ses principes absolus dans l'Évangile. Paupert, en définitive, politise la théologie et théologise la politique en ruinant l'une et l'autre au nom de l'Évangile et de la « politique du Christ ». Nouvelle version de l'ordre social chrétien ? Tel est l'aboutissement de son projet de réévangéliser la sociologie et la politique du christianisme. Une fois de plus nous reconnaissons l'idéologie moniste, dogmatique et autoritaire, dont les catholiques ont tant de difficulté à se départir.

Pie XII, K. Barth, J. Maritain parlent d'une politique chrétienne. Selon P. Ricœur et H. Gollwitzer, il n'y a pas de politique chrétienne, pas plus qu'il n'existe une médecine chrétienne. On ne déduit pas une politique d'un Credo puisque toute politique suppose une appréciation empirique de l'histoire.⁷⁰ R. Coste opte plutôt pour une dialectique de ces deux optiques, qui rejoint le paradoxe évangélique du Royaume dans le monde et en dehors du monde, et les tensions inévitables entre une politique profane autonome et l'engagement chrétien en politique.

⁷⁰ Léon XIII dans *Immortale Dei* ; « on a jamais trouvé pour constituer et régir l'État, de système préférable à celui qui est l'épanouissement spontané de la doctrine évangélique ».

Comment nier, par exemple, que la charité passe par la médiation politique et l'Évangile par toute l'activité humaine ?

Un premier regard nous fait découvrir un Christ apolitique et consacré exclusivement à sa mission religieuse. Il refuse d'intervenir personnellement dans les affaires de César et dans la lutte pour l'indépendance nationale. Pas de messianisme politique (Jn 6, 14 ; Mt 16, 21). C'est précisément, selon Coste, ce dernier refus qui l'a mené à la crucifixion. Jésus veut révéler le Père aux hommes, mais à leur racine et à leur sommet. Il se limite à la vérité du cœur, laissant à la liberté responsable des humains le soin de trouver les meilleures solutions politiques. Ne serait-ce pas une invitation encore plus impérative pour les chrétiens, d'assumer leur aventure humaine dans toutes ses dimensions et avec tous les dépassements possibles ? Mais l'auteur ne nous dit pas grand-chose sur les rapports internes entre construction du Royaume et édification de la cité. Pourtant, tel semble le point chaud du débat soulevé. Il affirme avec raison, cependant, l'unique absolu du Royaume, et son primat sur les avenir terrestres relatifs. Mais il prétend surmonter la tension de la double appartenance du chrétien par la distinction entre matière et esprit.

Nous connaissons tous les fameux principes de la « médiation des consciences » dans la doctrine officielle de l'Église. Et bien, voilà la même logique ici. Elle conduit à négliger les structures et l'action effective sur celles-ci, à se limiter à un évangile intérieur, intentionnel. On ne fait pas de la politique uniquement avec des bonnes intentions. Si elles suffisaient, les Églises chrétiennes auraient un dossier historique plus glorieux. Pourquoi si peu de témoignages chrétiens dans la sphère politique ? N'est-ce pas parce qu'on n'a pas reconnu la densité spirituelle de ce domaine, pourtant si exigeant en termes de justice et de charité évangéliques ? N'est-ce pas aussi là que technique et esprit se dissocient le plus difficilement, puisqu'il y va du bien de tout l'homme et de toute la société ? Après la sexualité, voilà le secteur le plus contaminé par une conscience chrétienne manichéenne de longue tradition ecclésiale. Commençons par la conversion des attitudes, suggère Coste à la suite de Vatican II.

Mais une culture politique élémentaire nous apprend que souvent des structures en état de péché mortel bloquent au point de départ ce

généreux projet. La Genèse ne nous parle pas du péché en termes structuraux en vain. Pour un Israélite, le péché est aussi une réalité objective non étrangère à la structure sociale. À cette perception biblique, correspond une conception de la Rédemption plus attentive aux structures socio-historiques, ce qu'une longue tradition théologique individualiste n'a pas su voir adéquatement. D'où cette exacerbation de la conversion et du salut personnel sans égard à la *sanatio* des réalités structurales de la Société.⁷¹ Nous ne croyons donc pas que la distinction technique-esprit chez Coste, serve son propos ; tout au contraire, elle s'avère le pire instrument à utiliser dans le cas qui nous occupe, parce qu'elle accentue soit l'apolitisme historique de certains chrétiens, soit l'étanchéité des deux formes d'engagement. Tout se passe comme si les moyens corrompaient les fins, quand on les laisse à eux-mêmes⁷², ou dans des mains qui n'ont cure des considérations éthiques. Combien de chrétiens ont joué les colombes de l'évangile pour se garder purs des risques de la politique et du pouvoir, mais ils ont oublié ou ignoré l'autre partie du diptyque, la prudence du serpent, l'habileté des fils des ténèbres. D'autres chrétiens ont tout simplement mis de côté leur foi quand il s'agissait des affaires et de la politique parce que celles-ci n'entraient pas dans l'univers spirituel d'un christianisme sacré et intimiste.

J.B. Metz, pour sa part, croit que le christianisme, comme l'Église, éviteront le retour d'erreurs historiques, s'ils se limitent à une fonction critique vis-à-vis des thèses et des praxis politiques. Par ailleurs ils font fausse route, s'ils se retirent de la vie publique. Voyons les principaux jalons de son plaidoyer.⁷³

- Les frontières religieuses et même philosophiques ne sauraient coïncider avec les frontières qui séparent les conceptions et les formations politiques.

⁷¹ J.M. Gonzalez-Ruiz, *Caractère social et public du message chrétien* dans *Concilium*, 36 (1968), pp. 57-64.

⁷² Ellul, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Callmann-Levy, 1966, pp. 297-298.

⁷³ J.B. Metz, *Les rapports entre l'Église et le monde à la lumière d'une théologie politique*, dans *la Théologie du renouveau*, Toronto, 1968, t. 2, pp. 31-47. Voir aussi *Théologie politique et liberté critico-sociale*, dans *Concilium* 36 (1968), pp. 7-25.

- Les théologies classiques n'ont jamais entrepris de critique systématique des implications sociales et politiques de leurs concepts et de leurs symboles. Elles véhiculaient des idéologies implicites liées à des contextes historiques, culturels, socio-économiques et politiques. Elles se limitaient surtout à des instruments de type métaphysique incapables de saisir les rapports concrets entre religion et société, foi et pratiques sociales. La réaction récente d'orientation existentielle et personnaliste accusait davantage l'éloignement de la réalité socio-politique. Même le renouveau exégétique, à l'avant-garde de la théologie, se serait enfermé dans ces catégories restreintes à l'interpersonnel. La théologie qui tend à devenir une herméneutique de l'expérience judéo-chrétienne dans ses traditions et son actualité historique inséparablement, n'a pas prolongé cette dynamique dans l'interprétation de la foi à même les pratiques sociales.

- Metz en appelle à la tradition biblique elle-même qui n'est pas d'abord une biographie privée des témoins du dessein divin et du Christ, mais une expérience collective de salut. Les promesses eschatologiques offrent une espérance à l'humanité entière et au monde et confèrent à la religion chrétienne une responsabilité publique à la fois libératrice et critique. À la suite de l'exégète Schlier, il dénonce le danger de faire du Christ une personne privée et de l'Église un club. L'évangéliste Jean, plus que tout autre, présente le procès de Jésus dans un contexte socio-politique. C'est le monde dans toute son amplitude qui le convie à la barre, non pas le monde cosmique, mais le monde socio-politique. C'est par celui-ci, comme lieu privilégié, que passent les promesses eschatologiques de libération, d'amorisation, de pacification et de réconciliation.

- Ces promesses eschatologiques de justice et de liberté ne se laissent pas circonscrire par aucune des tentatives et des réalisations particulières des communautés. Elles les transcendent toujours, tout en suscitant un incessant dépassement jusqu'à la plénitude inaccessible que sera le don final de Dieu en Jésus-Christ. Elles assignent à l'engagement public du chrétien de multiples tâches.

- Un rôle de *radicalisation* de ces valeurs inscrites dans les politiques humaines et les praxis sociales des individus et des groupes ; un

rôle de *relativisation* des projets et des solutions en cours ; un rôle de *libération* vis-à-vis des obstacles qui viendraient surtout du cœur de l'homme ; un rôle de *critique* face à toutes les absolutions des techniques, des pouvoirs, des valeurs et des systèmes humains dans leurs expressions historiques et politiques ; un rôle de *désaliénation* des dynamismes de la création, de l'homme en lui-même, avec les autres et dans sa mission de dominer le monde ; un rôle d'*exorcisme* pour libérer non seulement le cœur de l'orgueil et de l'égoïsme mais aussi les structures dans leurs formes objectives de domination et d'asservissement ; un rôle de *dépassement* des déterminismes naturels et artificiels par l'action pleinement libre et responsable de l'homme nouveau qui a récupéré tous ses dynamismes créateurs et acquis les forces neuves de la victoire du Christ ; enfin un rôle de témoignage de l'action salvifique du Seigneur à l'œuvre dans le destin collectif des communautés politiques et de l'humanité entière.

- Ainsi le chrétien moderne doit se sentir à l'aise dans une politique qui devient de plus en plus prospective, parce qu'il se définit d'abord par une espérance fondée sur l'action du Christ qui précède l'histoire tout en étant partie prenante de l'aventure concrète des hommes en instance d'une libération jamais achevée. Un christianisme d'arrière-garde et privatisé se situe aux antipodes de ce primat eschatologique qui projette le croyant aux premières lignes des efforts et des luttes pour le progrès humain et la meilleure société possible. Mais en même temps, le chrétien authentique a la conviction que les hommes demeureront inconsolables même dans des aménagements politiques les plus proches de leur idéal, parce que Dieu en Jésus-Christ a semé en eux des aspirations qui dépassent tout horizon terrestre. Ils ne se satisferont jamais des finitudes de la liberté, de la justice et de l'amour les plus humains. Ici, le désespoir moderne et l'espérance chrétienne se touchent à leur limite critique.

- L'Église, à son tour, ne se situera pas à côté ou au-dessus de cette grande aventure collective des hommes, qui s'exprime de plus en plus dans de vastes projets politiques. Mais elle ne saurait être une superstructure idéologique couronnant des situations ou des politiques déterminées comme trop souvent dans le passé. Sa structuration acritique, surtout au cours des derniers siècles, l'a rendue inapte à remplir sa tâche prophétique, critique et libératrice au sein des sociétés

contemporaines. Elle a su défendre la personne contre l'asservissement du collectivisme, de l'économisme ou du totalitarisme politique qui réduit l'homme à l'état d'instrumentalité. Mais elle n'a pas appliqué cette critique pour elle-même en faisant bon marché de la liberté du croyant et en devenant totalitaire pour les siens. De telle sorte que ceux-ci ont souvent vécu leur foi sous un mode individualiste, étranger à la fois aux structures ecclésiales et aux structures socio-politiques. Une double privatisation et marginalisation qui a préparé la situation dramatique d'aujourd'hui. Ainsi reculera-t-on très loin dans l'histoire avant de rencontrer dans l'Église une grande idée sociale critique qui ait pu projeter la société vers une transformation humaine profonde. Metz conclut que l'Église doit concentrer ses efforts sur la fonction critique telle qu'il l'a explicitée plus haut.

Nous avons sans doute dépassé la pensée de l'auteur en allant au bout de sa logique interne. Nous n'acceptons pas une perspective aussi unilatérale, non seulement à cause de son inclination à tout politiser, mais surtout à cause de son intellectualisme idéaliste. Comme homme d'action, nous soupçonnons ici l'intellectuel de décalquer le rôle du croyant et de l'Église sur le canevas bien restrictif d'une tâche faite sur mesure pour le penseur ou le prophète de la parole. En passant de la doctrine sociale à la critique sociale, les Églises et leurs membres ne sortiront pas du verbalisme abstrait. Or le monde de la politique relève d'une praxis qui relie étroitement pensée et action. Metz semble l'oublier et laisse les chrétiens et l'Église aussi démunis qu'avant, devant le principal défi du témoignage chrétien, celui d'inscrire les valeurs évangéliques dans les réalités collectives, dans des structures et des comportements concrets. Ainsi continue-t-on de mériter le reproche de Marx que nous paraphrasons : les chrétiens interprètent le monde, mais ne font pas grand-chose pour le changer. Je doute que les militants chrétiens actuels se contentent du rôle de chiens de garde, de prophètes critiques, de prédicateurs révolutionnaires, de sentinelles intellectuelles à la porte de la Cité. On cite souvent les admirables témoignages de dévouement dans les oeuvres missionnaires de l'Église, sans se rendre compte de leur marginalité et parfois de leurs contradictions par rapport aux structures ecclésiales et politiques. D'une part, ils ont bien peu à voir avec cette théologie critique, d'autre part, ils apparaissent de plus en plus comme des obstacles à l'instauration de grandes politiques de bien commun, ou à des changements révolu-

tionnaires qui veulent rejoindre les causes de la misère, sans compter les soupçons de prosélytisme religieux qui brouille une volonté authentique de service. Les hommes d'Église, les théologiens comme ces témoins caritatifs, ont en commun une conscience très frustrée et souvent faussée de ce que devrait être l'expression d'une véritable praxis chrétienne au cœur des praxis sociales et politiques modernes. Nous interrogerons plus loin quelques témoins exceptionnels qui remettent en cause cet état de chose.

Un Autre théologien, K. Rahner, va tenter de déborder la pure fonction critique de l'Église.⁷⁴ Il rejette d'abord cet intégrisme qui prétend pouvoir projeter et diriger la vie de l'homme clairement et sans reste à partir des principes généraux, proclamés par l'Église et contrôlés par elle dans leurs applications. Une telle attitude méconnaît la « raison pratique » dans la démarche du croyant et du citoyen, dans l'exercice de leur liberté en situation historique. De plus, la réalité profane, n'est pas un simple cadre ou un pur moyen pour l'agir chrétien ou ecclésial. Ce n'est pas non plus une matière indifférente, une condition d'incarnation, une présupposition ou une prédisposition naturelles, encore moins un terrain d'atterrissage pour un donné surnaturel tout fait et extrinsèque. Les dynamismes du Royaume agissent déjà au cœur du monde avant toute intervention de l'Église ou du croyant. Depuis la Pâque, tout subsiste en Lui : « C'est le monde lui-même qui doit produire cet agir humain et chrétien », dans son domaine propre.

Comment l'Église va-t-elle alors participer effectivement à la construction du monde, si elle renvoie celui-ci à sa propre responsabilité ? Uniquement par le témoignage individuel des chrétiens diversement engagés ? Se contentera-t-elle d'être une médiation de principes loin des défis vitaux et concrets des sociétés ? Vatican II dans aucun de ses documents n'aurait répondu à ces questions. L'auteur songe à des formes ecclésiologiques qui respectent les règles du jeu démocratique par exemple, et présentent des programmes d'action incarnant des valeurs évangéliques dans une situation donnée, sans faire appel à des absolus dogmatiques et à une autorité extérieure. L'indice de vérité serait la possibilité chez les non-croyants d'y participer ou celle de voir d'au-

⁷⁴ R. Rahner, *Réflexions théologiques sur le problème de la sécularisation*, dans *La théologie du Renouveau*, Toronto, 1968, t. 2, pp. 257-279.

tres groupes poursuivre des objectifs semblables. Au delà de l'action individuelle et de l'influence doctrinale, il y aurait ainsi une présence agissante, visible et historico-sociale, de l'Église elle-même, à la fois comme institution ou comme communauté particulière dans telle ou telle société. Sur Lui plan universel, des documents Comme *Populorum Progression* ou *Gaudium et Spes* comportent une certaine programmation historique qui invite le monde à des décisions. Ils ne sont pas des déductions nécessaires et immédiates de la Révélation, de dogmes ou de principes moraux, Ils ne sauraient forcer l'adhésion des fidèles, encore moins celle des autres citoyens. Évidemment, cela pré-suppose que l'Église cesse d'être en tout et en toute occasion l'institution suprême de la vérité de la raison théorique, la tribune plénipotentiaire qui a toujours le dernier mot sur l'homme et sur l'histoire. Les savants comme l'homme de la rue n'accepteront jamais une telle prétention.

Parti avec la préoccupation d'une praxis, Rahner nous laisse au seuil de celle-ci. Il ne nous apporte pas grand-chose sur l'action du croyant, des communautés chrétiennes, des églises locales, de l'Église universelle dans l'univers politique. Nous en restons encore aux interventions d'ordre verbal et intellectuel où le théologien se meut plus facilement que l'homme d'action, le militant. Ces mêmes acrobaties mentales se déploient dans des documents d'Église en dehors des tentatives de praxis chrétiennes dans la cité séculière. A ce plan, des chrétiens se retrouvent en face d'eux-mêmes pour éclairer leur action. La théologie se fait absente ou inaccessible, et le magistère applique systématiquement les freins. Aux uns et aux autres, il semble manquer une véritable synergie d'une pensée et d'une praxis chrétiennes dans la vie politique. Ce qui complique le problème, c'est que les interrogations actuelles viennent de la politique à sa limite-critique, c'est-à-dire la révolution. Essayons de cerner les débats récents les plus significatifs.

Des militants chrétiens et des pasteurs d'Amérique du Sud s'engagent avec les pauvres contre des pouvoirs oppresseurs. Ils considèrent qu'il leur faut s'engager dans une action révolutionnaire sans pour cela traîner derrière eux toute la chrétienté ou l'Église entière. Par ailleurs, ils ne conçoivent pas que celle-ci refuse une révolution qui sert la justice, surtout qu'elle la condamne en principe. Ils ne voient pas com-

ment l'autorité suprême à Rome peut juger dogmatiquement de leur propre décision historique et des implications qu'ils connaissent de par leur participation effective à la situation. Pour eux, on ne peut tirer de la Révélation aucune théorie absolue sur l'action politique, sur des projets de société ou sur des problèmes comme la violence ou la non-violence.

Ils accusent l'Église institutionnelle de continuer son rôle systématique de contre-révolution, de considérer toute révolution comme essentiellement mauvaise. Qui de la révolution de 1789 ou de l'Église du XVIII^e, et du XIX^e siècle, a plus fait avancer la conquête des droits de l'homme ? ⁷⁵ Après avoir loupé cette révolution, celle de l'industrialisation, celle dit socialisme, l'Église maintient son attitude réactionnaire devant les révolutions culturelles, et surtout celles qui s'amorcent dans les pays pauvres. La conversion évangélique a des exigences politiques radicales que l'Église refuse de reconnaître dès qu'il s'agit d'agir. Elle force ainsi les meilleurs chrétiens à agir sans elle et dramatiquement contre elle en certaines occasions. Elle ne permet pas aux petits d'être les sujets historiques de leur propre libération. Elle laisse aux puissants tous les leviers politiques après les avoir morigénés de

⁷⁵ L'ordre établi par Dieu se confond à chaque époque avec l'ordre établi tout court : « Il est conforme à l'ordre établi par Dieu, déclare le Pape Léon XIII, qu'il y ait, dans la société humaine, des princes et des sujets, des patrons et des prolétaires, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants, des nobles et des plébiens (Motu Proprio 18 sept. 1903). » Les militants de Frères du Monde voient dans de tels propos un des nombreux signes d'une idéologie conservatrice justifiée fausement par les plus hautes raisons spirituelles, et cela en dépit des décennies de luttes populaires et ouvrières pour poursuivre une société plus juste à l'opposé de cette conception~ statique, ploutocratique et aristocratique. Qui était plus près de l'Évangile ici ? Comment l'Église peut nier le phénomène des classes, quand elle en fait une réalité providentielle. Ces militants ne la condamnent pas avec la conscience d'aujourd'hui, mais avec celle des masses qui combattaient depuis cinquante ans un état de chose injuste que l'Église consacrait encore au début de notre siècle. Est-ce que le magistère reconnaît ses fautes et ses erreurs historiques ? La divinisation de son autorité l'en empêche. Et c'est là le tragique de la crise de crédibilité actuelle. Est-ce que Vatican II contredit, oui ou non, le Syllabus de Pie IX ? M. Blaise, Une morale chrétienne pour l'action révolutionnaire, dans Frères du Monde, 51 (1968), pp. 62-63. Voir aussi les numéros de 1964, sur socialisme et christianisme, ceux de 1966 et 1967 sur la violence des pauvres, le marxisme et le développement des peuples.

façon inoffensive et inefficace. D'une part, elle condamne la violence institutionnalisée et active qui écrase les pauvres, d'autre part, elle réduit ceux-ci à attendre passivement le changement d'attitudes des oppresseurs. Ce n'est plus le temple qui est devenu une caverne de voleurs, mais le monde des hommes pourtant nouvelle maison du Père depuis la résurrection !

Il faut prendre la cognée pour couper les racines de cet énorme péché socio-économique, culturel et politique qui défigure le vrai visage de l'homme et de Dieu. En refusant toute action concrète de ce type, l'Église projette toujours l'image de fidèle collaboratrice à l'ordre établi, aux pouvoirs en place. Comment peut-elle se plaindre de perdre les masses défavorisées alors qu'elle les quitte elle-même, ou du moins s'adresse aux pauvres comme à un monde extérieur, objet de sa sollicitude verbale. C'est une imposture qui a trop duré. On ne trouve ni l'homme, ni le Seigneur de l'évangile dans une telle Église qui a fui le terrain concret de la crucifixion, pour retourner dans la bucolique Galilée, en deçà de la passion et de la résurrection. Celui qui dépose les puissants et élève les humbles n'attend pas un tel repli apeuré de la part de chrétiens et de l'Église. Il nous a avertis que les riches n'écouteront même pas quelqu'un qui ressuscite des morts (Le 15,31).

Cette conscience chrétienne exacerbée s'appuie aussi sur un certain réalisme politique. A-t-on jamais vu dans l'histoire, à côté d'exemples individuels admirables, des classes entières accepter un véritable partage des biens et des sacrifices à porter ? Il a fallu même des révolutions pour déposséder une Église trop riche. Comment l'Église, omniprésente en Amérique latine, pourra éviter cette responsabilité énorme d'être un des plus puissants contre-poids vis-à-vis des forces impérialistes étrangères et les oligarchies autochtones ? Les pouvoirs publics en tiennent trop compte pour que nous niions son influence politique réelle et possible, d'autant plus qu'elle s'appuie sur une foi largement diffusée dans les masses populaires. On sait, par exemple, que l'opposition de l'épiscopat argentin a précipité la chute de Peron.

Dans les circonstances présentes, ce ne sont pas les témoignages de quelques évêques d'avant-garde qui changeront l'image globale d'une Église perçue comme un obstacle au développement ou à une action politique radicale. Les actions caritatives ou éducatives n'atteignent

pas par elles-mêmes les grands leviers politiques et économiques qui aliènent le peuple. L'Église institutionnelle ne semble pas admettre que les puissants ont déjà les armes à la main pour étouffer la révolte des sous-développés à qui elle refuse toute violence pour la justice. Elle stérilise le sens d'une dignité humaine qui voudrait relever la tête et même mourir pour une société plus juste. Elle ferme les yeux devant une religiosité aliénante, un spiritualisme de résignation et d'évasion. Même les pouvoirs publics se servent du dévouement des religieux et de l'assistencialisme de l'Église comme tampon politique. En désavouant l'engagement politique des meilleurs militants d'A.C., de nombreux collègues épiscopaux mettaient en lumière leurs réticences devant les mesures effectives de justice sociale et des solutions politiques qui dérangeaient l'institution religieuse.

Et pourtant des groupes de chrétiens révolutionnaires prennent corps un peu partout en Amérique latine. Ils élaborent à tâtons une pensée et une praxis chrétiennes du développement et d'une politique correspondante. Ils précèdent la théologie et le magistère. Certains observateurs avouent qu'il n'y a pas de lieux au monde où l'on puisse renouveler sa vie et sa réflexion, sa vision d'une société construite sur des bases plus humaines, qu'en Amérique latine. Même Castro disait récemment : « Ce ne sont pas les révolutionnaires communistes qui font bouger ces pays, mais bien des révolutionnaires catholiques ». Ils sont au cœur des grandes révolutions futures qui se feront sous le signe de la libération des peuples. Une fois de plus l'Esprit opère en dehors des cadres de l'Institution, d'une institution qui en sacralisant ses structures et son autorité humaine a perdu la conscience critique d'elle-même et de son histoire (surtout celle des derniers siècles), et profite si peu de sa longue expérience remplie d'erreurs en ce domaine. Ces militants révolutionnaires pensent comme bien d'autres chrétiens contestataires, un peu partout dans le monde, qui révèlent prophétiquement la limite critique de la vieille structure romaine et l'émergence d'une Église évangélique libre et libératrice dans sa dynamique de salut, dans sa participation effective à l'avènement d'une société nouvelle et d'un homme nouveau. Qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit pas d'une rupture doctrinale du type de la Réforme, mais d'une radicalisation de l'engagement chrétien et politique, de l'ecclésiologie et du projet social, de l'humanisme et de la praxis. C'est aussi une rencontre de l'eschatologie chrétienne avec les neuves utopies

profanes où la conscience croyante témoigne du Royaume comme l'unique avenir absolu de la libération du monde. Des spirituels classiques verront ici l'avilissement politique d'une mystique. Les temps ont changé. Au nom d'une spiritualité on ne détournent plus ces chrétiens d'une responsabilité humaine aussi prégnante de provocations évangéliques. Ils ont fini de bâtir le Royaume dans leur petit jardin et de mettre la foi entre parenthèses dans leur vie publique.

Mais ces premiers pas demeurent incertains et souvent désorientés. Sur quels critères juger la guérilla, le maquis, l'explosion démographique, la guerre biafraise ou celle du Vietnam ? Comment éviter une confusion des critères de praxis politique, de philosophie sociale, de théologie, d'idéologie, etc ? Les généralités des constitutions conciliaires survolent les réalités socio-politiques concrètes de si loin qu'elles n'offrent aucune prise à des orientations identifiables. Elles peuvent justifier des conduites politiques contradictoires. Voulant éviter d'élever des situations historiques en normes comme ce fut le cas au XIX^e siècle, l'Église se place à un plan supra-politique, tout en prétendant encore pouvoir intervenir ici de l'intérieur (C.P. 76). Les chefs spirituels n'y voient pas plus clair que les militants de base, et pourtant dans leur exercice pastoral ils jugent ces derniers avec une assurance déconcertante. Les conséquences en sont très graves parce qu'une fois de plus, l'autorité et la doctrine risquent d'étouffer la vie à partir de critères apparemment irréfutables.

Pensons à la difficulté de reconnaître la dimension conflictuelle de l'existence humaine, la dialectique de la lutte dans l'amour chez les théologiens et les pasteurs des diverses traditions catholiques (F. Houtart), Fausse sublimation des rapports sociaux ? Nivellement factice des tensions et des confrontations et méconnaissance de leur possible fécondité ? Il y a des plaidoyers sur l'unité et la fraternité qui masquent des injustices réelles, des diversités à respecter. Nous suggérons au lecteur de lire les règles de développement décrétées dans la Constitution pastorale (no 86) pour évaluer le degré de naïveté ou d'irénisme de Vatican II en matière socio-politique. On se prend à souhaiter un long silence de l'Église officielle et une libre expérimentation des chrétiens sans les tracasseries d'ecclésiastiques enfermés encore dans un providentialisme transhistorique et aliénateur de l'agir humain et chrétien.

À quoi bon parler des signes des temps, du sens historique de la Tradition si l'on maintient pratiquement une théologie déterministe de la nécessité, de la Vérité toute faite. Et pourtant le chrétien sait bien qu'il y a des domaines où il est laissé à lui-même, à ses décisions responsables, où la Vérité absolue et toutes les dogmatiques n'offrent aucune évidence concrète, où il ne saurait oublier dans son jugement une compréhension opératoire des réalités profanes conjoncturelles surtout d'ordre économique ou politique.⁷⁶ Or, certaines attitudes du magistère réduisent la vertu du citoyen à l'obéissance à des plans d'existence où il doit répondre entièrement de sa liberté responsable et de ses décisions. En fouillant plus profondément, nous découvrons que trop souvent l'Église officielle couvre de l'autorité de la Révélation des directives éthiques, philosophiques ou politiques qui n'ont aucun lien nécessaire et évident avec la Révélation.

L'Évangile, par exemple, comporte une exigence radicale de justice, mais il n'indique aucune politique de justice, aucun aménagement particulier d'une société juste. Parler de violence ou de non-violence évangélique, de politique ou de révolution évangélique, nous semble aller à l'encontre des intentions premières du Christ et du cœur de son oeuvre : la libération de l'homme, des fils de Dieu.

Même les critères évangéliques évidents comme le parti pris prioritaire pour les démunis ne se passent pas d'une vision et de pratiques politiques réalistes, par exemple l'aspiration démocratique des petits qui ne se veulent plus objets de politiques, mais premiers sujets et premiers artisans de leur libération. Nous n'insistons pas en vain,

⁷⁶ On peut adresser à la deuxième partie de *Gaudium et Spes* les mêmes critiques faites naguère à *Mater et Magistra*. En ne tenant pas compte du caractère antinomique de certains objectifs poursuivis, on se condamne à l'échec ou à ne pas sortir de déclarations d'intention d'autant plus appréciées que chacun les sait inapplicables. Ensuite, si on refuse de voir l'interdépendance qui existe entre les fins à atteindre et les moyens éventuels, la mise en oeuvre de ces derniers risque d'aboutir à des impasses techniques. Enfin le caractère normatif et orienté vers l'action des énoncés de la constitution, lié au refus de choisir les procédés de réalisations, conduit à faire reposer le système politique, social et économique uniquement sur la vertu du citoyen. F. Houtart, *Implications socio-politiques de Vatican II*, dans *Concilium* 36 (1968) p. 92.

parce que l'Église autant que les grands systèmes idéologiques téléscopent facilement une vérification politique de leurs postulats dans la réalité. Pensons aux nouvelles formes de prolétariat : les immigrés, les déplacés qui vivent dans la misère à côté d'un monde ouvrier parfois passablement bien intégré à la société. Pensons aussi à la prolétarianisation des petites nations. Des conditions socio-politiques nouvelles de la pauvreté apparaissent. Des formes plus subtiles se dessinent. C'est le cas d'une société d'abondance qui non seulement s'accompagne de déchets humains, mais rend même impossible la juste perception des vrais besoins. Nous trouvons un autre exemple du manque de lucidité politique de l'Église sur l'évolution récente. A Vatican II, on a parlé du pouvoir au service du bien commun sans considérer que celui-ci est lui-même objet d'un choix démocratique, d'une échelle de valeurs et de priorités. ⁷⁷

Les Pères du Concile n'ont donc pas réussi à interpréter les réalités contemporaines en termes capables d'inspirer une action politique ou du moins de rencontrer les attentes des militants de base. On comprend que le fossé s'élargisse entre l'institution religieuse et l'engagement des chrétiens dans les aspects les plus importants de leur existence. Certains en souffrent plus dans les cas de contradiction flagrante, par exemple lorsque l'Église hiérarchique, après avoir proclamé les droits de l'homme, ferme les yeux devant des dictatures très oppressives qui ont l'habileté de maintenir la liberté et les privilèges de l'institution religieuse.

Nous sommes bien loin ici du romantisme pré-constantinien, de certaines expériences d'Église d'underground qui séduisent des milieux chrétiens petits bourgeois. Ces groupuscules minoritaires qui brassent leurs petites idées chrétiennes bien à eux, qui se disent d'avant-garde et en rupture avec Rome, qui méprisent le peuple de Dieu et ses assemblées, enfouissent le témoignage chrétien dans leurs catacombes artificielles et sectaires ; ils mettent la lumière sous le boisseau et accentuent l'absence du christianisme dans la vie sociale et politique de la cité. Cette solution ne vaut guère mieux que celle des institutions temporelles chrétiennes de la défunte chrétienté. Les mili-

⁷⁷ J.-M. Domenach, *Pour une éthique de l'engagement*, dans *Christus*, 52 (1966), p. 472.

tants chrétiens des pays en instance de révolution n'ont que faire de ces protestations sectaires vis-à-vis de la grande institution. *Ils savent bien que le témoignage collectif du christianisme exige bien plus que ces petites communautés de base d'initiés qui veulent une religion à leur mesure, bien au chaud de leurs cercles intimistes et sélectifs. Non, c'est la dimension politique de leur engagement et de l'Église entière qu'ils retiennent ; c'est la conscience vive de nouvelles exigences radicales en ces temps de révolution.* ⁷⁸

Les réformes partielles ne suffisent plus quand tout le système, toutes les structures, tous les domaines de l'existence connaissent des mutations d'une ampleur inédite. Le désarroi actuel dans l'Église porte une lourde histoire qui n'a pas préparé les chrétiens à un tel engagement politique. L'Église hiérarchique a mené des luttes politiques au-dessus de leur tête. Elle a refusé globalement les révolutions les unes après les autres. On constatera sans peine que l'athéisme révolutionnaire, dans une certaine mesure, a rejeté Dieu, parce que les Églises avaient lié celui-ci à des structures et à un système de valeurs qui écrasaient les masses. Or les révolutions des siècles derniers, malgré leurs ambiguïtés, ont préparé une révolution planétaire qui s'amorce aujourd'hui et prend de plus en plus d'ampleur. Ces militants chrétiens des pays sous-développés acculent l'Église et ses membres à des décisions historiques prophétiques. Ils veulent que cette fois le christianisme ne soit pas à la remorque de la révolution, ou dans le camp des réactionnaires, qu'il ne réagisse pas mais qu'il agisse. Ils savent que sans amples témoignages collectifs, sans un renouvellement profond de la structure globale de l'Église universelle et des églises nationales ou locales, leur action à ras-de-sol sera sans cesse contredite par l'image globale de conservatisme que projettent encore Rome, la plupart des corps épiscopaux, des clergés et des communautés chrétiennes.

⁷⁸ Voici quelques ouvrages qui nous apparaissent importants ici :

A. Fragoso, *Évangile et révolution*, Cerf, 1969.

A. Cheerbrant, *L'Église rebelle d'Amérique du Sud*, Seuil, 1969.

E. DeKadt, *Catholicism in Latin America*, in *Journal of Contemporary History*, oct. 1967.

J. Comblin, *Notes au sujet du document de base préparé pour la Conférence de Medellin*, cf. A. Cheerbrant, op. cit.

C. Torrès, *Écrits et paroles*, Seuil, 1968.

Document de la Golconda, dans I.C.I., janvier 1969, pp. 12-13.

nes. On leur reproche de politiser le christianisme à nouveau. À cela, ils répondent que l'attitude réactionnaire prévalente des milieux d'Église a déjà la signification politique d'un immense contre-témoignage.⁷⁹ N'y a-t-il pas un terrible fond de vérité derrière ces propos excessifs ? On cherche chez eux la paille d'infidélité de telle ou telle expression maladroite de leur foi, sans reconnaître les immenses poutres dont on jonche le chemin de l'Église dans son accompagnement de la marche des peuples. L'histoire évangélique des vieilles ou-

⁷⁹ L'aventure actuelle de l'Église en Amérique du Sud me semble constituer un signe prophétique des transformations profondes du christianisme. Évidemment, l'histoire a marqué le continent de façon bien particulière. Il y a eu d'abord le fameux tandem colonialisme et évangélisation des conquérants espagnols. Puis le tournant des indépendances nationales au XIXe siècle. L'Église, dans ce deuxième temps, manifestait sa nostalgie de l'ancien régime, s'accrochait à ses privilèges, luttait contre les forces libérales anticléricales et surtout contribuait à dépolitiser les chrétiens eux-mêmes. En effet, pendant des décennies, des minorités de non-chrétiens assumaient les principaux postes des institutions politiques et économiques. À côté, une masse paupérisée de catholiques restait passive et impuissante. Vers les années 60, des évêques invitent les chrétiens à s'engager dans la vie politique pour transformer une société marquée par des injustices criantes. Certains évêques posent des gestes concrets en se désappropriant de leurs terres au profit du prolétariat agricole. L'exemple du Chili avec le régime démocrate-chrétien de Frei (1964-) exprime assez bien cette première tendance. Mais ici, les traditionnels soupçons des manœuvres de l'Église en politique remontent en surface. Des catholiques bien connus occupent les postes-clefs. On craint l'action occulte de la hiérarchie. Il serait injuste de rapprocher cette situation avec celle de l'Opus Dei en Espagne. Cependant l'entreprise n'aboutit pas aux fins que l'on poursuivait. En effet, l'Église du Chili risque de perdre sa liberté vis-à-vis des pouvoirs en place. Plus profondément, encore, y voit-on échec de la voie réformatrice ?

Tout récemment, une deuxième tendance naissait, celle de clercs et de chrétiens révolutionnaires qui, dans leur pensée et leur action, radicalisent à la fois leur engagement évangélique et leur option socialiste. Leur lutte anti-impérialiste les amène à contester une Église qui majoritairement s'identifie à la droite, du moins chez la plupart de ses chefs. Ils veulent l'acculer à une décision historique de type révolutionnaire au nom des valeurs évangéliques. Devant les réticences conjuguées des évêques conservateurs et progressistes, on voit apparaître une seconde Église où se mélangent étrangement la mystique religieuse et la politique. Les premiers documents sur la violence, par exemple, révélaient la trop rapide politisation de ces militants radicaux, l'absence d'une profonde culture et d'une praxis politiques et chrétiennes. Mais déjà, on sent une volonté d'approfondissement de l'engagement révolutionnaire chrétien.

tres tient-elle encore ? Saura-t-on reconnaître ce prophétisme sans nuances, mais non moins réel et vrai ? N'est-ce pas des projets révolutionnaires hors christianisme qui suscitent une profonde metanoia chez les meilleurs de nos contemporains ? Ils annoncent un homme nouveau dont les traits profanes ressemblent étrangement à celui que les Églises auraient engendré à même leurs propres dynamismes eschatologiques. L'Esprit contourne encore l'institution. L'Église de Vatican II a récupéré les sources chrétiennes des valeurs de liberté, d'égalité, de justice, de fraternité des grandes révolutions récentes. Attendra-t-elle encore quelques siècles pour reconnaître le sceau de l'Esprit sur les nouvelles valeurs et les neuves entreprises de libération encore plus radicale et plus universelle ?

Or la nouvelle personnalité chrétienne de ces militants de pointe tente non seulement d'intégrer le dynamisme de l'engagement révolutionnaire, mais aussi de témoigner du radicalisme humain de l'évangile du Christ et de ses promesses eschatologiques. Ils ne cherchent pas à réduire le christianisme à une politique, comme on les accuse souvent sans se rendre compte, d'ailleurs, du mépris latent qu'on a pour la politique. Un atavisme bien enraciné ! Rien de pire que des démissions et des désengagements faussement justifiés par une conception religieuse. Comment le Royaume de Dieu pourrait-il être la source d'une telle peur ? Un engagement temporel libre et créateur avec ses risques inhérents et ses impuretés inévitables a beaucoup plus de chance de donner corps à une foi agissante que toutes ces précautions d'orthodoxie et de pureté religieuses, ces distinctions et contre-distinctions stérilisantes. Nous découvrirons bien un jour que les nouveaux excommuniés de l'Église étaient de fait aux avant-postes du christianisme et à leur façon les précurseurs d'un neuf Kairos de la conscience ecclésiale.⁸⁰ Sans doute est-il normal que la vie et les

⁸⁰ « De l'Afrique à la ceinture noire de l'Alabama, j'ai vu des hommes se lever et secouer leurs chaînes, simplement parce que soudain ils ont réalisé qu'ils étaient fils de Dieu et que, en tant que fils de Dieu, ils n'avaient à être esclaves d'aucun homme. » M. Luther King, Discours à la Mutualité de Paris, 24 oct. 1965. Est-ce que le combat politique de King et des siens témoigne moins de L'Évangile et de l'Église des pauvres que les mises en garde de Rome, les petites célébrations liturgiques intimistes pour becs fins spirituels, les inflations verbales sur le mystère de l'Église, peuple de Dieu, les dîners de la faim dans les salles paroissiales, etc. ? Il y a des attitudes et des gestes dans certains mi-

hommes concrets précèdent les institutions et leurs expressions doctrinales ou idéologiques. Mais, bien au delà de cette considération sociologique, nous nous demandons si l'Église et ses membres vont accepter de perdre leur vie, au sens évangélique du terme, pour une résurrection authentique. Le primat de Pologne ne disait-il pas que l'Église de son pays a ressuscité quand elle a tout perdu, quand la révolution est venue. L'Église d'aujourd'hui est peut-être appelée à ce gigantesque acte de foi par ces témoins chrétiens des révolutions en cours. Par delà l'actualité historique nous relisons l'évangile d'un autre oeil. ⁸¹

- Jésus fut mis à mort parce que les autorités publiques, religieuses et politiques, voyaient dans le salut qu'il venait annoncer une atteinte à leurs prérogatives. C'est une des raisons mais non pas la moindre.

lieux d'Église qui non seulement frisent le ridicule, mais divertissent l'attention et les énergies des vraies luttes à engager avec un cœur de croyant et de frère, avec autant de courage et de lucidité politiques que de foi en l'action libérante du Christ. Les réformes internes post-conciliaires restent très peu prophétiques, elles ressoufflent l'institution artificiellement. Or l'histoire de la tradition judéo-chrétienne nous apprend que le souffle vital de l'Esprit passe d'abord par la mission en terre séculière. Des changements profanes profonds et de nouvelles tâches séculières furent toujours à l'origine des grands élans de l'Église, des retours à l'Évangile, des transformations internes. Le réalisme biblique et celui de l'Incarnation se vérifient dans la glaise et la sécularité humaine. Or c'est ce que tant de pasteurs et de gens d'Église ne veulent pas reconnaître dans leur repli stratégique sur une foi et une Église chimiquement pures. Il n'existe pas d'en soi surnaturel en dehors de Dieu ; pour nous c'est une qualité nouvelle de l'existence réelle et concrète de l'homme dans toutes ses dimensions. Celle de la politique n'y échappe pas, bien au contraire. Les signes de la mission, du témoignage, de la conversion, enfin de l'Église, pour parler et transformer les hommes, se puisent dans leur vie à eux et non pas dans un univers social, ésotérique et marginal. N'est-ce pas toute la pédagogie et l'ontologie du dessein historique de Dieu ? Ce qui compte d'abord aux yeux de Dieu, ce ne sont pas les sacrifices du temple, mais le don du Christ et des siens en pleine vie. Relisons les prophètes et l'Évangile. Autrement toute expression religieuse devient factice. Voir J. Heschel, *Le Dieu d'Israël*, et le renouveau chrétien, dans la *Théologie du Renouveau*, Toronto, 1968, pp. 111-128.

⁸¹ Nous suivons ici de près l'analyse de DeClercq dans son oeuvre déjà citée, pp. 21 ss.

- Sa mort eut des causes politiques, mais aussi des conséquences politiques. Sa croix ne fut pas plantée dans l'espace privé de l'existence individuelle, ni dans l'espace sacré de la vie religieuse, mais à l'autre bord du domaine réservé de la religiosité privée. Il a souffert « hors des portes de la ville » comme le dit l'épître aux Hébreux (13, 12).

- Il apporte le salut du monde : paix, réconciliation, justice dans le monde, c'est-à-dire au grand jour de la vie sociale et politique. Le scandale et la promesse du salut chrétien sont publics et s'expriment souvent dans un contexte de profonds bouleversements.

- L'Église, au service de cette annonce, est chargée d'une forme critique et libératrice de responsabilité politique. Les disciples devant les forces publiques déclarent : « nous ne pouvons nous taire. »

- La plus profonde signification politique du christianisme est dans le fait qu'il a sécularisé la réalité politique à sa racine même. L'homme a été libéré de la politique, et la politique affranchie de la religion. En effet, la politique a cessé d'asservir l'homme en exigeant de lui un attachement religieux. L'Évangile a démythifié ces puissances supraterrrestres qui fondaient le pouvoir absolu des chefs politiques.

- Le christianisme affirme que l'avenir absolu du monde n'est jamais assuré par une solution politique, que l'homme transcende son existence politique. La privatisation du christianisme n'a pas eu que des effets négatifs. Elle a permis d'éviter de fausses politisations qui voulaient accaparer tout l'homme jusque dans les retranchements de sa vie privée et intime.

- Du coup, il a renvoyé la politique à sa propre sphère contingente en dénonçant les sacralisations et les dogmatisations de quelque système politique que ce soit. Par ailleurs, il s'avoue incompetent pour organiser la cité, pour soutenir telle ou telle politique, pour régir la société civile. Il n'a de force politique qu'en se refusant à l'institution politique.

- Le Christ, pleinement homme et pleinement Dieu, amène le chrétien à aller au bout de son aventure humaine avec tous ses dynamis-

mes naturels et dans toutes ses dimensions. Le croyant doit collaborer à édifier la société la plus humaine possible en participant à cette humanité indicible de Dieu et aux dynamismes nouveaux qu'il a jetés dans l'histoire pour « une terre nouvelle et des cieux nouveaux ». La justice sur terre ne saurait être une grimace du Royaume de justice. Mais la première ne trouve son avenir absolu qu'au delà des horizons terrestres. Elle est d'abord un don de Dieu qui appelle une réponse libre de l'homme. Ce don rédempteur s'inscrit dans l'axe centrale de toute l'histoire, à savoir la libération de l'homme de tous les déterminismes et de tous les asservissements. La politique apparaît dans cette lumière comme un lieu obligé de l'engagement chrétien, surtout au moment où l'existence de l'individu et des communautés est de plus en plus imbriquée dans des structures sociales et politiques, au moment où les responsabilités politiques du citoyen sont plus évidentes et plus possibles que dans l'univers historique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le salut n'est pas donné par la politique, mais pas davantage sans la politique.

- Le christianisme libère l'homme de la politique en ce sens qu'il l'avertit de la plus grande tentation, celle du pouvoir dominateur, de l'exploitation de l'homme par l'homme, de l'utilisation des valeurs humaines à des fins de réification, etc. On l'a accusé de n'avoir pas entrepris de luttes politiques contre l'esclavage, mais de fait il sapait les bases même du système et préparait une libération encore plus radicale. S'il relativise les entreprises humaines, c'est pour susciter un continuel dépassement, pour faire éclater des fausses sécurités politiques ou religieuses. Le dessein historique de Dieu invite l'homme à des initiatives inédites grâce à sa liberté et sa puissance nouvelle sur le monde. Et en même temps il le rend critique en face de tous les faux absolus qui viendraient imposer des frontières aux neuves aspirations et possibilités de l'humanité assurée de la victoire décisive sur le mal, la mort, l'erreur. C'est le triomphe de la vie que le chrétien poursuit dans tous ses projets, une vie entée décisivement sur celle du Vivant éternel.

-L'Église catholique a trahi plus d'une fois l'authentique christianisme dans sa vie interne comme dans son action au cœur du monde. Elle a souvent absolutisé son autorité et celle des pouvoirs en place et fait des chrétiens des « objets » de son action et de purs sujets d'État.

Elle s'est occupée de la politique en fonction d'elle-même comme si le monde existait pour elle et non vice-versa. En un sens, elle n'a fait que trop peu de politique en ne se préoccupant pas assez d'engager les chrétiens à prendre au sérieux leurs responsabilités politiques, à maîtriser les mécanismes d'un vrai progrès et développement. Surtout depuis quelques siècles, l'action de l'Église s'est distanciée de l'évolution politique au point que ses structures et ses praxis créent une sorte de dédoublement de la personnalité chrétienne écartelée entre deux univers si étrangers l'un à l'autre. La réintégration avec ses modalités nouvelles devient de plus en plus difficile, en termes de pensée et d'action. C'est un défi qui n'a pas encore été relevé. Inutile de se le cacher.

Le Royaume échappera toujours à nos prises humaines, même à celles du Pape et de la hiérarchie. « La venue du Royaume de Dieu ne se laisse pas observer et on ne saurait dire le voici ! le voilà ! » (Le 17, 20-21). Cet avertissement de Jésus s'adresse autant à nous qu'aux autorités de l'Église. Il y a des prétentions d'orthodoxie doctrinale qui exténuent l'admirable mystère de Dieu et de l'homme dans l'histoire la plus profane comme dans l'économie divine du Royaume et de son Seigneur. Au-delà de certains seuils de rationalité et d'intelligence de la foi, il ne reste parfois que la vérité du geste humain, l'authentique service du monde dans une foi dépouillée à vif, dans l'espérance assurée du Salut et la présence insaisissable du Ressuscité au milieu de nos luttes terrestres, de nos échecs désespérants, et de nos humbles succès humains. Comme le dit Cullmann, le Royaume, ce n'est pas seulement l'Église... c'est aussi le monde en instance de dépassement et de salut, le monde avec ses dynamismes propres, politiques ou autres, en marche vers l'Avenir absolu. Actuellement, le sel évangélique pourrait bien se trouver du côté du monde, de ces grandes provocations politiques du développement, de la libération des nouveaux pauvres des grandes villes et des peuples colonisés, des révolutions qui visent une société plus humaine. C'est peut-être par ce type de refus politique que le christianisme des derniers siècles s'est affadi. Nous ne pouvons rester indifférents au fait que de nombreux chrétiens engagés considèrent l'Église actuelle comme un obstacle beaucoup plus que comme une source d'inspiration. « Les minorités de choc prophétiques » sont peut-être ce qu'il y a de plus vital pour sortir l'Église du cénacle.

Ceux qui cherchent des sûretés dogmatiques, des thèses irréfutables pour soutenir un tel engagement, attendront vainement et contribueront ainsi à éloigner le ferment évangélique de la pâte terrestre, de la construction effective du monde. Sans doute l'Église n'a pas à miser sur les soutiens sociologiques de l'ancienne chrétienté. Elle ne s'appuie, en définitive, que sur la foi-ce de l'Évangile. Encore, lui faut-il accepter de le repatrier sur la scène publique, et là où le sort des hommes se joue réellement, particulièrement celui des plus démunis. Le divorce entre le dire de l'Église et son faire a trop duré. Les meilleurs chrétiens ne le supportent plus. Certains préfèrent risquer des erreurs et se jeter dans la mêlée plutôt que de céder à l'abstentionnisme frileux des faux doux du Cénacle anté-pentecostal. Ils n'ont que faire de ces distinctions dogmatiques entre l'apostolat et l'engagement temporel, comme si l'amour de Dieu et l'amour de l'homme souffraient un tel départage, comme si en christianisme le spirituel n'est pas devenu temporel. Leur personne est une et non multiple. Mais ils aimeraient bien aussi que l'Église s'accommode moins des cloisons juridiques et doctrinales, non pour retourner aux confusions d'autrefois mais pour trouver sa juste place dans la cité séculière.

Quant à nous, nous en sommes resté à des points de repère parce que nous ne croyons pas que la longue période de conflit soit close et que de plus justes rapports entre christianisme et politique présentent des profils assez nets, même pour une synthèse provisoire. D'ailleurs, il y aura toujours tensions, frontières et osmose partielles entre les deux. Beaucoup de résidus ne sont pas liquidés. La religion comme puissance inhumaine n'a pas été encore vaincue par la politique, de même que la politique comme domination de l'homme n'a pas encore été vaincue par le christianisme, pour reprendre les termes de De-Clerq.

Malgré les ambiguïtés actuelles, nous préférons l'option des militants chrétiens, à savoir le risque d'une action libre et responsable, individuelle et collective. Ne s'agit-il pas d'un domaine où la praxis précède quelque peu les explications doctrinales ou autres. Aussi longtemps que les milieux d'Église demeureront au stage d'interminables discussions, et au seuil des décisions et de l'action, ils serviront de caution aux démissionnaires, et de refuge aux désengagés, alors que le christianisme, désormais libéré d'une position de puissance, connaît la

chance inédite de rencontrer des interlocuteurs libres en face de lui, des sociétés plus autonomes, des aspirations très proches du Royaume de justice et de paix.

Nationalisme et christianisme

Notre premier propos de confronter le nationalisme et la religion se trouve e replacé dans des perspectives plus larges. Tout au long de ce travail nous avons noté jusqu'à quel point les questions politiques et religieuses deviennent plus complexes à mesure que nous passons du plan théorique aux situations historiques. De même, en suivant le chemin inverse, nous risquons de laisser tomber des données très importantes de la réalité. D'où notre souci constant de maintenir un mouvement dialectique entre les deux démarches, soit à l'intérieur de la réflexion politique ou de la réflexion religieuse, soit dans leurs mutuels rapports. Dégageons ici les arêtes les plus significatives que nous n'avons pas touchées dans nos chapitres précédents.

- Une vue globale ou une perception de la visée centrale de la tradition judéo-chrétienne semble nous inciter à placer l'universalisme du christianisme au-dessus de toutes les expériences religieuses forcément limitées, et même à affirmer une opposition aux différentes formes de particularisme. L'exégèse des sources judaïques et chrétiennes a fait ressortir cet élargissement progressif du dessin divin, i.e. du peuple élu à l'humanité entière. Tout le mouvement prophétique, des origines à la Pâque du Christ, s'oriente dans cette direction. Ce ne fut pas d'abord l'œuvre d'une pensée de théoriciens de la Révélation, mais le fruit de nombreuses expériences des communautés historiques de croyants. Exils, échecs politiques de la royauté, faillites de la théocratie judaïque, occupations étrangères, conditions permanentes de diaspora. Le Christ prend le relais du messianisme universel pour le porter à son sommet. Il porte une attention insistante aux samaritains ou à certains soldats romains pour préparer le prochain éclatement des murs du temple, des barrières raciales, nationales, religieuses ou autres. Après sa résurrection, c'est vers toutes les nations de la terre qu'il envoie ses disciples. Il n'est pas question de restaurer le royaume théocratique et nationaliste d'Israël, bien au contraire, il faut liquider

sa dimension politique au profit de sa mission spirituelle à la mesure de tout l'univers créé (Mc 16, 15).

Évidemment, on mettra du temps avant de comprendre et d'accepter un tel dépassement des appartenances particulières. La communauté judéo-chrétienne de Jérusalem s'est voulue le modèle exclusif d'intégration des gentils, restreignant ainsi les possibilités de christianisation des hommes avec leurs cultures et leurs expériences humaines propres. C'était même la transcendance de la foi qui semblait menacée par des limitations sacrales ou profanes de type sociologique, politique ou autre. Les premiers Pères de l'Église cherchèrent donc à promouvoir à la fois le projet universaliste et l'acculturation au monde gréco-romain. Toute l'histoire postérieure est marquée par d'incessantes retombées dans des particularismes culturels, politiques, juridiques ou religieux. Les grands schismes orthodoxes et protestants, les modèles constantiniens, médiévaux, tridentains et ultramontains de l'Église romaine, les nombreuses divisions internes d'ordre hérésiaque ou politique, en sont les exemples les plus frappants de l'ancienne chrétienté.

Mais les débats contemporains à l'entour de la mission sous toutes ses formes ne cèdent en rien à l'acuité des problèmes du passé. La période conciliaire et post-conciliaire de Vatican II a porté cette question vitale à son extrême limite. Rome n'est plus le symbole d'universalité d'autrefois. Même la papauté résiste difficilement aux menaces d'éclatement de sa mission plénipotentiaire. L'affirmation du primat du peuple de Dieu à l'échelle de l'humanité, d'un gouvernement toujours plus collégial marque un déblocage au moins théologique, sinon idéologique, qui se heurte à des structures encore particularistes. Certains en font même le symptôme majeur de l'Église catholique actuelle. Selon eux, les pouvoirs romains défendent une unité sur le dos de l'universalité, une autorité au détriment de la liberté, une hiérarchie en surplomb sur les communautés et le peuple de Dieu, une idéologie dogmatique et monolithique en contradiction avec le pluralisme des chemins de Dieu et de l'homme.

Au bilan, quel enjeu poursuit-on derrière cette ligne privilégiée d'interprétation du christianisme ? Il semble que ce soit le rejet de ce qui restreint, ou confine. On veut un christianisme sans frontières où tout homme sera à l'aise, où toute barrière sera brisée, où toute l'his-

toire et l'univers entier prendront place de plein pied. On cherche à faire éclater les limites historiques, culturelles, politiques ou autres de la tradition judéo-chrétienne, ses particularismes religieux par rapport à la communauté humaine entière et à son destin collectif au sein de l'univers. Le christianisme s'est « romanisé », « occidentalisé » et « frontalisé » pendant que l'histoire s'universalisait, la conscience cosmique s'ouvrait sur l'infini et l'humanité devenait une. Tout observateur honnête des Églises, celles du Conseil oecuménique mondial, celle de Vatican II, reconnaîtra sans peine une reprise de conscience universelle grâce au retour aux Sources chrétiennes, mais aussi à l'évolution du monde profane, lui aussi marqué par l'Esprit. Les responsables de ces Églises admettent que d'autres hommes religieux ou non, d'autres institutions ont suivi des voies différentes pour poursuivre l'unification d'une famille humaine encore profondément divisée par des écarts inadmissibles de revenus, par des conflits politiques, religieux ou autres, par des forces de domination et d'aliénation, etc. Ces chrétiens de par leur foi, ne veulent pas rester à l'arrière-garde des efforts qui tentent de vaincre tous ces obstacles. Une nouvelle conscience chrétienne fait son chemin dans les Églises.

De cette visée universelle chrétienne retrouvée on déduit des conséquences politiques. Le christianisme doit s'opposer à toute forme de système clos. Il rejoint les grandes critiques des révolutions récentes face aux totalitarismes, à la nouvelle société unidimensionnelle, aux barrières érigées par les pays riches, aux impérialismes colonialistes, aux préjugés raciaux, nationaux et religieux, aux sciences et philosophies qui se veulent exhaustives, enfin à tous les systèmes fermés, idéologiques, économiques ou politiques. Cet universalisme chrétien passe par la défense des plus petits, des plus défavorisés, des exclus. Il s'oppose à l'esprit de classe ou de parti. Il s'appuie sur les valeurs humaines déjà inscrites dans la Bible et l'Évangile, surtout la fraternité de tous les hommes dans la justice, l'amour et la liberté sans frontières. Le rôle critique et libérateur du chrétien se manifeste par une recherche de toutes les ouvertures et toutes les brèches possibles, par une dénonciation prophétique des clôtures et des égoïsmes de toute sorte, par un dynamisme de dépassement des scléroses, des positions acquises, et même des progrès déjà réalisés. Il faut rencontrer non seulement les besoins ressentis par les hommes mais aussi les autres besoins, aspirations et dimensions qu'ils ignorent. Cette orientation fon-

damentale se prolongera par l'instauration de politiques de développement intégral à l'échelle planétaire, et de leurs corollaires techniques, économiques et politiques.

Voilà la grande utopie chrétienne, la seule qui s'impose à leurs yeux, comme le signe des temps par excellence. Elle se présente pure et irréfutable à la conscience des contemporains. Elle suit une ligne déductive parfaite, sans faille et sans détour. Elle se veut le modèle idéal et inévitable, l'expression la plus poussée de la société et de l'homme nouveaux. Elle réconcilie fondamentalement la politique et le christianisme. Elle unifie l'engagement du croyant et du citoyen. Elle resitue l'Église dans sa mission propre au sein de l'humanité et du monde.

Quant à nous, nous sommes loin d'y voir le fin mot de tout le discours chrétien, et encore moins la forme exhaustive des praxis dans l'actualité historique du christianisme et de la politique. C'est un modèle réducteur plus qu'il ne paraît. Nous le contestons, non pas au nom de la *realpolitik*, ou d'un pluralisme implicitement écarté, mais à cause d'un idéalisme qui a souvent éloigné ses tenants des rudes combats quotidiens, d'une claire conscience des faits réels et des forces en présence, d'une juste compréhension des paradoxes évangéliques, ceux de la paix et du glaive, de la colombe et du serpent, ceux du peuple élu et de l'humanité rachetée, du petit reste et de la multitude, de la brebis égarée et du troupeau fidèle, des fils de l'esclave et de la femme libre, du prodigue et de l'aîné, des disciples de Jean et de Jésus, ceux des riches maudits et des pauvres bénits, des malades et des bien-portants, des pécheurs et des justes, enfin ceux de l'ivraie et du bon grain, de la lumière et des ténèbres, etc.

Qu'il s'agisse de discernement spirituel ou de jugement politique, on ne saurait ignorer les multiples composantes de la condition humaine et chrétienne, la complexité des problèmes historiques et des solutions possibles, la diversité des expériences humaines et des « demeures du Père » et surtout les tensions à assumer dans la période d'entre-deux. De plus, il n'y a pas qu'une lecture de la tradition judéo-chrétienne comme de l'histoire tout court. Il n'y a pas qu'une vision humaine du monde et des temps présents. Il n'y a pas qu'une prospective de l'avenir (ne parle-t-on pas des promesses eschatologiques ?). À

titre d'exemple et dans le sens de notre recherche, nous pourrions envisager la question de la politique et du christianisme dans une autre perspective que celle de la première tendance exprimée plus haut. Limitons-nous au cas du nationalisme.

On ne peut nier l'importance du problème dans l'expérience judaïque et dans celle de Jésus et des siens.⁸² Tantôt explicite, tantôt en filigrane, la question nationale ne cesse de se poser tout au long des évangiles jusqu'au procès du prétoire et aux lendemains de la résurrection. L'insistance unilatérale sur la mission essentiellement religieuse du Christ, sur la transcendance de son royaume, sur l'universalisme de son salut et de sa Parole risque de faire oublier les cheminements particuliers de l'amour de Dieu pour des témoins privilégiés et pour un peuple donné, pour la classe des pauvres prise comme un tout, etc. Au dire de Paul, le témoin le plus universaliste, Dieu en Jésus ne s'est pas désolidarisé irrémédiablement d'Israël. « Dieu aurait-il rejeté son peuple ? Certes non ». « Ne suis-je pas moi-même Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin. Dieu n'a pas rejeté le peuple que d'avance il a discerné » (Rm. II, 1-2). Paul parle de « ceux de son sang ». Que de termes particularistes et même nationalistes dans ce propos ! Serait-il infidèle à ses convictions ? Les paroles de Jésus à la cananéenne nous scandalisent encore davantage. Il est venu pour

⁸² « J'ai vu la misère de mon peuple qui réside en Égypte... Maintenant que la clameur des enfants d'Israël est venue jusqu'à moi et que j'ai vu, aussi, l'oppression que font peser sur eux, les Égyptiens. Maintenant, va, je t'envoie auprès de Pharaon pour faire sortir d'Égypte mon peuple, les enfants d'Israël » (Ex. 3, 7-10). Voilà le grand signal de départ de la tradition judéo-chrétienne. Il rejoint la Pâque du Christ par delà des siècles d'histoire en Israël. Un faux spiritualisme émousse le réalisme de ce grand événement où Dieu amène un peuple à se libérer d'un esclavage collectif et politique. Il nous rappelle le danger de réduire le christianisme à un salut individuel. Sans doute le Christ a-t-il bien écarté la confusion entre l'histoire du salut et l'histoire politique de son peuple. Ce serait faux d'en faire deux réalités totalement étrangères l'une à l'autre. Luther King annonçait la Bonne nouvelle du Royaume de façon explicite en plaidant pour une société qui assurerait l'égalité des noirs et des blancs. Confondait-il christianisme et politique ? Ses solidarités ne se voulaient pas exclusives. Et nous ne croyons pas qu'il ait cherché à réduire l'Évangile à telle ou telle décision politique. Il reste qu'on n'évitera jamais de le vivre dans un champ historique toujours circonscrit. Dieu appelle toujours à des libérations en situation.

Israël d'abord (Mt. 15, 21-28, Mc 7, 24-30). Préjugé racial, nationalisme ? En pleurant sur Jérusalem, il manifeste son immense attachement à sa nation.

Ces quelques exemples nous avertissent des dangers d'un faux spiritualisme d'apatrides, d'un amour universel platonique. Certains chrétiens ressemblent à ces gens qui se disent citoyens du monde pour éviter de lourdes solidarités avec leurs proches immédiats, leurs milieux d'appartenance ou leur nation en péril, comme si l'amour ne comportait pas un certain particularisme, une reconnaissance du caractère unique de l'autre et des solidarités définies et circonscrites. Pourquoi la charité chrétienne exclurait-elle l'expression politique des diverses formes d'appartenance, des nombreux types de liens humains ? La dialectique de l'universel et du particulier s'applique à toutes les valeurs et expériences humaines, peut-être plus dans la fraternité qu'en toutes autres. Cette valeur a trop servi historiquement dans des milieux chrétiens pour nier des situations de classes, des injustices sociales criantes, des asservissements politiques terribles. Comme elle a pu servir en d'autres occasions pour combattre ces maux, déraciner des préjugés raciaux ou religieux et dénoncer des politiques anti-fraternelles.

Pour un discernement spirituel et un jugement politique bien articulé, nous sommes obligés de recourir sans cesse à la vérification des faits et des attitudes réelles, aux justes rapports entre les diverses valeurs et les multiples composantes de la vie collective et des praxis sociales. Pensons aux difficiles synergies de l'amour et de la justice, de la liberté et de l'égalité, de la fraternité universelle à instaurer. Pensons aussi aux fausses oppositions entre nationalisme et internationalisme, entre religion universelle et expressions culturelles divergentes, entre humanisme ouvert et appartenances idéologiques, culturelles ou politiques, etc. ⁸³

⁸³ La nation, c'est le cadre normal dans lequel une vocation humaine et chrétienne peut normalement se développer. Le chrétien, parce que l'éternité de l'homme est un élément essentiel de son espérance, sait mieux que personne que les nationalismes appartiennent à l'histoire et disparaîtront après avoir préparé, s'ils ont été sainement vécus, la grande unité finale. Et ceci met une limite à son nationalisme et lui fait rejeter le racisme, qui n'est que l'orgueil de prétendre représenter une humanité supérieure, se donnant en conséquence le droit d'accaparer des privilèges et d'utiliser d'autres groupes humains comme

On ne pourra condamner toute forme de nationalisme au nom du christianisme pas plus qu'on ne pourra baptiser quelque nationalisme que ce soit comme tel. Nous avons connu chez nous, une sorte de mariage entre une chrétienté catholique et une idéologie nationaliste. Bien peu des nôtres soutiennent encore l'idéal d'une nation catholique, du moins au sens politique traditionnel où les autorités civiles et religieuses se réservaient tous les atouts du jeu. Mais voici qu'un nouveau mouvement se dessine, celui de rejeter au nom de principes chrétiens des engagements politiques de type nationaliste. Nous avons, au cours de ce travail, tenté une analyse critique des dimensions politiques du christianisme et du nationalisme. Loin de nous la tentation d'entraîner les chrétiens dans les ornières de jadis, ou de mobiliser l'Église dans des projets qui ne relèvent pas de sa compétence ou de sa mission. Mais il y a des signes des temps qui sollicitent des apports lucides et efficaces des chrétiens, des communautés et de l'Église, les uns dans le prolongement des vocations spirituelles propres, les autres dans des solidarités de type politique avec tous ceux qui cherchent une véritable promotion humaine dans une voie déterminée, selon telle ou telle allégeance humaniste, idéologique ou autre. ⁸⁴

instruments de son progrès. Mais en même temps, le croyant n'a pas l'intention d'anticiper sur l'eschatologie. Il sait qu'une vocation d'homme se réalise dans une situation concrète de diversité culturelle, linguistique, géographique et autre, et qu'en même temps, ces diversités fécondes ne doivent pas abolir l'ouverture sur la réalité humaine totale. Il se sait appelé à être l'âme du monde, comme déjà le disaient les Pères de l'Église, mais il n'implique pas par là qu'il est déjà citoyen du monde. Il a son chez-soi nécessaire, et c'est précisément par son enracinement profond dans ce chez-soi bien concret qu'il mûrit une conscience humaine ouverte à tous les hommes. Son nationalisme, par conséquent, est d'abord respect de la collectivité dans laquelle il est inséré et qui lui assure le milieu vital dans lequel il se développe comme homme. Dans ces perspectives, comme théologiens, nous nous sentons tout à fait à l'aise dans une pensée nationaliste ; mais en même temps, nous refusons qu'elle devienne un absolu que rien ne juge et qui juge tout le reste, car la nation est, pour nous, serviteur de Dieu et serviteur de l'homme ; nous refusons également qu'elle remplace subrepticement la fierté nationale par un orgueil national qui en ferait un racisme. (Un groupe de théologiens québécois, *Le Devoir*, 22 novembre 1969).

⁸⁴ Nous aimerions ramasser dans une sorte de décalogue les résultats de nos réflexions. Pour être jugé chrétien et humain, un nationalisme, et toute activité

Personne ne nous convaincra que le mouvement de décolonisation, par exemple, n'a rien à voir avec les responsabilités des chrétiens. Nous ne sommes peut-être qu'au début d'un grand mouvement révolutionnaire de libération, libération des masses, du petit peuple, des petits peuples et même des grandes nations pauvres. C'est par sa fonction critique qu'il pénètre jusqu'au cœur des pays riches, sous forme de révolution sociale interne : révoltes populaires, contestations étudiantes, refus des règles du jeu par des minorités actives, travail de démystification par les intellectuels, etc. En deçà des extrémismes aveugles et des utopismes apolitiques, il y a des valeurs nouvelles qui n'ont pas trouvé leur expression dans de véritables praxis. De plus, leurs tenants se heurtent à des structures et à des pouvoirs qui les refusent au nom de positions acquises ou de certains déterminismes économiques ou

qui s'y insère, doit selon nous répondre positivement aux dix questions suivantes :

- 1) Ouvre-t-il sur un renouveau culturel et humain, qui fait suite à une stagnation antérieure, et cela avec de réelles chances de succès ?
- 2) Se développe-t-il en réaction contre une oppression ou une aliénation qui contrarient depuis un temps assez considérable un droit humain fondamental ?
- 3) Favorise-t-il les chances de redistribution de l'égalité humaine ?
- 4) Favorise-t-il un progrès économique sain et une vie humaine stable ?
- 5) Aide-t-il les personnes qui s'y engagent à découvrir leur véritable identité et leur liberté ?
- 6) Saura-t-il ouvrir le groupe à de meilleures relations avec les autres cultures et avec l'ensemble de l'humanité ?
- 7) Respecte-t-il les droits des minorités tout en exigeant d'elles qu'elles remplissent leurs devoirs ?
- 8) Respecte-t-il la légitime autonomie des groupes intérieurs à la communauté nationale, respectant la démocratie et la représentation ?
- 9) Saura-t-il intégrer ses immigrants, en leur accordant les mêmes chances d'égalité et de développement ?
- 10) Rendra-t-il plus possible la création d'une culture authentique qui sera le cadre dans lequel une vocation humaine peut se développer ?

Ce sont là, croyons-nous, des questions que chacun de nous doit se poser avant l'action et au sein même de l'action. Elles nous paraissent reprendre, en situation, la voix même de Jésus-Christ dans le Sermon sur la Montagne. Et elles nous paraissent être une contribution valable pour tous nos compatriotes engagés dans le même mouvement vers l'espérance, qu'ils soient proches ou lointains par rapport à Jésus-Christ, car sa voix est la voix même de l'espérance et de la grandeur humaine. (Un groupe de théologiens québécois, *Le Devoir*, 22 novembre 1969).

autres. Mais peu à peu le ferment révolutionnaire envahit chacun des coins de la planète et accélère les processus de révision des schèmes traditionnels. Il opère une mutation culturelle souvent insaisissable parce que les structures ne sont pas encore changées.

Les hommes connaissent davantage les limites des progrès technologiques et industriels. Ils perçoivent derrière ceux-ci des intérêts, des pouvoirs, des privilèges, des objectifs qui s'opposent à leur conception de l'homme et d'une société vraiment humaine. Les révolutions nouvelles ne sont pas qualifiées de culturelles sans raison. Elles se font sous le signe de l'humanisme, de l'espace humain, des finalités, que les mythes de l'abondance, de l'ordinateur omniscient et omnipotent, laissent pour compte. La course au niveau de vie et au maximum de Productivité et de croissance économique sert la cause des plus forts parce qu'elle instrumentalise les hommes concrets et les réalités humaines les plus transcendantes, parce qu'elle s'impose comme une force aveugle qui rejette des considérations d'ordre humanitaire. Les valeurs de justice, de participation, de culture ne sont pas fonctionnelles et opérationnelles dans cet univers de choses. On n'a que faire des solidarités primaires entre les hommes quand les exigences économiques et techniques deviennent fin ultime de toute la société, plus précisément d'une classe privilégiée. Or de plus en plus d'hommes s'interrogent sur les genres de vie qui sont attachés aux principaux modèles de société développée. Est-ce qu'on ne retourne pas aux sacrifices humains des anciennes religions ? À côté de progrès authentiques, il y a des déchéances inédites encore plus tragiques de par la conscience que les hommes en ont.

Or les styles chrétiens d'aujourd'hui, les nouveaux religieux récents restent bien pâles et tièdes à côté de ce feu qui se répand sur la terre. Les Églises, en se marginalisant par rapport aux révolutions des derniers siècles, ont manqué la première étape de cette mutation sans précédent de l'homme et de la société. Garderont-elles la même attitude de retrait pratique devant la nouvelle relance ? Nous savons bien que les conséquences inouïes des neuves entreprises révolutionnaires appellent une acuité accrue de la responsabilité humaine. Aussi longtemps qu'on se limite aux idées même les plus radicales, on ne court pas grands risques. Voilà le pharisaïsme particulier de la plupart des Églises. Elles reculent quand il s'agit de passer à l'action. *C'est ici que*

l'imposture centrale s'exprime. Les gestes sont toujours « particuliers ». Ils relèvent d'individus, de groupes humains, d'institutions circonscrites dans le temps et dans l'espace. Les choix et les objectifs comportent toujours des inconvénients et même des impuretés. Pour éviter cette compromission, les Églises et les chrétiens se servent alors de l'alibi de leur mission universaliste. Un mouvement nationaliste d'émancipation deviendra à leurs vœux une trahison de la fraternité universelle des fils de Dieu. Une action révolutionnaire contredira l'amour évangélique des ennemis. Une réponse efficace à la violence institutionnalisée sera considérée comme une infidélité à la non-violence du Christ. Et nous pourrions continuer une liste interminable de réactions chrétiennes toujours dans le même sens du refus des risques de l'action, de la réalité toujours mêlée d'ivraie et de bon grain.

Le dessein universel judéo-chrétien s'est déployé à travers les imprévus de l'histoire, les tentatives d'une liberté humaine faillible, les expériences particulières d'un peuple et de communautés limités.⁸⁵ Et l'on voudrait que la participation des Églises et des croyants aux grands mouvements de l'histoire profane puisse éviter un chemin semblable. Le refus a d'autant plus de conséquences que c'est précisément cette voie qu'emprunte la révolution universelle récente. Elle privilégie d'abord la libération des masses défavorisées, des peuples colonisés. Elle ne suit pas une sorte de stratégie universelle téléguidée par des pouvoirs correspondants, comme le serait une super-ONU, par exemple. Elle prend corps dans des luttes bien déterminées, celles du Viet-Nam, du Biafra, de la Roumanie, du Pérou, de Cuba et de tant d'autres peuples. Au fond les chrétiens veulent une humanité nouvelle, mais en économisant les sacrifices que leur imposerait la participation aux durs combats à entreprendre effectivement. Vouloir constituer un peuple de Dieu universel et passer à côté des tâches de libération des

⁸⁵ Nous retenons un des nombreux exemples bibliques que J. Ellul a analysés : « Dieu va alors tirer parti de la situation nouvelle créée par l'indépendance du peuple au cou raide... Le premier roi (réclamé par le peuple) sera donc Saül, mais pour bien marquer ce qu'est la royauté, ce roi sera enfin rejeté par Dieu. Mais le second, ce sera David, et Dieu alors utilise la désobéissance d'Israël pour faire du résultat de cette révolte, le Signe, la Prophétie et l'Ancêtre de Celui qui viendra pour accomplir toute l'obéissance. Voilà donc cette espèce de cheminement mystérieux, cette adaptation de Dieu aux décisions absurdes de l'homme. » J. Ellul, *Politique de Dieu, politiques de l'homme*, Paris, 1966.

peuples, vouloir christianiser les nations et nier en même temps les valeurs que défendent ces nations, c'est de la fumisterie. Mais le plus souvent les chefs des Églises admettent théoriquement ces valeurs ; cependant, ils condamnent les formes de radicalisme dans l'action. Ils suggèrent bien de vastes stratégies, peu dangereuses, parce qu'inaccessibles. A ceux qui aliènent les fins humaines par des moyens efficaces, ils opposent des finalités généreuses qu'ils aliènent à leur tour en rejetant les moyens nécessaires à leur obtention.

Leurs attitudes concrètes équivalent pratiquement à condamner à peu près toutes les luttes nationales et populaires qui ont cours dans le monde actuel. Une fois de plus, les pauvres les rangent du côté de l'ordre établi et des pouvoirs oppresseurs. On se retrouve encore aux antipodes de la libération voulue par le Christianisme et le projet divin de salut. Les chrétiens joueront difficilement leur rôle propre à cause du contre-témoignage global des Églises. Celles-ci, à leur tour, seront en mauvaise posture pour assumer des tâches prophétiques critiques à l'intérieur d'elles-mêmes comme à l'extérieur. Comment dénoncer ce qu'il y a de contestable dans certains projets humains quand on n'y participe d'aucune façon ? C'est une pureté qui n'a pas de mains, une vérité sans vie, une pensée sans risques.

Voilà pourquoi nous avons tant insisté sur l'importance d'une nouvelle praxis chrétienne capable d'une synergie entre la foi et l'engagement socio-politique. Qu'on soit arrivé à exclure pratiquement l'action révolutionnaire de la théologie et du magistère chrétiens jusqu'à nos jours, marque déjà tout le chemin à parcourir. Évidemment, les tentatives récentes de quelques penseurs chrétiens sont insatisfaisantes et parfois maladroites. Elles méritent quand même plus de sympathie attentive que de condamnation -aveugle. Quant aux noyaux de chrétiens qui devancent les autorités et les doctrines officielles, ils sont peut-être les précurseurs d'un christianisme plus fidèle à ses valeurs fondamentales. Nous comprenons, par ailleurs, les réticences de plusieurs devant la participation des chrétiens dans certaines luttes politiques. Les néo-nationalismes ne débouchent pas forcément sur une libération des masses et des peuples. Est-ce là une raison pour justifier l'absence de chrétiens qui pourraient avec d'autres citoyens lutter pour infléchir ces dynamismes en fonction d'une véritable promotion du peuple ? De plus, si les Églises ont pris des risques politiques pour se

sauver elles-mêmes jadis, ou pour s'unir à des pouvoirs contestables, pourquoi n'accepteraient-elles pas de nouveaux risques qui seraient, cette fois, beaucoup plus accordés à leur vocation, compte tenu des modalités que nous avons essayé de cerner ? Les points de repère de discernement spirituel et de jugement politique ne se condensent pas dans une sorte de théorème théologico-politique. Et les options politiques des chrétiens et les diverses expressions de leur témoignage ne doivent pas accaparer la Parole de Dieu dans un sens exclusif, comme si telle ou telle option politique, telle ou telle expression individuelle ou collective de foi, tel ou tel engagement ecclésial, étaient les seuls possibles. P. Ricœur exprime fort bien notre propos :

«La foi donne une visée à une pensée et une action profanes de bout en bout. Je dois toujours risquer une compréhension de mon temps avec les ressources de l'information commune ; c'est à travers la relativité d'un choix lié à la contingence de la même histoire que je suis appelé à signifier ma foi ; il me faut exprimer au niveau d'institutions, de formes du travail et de la propriété, l'identité de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu ; il me faut symboliser par la recherche de la justice économique et sociale l'attente du Royaume de Dieu. Il est bien des façons d'exercer cet art des signes sur le plan politique. Mais il me paraît que dans une période de dépérissement révolutionnaire, la tâche première des chrétiens est d'entretenir la tension d'une histoire qui s'affaisse, de renouveler sa visée révolutionnaire par leur véhémence prophétique. »

Le renouveau actuel de l'action politique radicale et les exigences révolutionnaires d'une vaste stratégie de la libération et du développement des peuples ne font qu'accroître l'importance de l'engagement des chrétiens en politique.

Nationalisme et religion
Tome II : Religion et idéologies politiques

Post-scriptum

L'église et les idéologies au Québec

Une impossible distance critique

[Retour à la table des matières](#)

Certains diagnostics sur la situation de l'Église se limitent aux questions internes de celle-ci. Pensons aux débats du synode de Rome sur la collégialité. Pensons à la crise sacerdotale et religieuse qui s'aggrave de jour en jour. Pensons à l'essoufflement et au plafonnement des réformes liturgiques et catéchétiques. Pensons à la disparition rapide des soutiens humains qu'offraient à l'Église les institutions temporelles chrétiennes, particulièrement dans les domaines sociaux, scolaires ou autres. Même les structures propres de l'Église, comme la paroisse et le diocèse, font face à des difficultés de tous ordres : fonctionnement, finances, ressources humaines, leadership, participation, etc. N'a-t-on pas souligné récemment l'incapacité des Églises locales de se donner des objectifs identifiables et réalisables, et cela malgré des efforts réels de restructuration ? Il est important de noter ici jusqu'à quel point les tâches spécifiques d'évangélisation restent souvent au second plan, sans articulation véritable, et même sans « preneurs ».

On en mesure la gravité, quand on songe que l'Église devra s'appuyer davantage sur la force de l'évangile, et moins sur les multiples soutiens institutionnels d'autrefois.

Certains ne voient dans l'Église actuelle qu'un lourd système irrreformable, et partant ils tentent de construire à côté des petites communautés autonomes et charismatiques, libres du surplomb dogmatique, moral, cultuel et clérical. Ils tentent de refaire le cheminement des origines pour redécouvrir et revivre ce qu'il y a d'essentiel dans la tradition judéo-chrétienne. À l'extrême opposé, d'autres s'acharnent à sauver tout le mobilier de la maison paternelle, quitte à le décaper de tous les enduits, vernis, glaçures ou moisissures. Ou bien ils répètent l'histoire évangélique des vieux vêtements ou des vieilles outres. Ainsi, certains tentent de maintenir des éléments contradictoires : l'autorité absolue et la coresponsabilité, l'obéissance inconditionnelle et la responsabilité personnelle, des idées révolutionnaires et des politiques conservatrices, le primat de la conscience et le primat de la loi, celui de la Parole de Dieu et celui du Magistère, mais tout cela au prix de quelles entournures et entourloupettes mentales !

Entre ces attitudes extrêmes, il y a moins une gamme diversifiée de tendances, qu'une indifférence évidente de la plupart des chrétiens qui ne sont pas intéressés par les débats de l'Église post-conciliaire.

Pourtant, un second regard nous fait discerner, chez les uns et les autres, une aspiration à mieux vivre l'évangile, à retrouver l'essentiel du Message chrétien, à inventer, par delà des définitions officielles, de nouveaux styles d'existence chrétienne à la fois plus personnels et plus communautaires. Les plus militants pensent à des modèles neufs d'Église au cœur des conditions inédites de l'histoire actuelle. Mais ces entreprises s'inscrivent dans des démarches mal assurées et tâtonnantes, parce qu'on n'arrive pas à cerner les principaux points de repère d'un tel projet. Les critères d'adaptation et de participation, ceux du pluralisme et de la sécularisation deviennent des recours superficiels et souvent stériles quand il s'agit d'aboutir à de véritables praxis chrétiennes et ecclésiales. Dans combien de diagnostics on passe d'un évangélisme non critique à une démythisation ambiguë, à un lavage de cerveau qui rejette le petit avec l'eau du bain.

On pose la question radicale : une Église sans prêtre est-elle possible ? Et on se dépêche de trouver la réponse la plus sécurisante qui ne changera rien à la situation de crise à l'origine d'une pareille interrogation.

Au-delà des soutiens humains difficiles à repérer et surtout à façonner, il y a une sorte d'obscurcissement de ce qu'on a appelé jadis le discernement spirituel. Qu'est-ce qui est signe des temps et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Dès qu'on quitte les doctrines et les codes bien définis, les pas deviennent incertains. Il ne reste qu'à revenir sur les mêmes sentiers battus et rebattus, où tout le monde tourne en rond en se consolant de quelques réformettes de passage. *Tout se passe comme si l'Église ne parvenait pas à sortir d'elle-même, à prendre une distance critique sur elle-même, à redevenir un signe lisible et compréhensible pour ses contemporains.* Ceux qui se consacrent à des tâches missionnaires le ressentent encore plus vivement. Ils se sentent marginaux à la fois dans l'Église et dans le monde profane. La longue histoire judéo-chrétienne a connu de ces affaissements où l'on disait : il n'y a plus de témoins parmi nous. Trop d'indices nous acculent à cette constatation pour ne pas y voir une grande part de vérité. Dès que nous mettons le pied sur le trottoir, nous cachons la lumière sous le boisseau, nous gardons notre foi en réserve. *Combien parmi les meilleurs d'entre nous agissent comme s'ils voulaient se faire pardonner d'être chrétiens,* sans compter ceux qui nient leurs solidarités avec le peuple des croyants ? Est-ce le fait d'un pharisaïsme inavoué ou d'une incertitude aseptisante ? Le problème est trop profond pour nous Permettre de poser des jugements faciles. Dégageons certains points de repère critiques.

Les points de repère

I. Les nouvelles formes d'existence chrétienne qui sont apparues dans l'histoire de l'Église coïncident le plus souvent avec des transformations profondes dans la société profane. On devrait dire la même chose de l'histoire d'Israël. Pensons à la sortie d'Égypte, aux événements du désert, à la conquête de Canaan, à l'instauration de la royauté, à l'exil en Babylonie, aux occupations successives par des étrangers. Autant de temps forts prophétiques où apparaissaient de nou-

veaux témoins, de nouveaux signes, de nouveaux approfondissements spirituels. La vie de l'Église a connu un itinéraire semblable. L'entrée dans le monde gréco-romain amenait une reprise du message judéo-chrétien dans les nouvelles conditions culturelles et socio-politiques. Pensons aux conséquences ecclésiales du constantinisme, des invasions des barbares, de l'éclatement de la cité médiévale. À chacun des tournants profanes apparaissent de nouveaux modèles d'Église et de vie chrétienne. L'apparition des bourgs au Moyen-âge n'est pas étrangère à la fondation des ordres mendiants. Dans un monde plus mobile, plus diversifié, les monastères ne pouvaient exercer des tâches nécessaires d'évangélisation. Bref, des formes différentes d'expérience humaine impliquent une sorte de recommencement de l'aventure évangélique, et des appels inédits de conversion. Nous n'avons qu'à regarder notre propre vie. Vivons-nous notre foi de la même façon aujourd'hui ? Nous sommes ici au cœur de ce que nous appelons « l'évangélisation ».

II. Ce n'est pas une pure question d'adaptation, d'acculturation. C'est une correspondance à de neufs surgissements de l'Esprit qui empruntent le plus souvent les chemins de la « profanéité » pour secouer nos léthargies et nos fausses sécurités religieuses, nos attitudes ritualistes, providentialistes, pharisaïques ou autres. Comment ne pas reconnaître dans les grandes révolutions récentes des valeurs inscrites dans notre propre tradition judéo-chrétienne ! On ne peut manquer de constater jusqu'à quel point le terrain proprement ecclésial a été peu prophétique et souvent réactionnaire vis-à-vis des grands efforts de libération des hommes et les grandes luttes des derniers siècles.

Aurons-nous le courage d'admettre qu'il n'y a pas de continuité entre le Syllabus de Pie IX et le décret sur la liberté religieuse dans Vatican II ? Nous ne voulons pas perdre notre temps à geindre sur le passé, ou à justifier des politiques par leur contexte historique. Mais nous sommes plus sensible au fait que nous continuons à répéter trop souvent ces péchés historiques. Quelles sont les sources de ces aveuglements, de cette absence de distance critique ? Est-ce que les critères de discernement utilisés jusqu'ici sont satisfaisants ? Pensons aux dichotomies classiques : institution et évènement, sacerdoce et prophétisme, hiérarchie et peuple de Dieu, Magistère et *sensus fidelium*, évangélisation et humanisation, existence chrétienne et médiations

institutionnelles, signes des temps et événements de salut, charismes et autorités ; autant d'articulations qui nous libèrent du monolithisme d'une Église de chrétienté.

Mais trop de faits de l'histoire passée comme du présent nous incitent à penser que le catholicisme comme système ne parvient pas à se rénover fondamentalement.

Au synode romain de 1969, les évêques et la curie romaine ont tenté des compromis de pouvoirs. Est-ce donc là le grand problème de l'Église d'aujourd'hui ? Quelle part le peuple de Dieu y a-t-il ? Que fait-on des grands défis actuels des croyants et des communautés chrétiennes ? L'Église officielle n'est pas encore sortie de la « civilisation seigneuriale ecclésiastique ». Même le décret sur l'Église de Vatican II ne doit pas nous leurrer. C'est toujours la constitution hiérarchique qui en reste la pièce maîtresse. Après l'affirmation du primat du peuple de Dieu, sans précision de ses rôles effectifs, un très long chapitre détaille les pouvoirs de la hiérarchie. Quant aux laïcs et aux communautés chrétiennes, on se contente de généralités sans grande conséquence sur le fonctionnement de l'institution. Le pouvoir tend à s'élargir, mais entre pairs, et toujours sur le même modèle idéologique appuyé sur quelques textes scripturaires soigneusement choisis. Cette ecclésiologie reste dépendante d'une conception archaïque et totalitaire de la société, de la nature, de l'autorité. On a tout simplement théologisé, universalisé et rigidifié un modèle de gouvernement lié à une expérience historique. Nous n'insisterions pas, si cette attitude ne se transposait dans tous les domaines de la pensée et de l'action de l'Église, si nous n'aboutissions pas à une idéologie catholique globale qui rend impossible le « *semper reformanda* » et une critique prophétique efficiente. Trop d'études et d'expériences révèlent le penchant quasi naturel du catholicisme vers l'autoritarisme, l'absolutisme et le conservatisme.

La conscience moderne s'y sent de plus en plus mal à l'aise. Pensons au sort des théologiens, des militants chrétiens révolutionnaires, des mouvements de jeunesse, des laïcs mariés, des artisans d'un ministère exploratoire et novateur dans l'un ou l'autre secteur de vie, depuis Vatican II. Si on accepte une réforme, on veut l'imposer uniformément à tout le monde. Cet héritage catholique a été si bien diffusé dans le

peuple chrétien, que beaucoup d'entre nous opposent au moins une résistance passive à toute forme de changement. Ce sont des attitudes de ce type que je rencontre dans les diverses paroisses où je vais à l'occasion d'un projet de concile diocésain. Les critères critiques mentionnés plus haut ne serviront pas à grand-chose aussi longtemps que nous ne procéderons pas à un vaste curetage idéologique du système catholique et de ses praxis. Je ne veux pas tout réduire à cette opération. Je soutiens cependant que tous les retours aux sources, tous les efforts d'adaptation, tous les synodes et conciles et toutes nos épiceries nouvelles ou anciennes ne nous sortiront pas de nos éternelles ornières, si nous ne consentons pas courageusement et lucidement à reconnaître les empreintes idéologiques implicites qui sont sous-jacentes à nos perceptions de l'Église et de l'expérience chrétienne, à nos théologies d'hier et d'aujourd'hui, à nos institutions et à leur fonctionnement, à nos débats et à nos efforts constructifs.

Il serait prétentieux de penser dominer une telle question. Je ne nie pas non plus l'importance d'autres angles de vision. Mais j'appartiens à une famille spirituelle qui se demande si elle a encore sa place dans l'Église, non pas toute la place, mais une place. Veut-on écarter systématiquement tous les éléments radicaux ? Sommes-nous acculés à prendre tout le paquet ou à quitter ? N'y a-t-il de solution que dans l'underground ?

Limitons-nous à considérer l'évolution idéologique du Québec et celle de l'Église de chez nous. Cette analyse reste sommaire. Elle renvoie le lecteur à l'ensemble de l'ouvrage.

Ce qu'est l'idéologie

Pour éviter les ambiguïtés de langage, rappelons d'abord dans quel sens nous avons entendu l'expression : idéologie. Tout groupe social tente de donner cohérence à sa situation dans toute son ampleur. Il se bâtit une vision de lui-même, de son milieu et du monde, un système d'explications, de normes, de valeurs qui, dans un contexte historique

donné, influence les attitudes et les comportements, les moyens et les fins que les membres de ce groupe partagent. ⁸⁶

L'idéologie implique une lecture particulière du passé, une interprétation du présent et même une projection dans l'avenir. Elle constitue un pôle central de référence pour l'identification et la cohésion du groupe, pour la légitimation de sa situation historique et de ses projets. Elle perd sa fonction essentielle quand elle n'a plus son caractère provisoire, quand elle devient un pur système intellectuel, quand il n'y a plus de confrontation entre les conditions particulières d'existence du groupe et les représentations qu'il se fait de lui-même, (comme Marx l'a bien vu). Parfois l'idéologie exerce une fonction latente, celle de légitimer la domination des tenants du pouvoir en offrant des justifications qui cachent les vrais rapports sociaux, économiques, culturels ou politiques. Lorsque les groupes dominés comme les groupes dominants sont convaincus que l'idéologie prévalente dans leur société n'en est pas une, mais est plutôt une vérité définitive, les pouvoirs en place

⁸⁶ G. Rocher apporte ici une autre définition de l'idéologie : « un système d'idées et de jugements, explicite et généralement organisé, qui sert à décrire, expliquer, interpréter ou justifier la situation d'un groupe ou d'une collectivité et qui, s'inspirant largement de valeurs, propose une orientation précise à l'action historique de ce groupe ou de cette collectivité ».

Elle est donc un phénomène stratégique pour comprendre de l'intérieur une réalité sociale et son histoire. Notons les aspects majeurs : un système, un instrument d'action historique, une démarche rationnelle, un catalyseur de conscience collective, un lieu de cristallisation ou de création de valeurs, une tendance psychosociologique qui véhicule des états psychiques forts, une dynamique volontariste, un cadre symbolique. Elle constitue en quelque sorte le noyau dur d'une culture ou d'une sous-culture. Elle libère des énergies tout en les canalisant. Certains ont souligné que les idéologies modernes ont souvent joué un rôle de substitut par rapport à la religion, mais en transposant les fonctions de celle-ci sur un terrain moins mythique et davantage socio-politique. L'idéologisation s'étend un peu partout dans le monde. Nous sommes très loin de la fin des idéologies, contrairement à ce que pense D. Bell. Pensons à l'idéologie nationale et à celles qui s'y opposent. Les deux mouvements semblent croître en même temps. Même leurs conflits les alimentent. Nous avons noté plus haut d'autres aspects de l'idéologie.

Voir Guy Rocher, *Sociologie générale*, H.M.H., 1969, t. 3, pp. 393-406.

Et Jean Meynaud, *Destin des idéologies*, Lausanne, 1961.

Daniel Bell, *The end of ideology*, Glencoe, 1960.

sont assurés de contrôler ou même d'étouffer les efforts de changement et la mise en cause des situations réelles.

C'est à mon sens un des principaux problèmes de l'Église catholique. Ses porte-parole considèrent les autres systèmes comme des idéologies sans appliquer le même regard critique sur le leur. Ailleurs, dans la société profane, on retrouve des attitudes semblables, comme le signale F. Houtart. L'idéologie devient l'attribut critiquable des systèmes antagonistes ; ou bien, au nom d'un pseudo-pragmatisme, on décrète la disparition des idéologies dans la société urbaine, post-industrielle, bureaucratique et technocratique.

Or, au contraire les idéologies ne disparaissent pas, elles se multiplient. Elles deviennent par ailleurs de plus en plus fluides, soit à cause d'une transformation toujours plus rapide des conditions objectives d'existence, soit à cause des nouveaux dispositifs de critique permanente.

Voilà une première grille d'analyse de l'évolution idéologique de l'Église et de la société québécoise. Voyons les choses de plus près.

Les idéologies profanes au Québec

- Nous avons connu jusqu'à tout récemment une idéologie unitaire largement diffusée dans le peuple. Elle unissait étroitement et même confondait les « vocations catholique, française et agricole » des Canadiens français en Amérique du Nord. La plupart des nôtres ne pouvaient dire s'ils étaient catholiques parce que français ou vice versa, s'ils avaient la religion de leur culture ou la culture de leur religion.. Mais la place centrale qu'occupait l'Église dans notre société indique déjà son rôle prépondérant dans la définition de notre idéologie dominante. Nous ne revenons pas sur les nombreux diagnostics portés sur cette expérience historique. Ils se complètent beaucoup plus souvent qu'ils ne s'opposent. Signalons toutefois que les traits caractéristiques du système catholique que nous avons déjà étudiés sont devenus caricaturaux et hypertrophiés dans des conditions historiques qui contribuaient à les maximaliser. Si les mythes, les doctrines et les institu-

tions d'autrefois n'ont plus grande influence manifeste dans notre vie moderne, il n'en va pas de même des fonctions latentes de l'idéologie ancienne, de ses modèles culturels, des réflexes spontanés qu'elle conditionne encore. On les retrouve dans les familles spirituelles les plus en rupture avec le passé, ou des plus opposées entre elles. Tout ce que nous avons dit de l'idéologie en général s'applique ici d'une façon ou de l'autre.

- Depuis quelques années à peine, plusieurs idéologies ont pris corps chez nous. Nous avons mis du temps avant de nous rendre compte du processus d'idéologisation que nous étions en train de vivre. L'idéologie pour nous, c'était le spectre de notre mythologie aliénante, de notre infériorité et de notre isolement. Ceux qu'on appelle les réformistes sociaux cherchaient un rattrapage qui se voulait tantôt une contre-idéologie anticléricale, anti-nationaliste et anti-duplessiste, tantôt un dépassement du nationalisme religieux d'autrefois, tantôt une pure entreprise pragmatique de promotion collective. Après cette phase de premier éclatement, peu à peu se sont dessinées des tendances idéologiques de plus en plus accusées. Des groupes divers commençaient à se construire leur propre vision de la situation d'ensemble et leur propre projet d'accents culturel, socio-économique ou politique. Nous nous limitons à un rapide tour d'horizon qui n'est sûrement pas exhaustif, mais quand même suffisamment révélateur.

1. - D'abord *un néo-nationalisme* qui est au centre de la plupart des débats qui ont cours surtout depuis le début de la révolution tranquille. Contrairement à la définition rigide qu'en donnent ses opposants, cette idéologie s'est révélée très fluide, polymorphe et ambivalente. La Laurentie de R. Barbeau ne faisait que continuer l'ancien nationalisme tout en le mettant à jour. Le Québec indépendant, socialiste et laïque des mouvements de gauche marquait une rupture radicale. Et plus récemment le projet souveraineté-association du Parti québécois s'est constitué sur des compromis qui mettent en veilleuse le radicalisme précédent et tentent de mobiliser l'ensemble de la nation au delà des rapports de classes et de certaines différenciations idéologiques. Les intentions culturelles et politiques sont ici beaucoup plus claires que les visées socio-économiques et laïques. Il y a aussi continuellement une menace de débordement sur la gauche et sur la droite. Pensons ici à l'ex-Rassemblement de l'Indépendance nationale, au mouvement

créditiste, aux artisans extrémistes des luttes linguistiques et enfin aux perspectives révolutionnaires de plusieurs foyers de contestation.

2. Le *néo-fédéralisme* pan canadien qui a ses origines dans un groupe de québécois. Le premier ministre Trudeau et ses adeptes politiques du Québec veulent une reprise du compromis canadien sur des bases idéologiques qui se révèlent dans les projets du biculturalisme et du bilinguisme, de la promotion des régions défavorisées, du bill des droits de l'individu. Certaines politiques recèlent des postulats du bon vieux libéralisme, d'autres empruntent au *Welfare State*, d'autres à des modèles de développement de type néo-capitaliste. Ce style politique se sert des méthodes technologiques d'administration fonctionnelle, et aussi des techniques sociales de participation conditionnée et manipulée. Nous l'avons vu dans la campagne électorale de 1968. Il projette de nouveaux mythes comme la société juste, par exemple. Rarement il explicite ses propres composantes idéologiques.

3. - Un *néo-capitalisme* qui adopte à peu près toutes les composantes de l'idéologie dominante aux États-Unis. Il ne cache pas son adhésion à une échelle de valeurs où l'intérêt économique privé occupe le sommet. En défendant le primat du progrès économique, il ne mentionne jamais les pouvoirs, les privilèges, les intérêts qui se cachent derrière cette visée. Il parle d'une économie de productivité sans vouloir prêter attention aux mécanismes de concurrence aveugle, de profit maximalisé, de main mise sur la technostructure, sans s'interroger sur la signification humaine et politique de ce qu'on produit ou consomme. Pour atténuer les déchets de pauvreté d'une telle économie, il préconise des mesures sociales qui permettent aux petits de survivre. Cette idéologie ploutocratique a prouvé son efficacité provisoire, mais à quel prix ! Voilà à peu près ce que les Chambres de commerce nous apprennent depuis que des événements politiques sont venus les obliger à dire le fond de leur pensée et le fin mot du type de société qu'elles préconisent.

4. - *Une idéologie nouvelle de développement* apparaît chez certains technocrates qui récusent les cadres idéologiques précédents.

Ils rejettent tout autant la gauche socialiste doctrinaire que les néo-capitalistes libéralistes, tout autant la bourgeoisie nationaliste que les

fédéralistes nouveau-style. Parce que chacune de ces tendances nie à sa façon la liberté pour une société donnée de se bâtir efficacement selon l'image qu'elle a d'elle-même. Ils refusent tout déterminisme de surplomb qui empêcherait la société de contrôler son propre devenir. Ils retiennent trois conditions inséparables : l'**autodétermination** de la société qui veut le développement ; la **participation** qui permet à la société de choisir socialement ses objectifs ; la **rationalité** dans le choix des moyens.

5. - Une idéologie de la *révolution culturelle*. Je n'ai pas d'autres termes pour la qualifier. La description lèvera les équivoques possibles. Il y a d'abord un refus global de la société existante et des différents modèles idéologiques que nous venons d'évoquer. Il s'agit de créer de nouvelles valeurs et même un homme nouveau. Des structures toutes neuves ne vaudront rien, si l'homme n'est pas changé. Nous faisons face ici à une véritable eschatologie profane, ou à une utopie globalisante difficilement définissable. Pensons, par exemple, au mythe central de la « civilisation heureuse et pacifiée » qui veut assumer, corriger, dépasser ces visions du monde chez Hegel, Marx et Freud particulièrement. Sans doute ce dessein reste inchoatif chez les groupes de contestataires qui véhiculent de telles idées. L'une ou l'autre de celles-ci commencent à se diffuser assez largement chez les jeunes surtout. Dans la phase actuelle, c'est d'abord le refus qu'on oppose sous le signe d'une révolution sociale qui n'entre dans aucune des quatre étapes précédentes.

6. - Enfin il faudrait mentionner un noyau dur, mais très restreint de militants qui luttent *pour un Québec laïque*. Le rythme rapide de laïcisation leur épargne bien des efforts, mais rien ne préjuge des affrontements qui s'annoncent dans la question de reconnaissance prochaine des écoles confessionnelles publiques selon de nouvelles modalités.

7. - Il y a aussi *l'aile dure des socialistes* qui ne veulent pas s'identifier à aucune des idéologies précédentes. Ils préparent ou attendent des conditions favorables pour un véritable parti socialiste et révolutionnaire de travailleurs. Comme le laïcisme, le socialisme chez nous

a très peu d'enracinement dans la vie collective et les divers groupes, strates ou classes. ⁸⁷

Les idéologies dans l'Église

Essayons maintenant de cerner les idéologies qui se déploient au sein de l'Église.

1. - Une *idéologie de chrétienté* qui a encore la vie dure. Pour ses tenants extrémistes, l'Église doit jouer le même rôle-clef d'autrefois dans notre société. Ils ne comprennent pas pourquoi la nouvelle université du Québec n'est pas confessionnelle. Ne sommes-nous pas pour toujours une nation catholique ? Pour être fidèles à nous-mêmes, nous nous devons de maintenir toutes nos institutions chrétiennes, et de poursuivre l'idéal d'un ordre social chrétien selon les principes même de la doctrine sociale de l'Église.

Mais il serait plus important d'analyser ici les zones grises qui prolongent certains résidus de chrétienté. Je pense à des institutions qui ont gardé le statut officiel catholique de leur fondation : les caisses populaires, des sociétés St-Jean-Baptiste, la plupart des hôpitaux et beaucoup d'œuvres d'assistance. Les uns et les autres sont obligés à des compromis officieux. Certains y flairent ou croient flairer des manœuvres de l'Église, une action cléricale camouflée. Chacune des situations appelle un jugement politique et un discernement spirituel difficiles. Mais nous nous demandons s'il ne manque pas dans bien des cas une pensée et une pratique politiques et religieuses cohérentes, vraiment démocratiques et soucieuses de respecter les règles du jeu des régimes modernes. N'oublions pas que le public supportera de moins en moins des ententes de coulisse sur des questions où il se sent concerné. Parfois on laisse traîner des situations ambiguës qui pour-

⁸⁷ Marcel Rioux, en plusieurs occasions, a soutenu que le Canada français n'a produit qu'une seule idéologie ferme et distinctive, à savoir un nationalisme aux composantes bien déterminées. Notre histoire, même la plus récente, lui donne raison. C'est autour de ce pôle que les sous-groupes culturels ou autres se sont définis et ont proposé leur propre définition de la situation.

raient entraîner des crises plus graves que celles d'aujourd'hui, surtout dans le domaine scolaire. Que fera-t-on si une forte proportion d'éducateurs, d'étudiants et d'administrateurs ne rencontre pas les vœux d'une majorité de parents ?

Ce bref aperçu nous laisse entendre que l'idéologie de chrétienté n'est pas encore disparue.

2 - Une *idéologie missionnaire* qui a pris naissance avant la guerre et qui a cheminé en parallèle avec la première. L'Action catholique en a été le principal moteur. Elle a suivi des étapes que nous renonçons à étudier ici, à cause de leur complexité. Contentons-nous de certains indices révélateurs. D'une mentalité de conquête et de croisade on est passé à la recherche de styles de vie chrétienne plus soucieux de l'engagement profane. Corps étrangers dans la pastorale traditionnelle, beaucoup de cellules de militants se sont constituées en substitut de paroisse. Ils trouvaient dans leur expérience une communauté qui n'existait pas ailleurs, une liturgie et une formation spirituelle plus près des sources chrétiennes et de leur propre expérience humaine, une possibilité de participation, d'autonomie, de créativité inusitées. Plusieurs membres ont débouché sur ce réformisme social dont nous avons parlé plus haut. Les statuts officiels de l'A.C. faisaient des militants des collaborateurs immédiats de la hiérarchie, et en cela il y avait continuité avec le modèle ecclésiologique de chrétienté. Mais en dehors de certaines exceptions, les pratiques effectives relevèrent de plus en plus de la responsabilité des leaders laïcs. Comment expliquer le déclin de ces mouvements qui ont sûrement joué un rôle d'avant garde à un moment donné ? Est-ce à cause du poids des tâches de suppléance et des fonctions de substitution ? Est-ce à cause des facteurs de chrétienté et des oppositions d'autres secteurs d'Église ? Est-ce à cause des ambiguïtés d'un tel statut ou enfin d'une crainte de verser dans un prosélytisme de plus en plus honni ? De toute façon, les bases sociologiques et théologiques de l'A.C. n'ont jamais été très claires. Mais ses difficultés viennent peut-être davantage du contexte de chrétienté où elle se déployait. Aujourd'hui ces obstacles ont disparu et les difficultés internes prennent alors plus de relief. On oscille du ressourcement spirituel à l'engagement profane pur et simple. L'Église

du Québec a perdu une force critique et prophétique qu'elle n'a pas remplacée. Rien n'annonce ici un prochain regain de vie. ⁸⁸

3. - *Une idéologie de ressourcement.* Pour décaper les vieilles routines de chrétienté que l'on retrouvait un peu partout, même dans l'Action catholique, certains optèrent pour le grand retour aux sources en théologie, en liturgie et en catéchèse particulièrement. Cette démarche accompagnait un repli de l'Église sur son propre terrain. Elle bénéficiait aussi des apports massifs des expériences européennes. Elle débouchait sur d'autres visions de l'Église et de la foi. C'est de ce côté

⁸⁸ La crise récente de l'Action catholique exprime assez bien l'échec partiel de l'Église chez nous dans sa tâche fondamentale d'évangélisation. Essayons de dégager la genèse de cette situation. Au début du XIXe siècle, nos chefs religieux se sont servis de l'institution paroissiale pour encadrer le peuple canadien -français et assurer les principales fonctions de notre société. Ensuite ils portèrent leur attention sur la constitution d'un réseau d'écoles catholiques grâce à l'apport du clergé et des communautés religieuses. Au tournant de notre siècle, la pastorale sociale (C.T.C.C., U.C.C., œuvres d'assistance) prit une grande ampleur jusqu'au cœur de la crise économique des années 30. Le premier éclatement de la chrétienté, au moment de la guerre mondiale de 1940, favorisait l'expansion de l'Action catholique et son objectif primordial d'évangélisation des nouvelles conditions de vie. Mais l'A.C. devait se trouver bientôt au creux d'un fossé de plus en plus profond entre une sécularisation envahissante, d'une part, et une Église mobilisée par deux objectifs internes : la réfection de ses structures (pastorale d'ensemble) et la réappropriation des sources chrétiennes (Bible, catéchèse et liturgie), d'autre part. Ainsi, perdait-on de vue les efforts authentiques d'évangélisation tentés par l'Action catholique des années 1945-1960. Par delà celle-ci, on passait du cléricalisme d'antan à la cléricatisation interne de l'Église. Le retrait récent de militants chrétiens se rattache donc, en partie, à ces phénomènes.

Tout se passe comme si l'Église officielle remettait sine die une démarche qui devrait être première en importance, à savoir l'évangélisation sur un terrain profane où elle n'a plus de présence automatique ni de contrôle des règles du jeu. Or cette mission ne saurait s'accomplir sans un laïcat capable de témoigner du message chrétien à même les formes de pensée, de vie et d'action des hommes contemporains. L'Église actuelle investit très peu de ce côté. Pourtant, les enquêtes de sociologie religieuse viennent confirmer les intuitions des militants chrétiens. En effet, elles nous révèlent jusqu'à quel point le peuple québécois a été superficiellement évangélisé, ou du moins comment il semble être au seuil d'une seconde évangélisation à faire. On imagine l'ampleur du défi quand on songe que l'Église n'a exercé jusqu'ici sa mission qu'à travers les cadres et les règles -du jeu qu'elle avait créés elle-même.

que l'institution a centré presque tous les investissements dans les dernières années. L'Église du Québec devenait une grande école, sans compter une accentuation du culturalisme et de l'historicisme qui marquent profondément le système catholique. Ainsi, c'est par le ressourcement qu'on redécouvrirait la véritable image du christianisme et de ses composantes essentielles.

4. - *Une idéologie de l'adaptation.* Les renouveaux précédents atteignaient un plafonnement bien compréhensible. Les uns et les autres se sentaient aussi dépaysés dans le psautier français que dans le psautier latin ! « Nous ne savons plus ce que nous avons sous les pieds ». L'Église n'est pas adaptée à la société urbaine, aux nouvelles conditions de vie. Elle entretient un équipement artisanal. Sociologie religieuse, pastorale d'ensemble et des ensembles, articulation des pastorales spécialisées scolaires, familiales ou autres, établissement de zones pastorales décalquées sur les nouveaux espaces humains, réformes internes des communautés religieuses, voilà autant de dispositifs pour s'adapter à la vie moderne, pour être présent au monde. Un vent de sécularisation soufflait sur ces entreprises qui étaient en définitive peu critiques de leurs prélèvements profanes. On voulait en finir avec les traditions désuètes, les structures périmées et on se dépêchait à adopter les nouveaux modèles séculiers. Inutile de dire ici la dichotomie qu'on préparait pour aujourd'hui, à savoir la désarticulation de l'idéologie précédente de ressourcement et de cette idéologie d'adaptation, deux univers passablement étrangers l'un à l'autre. Un certain spiritualisme intimiste, d'une part et une socialisation profane, d'autre part.

5. - Une autre idéologie allait naître de ce désarroi de plus en plus marqué dans les divers milieux d'Église. Les retours aux sources et les réformes institutionnelles ne suffisaient pas. Ils venaient faire éclater les aménagements d'autrefois et ils provoquaient de vifs débats entre les diverses familles spirituelles. Il n'y avait plus d'assemblée unanime ou de consensus collectif. Plusieurs s'isolaient, se fermaient sur eux-mêmes, ou quittaient l'institution paroissiale, religieuse ou autre. C'est ici que s'inscrit *l'idéologie de la communauté de base* ; communauté d'identification où les membres partagent une même expérience chrétienne et souvent profane dans un contexte de liberté, de fraternité et d'égalité ; communauté où se fait un nouveau partage de tâches et où s'instaurent des modes de communication plus directs, plus simples,

plus chaleureux ; communauté où l'on vit la foi, le culte et les solidarités humaines sans cadres rigides et tout faits, où l'on respecte le cheminement des uns et des autres. Souvent ici, l'engagement chrétien dans la vie profane est conçu dans une perspective exclusive de témoignage individuel. Quant à l'Église institutionnelle, certains l'ignorent pratiquement, d'autres maintiennent des liens superficiels, d'autres enfin veulent se débarrasser du système clérical qui serait à la source de toutes les scléroses de l'Église. Un membre de ces communautés me disait : « pour faire une véritable expérience chrétienne aujourd'hui, il faut pratiquement la tenter en dehors des cadres officiels de l'Église ».

Voilà sans doute un essai de survol bien rapide des idéologies provisoires qui se partagent les deux terrains que nous avons voulu sonder : la société profane et l'Église. S'agit-il de deux univers parallèles, opposés ou convergents ? Devrons-nous vivre une phase de dissociation pour mieux assurer l'autonomie et le développement de l'un et de l'autre ? Sommes-nous mûrs pour songer à de nouvelles articulations ? Existe-t-il déjà des liens valables ? Quels sont les obstacles ? Je ne saurais répondre à toutes ces questions. Le biais idéologique m'est apparu nécessaire pour mieux cerner le terrain critique qui semble nous manquer quand nous songeons à de nouveaux modèles sociaux et ecclésiologiques, quand nous cherchons à saisir les vrais rapports d'une Église concrète avec une société particulière, quand nous tentons d'explicitier ce que serait un engagement chrétien en politique, par exemple.

Je ne veux pas laisser entendre que nous allons tirer tous les critères de cette démarche. Mais c'est celle-ci que nous avons trop négligée jusqu'ici. Essayons dans une dernière étape d'en faire une application critique à notre tour.

Importance de projets définis

1. - Je crois personnellement que chez nous au Québec, le néo-nationalisme est devenu un catalyseur puissant pour amener les individus et les groupes à se situer idéologiquement dans l'ensemble de notre situation. Il nous force les uns et les autres à mieux définir le

projet de société que nous voulons. Qu'il soit utopique ou non, il offre le profil le plus net malgré ses impondérables économiques surtout. Il nous rappelle en tout cas que les réformes partielles d'ordre éducatif, social ou économique doivent s'inscrire dans un plus vaste projet politique. Et c'est là qu'il oblige les groupes et les idéologies à s'explicitier. C'est depuis l'avènement du néo-nationalisme que les Chambres de commerce, par exemple, révèlent davantage leurs postulats de base, leur vision de la société.

Si je regarde maintenant l'Église, je me rends compte de l'absence d'un projet ou de plusieurs projets qui joueraient un rôle semblable à celui que je viens de mentionner ; d'où la difficulté d'identifier de véritables familles spirituelles qui restent inchoatives et sans consistance. On fait appel à des clichés : les vieux et les jeunes, les intégristes et les avant-gardistes, les conservateurs et les contestataires, les traditionalistes et les modernistes (comme dans le cas de l'étude de Colette Moreux).

Il y a une sorte de convergence dans la plupart des études sur les attitudes religieuses chez nous, à savoir l'indifférence de la majorité des chrétiens, la superficialité de la foi et de l'appartenance à l'Église, l'absence de points de repère fermes et articulés. Il existe d'autres symptômes semblables quand on tente de qualifier la hiérarchie, le clergé, la crise des vocations, les efforts de réforme, les politiques pastorales, la participation des laïcs, la pratique religieuse, les questions morales, la confessionnalité, le célibat, enfin tout ce dont on parle quand on aborde un sujet religieux. Nous sommes ramenés à des questions fondamentales. Savons-nous ce que nous voulons, ce que nous cherchons ? Ce ne sont pas seulement les moyens qui sont en cause, mais aussi les fins. À preuve, l'absence d'objectifs après les réformes de structures. L'aqueduc a une nouvelle tuyauterie, mais l'eau se fait de plus en plus rare et les hommes restent loin des sources. Voyons de plus près comment nous pourrions relever le défi.

Depuis quelque temps, certains voient l'avenir de l'Église dans le projet de communautés de base dont j'ai déjà parlé. Celles-ci permettraient de récupérer des dynamismes évangéliques que l'institution religieuse avait étouffés, par exemple, une expérience possible de fraternité, une meilleure diffusion des charismes et des responsabilités,

un culte en pleine vie. Ces communautés aideraient aussi à dépasser des obstacles insurmontables actuellement, à savoir le délestage du lourd appareil bureaucratique de l'Église et l'éclatement de ses structures cléricales. Elles visent un peuple de Dieu qui ne soit plus une masse indifférenciée de fidèles aliénés de pouvoir, objet des réformes et soumises à des règles dogmatiques, morales et institutionnelles, absolues et fixistes. C'est l'expérience chrétienne qui prendra le pas sur toutes les médiations que le système catholique traditionnel a érigées en fin. Un tel projet comporte donc une autre vision de l'Église et une révision de toutes ses composantes.

Jusqu'à tout récemment, je me suis rebiffé en face de cette nouvelle tendance, à cause de ses fondements idéologiques et théologiques encore peu clarifiés. Nous y reviendrons. Ce qui est à retenir ici, c'est qu'un projet comme celui-là, s'il s'affirme avec énergie, pourrait jouer un rôle de catalyseur pour mieux dégager des modèles ecclésiologiques, des styles d'expérience chrétienne que nous n'arrivons pas à définir et à mettre en oeuvre de façon lucide et cohérente.

Diversité des modèles

2. - La multiplication et la fluidité des idéologies dans notre société ont un retentissement chez les croyants et dans l'institution religieuse. Les familles idéologiques n'envisagent pas l'Église de la même façon ; elles ne font pas la même lecture du message chrétien ; elles ne mettent pas les accents sur les mêmes valeurs ; elles parlent même des langages différents. Qu'on le veuille ou pas, il faudra songer à des formes d'Église diversifiées. Certains partisans de la communauté de base recherchent un nouveau modèle aussi monolithique que celui d'autrefois. Ils cèdent à certaines tendances qu'on retrouve par exemple dans le néo-nationalisme, à savoir cette coexistence mal intégrée de l'archaïsme et de la modernité, cette recherche d'un petit univers à sa mesure réservé à ses pareils et fermé sur lui-même, cette projection d'un modèle idéal irréfutable mais très loin des aménagements possibles. Le montréalais de 1970 n'appartient pas au même univers sociologique que celui du corinthien, même s'il doit vivre un évangile identique, comme d'ailleurs le canadien français indépendantiste d'aujourd'hui.

d'hui ne saurait s'aligner sur l'ancien régime français. C'est un truisme qui devient pourtant moins évident quand on voit ce qui se passe dans l'Église. Ici trop de conservateurs et de progressistes s'accrochent paradoxalement au passé. Par-delà Vatican II, faudra-t-il traverser les siècles et rejoindre le concile de Jérusalem pour nous faire comprendre que la communauté nationaliste judéo-chrétienne avait des réflexes semblables à beaucoup des nôtres ?

Politisation profane et privatisation religieuse

3. - Le néo-nationalisme a contribué à nous politiser, à nous faire prendre conscience de la dimension politique des divers secteurs de vie. Il en est de même des autres formes d'idéologisation. Les uns et les autres sont forcés à penser en fonction de l'ensemble de la collectivité et de sa situation dans des contextes beaucoup plus larges. Or l'Église a suivi un chemin inverse. Elle s'est repliée sur un terrain de plus en plus étroit ; elle s'est privatisée, au point d'être un *no man's land* dans la cité. La foi se situe dans les consciences, la prière dans les temples, le témoignage dans les cercles intimistes, la pastorale derrière les enclos de fabrique. Bref, une religion pour les temps libres, pour les rites de passages et la trempette dominicale, pour les milieux domestiques, loin de la place publique et des grands circuits de la vie collective. Inutile de dire ici ma crainte de passer de la chrétienté à la communauté de base, en faisant l'économie de la place publique, des multiples expressions de la vie populaire, de ses rassemblements, de ses nombreux modes de communication, de ses effervescences collectives, de ses débats et luttes qui engagent le présent et l'avenir. Le Seigneur qui apportait un salut collectif, a été un personnage public, présent à toute la vie du peuple. Son procès a atteint l'opinion populaire, tous les pouvoirs et toutes les familles idéologiques. Tous et chacun se sentaient concernés, interrogés par le drame de Jésus de Nazareth. Il en fut de même des premiers chrétiens dans l'empire romain. Je me demande si nous ne cherchons pas à reproduire leur situation de secte, sans avoir le courage du caractère public de leur témoignage.

Idéologies explicites ou camouflées

4 - Le néo-nationalisme et les réactions idéologiques qu'il suscite nous invitent à considérer bien d'autres choses dans notre conception de la foi et de l'Eglise. Au moment où tant d'individus et de groupes se refont en quelque sorte une vision du monde, de leur société, de leur identification personnelle, quelle place vient prendre l'engagement chrétien et l'action de l'Eglise dans ces démarches globalisantes ? Pour nous défaire de la chrétienté et du cléricalisme, de l'idéologie unitaire où nationalisme et catholicisme se mariaient indissolublement, nous avons mieux distingué le spirituel et le temporel, l'Eglise et l'État, la religion et la politique, l'apostolat et l'engagement social. Il s'agissait de les libérer l'un de l'autre, d'assurer leurs tâches propres. Voici que dans un troisième temps les frontières s'estompent à nouveau.⁸⁹

Agir en chrétien ou en tant que chrétien dans son option nationaliste ou socialiste n'apporte pas grand lumière sur les implications chrétiennes d'un engagement politique. Soutenir, avec Paupert, que le

⁸⁹ Derrière bien des contestations de l'institution religieuse, n'y a-t-il pas l'intention chez plusieurs chrétiens, de se réapproprier une Eglise devenue depuis trop longtemps organisation anonyme et distante. D'autres désespèrent de changer cette immense bureaucratie et se tiennent aux frontières dans des expériences marginales et privées. Ceux qui vivent un engagement chrétien public, ne savent souvent pas comment le relier avec l'Eglise. Serait-ce parce que celle-ci, au delà de ses réformes internes, ne semble pas avoir grand-chose à dire aux hommes d'aujourd'hui ? « Une Eglise qui ne prend pas parti publiquement dans l'histoire est une vaine administration. » Le respect du pluralisme et de la sécularisation s'accompagne parfois de silence et de démissions très graves tant chez les chefs religieux que chez beaucoup de chrétiens. Nous assistons à l'obscurité du témoignage surtout au plan collectif, particulièrement dans les grands combats humains de l'heure. Sans doute reconnaîtra-t-on à certains individus ou groupes la liberté d'affrontement, mais toujours en réclamant la neutralité de la communauté comme, telle. « La foi récuse les lois de ce monde ; mais en un autre sens, ce refus lui-même et l'éclairage qu'il donne suggèrent des attitudes et des formules quant à la vie collective. Nous sommes devant l'une des figures les plus nettes du paradoxe qu'incarne le christianisme ; c'est au nom des impératifs les plus transcendants que la foi et inspirer des aménagements de la terre. »

F. Dumont, Un nécessaire engagement dans l'histoire, dans *Maintenant*, oct. 1969, pp. 233-235.

socialisme ou la démocratie seront évangéliques ou ne seront pas, apparaît une résurgence des confusions d'autrefois. Refuser de mettre l'Église à la remorque d'un objectif ou d'une formation politique, ou à l'enseignement d'une idéologie particulière, ne résout pas le problème des modalités de sa présence et de son action dans une société donnée. Renvoyer les chrétiens à leurs responsabilités individuelles et à leur liberté d'option -équivalant parfois à se laver les mains à la façon de Pilate. « Je suis libre de devenir fasciste et mon Église n'a rien à dire là-dessus ! » Et pourtant nous savons bien que l'Église officielle véhicule une idéologie politique implicite quand elle condamne l'engagement révolutionnaire de militants chrétiens de l'Amérique du Sud, quand elle fait des pauvres des sujets de droits mais non des artisans de leur propre libération. Nous savons bien qu'en politique, chez nous et ailleurs, souvent les hommes d'Église ne disaient pas ce qu'ils faisaient et ne faisaient pas ce qu'ils disaient. Pendant qu'ils s'arrangeaient en coulisse, des chrétiens fuyaient de graves responsabilités politiques, ou bien se foutaient de toute éthique en ce domaine.

Cette histoire n'est pas à refaire, mais elle garde sa leçon. C'est dans le domaine politique que la première Église d'underground a existé ! Et les règles démocratiques n'étaient pas plus respectées là qu'au sein de l'institution.

Nous portons un lourd héritage quand nous voulons réfléchir ou agir en chrétien au cœur de nos options politiques. Nous suscitons des méfiances bien justifiées chez les non chrétiens. Mais plus grave encore est cette absence de fermes points de référence,

Foi et engagement politique

5. - C'est lorsque nous faisons face à des options politiques concrètes que nous mesurons la pauvreté de la réflexion chrétienne en la matière. Les récents travaux de théologie politique restent bien vagues et abstraits dès que l'on aborde des problèmes particuliers comme les rapports entre le nationalisme et le catholicisme, comme l'adhésion à une idéologie profane donnée, comme les questions concrètes du croyant dans une action politique radicale. Si je m'en tiens aux orien-

tations actuelles du magistère, il semble que ma foi et mon appartenance à l'Église sont incompatibles avec une pensée et une action de type révolutionnaire. Ainsi, une certaine conception essentialiste de l'ordre dans la pensée catholique nous éloigne des luttes concrètes, des conflits réels qui existent dans le champ politique, si bien que les grands efforts de libération politique des masses, des peuples dominés restent en pratique étrangers à la dynamique propre de libération du christianisme. Là où existe un certain rapport, on constate un divorce entre les chrétiens engagés sur le plan profane, les témoins prophétiques, les dynamismes charismatiques, d'une part, les structures et les autorités officielles, d'autre part. Nous retrouvons encore ici une absence de critique des fondements idéologiques sous-jacents aux attitudes de chaque côté, qui laisse libre cours à la fois aux fausses politisations de la foi ou de l'Église et aux démissions subtiles que nous connaissons présentement.

Plus profondément, nous nous demandons s'il ne manque pas dans l'actualité historique ce qui correspond dans une certaine mesure à l'exégèse biblique de l'expérience judéo-chrétienne. Il n'est pas question ici de transposition pure et simple, par exemple du problème nationaliste d'Israël d'où on déduirait une sorte de théologie critique du néo-nationalisme ou de quelqu'autre option politique. Après avoir baptisé des situations parfois inhumaines, l'Église et les croyants ne sauraient faire les mêmes erreurs au nom de l'adaptation à des contingences historiques. Le christianisme y perd sa liberté et sa transcendance et s'assimile à une politique. Le Royaume ne vise pas une civilisation chrétienne, ou une politique catholique.

Par ailleurs, entre les maquettes de la doctrine sociale de l'Église et nos libres déterminations, nous sentons le besoin d'un partage d'une même longueur d'onde ecclésiale avec des frères croyants qui connaissent des défis semblables aux nôtres. Entre les doctrines générales de surplomb qui ont bien peu de prise sur nos dures et complexes tâches contingentes, et cette réflexion chrétienne émietlée, sur le tas, nous cherchons une explication plus cohérente de nos expériences spirituelles et profanes et de leurs rapports possibles. On tente des théologies de la violence, de la révolution ou de la libération nationale avec une culture et une praxis politiques bien pauvres et avec un équipement doctrinal aussi étranger aux critères de discernement spirituel

des dimensions politiques. En dehors des responsabilités individuelles et de leurs implications chrétiennes, nous avons peine à trouver une éthique réaliste et capable d'éclairer nos grands projets collectifs, nos options dans un monde bien différent de celui de la Bible ou de l'évangile. Le recours arbitraire à telle ou telle citation scripturaire pousse le ridicule à son extrême limite. Comme le disait F. Dumont, passerons-nous indifféremment du Christ objecteur de conscience au Christ guérillero ? ⁹⁰

⁹⁰ Entre les maquettes de l'ordre social chrétien et les libres déterminations spirituelles des individus, n'y a-t-il pas des articulations d'une portée ecclésiale plus juste ? La visée de chrétienté cherchait un certain ordre fondamental transhistorique où l'on démêlait mal les emprunts à tel ou tel système idéologique ou politique et les recours à des critères philosophiques et théologiques prétendûment indiscutables. Pensons à la conception diviniste de l'autorité, au caractère fixiste du droit naturel. Le capitalisme était bon en soi, le communisme mauvais en soi. Ainsi l'Église se déracinait progressivement de l'histoire pour offrir des modèles sociaux soit archaïques, soit utopiques, dans une société qui se définissait de plus en plus en termes de projet et d'action. Les vieilles imageries de la société chrétienne ont fait long feu avant que l'Église se rende compte qu'elle offrait au monde une caricature d'elle-même. Elle avait oublié son propre cheminement historique, sa dimension-projet dans le dessein de Dieu. C'est autant sa transcendance que son incarnation qui étaient menacées, parce que la chrétienté n'assumait ni l'une ni l'autre. Par la suite, les distinctions plus nettes du spirituel et du temporel marquaient une intention de dégagement des deux autonomies, sans toutefois rien apporter sur les difficiles articulations de l'engagement ecclésial et des responsabilités profanes. Les théologies récentes ont bien peu inspiré les chrétiens dans leurs engagements sociaux et politiques. Pensons à celles du travail ou de la politique. « De l'ordre social à l'évènement y a-t-il une dérive fatale où serait évacuée la présence de l'Église aux problèmes des sociétés ? »

Voir F. Dumont, *Impasse d'une doctrine sociale*, dans *Maintenant*, sept. 1969, pp. 201-203 et A. Manaranche, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*, Seuil, 1969.

Articulation d'une maturité politique et d'une maturité chrétienne

Certains aimeraient bien savoir comment l'Église, des groupes de croyants ou des individus chrétiens vont se situer dans l'éventail des diverses options politiques de notre milieu ? Évidemment, nous n'en sommes plus aux collusions d'autrefois, même si elles restent encore près de nous. Pensons à la médiation finale exercée par Mgr Roy dans la grève d'Asbestos, dernière entente explicite entre le haut clergé et l'establishment anglo-saxon, par delà même nos propres pouvoirs politiques. Pensons au régime duplessiste clérical, au bill 60. C'est sans doute la fin d'une époque. Personne, sauf quelques individus, ne songe à un parti chrétien. Les solidarités en ce domaine ne passent pas par les frontières de la croyance ou de la non-croyance. Et les nationalistes ou les fédéralistes qui veulent utiliser la religion ou l'Église pour leurs fins politiques sont vite dénoncés.

Mais les questions que nous avons soulevées ne sont pas pour cela résolues. Quel jugement politique et quel discernement spirituel portons-nous sur la privatisation du catholicisme chez nous, sur certaines idéologies politiques qui deviennent des substituts de religion, sur la présence des croyants, des communautés de chrétiens, de l'institution religieuse dans une société qui semble acculée à des options décisives ? Nous contenterons-nous d'une vague fonction critique, ou de la position de sentinelles à la porte d'une cité où nous ne participerions pas vraiment aux vrais conflits et aménagements. Au moment où les moindres problèmes prennent une dimension politique, les démissions des croyants en ce domaine deviennent très graves. Je n'ai pas voulu apporter de réponses immédiates à ces questions, pour plusieurs raisons ; d'abord parce qu'il fallait élucider des préalables négligés jusqu'ici, à savoir les divers fondements idéologiques en dessous des deux termes de la relation ; politique et religion en situation chez nous ; ensuite parce que le contexte critique de l'engagement chrétien en politique nécessite l'articulation d'une conscience politique cohérente et d'une conscience chrétienne bien différente des praxis et des expériences chrétiennes privilégiées dans notre milieu. Ce sont ces

deux démarches qui m'apparaissent premières avant toute autre considération.

Fin du texte