Jacques Grand'Maison

Sociologue, Université de Montréal

(1974)

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui

**Un essai socio-théologique sur le symbolisme
dans l'Église et la société contemporaines**

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 par 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, **Symboliques d'hier et d'aujourd'hui. Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église et la société contemporaines**. Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, ltée, 1974, 318 pp. Collection : Sciences de l'homme et humanisme, no 6.

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 23 avril 2006 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Jacques Grand'Maison

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

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui.

Un essai socio-théologique sur le symbolisme
dans l'Église et la société contemporaines.

Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH, ltée, 1974, 318 pp.
Collection : Sciences de l'homme et humanisme, no 6.

Du même auteur

[Retour à la table des matières](#)

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

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

La paroisse en concile, Fides, Montréal, 1967

Le monde et le sacré, 2 tomes, Éd. Ouvrières, Paris, 1966-1969

Vers un nouveau pouvoir, Éd. Hurtubise HMH, Montréal, 1969

Nationalisme et religion, 2 tomes, Éd. Beauchemin, Montréal,
1970

Stratégies sociales et nouvelles idéologies, Éd. Hurtubise HMH, Montréal, 1971

Nouveaux modèles sociaux et développement, Éd. Hurtubise HMH, Montréal,
1972

La seconde évangélisation, 3 tomes, Éd. Fides, Montréal, 1973

Table des matières

[Du même auteur](#)

[Présentation du livre](#)

[Avant-propos](#)

[Introduction](#)

- [Radicalisation d'une démarche](#)
- [La dynamique du symbole](#)
- [Un carrefour interdisciplinaire](#)
- [Trois courants d'analyse](#)
- [La symbolique religieuse](#)
- [Théologie et symbolique](#)
- [Nos objectifs](#)

Première partie : **Cadre critique**

[Chapitre I.](#) Trois hypothèses sur notre univers religieux

- [Trois hypothèses](#)
- [Une mosaïque de paradoxes](#)
- [La dynamique religieuse](#)
- [Cadre critique et composantes](#)
- [Premiers corollaires](#)

[Chapitre II.](#) La symbolique religieuse

- [Cinq types de symbolisation religieuse](#)
- [Les failles de cette typologie évolutionniste](#)
- [Fonction globalisante de la symbolique religieuse](#)
- [La symbolique religieuse traditionnelle](#)
- [Éclatement des soutiens institutionnels](#)
- [Chemins inédits de resymbolisation religieuse](#)
- Note. [Un exemple de resymbolisation globale](#). Jonathan Levingston Seagull ou *La révolution spirituelle*

Chapitre III. La symbolique de notre sujet historique

- [La remontée du phénomène religieux](#)
- [Coexistence de trois univers](#) : sacré, sécularisé, utopique
- [La crise qui en découle](#)
- [Un enjeu capital](#)
- [Dialectique du symbolique et du vécu](#)
- [Un rôle symbolique irremplacé](#)

Chapitre IV. Coordonnées sociales et ecclésiales d'un champ historique

- I. [Introduction](#)
- II. [Trois axes de polarisation anthropologique](#) : Héritage - Situation - Projet
- III. [La spécificité chrétienne](#)
- IV. [Trois axes de polarisation théologique](#) : Tradition - Événement - Eschatologie

Chapitre V. L'enjeu des nouvelles symboliques

- I. [Conditions d'émergence](#)
- II. [Un riche patrimoine symbolique](#)
- III. [L'assaut rationaliste](#)
- IV. [Nouvelle explosion symbolique](#)
- V. [Radicalisation de l'enjeu](#)
- VI. [Traits dominants](#)

Deuxième partie : **Les nouvelles symboliques**

Chapitre VI. Symboliques de solidarité

- [Un déplacement révélateur](#)
- [« Tranquillement, pas vite »](#)
- [Le débat](#)
- [Les enjeux structurels](#)
- [Caractéristiques des nouveaux signes communautaires](#)
- [Cotes d'alerte](#)
- [Les composantes symboliques essentielles](#)

Chapitre VII. Symboliques d'action

- [Une synergie difficile de la symbolique et de l'action](#)
- [Rite et engagement](#)
- [Les horizons symboliques](#)
- [Échec de la mission et des « valeurs chrétiennes »](#)
- [Primat du prophétique sur le pastoral](#)
- [Six pôles symboliques d'action](#)
- [De l'horizon eschatologique à l'orthopraxie : un cadre symbolique](#)
- [Une symbolique d'avant-garde](#)
- [Des médiations symboliques trop négligées](#)
- [Coordonnées praxéologiques](#)
- [Note](#) : Développement et symbolique religieuse

Chapitre VIII. Symboliques de communication

- [Une communication perdue et retrouvée](#)
- [Des instruments religieux de communication](#)
- [Renouveau de la symbolique religieuse de communication](#)
- [La crise du langage et son dépassement](#)
- [La libération de la parole](#)
- [La libération de la parole des chrétiens](#)
- [La libération de la Parole de Dieu](#)

Chapitre IX. Symboliques de la fête

- [Crise de la fête](#)
- [Les vieilles symboliques religieuses de la fête](#)
- [Blocages historiques](#)
- [Le sens de la Fête](#)
- [Un contexte inédit](#)
- [Rebondissement de la problématique religieuse](#)
- [Symboliques de la fête chrétienne](#)

Chapitre X. Symboliques de compréhension et d'identification

- [Introduction](#)
- [La symbolisation comme Interprétation](#)
- [Pédagogie biblique de la symbolisation](#)
- [Coordonnées anthropologiques](#)

- a) [L'herméneutique régressive et l'herméneutique progressive](#)
 - b) [Symbolisme descendant et symbolisme ascendant](#)
 - c) [Symbolique de dépendance et symbolique d'autonomie créatrice](#)
 - d) [Explosion, implosion et « displosion »](#)
- [Coordonnées théologiques](#)
- a) [La problématique](#)
 - b) [Un cas-type de la symbolisation de la Parole: la parabole](#)
 - c) [Les enjeux du sacrement](#)

Conclusions. [L'avenir d'une religion](#)

- [Un bref résumé de l'itinéraire](#)
- [Un retour critique théologique](#)
- [Une question majeure : créer des signes](#)
- [La symbolique prophétique comme distance critique](#)
- [Primat du rôle expressif sur le rôle instrumental](#)
- [Des témoins qui symbolisent de l'intérieur](#)
- [Des enjeux décisifs](#)

Retour critique

I. [Une ambivalence à cerner](#)

- [Le versant noir de la symbolique](#)
- [Quelle stratégie choisir ?](#)
- [La révolution spirituelle et ses symboles](#)
- [Refus du sanctuaire, de la scène et du parlement](#)

II. [Théâtre, liturgie et crise symbolique](#)

- [Le tandem acteur-spectateur](#)
- [Une liturgie brisée, lieu symbolique de la crise](#)
- [Décalage des symboliques reçues](#)
- [Culture et pouvoirs cléricaux bloquent la resymbolisation](#)
- [Une parabole révélatrice](#)
- [Retrouver l'économie chrétienne de la resymbolisation](#)
- [Inverser le processus](#)
- [Une force symbolique explosive](#)

Bibliographie sommaire sur la symbolique

- I. Anthropologie
- II. Théologie

Présentation du livre

(texte au verso du livre)à

[Retour à la table des matières](#)

L'éclatement des cohérences culturelles d'hier s'est d'abord exprimé par l'effritement de nos cadres symboliques religieux. Tout est sens dessus dessous dans l'univers spirituel contemporain. Par exemple, cette discordance entre les nouvelles symboliques et nos vieilles images intérieures. Chez nous, une sécularisation aussi rapide qu'aveugle a paradoxalement démythologisé la religion et mythologisé le projet profane, culturel ou politique. Ce bouleversement manifeste une crise évidente des symboles. Il manque à nos praxis sociales des symboliques de référence et d'identification. Or, c'est précisément un domaine qui se prête peu aux manipulations. On crée moins des symboles qu'on ne les « transmue ». Dans cette perspective, certains efforts récents expriment des démarches de resymbolisation tirée de notre propre expérience historique.

Qu'en est-il alors du fond religieux sur lequel s'est édifié le sujet historique québécois ? Quel sera l'apport des chrétiens d'ici dans la société nouvelle ? Toute prospective comporte un fort coefficient de projection symbolique. Mais n'y a-t-il pas déjà dans le présent des symboliques nouvelles d'identification, de communication, de solidarité, d'action et de fête ? Comment marquent-elles un dépassement des formes anciennes ?

Les hommes cherchent leur sécurité dans l'univoque et le définitif. Mais, c'est souvent par la voie symbolique qu'ils échappent aux

déceptions de leurs systèmes. Ils quêtent alors d'autres sens, d'autres expériences... un certain dépassement d'eux-mêmes. On a cru qu'idéologies et utopies profanes remplaceraient la symbolique religieuse, mais voilà que celle-ci remonte en surface après une éclipse provisoire.

Croyants ou incroyants d'ici ne peuvent échapper honnêtement à l'examen sérieux de leurs communes racines chrétiennes. À l'intérieur de l'Église, on s'est trop peu préoccupé du problème symbolique. À l'exégèse, on demandait des interprétations univoques (l'unique sens scientifique) pour fonder une doctrine rationnelle irréfutable. Alors que l'expression symbolique de l'aventure chrétienne voulait signifier une richesse spirituelle ouverte sur de multiples cheminements possibles. Retrouver cette dynamique symbolique plurale sera une issue, parmi d'autres, pour libérer, le catholicisme de son monolithisme structural et théologique.

Voilà ce que Jacques Grand'Maison, dans cet essai, tente de démontrer. Cet ouvrage pose un jalon de plus dans son analyse de l'évolution du Québec. Dans ses travaux précédents, il a poursuivi concurremment deux lectures : l'une sociologique, l'autre théologique. Cette fois, il tente une confrontation de ces deux optiques qui éclairent diversement les images que nous avons de nous-mêmes. Mais jamais il ne perd de vue sa préoccupation majeure : les praxis quotidiennes et leur rôle-clef dans la construction d'un nouveau type d'homme et de croyant chez nous.

Le présent ouvrage a été publié grâce à une subvention accordée par le Conseil Canadien de Recherche en Sciences Sociales, dont les fonds ont été fournis par le Conseil des Arts du Canada.

Éditions Hurtubise HMH, Ltée

[Retour à la table des matières](#)

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Avant-propos

[Retour à la table des matières](#)

Dans les sociétés traditionnelles, chez nous comme ailleurs, il y avait un rapport très étroit entre les grands symboles collectifs et l'existence quotidienne. En régime chrétien, par exemple, la biographie des individus comme l'histoire de la collectivité entraient en connivence avec une histoire sacrée. Dessein de Dieu et projet de l'homme se mariaient dans un ensemble intégré d'expériences et de symboles. Rites religieux et rythmes de vie, spiritualités et cultures populaires, mythes et « vécus » se renforçaient les uns les autres pour donner cohérence et finalité à la vie. Et c'est dans telle ou telle tradition qu'on trouvait une économie pour fédérer ces diverses pratiques individuelles et collectives. Le code symbolique offrait à son tour un cadre de lecture, de compréhension et d'appartenance immédiates. Ainsi les chrétiens d'ici se comprenaient avec leurs saints, leurs fêtes, leurs rites, bref leur ciel. Un ciel et une terre bien articulés l'un à l'autre, et cela malgré un certain manichéisme omniprésent dans l'histoire occidentale. (Pour le moment, nous laissons en veilleuse les facteurs de rupture et d'aliénation dans les sociétés d'hier).

Déjà, au début du siècle, Durkheim remarquait la déchirure de ce tissu normatif (anomie, absence de normes). Mais la critique d'aujourd'hui va plus loin. Illich, par exemple, dira que l'école moderne détruit la culture première, les sagesses populaires, les

pratiques quotidiennes. Mais bien avant l'école, la technopolis avait déstructuré les symboles et les vécus quotidiens, les pratiques et les liturgies, et surtout leur économie qui se développe habituellement dans la foulée d'une tradition populaire donnée.

La ménagère ne sait plus faire le pain. Est-ce si grave quand on pense aux libérations apportées par le progrès technique ? Pourtant, il y a eu d'autres choses profondes qu'on a liquidées en même temps : un rite, un symbole, une initiation, une communication, un langage, ou bien un héritage à transmettre, une signification de l'existence, un rôle avec de riches connotations culturelles familières. L'ennui et le désarroi actuels ont bien des sources quelque part ? N'y a-t-il pas eu des appauvrissements tragiques ?

F. Sagan a expérimenté pendant vingt ans ce que les artisans de la contre-culture viennent tout juste d'amorcer. Dans les « bleus à l'âme », elle lance un cri qui alerte tout autant les libertaires que les technologues. « Ils croyaient détruire des préjugés ridicules, ils ont abîmé une mythologie superbe ». Elle parle ici d'une certaine sacralité de la vie, de l'amour, de la sexualité que de part et d'autre on saccage. Qu'il s'agisse de l'opium des publicités ou des intérêts marchands, qu'il s'agisse des pourfendeurs de tabous, des plaideurs de la drogue ou des maquignons de l'avortement. Étrange compagnonnage du technologisme et de l'anarchisme.

L'homme quotidien se retrouve sans liturgie, sans symbolique, sans rites, sans spiritualité, sans culture « populaire ». Son vécu familier n'a plus ci, axe de cohérence, de miroir symbolique. Il ne sait plus ni le pain, ni le mythe qui le feraient vivre. Il a perdu la mémoire, tel ce paysan démuné sur l'asphalte du centre-ville, perdu au milieu d'une infinité de signes évanescents. Apatride qui a perdu même les formules et les habiletés qui lui donnaient hier une certaine maîtrise de sa vie. Il a désappris la façon de faire son pain. On dira qu'il lui faut apprendre une autre économie. Mais existe-t-elle vraiment cette économie humaine de la vie individuelle et collective ? Des structures mécaniques ont remplacé des institutions organiques. On cherche vainement des styles de vie commune autres que les scénarios officiels des administrations, des clauses contractuelles et des discours idéologiques abstraits. On a substitué aux symboles des signes fonctionnels sans contenus humains. La séquence boulot, métro, dodo n'a rien des tissus rituels qu'une longue sagesse des peuples avait noués dans une culture, une totalité symbolique.

La sécularisation, comme prolongement d'une société bureaucratique et marchande, a appauvri, pour ne pas dire aseptisé, à la fois le pain et le sens, les pratiques sociales et leurs représentations. Bien sûr, les mythologies d'hier serinaient des aliénations incontestables. Mais elles véhiculaient des aspirations et des espoirs authentiques. Elles se traduisaient dans des spiritualités quotidiennes tout en fournissant des symboliques collectives d'identification, de totalisation de l'expérience commune. Une lecture en creux de la révolution chinoise nous ferait découvrir comment ce nouveau projet de société a su mettre à profit toute une re-symbolisation d'un tissu culturel historique. Nous, à gauche ou à droite, nous avons déconnecté la culture et la politique, les vécus et les symboles, le privé et le public. Voyons quelques exemples.

Les journaux populaires du matin déploient tout un rituel sportif. Celui-ci a son code, son histoire, ses acteurs, ses secrets. On y trouve beaucoup de caractéristiques de la religion initiatique. Pour ceux qui n'y participent pas, il s'agit ici d'un monde ésotérique, abstrait incompréhensible. Mais même chez ces millions d'adhérents, cette structure symbolique n'a pas grand-chose à voir avec leur vie quotidienne. Un travailleur me disait qu'en lisant son Montréal matin ou en regardant telle ou telle partie à la télévision, il pouvait oublier sa vie insignifiante. « Je suis tantôt champion compteur, tantôt vedette de music-hall, mais je ne suis jamais moi-même. » Ce surplomb symbolique est étranger à son existence concrète. Bien plus, il empêche toute découverte de soi, toute prise sur ses propres dynamismes d'existence. Même son travail automatisé le convainc qu'il ne sait rien faire par lui-même. Il sent cette impuissance jusque dans les rapports avec ses enfants. Il ne sait ni l'usine, ni l'école, ni la ville. Mais il connaît le hockey, son langage, son rite, ses règles, ses événements, son histoire. Il a peu de choses à dire de lui-même.

Chez les instruits les substituts symboliques peuvent être, soit d'ordre idéologique et politique, soit d'ordre plus directement culturel. Il y a chez nous un certain univers artistique assez loin du vécu. On n'a qu'à participer à une dizaine de cocktails ou de discussions de salon pour s'en rendre compte. Que de conversations creuses et vides sur le dernier film ou la dernière pièce ! Évidemment, on nous objectera que le nouveau folklore du cinéma, du théâtre et de la chanson est typiquement québécois. Je ne suis pas sûr qu'il entre vraiment en dialectique vitale avec les pratiques quotidiennes. Il en est

de même des scénarios politiques et idéologiques des débats publics. Combien peuvent y loger leur propre expérience ?

Voici qu'on commence à réagir. Certains se reconnaissent dans ce lointain cri d'un écrivain soviétique qui sonne l'alarme du spirituel, chez lui et ailleurs, dans notre civilisation déshumanisée. Croyants et incroyants se retrouvent avec la même pauvreté, ... sans spiritualité et sans dramatique signifiantes et engageantes. Il n'y a plus de véritable symbolique pour totaliser l'aventure proprement humaine. Ce que les traditions religieuses avaient su inventer. Il ne reste que des substituts éclatés et insignifiants. On a perdu la trace de l'intelligence d'un destin, d'une dynamique historique. Plusieurs n'arrivent pas à lire le vieux code symbolique qui n'a pas été remplacé. Un camarade athée balbutiait l'autre jour devant son gars et sa fille qui lui demandaient de leur expliquer ce tableau de l'Annonciation qu'ils contemplaient ensemble. Il ressemblait à un martien ou à un amnésique. Je veux citer cet exemple sans céder à un quelconque pharisaïsme. Combien de croyants ne comprennent plus leur propre code symbolique ? D'où ces quêtes désespérées des uns et des autres, qui chez l'astrologue, qui chez le guru arrivé d'Orient.

Au Québec, le traumatisme est durement ressenti. Nous avons vécu jusqu'à tout récemment, fût-ce au plan des représentations collectives, une expérience de cohérence culturelle et religieuse assez forte. Cette rupture s'était étalée sur plusieurs générations dans les sociétés européennes, par exemple. Et cela nous arrivait subitement au moment où des révolutions culturelles radicales émergeaient dans le monde. Autant de secousses violentes sur le petit peuple que nous sommes. Serions-nous une société cassée irrémédiablement ?

Comment les individus réagissent face à ce désarroi ? On retient souvent certains phénomènes collectifs, telle la redéfinition d'un projet politique inédit. Mais le moindre regard attentif sur notre quotidienneté révèle des attitudes d'un autre ordre. Par exemple, cette recherche de nos antiquités, de notre petite histoire, de nos symboles collectifs. On retourne aux origines, aux « vieux », aux traditions. Les urbains achètent une terre dans la région de leur enfance, ou se bâtissent un petit chalet en montagne. Il y a des nouveaux chasseurs, pêcheurs, coureurs de bois. Certains critiques s'insurgent devant ce refus de chercher des solutions dans la vie réelle de la cité. Ils trouvent « curieux » ce phénomène que même le néo-nationalisme n'avait pas entrevu. À tout le moins, doit-on avouer qu'il y a ici des tentatives de

se redéfinir en re-intégrant une mémoire, une tradition et un certain cadre symbolique qu'on avait liquidés superficiellement. Même le « joual » a cette connotation symbolique. Le fort accent populaire de nos oeuvres culturelles récentes évoque pareille dramatisation.

Du coup, la problématique religieuse refait surface d'une façon tantôt déguisée, tantôt explicite. Mais elle ne suit pas les canaux institutionnels actuels. Les traditionalistes expriment peut-être d'une façon plus évidente ce qui nous arrive. Ils défendent ce qui, dans nos origines religieuses, en-deça du cléricalisme, était spiritualité ou praxis d'existence. Pensons aux dévotions parallèles à la liturgie latine et à la scolastique du catéchisme et de la prédication. Nos pères avaient façonné des liturgies quotidiennes, des fêtes populaires, des dramatiques bien à eux.

On peut bien rire des feux du mois de Marie ou de la Saint-Jean, de la Fête-Dieu ou des longues nuits de « veillée au corps ». Les manifestations d'aujourd'hui ressemblent parfois aux rallyes d'hier, mais elles n'ont pas valeur de tissus symboliques dans des démarches collectives soutenues. Il y a eu une cassure quelque part. Plusieurs brisures même. Il faut les identifier pour mieux comprendre nos défis actuels de resymbolisation d'une aventure vraiment nôtre. La destructuration des symboles et celle des pratiques se sont renforcées l'une l'autre. Une immense déchirure culturelle est ressentie par les Québécois de toute tendance.

Ceux qui sont restés en relation avec la dimension religieuse de notre sujet historique semblent aussi démunis. Les réformes religieuses récentes, un peu comme les réformes profanes officielles, ont même contribué à brouiller la trace de notre économie culturelle. Chez les croyants, la foi redéfinie ou même ressourcée n'a pas trouvé ses formes culturelles de symbolisation. Peut-être faudra-t-il renouer avec les sagesses collectives qui ont su façonner des spiritualités et des dramatiques qui permettaient d'exprimer, de célébrer, de re-interpréter, de partager et de dynamiser un vécu personnel et collectif original. Les technologies sociales les plus raffinées ont fait la preuve de leur échec en ce domaine. Ont-elles jamais accouché de praxis quotidiennes qui font vivre, de dramatiques capables de fonder un projet de vie, ou même un rêve ? Combien d'experts, technocrates ou animateurs, analystes ou administrateurs nous entretiennent dans ces illusions ?

Il manque donc une ou des économies de l'existence concrète et de ses projections. Il suffit de songer à des conflits éthiques extrêmes comme celui de l'avortement. D'une part, un système de règles qui a perdu les clefs de son économie génétique ; d'autre part, une subjectivité qui revendique une décision incapable de justifier sa cohérence. Sur quoi se fonde, par exemple, le jugement autonome ? Quel est son contenu ? Le contexte collectif n'a-t-il rien à voir avec ce jugement en situation ? Y a-t-il des horizons au bout de ce geste ? Par delà certaines rationalités immédiates en conflit, on trouvera peut-être des impondérables plus importants que les raisons en présence. Or ces impondérables jusqu'ici ont été véhiculés par des traditions avec leur cadre symbolique, ou par des mythologies. C'est peut-être cette économie dont on a perdu la trace. L'étude des symboliques d'hier et d'aujourd'hui va peut-être nous éclairer.

Retour factice et ambigu au passé ? Qu'on nous comprenne bien. Il ne s'agit pas de ressusciter des vieux modèles d'existence. Nous cherchons plutôt à redécouvrir, avec des yeux neufs, cette sagesse inscrite dans le riche patrimoine des sociétés et des religions, et surtout de notre propre sujet historique. Une sagesse enracinée dans le terreau quotidien du peuple et ouverte au mystère humain qui échappe à tous les systèmes. Nous verrons comment la fonction symbolique est au carrefour de cette énergie du quotidien et du destin, du charnel et du spirituel, d'une foi et d'une praxis historique. Mais cet avant-propos n'a pas pour objet de présenter une problématique. Il s'agit plutôt de la dramatique qui nous a amené à écrire cet ouvrage. C'est déjà dire que notre écriture sera marquée par nos appartenances et nos engagements dans l'aventure collective du peuple d'ici.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Introduction

- Radicalisation d'une démarche
- La dynamique du symbole
- Un carrefour interdisciplinaire
- Trois courants d'analyse
- La symbolique religieuse
- Théologie et symbolique
- Nos objectifs

Radicalisation d'une démarche

[Retour à la table des matières](#)

Cet ouvrage est l'aboutissement d'un long itinéraire de réflexion sur la société et l'Église d'ici. Au plan de la pensée comme à celui de l'action, nous avons pensé que nos instruments d'analyse suffisaient pour cerner l'évolution des praxis sociales et religieuses de notre collectivité. Or, les questions comme les expériences se sont radicalisées. Par exemple, le schème marxiste de perception des contradictions sociales ne peut rejoindre certains aspects profonds des révolutions culturelles. Par delà et en-deça des luttes sociales et idéologiques, on trouve dans tous les milieux, des hommes qui s'interrogent sur eux-mêmes dans des termes qui dépassent la critique économique-politique ou même la crise d'identité culturelle. Le

balancier va d'un extrême à l'autre, de l'homme inchangé à l'homme nouveau, de l'ordre structuraliste à l'utopie.

Débats académiques ? Absolument pas. Il suffit de regarder de près les attitudes marquantes devant les défis qu'affrontent les individus et les groupes, la société et le monde contemporain. D'une part, il y a ceux qui ne croient plus à la possibilité de changer la société, de transformer profondément les situations et les mentalités ; d'autre part, il y a ceux qui optent résolument pour la création d'un avenir radicalement neuf. Tout se passe comme s'il ne restait de place que pour les partisans du statu quo et les utopistes. Les centristes « évolutionnistes » sont de plus en plus acculés à l'alternative que nous venons de mentionner. Nous soupçonnons que les luttes récentes recouvraient ce formidable problème spirituel d'une conception négative ou positive de l'homme. Celle-ci rejoint une option de retrait ou d'engagement, qui s'exprime jusque dans les gestes les plus humbles de la quotidienneté.

Bien des diagnostics psychologiques, sociologiques ou politiques me semblent laisser dans l'ombre cette radicalisation de la conscience et de l'aventure humaine. Évidemment, dans notre propre contexte, cette interrogation sur les objectifs de vie, sur les raisons de vivre, prend des modalités particulières liées aux diagnostics précités. Mais trop peu parmi nous consentent à rejoindre ce fond humain qui comporte tant d'impondérables mystérieux. Les savantes théories qui réduisent l'homme à tel ou tel système, à tel ou tel mécanisme, ne répondent pas à cette quête, plus gratuite et plus profonde de sens, qui existe d'une façon toujours inédite dans chaque personne humaine et dans tout sujet historique collectif. Les rationalités même les plus poussées laissent l'homme insatisfait. On sait comment le scientisme a connu un terrible boomerang. De tout temps, l'être humain a senti plus ou moins intuitivement qu'aucun système ne pouvait circonscrire tout à fait son destin, sa conscience, sa liberté. Il y avait toujours « un drôle de petit sens » (J.P. Sartre), d'où perçait la fine pointe de l'humain.

C'est par là que l'homme émerge comme un projet au-dessus de tous les conditionnements et de tous les déterminismes. Mais à ce niveau, il échappe à ses propres prises. Mystère pour lui-même, il peut démissionner ou s'enfermer dans des systèmes clos, ou il peut tenter un dépassement par la brèche de sa liberté consciente. Mais parce qu'il est un être radicalement ouvert, il est toujours en position de distance

vis-à-vis de lui-même, des autres hommes et de l'univers. Il y a donc place pour des relations et des visions différentes du monde humain. Cette possibilité de distanciation se fonde à la fois sur la transcendance de l'homme et sur son ouverture vers autre chose que l'expérience immédiate de l'univers familier.

La dynamique du symbole

[Retour à la table des matières](#)

C'est ici que s'inscrit notre problématique première. N'est-ce pas par la voie symbolique que l'homme a mis à profit cette brèche au fond de lui-même ? N'est-ce pas par le symbole qu'il a déployé sa dynamique d'autotranscendance, de libération, de créativité inédite ? L'histoire humaine le prouve abondamment. Même les progrès matériels ont commencé par des projections symboliques, par des parisi de l'imagination. Le symbole a toujours été l'expression fondamentale de l'homme qui réfléchit sur lui-même et sur le monde, la forme première de distance critique et de projection, la démarche par excellence du synthetic insight. C'est cette capacité de symbolisation qui distingue l'homme de l'animal. Ce pouvoir lui permet de s'appropriier le monde et de se relier aux autres hommes d'une façon consciente, libre et créatrice. Aussi, le symbole a toujours servi de médiane principale des relations humaines. Mais il faut aller plus loin. Derrière le geste familier ou les grandes visions du monde, se profile toujours un horizon symbolique particulier. Celui-ci est d'une extrême importance pour saisir l'orientation fondamentale d'une expérience humaine.

Le symbolisme primitif unifiait les divers plans de l'univers, opérait des transpositions d'une réalité à l'autre, établissait la rétrospective et la prospective du vécu. Il exprimait les multiples connotations de telle ou telle expérience. Il évoquait, rappelait, suggérait l'ensemble d'une destinée et de ses moindres détails. Nos prétentions de civilisés nous font croire que nous devons nos « progrès » au dépassement des symboles par le calcul, l'analyse, la technique. Nous ne nous sommes pas rendu compte des appauvrissements anthropologiques qui ont accompagné le façonnement de la civilisation industrielle et de ses progrès indéniables. La marginalisation de la fonction symbolique a laissé

toute la place à des systèmes univoques, à des univers clos, où les hommes et la société s'aliènent dans leurs instruments conceptuels et techniques. Ce continuum horizontal et unilatéral de moyens et d'objectifs immédiats refoulent les valeurs humaines à une périphérie inoffensive et insignifiante. Des réalités comme J'amour et J'espoir sont réduites à leur force motrice en vue de tout autres objectifs qu'elles-mêmes. Les révoltes et l'ennui de l'homme dans la technopolis prennent leur source dans cet aplatissement de l'expérience et du projet humains. L'une et l'autre ont besoin d'un lieu multi-dimensionnel pour exprimer leurs richesses spirituelles et leur dynamique de dépassement. C'est là toute l'importance du symbole avec ses multiples connotations de sens et de relations.

Il manque aux hommes contemporains d'ici et d'ailleurs des horizons qui orientent des engagements et fondent une espérance réelle. Les réticences de nombreux citoyens devant des changements trop souvent mal articulés n'appellent pas seulement des cohérences scientifiques et des planifications politiques à long terme, mais aussi de véritables horizons humains. La démarche symbolique peut nous aider à sortir d'un univers social univoque, d'une société humainement bloquée, d'un esprit de système qui menace tout autant l'homme de la rue que le savant. Voilà une voie entre plusieurs, une voie qui n'exclut pas celle de la maîtrise rationnelle de la nature et des mécanismes sociaux. Une voie ambivalente, puisqu'elle peut servir autant à l'aliénation qu'à la libération.

Dans un premier regard, le symbole apparaît comme la représentation d'une expérience humaine dans des images, des gestes, des mots ou des attitudes produits par un sujet individuel ou collectif. Il connote souvent de multiples significations qui débordent le sens univoque de l'expérience signifiée immédiatement. Par exemple, la croix peut évoquer la mort, la souffrance, la crise, mais aussi le sacrifice, l'espérance, le salut, etc. Cet exemple indique déjà la fonction intégrative du symbole et sa force pour dépasser les contradictions et la multiplicité divergente ou convergente du réel. Certains distinguent les symboles arbitraires qui relèvent d'un codage, les symboles associatifs, telle la colombe qui rappelle les sources judéo-chrétiennes de la paix (aventure de Noé), enfin les symboles évocatifs qui empruntent d'autres voix que le raisonnement discursif. Il s'agit plutôt ici d'un processus global et immédiat de perception (les écoles symbolistes du XIXe siècle et leurs antécédents romantiques).

Évidemment, l'univers symbolique est beaucoup plus complexe que ne le laissent entendre ces premières clarifications. Par exemple, le symbole ne fait pas que renvoyer à d'autre chose qu'à lui-même. Il fait partie de l'expérience, du sujet lui-même. On pourrait reprocher au symboliste Baudelaire de trop réduire la connivence active entre le symbole et l'homme :

« L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers ».

Une telle perspective ne fait pas assez ressortir le sujet créateur de symboles. Même les plus conventionnels, ou les plus universels, comme les archétypes, ne sont pas de pures réalités extrinsèques et statiques. Il y a, par exemple, dans toute oeuvre littéraire valable une structure symbolique dynamique qui renvoie à un processus humain original et complexe.¹ Ainsi, dans la deuxième Ode de Claudel, L'Esprit et l'eau, il y a une symbolisation qui marque une reprise originale du rituel du baptême et de l'horizon biblique correspondant. L'auteur opère une transmutation particulière de la longue expérience spirituelle historique d'une tradition sacramentelle. On commence à soupçonner la richesse de ces connotations quand on poursuit l'investigation chez un Bachelard ou un Lévi-Strauss qui eux aussi nous parlent du symbolisme de l'eau dans de tout autres perspectives. Nous retenons ici la force d'incantation du symbolisme artistique, pour signifier l'ensemble d'une expérience humaine.

Nous avons peine à suivre la pente de Jung, qui fait glisser la symbolique dans l'inconscient comme unique lieu de gestation et de production des symboles. L'imagination créatrice et l'intelligence intuitive et volitive n'y ont pas leur compte. Il suffit de penser à l'allégorie chez Platon, chez les Pères de l'Église primitive, chez Dante et tant d'autres. Il en est de même de la métaphore comme composante d'une démarche de symbolisation.

Les diverses écoles de la critique symbolique, pour la plupart, ont mis en lumière le caractère « créateur » des processus impliqués ici. Cet itinéraire analytique est nécessaire pour comprendre la liberté

¹ M. Gagnon-Mahony, *Le symbolisme littéraire*, dans *Le symbole, carrefour interdisciplinaire*, P.U.Q., 1969. Voir aussi Northrop Frye, *Myth and Symbol*, Nebraska Univ. Press, 1963 ; et Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, P.U.F., 1966.

revendicatrice des agents symboliques des révolutions culturelles contemporaines. Ceux-ci s'insurgent contre une mentalité passive qui se contente de symboles reçus et transmis. Ils veulent remodeler, réinventer ou créer. Ils cherchent à valoriser la densité de la subjectivité en ce domaine. Ils se refusent aussi à noyer le symbole dans un faux universalisme. En effet, tout symbole concret, par-delà certaines connotations universelles, s'inscrit dans un particularisme culturel qui ne doit pas être secondaire ou périphérique. Pensons aux symboles de la mère et de la terre dans la littérature québécoise, des Trente arpents de Ringuet à la Terre-Québec de Chamberland. Entre la subjectivité et le cosmos naturel et social, il y a le culturel anthropologique, comme un des lieux privilégiés du processus symbolique.

Ces premières considérations suffisent à la fois pour dégager l'orientation prédominante de nos propres recherches, et pour évoquer la riche complexité de l'univers symbolique. Nos préoccupations veulent rejoindre la fine pointe des recherches actuelles en un domaine où la conscience contemporaine est de plus en plus alertée et concernée.

Un carrefour interdisciplinaire

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'évolution actuelle des sciences humaines, on ne peut manquer de constater l'importance grandissante de la sémiologie et de l'analyse des symboles. Ce phénomène s'explique non seulement par la prise de conscience des limites des instruments purement conceptuels, mais aussi par une perception plus vive des impondérables et des éléments méta-rationnels de la réalité humaine. L'analyse de contenu des rêves, des projections symboliques du vécu, de l'imaginaire, nous indique déjà que l'expérience des hommes peut avoir des cohérences et des incohérences qui échappent aux schèmes rationnels habituels. Les symboles, les mythes ou les rites font partie de la vie familière et de la réalité tout court. Ils expriment souvent ce qu'il y a de plus profond dans une expérience humaine, ce qu'elle n'arrive pas à formuler intellectuellement ou même à s'avouer à elle-même. Ils opèrent parfois un dépassement des contradictions qui tiraillent l'existence des individus et des sociétés. Toute l'histoire en

témoigne. La dramaturgie grecque, par exemple, a inspiré les hypothèses et les expérimentations scientifiques de Freud. Quand on retourne à l'univers symbolique des intuitions de Sophocle, on trouve constamment de nouveaux éclairages sur l'aventure humaine. Ceux-ci remettent en cause à leur tour nos propres cadres scientifiques.

Nous devrions dire la même chose des nouvelles symboliques. Elles refluent sur nos démarches critiques rationnelles pour mieux faire ressortir le caractère partiel et insuffisant de celles-ci. Dans les révolutions culturelles actuelles, nos rationalités et nos techniques éclatent, dès que le facteur humain est considéré pour lui-même et par lui-même. Les débats des utopistes et des technocrates, des existentialistes et des structuralistes se durcissent. Par exemple, on reprochera au savant biologiste J. Monod (*Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970), de développer une rationalité qui écarte systématiquement l'interrogation de l'homme sur lui-même, comme agent libre, comme créateur de sens, comme conscience transcendante, comme projet relativement autonome. Ce n'est pas la justesse de l'analyse biologique qui est en cause dans cet ouvrage, mais son caractère à la fois réducteur et extrapolateur. « L'éthique de la connaissance », dont parle l'auteur, ne laisse aucune place pour l'homme qui « promeut » un sens à partir de lui-même, de sa liberté, de ses valeurs, de sa culture, de ses rêves. Ce faisant, Monod appauvrit l'anthropologie. On comprend alors la remontée de l'intérêt pour la symbolique. Non seulement à cause de son importance dans les révolutions culturelles, mais aussi à cause de sa densité et de sa signification proprement humaines.

Il ne faut donc pas se limiter au monde des arts pour investiguer les riches matériaux d'une réalité symbolique. Il suffit d'une brève incursion dans les diverses sciences humaines pour découvrir le symbole, comme carrefour interdisciplinaire. ²

² L'université du Québec, par son Centre de Recherches en Symbolique, tente de créer ce carrefour. Il en est de même dans le groupe de la revue *Interprétation*. En France, la Société de Symbolisme existe depuis vingt ans. Elle a accumulé une somme impressionnante de travaux dans les Cahiers internationaux de symbolisme. Elle a suscité beaucoup de recherches dans la plupart des disciplines anthropologiques. On consultera avec profit les travaux récents du Centre de recherches en Symbolique, particulièrement les trois premiers cahiers : *Le symbolisme, carrefour interdisciplinaire*, *L'oeuvre*

Les recherches en psychologie ont eu une influence à peu près dans tous les domaines. On a utilisé l'analyse clinique des psychologues en publicité comme en pédagogie scolaire ; de l'emballage jusqu'à la créativité de l'enfant à la maison ou à l'école. On sait toute la richesse de symbolisation que peut comporter un dessin d'enfant ; par exemple, les rapports entre un soleil qui meuble fréquemment les dessins d'un sujet et l'expérience de celui-ci. Les découvertes de la thérapie, de l'analyse psychanalytique particulièrement, nous entraînent beaucoup plus profondément dans les profondeurs humaines de la symbolique.

Les sciences sociales s'intéressent depuis longtemps aux grandes représentations collectives, aux mythes des groupes et des sociétés. De la « mémoire collective » de Mauss aux symboliques prospectives des urbanistes ou des futurologues. Encore ici la perception des enjeux se radicalise et s'enracine davantage dans les vécus les plus décisifs. Les politologues se rendent mieux compte de l'impact de la création des mythes dans les stratégies politiques. Par exemple, chez nous, des personnages politiques sont entourés d'un halo symbolique qui déclenche des comportements électoraux peu saisissables par certains schèmes classiques d'analyse. Des entreprises comme l'Expo 67 ou le développement de la Baie de James ont des enracinements jusque dans le tissu historique de notre expérience collective, que ce soit l'épopée du Saint-Laurent ou le mythe du Nord.

La philosophie nous rapproche de notre principal propos. Par delà la recherche de la rationalité maximale, d'Aristote à Kant, il y a toujours eu des courants philosophiques ouverts à la symbolique, et cela de Platon à Heidegger. Plus près de nous l'existentialisme, le personnalisme, la phénoménologie et la sémiologie, sous des modes différents, ont refusé un ordre métaphysique absolu ou une pure subjectivité.

À nos yeux, le symbole apparaît comme une des formes de mutuelle inclusion du sujet et de l'objet, comme une des représentations de l'homme : être au monde et projet, être immanent et transcendant. Il y a au cœur de « l'animal raisonnable » une dynamique de transcendance ouverte à la totalité de l'univers et de

l'histoire, une dynamique qui fait reculer les frontières du sens et éclater les horizons d'hier et d'aujourd'hui. « L'essence de l'homme consiste en ce que l'homme est plus que l'homme représenté comme vivant doué de raison. « Plus » ne doit pas être compris ici en un sens additif, comme si la définition traditionnelle de l'homme devrait rester la détermination fondamentale, pour connaître ensuite un élargissement par la seule adjonction du caractère existentiel. Le « plus » signifie : plus originel et par le fait même plus essentiel dans son essence ». ³

Ce qu'il faut retenir ici, c'est le rôle du symbole dans la compréhension de l'homme comme être de relation, comme projet (Sartre), comme ouverture à (Jaspers ou Buber) comme existence (Mounier). Il s'agit bien d'un relationnel dynamique. Nous sommes ici bien loin de la tradition rationaliste. Du coup apparaît la « valeur » au creux et au sommet de cette ouverture originaire et de cette dynamique de transcendance. La liberté, par exemple, émerge de la nécessité par cette brèche. « La valeur appelle l'homme et dévoile l'Être, crée le devenir de l'homme et fait surgir l'Être à l'homme ... Ce n'est pas sous l'angle de la raison ou du sentiment qu'il faut comprendre la valeur, mais sous l'angle de l'ouverture originaire de l'homme à l'Être par la fonction symbolique ». ⁴

³ M. Heidegger, *Lettres sur l'humanisme*, Aubier, 1957, p.129.

Dans ses oeuvres, l'auteur revient souvent sur cette thèse : « l'Étant est de soi nécessairement symbolique, parce qu'il s'exprime nécessairement pour trouver sa propre essence ». Nous sommes ici aux racines ontologiques du symbole, où une autre réalité rend présent, fait « être là » une autre réalité. Ce rapport originel se fonde sur le fait que chaque Étant est en soi un multiple et que dans cette unité de multiple, un élément peut être essentiellement expression d'un autre. Ici le symbole permet à l'Étant de s'exprimer pour se réaliser par une pluralité dans l'unité. Il y a ici une dimension que les définitions habituelles du symbole passent sous silence. En effet, dans cette perspective, l'Étant est tout d'abord symbolique pour lui-même. C'est par la fonction symbolique qu'il s'exprime, s'achève et se possède. « Il se donne dans l'autre en s'écartant de soi et se trouve ainsi lui-même par la connaissance et par l'amour ». D'où une conception du symbole comme un mode de connaissance de soi, comme « un accomplissement par soi d'un Étant dans ce qui est autre ». Nous verrons comment K. Rahner se sert de cette philosophie d'Heidegger pour sa Théologie du symbole.

⁴ J.-G. Meunier, *La symbolique et la valeur*, dans *Le symbole, carrefour interdisciplinaire*, op. cit., pp. 76-77.

L'homme ne s'ouvre pas au monde seulement par l'acte rationnel, la démarche technique ou le sentiment. Cassirer soutient que la fonction symbolique englobe tous ces processus et les dépasse pour permettre à l'homme d'instaurer une unité de sens proprement humain, une façon de penser, de vivre et d'aménager le monde selon une structure de valeurs privilégiées ⁵. Celles-ci sont en quelque sorte les contenus des formes et des dynamismes symboliques qui ont le pouvoir d'organiser et d'instaurer des rapports humains particuliers entre le sujet individuel ou collectif et le monde. Le symbole donne son poids, sa concrétude, son caractère signifiant, sa force relationnelle, son enracinement et sa transcendance à la valeur. Les valeurs n'identifient pas les réalités et les sujets humains sans formes concrètes d'expression symbolique. Toute notre réflexion tentera de le prouver. Trop de théories et de pédagogies des valeurs ont négligé cette composante anthropologique. Nous parlons, nous pensons, nous agissons, nous donnons une structure humaine au réel et à nous-mêmes, d'abord et ultimement par la fonction symbolique.

Trois courants d'analyse

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne voulons pas ignorer les divers courants, tantôt complémentaires, tantôt contradictoires, de la recherche en symbolique. A partir de la révélation explicite et volontaire du sujet jusqu'aux mécanismes producteurs et organisateurs d'images de la psyché, en passant par les infrastructures sociales ou les processus socio-culturels. Signalons au passage certaines tendances majeures.

1. La première tendance s'inscrit dans le discours de l'interprétation et la philosophie du sens. Par exemple, l'image ne devient symbolique que dans « l'instant privilégié d'une conscience humaine ». Ainsi les symboles appartiendraient surtout à la sphère de la subjectivité de l'intentionnalité, du projet de la conscience. L'homme structure son être et invente son environnement, d'une façon particulière, par la symbolisation.

⁵ E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, Yale Univ. Press, 1957. 1, pp. 79-81.

2. Une autre tendance rejette cette prétention phénoménologique pour s'en tenir à l'analyse formelle des signes (sémiologie). Les symboles relèvent d'abord de systèmes indépendants de la conscience. Le sens est déjà inclus dans les structures de soutien, dans la texture d'expression du symbole. On se fait fort de démontrer le mécanisme de la pensée symbolique ... et de démystifier cette « plus value » de sens secrété par l'inconscient ; c'est par là que l'homme accède aux illusions des explications totales de lui-même et du monde, ou encore aux faux dépassements des oppositions insurmontables de l'existence. Ce qui fonderait la force symbolique des religions. On cherchera donc à déterrer les soubassements archéologiques du symbole, soit dans des perspectives marxistes, freudiennes ou autres, soit dans des perspectives purement scientifiques comme celles des divers structuralismes. Toutes ont en commun une défiance vis-à-vis de la conscience claire et immédiate, vis-à-vis des représentations reçues ou des « fictions archaïques ». Elles veulent passer à travers les symboles pour rejoindre les systèmes qui façonnent et conditionnent la condition humaine.

3. Enfin, un troisième courant, plus dynamique, s'attache au phénomène majeur de la symbolisation en l'inscrivant dans les modes sous lesquels les hommes vivent leurs rapports réciproques. Ainsi, le symbole serait moins dans le produit que dans la production. On refuse donc le morphisme statique des signifiants (comme dans les structuralismes). On récuse aussi une herméneutique uniquement attentive à saisir le sens symbolique dans sa fabrication au creux de la conscience. Ce sont les transformations de la réalité, les pratiques signifiantes, les transmutations de conditions d'existence, les réorganisations des formes originelles, qui donnent aux processus de symbolisation leur réalité et leur vérité. Ceux-ci agissent donc par et dans les productions sociales. S'il y a un modèle, c'est toujours dans le sens de structures de transformation et de combinaison. On est loin de l'image reflétée ou de la signification cachée et donnée. Il arrive trop souvent que l'analyse symbolique des deux premières tendances explique des symboles par d'autres symboles, un peu comme une idéologie critiquée par une autre idéologie. Ou bien, elle se limite au produit symbolique comme tel. Au contraire, il faut concevoir la symbolisation comme « le processus de transformation d'une certaine réalité concrète d'ordre social ». Du coup, ce dynamisme culturel devient un agent privilégié de construction critique de la société et des rapports entre les hommes. Encore ici, nous sommes loin des formes imaginaires et irrationnelles que voudrait détecter une certaine analyse

symbolique. Loin aussi d'une interprétation subjectiviste qu'entreprendrait le propos phénoménologique. (voir J.G. Meunier, Problèmes d'analyse symbolique, P.U.Q., 1972, pp. 19-31).

Chacune de ces tendances nous semble opérer de graves réductions de la symbolique. Mais elle l'éclaire sous des angles valides. Comme on le verra dans cet ouvrage, nous proposons une conception beaucoup plus complexe du symbole, tirée de ce lieu privilégié qu'est la religion. Il ne suffit pas de passer, avec P. Ricoeur, du signe à la signification. Il faut resituer la symbolique dans tout l'homme, dans l'ensemble du phénomène humain. Pour nous, il n'y a de symbole qu'en relation avec l'homme ; ce qui n'exclue pas des variables indépendantes, d'ordre structurel par exemple. Évidemment, nous aussi, nous faisons des choix et des paris. Tel est le cas, quand nous tentons de démontrer la dynamique d'auto-transcendance chez l'homme, par la voie symbolique. Cela est particulièrement évident dans l'expérience religieuse.

La symbolique religieuse

[Retour à la table des matières](#)

Et nous voilà parvenu au propos principal de cet ouvrage : la symbolique religieuse dans la société d'ici. Ces approches progressives et ces longs détours n'auront pas été inutiles comme nous allons le voir ⁶. En effet, les réflexions précédentes nous ont préparés à comprendre comment la symbolique religieuse cherche à donner un horizon global et transcendant à cette ouverture originaire de l'homme. En ce sens la religion n'est pas une région frontière, mais une

⁶ Le symbole commence à prendre une place centrale dans les études religiologiques. R. Bourgault, de l'Université du Québec, définit bien cette orientation : « elle est une discipline qui recense, classe, décrit, analyse, interprète les symboles et les systèmes de symboles, qui mesure leur équilibre ou leur déséquilibre, leur rectitude et leur déviation, leur sclérose et leur capacité de renouvellement, qui explique les séquences historiques où les systèmes se suivent, s'enchaînent et se conditionnent, et qui apprécie leur aptitude à modifier pour le mieux ou pour le pire le comportement des hommes ». Cette option pour une herméneutique des symboles religieux est bien exprimée par L. Rousseau, le symbole et la religiologie, dans *Le Symbole, carrefour interdisciplinaire*, op. cit., pp. 30-51.

dimension de l'homme. Elle est aussi, comme la symbolique, toujours particularisée, dans des tissus culturels et historiques, toujours enracinée dans la subjectivité de la conscience. Étant donné les longs développements qu'on trouvera dans l'ouvrage, nous nous limitons ici à signaler certains enjeux qui concernent notre propre contexte historique québécois.

Durant les dernières décennies, nous n'avons pas été assez conscients de l'effondrement visible de notre édifice symbolique religieux, et de sa perduration cachée dans la conscience et les comportements les plus profanes, individuels et collectifs. Certains phénomènes récents plus explicites laissent pantois ceux qui avaient cru à une résorption définitive, tel le néomysticisme de certains groupes de jeunes Québécois. Après les posters des vedettes, les images des religions orientales, voici que nos vieux symboles religieux remontent en surface : le Sacré-Coeur, la Vierge ou la croix. L'Évangile redevient-il à la mode ? Une poussée d'ésotérisme semblable à celle des « Jésus peuples » aux États-Unis ? Une vague éphémère qui sera bientôt remplacée par une autre d'inspiration peut-être contraire ? Nous ne nous attarderons pas à ce débat, ni à ce qui est épiphénomène dans cette explosion encore isolée et minoritaire. Cet exemple est un simple déclencheur de réflexion pour attirer notre attention sur nos symboliques d'hier et d'aujourd'hui.

Il y avait tout un monde culturel et religieux derrière le Sacré-Coeur, le petit Jésus, le Christ-Roi, la Vierge et que sais-je encore. Nous avons opéré des transmutations inconscientes de cet héritage dans une foule de secteurs d'existence où la créativité symbolique peut s'exprimer librement. La problématique religieuse revient constamment dans nos oeuvres culturelles récentes.⁷ Les vieilles symboliques servent encore de distance critique. Au moment où les renouveaux de l'Église ont amené un gigantesque déplacement . de la symbolique de la crainte à la symbolique de l'admiration aimante et adoratrice, dans la foulée la plus authentique de l'expérience judéo-chrétienne, les vieux symboles de la chrétienté subsistent dans les tissus mentaux et sociaux, dans les comportements quotidiens, dans

⁷ Y. Lever, *Cinéma et société québécoise*, Éd. du Jour, 1972.

J.C. Godin, *Le théâtre québécois*, HMH, 1970.

J.C. Farlardeau, *Sociologie du roman canadien-français*, HMH, 1968.

les productions artistiques.⁸ Les symboles religieux servent ici de moyens critiques, mais ils ne sont jamais resitués eux-mêmes dans un cadre d'expression ou d'analyse qui révélerait les vrais enjeux.

Il faudrait faire ici ce que P. Pagé a tenté dans le domaine littéraire. Il a montré comment nous nous sommes pensés symboliquement à travers des structures symboliques souvent empruntées. Par exemple, L. Hémon, dans *Maria Chapdelaine*, expliquait à ses concitoyens de France ce que nous étions. Or nous l'avons lu comme s'il nous parlait à nous du Québec. Notre identification à *Maria Chapdelaine* empruntait un chemin qui n'était pas de nous. P. Pagé cherche à retracer dans notre histoire littéraire récente les premières tentatives de réappropriation de la démarche symbolique, tel est le cas de l'univers romanesque d'Hubert Aquin. Au plan religieux, nous devons combler un retard d'autant plus grave que la symbolique religieuse est une dimension très importante de notre sujet historique. Nous voulons apporter notre modeste contribution à cet effort de réévaluation de nos symboles dans une ligne surtout prospective.⁹

Théologie et symbolique

⁸ « La vision religieuse du monde qui se découvre chez M.-Cl. Biais, romancière de chez nous, prend son origine. dans notre héritage culturel qu'elle ne fait qu'animer et dramatiser. Des recherches que nous menons à partir de sermons montréalais des 18^e et 19^e siècles font apparaître la structure d'une religion dont les représentations symboliques correspondent à l'univers dans lequel se meuvent les personnages de la romancière ». L. Rousseau, op. cit., p.50. Devant un Dieu menaçant jusque dans la vie quotidienne, on multiplie les intermédiaires symboliques pour vaincre la colère divine.

⁹ A la suite de beaucoup d'autres, nous considérons que l'évolution symbolique se fait davantage par des transmutations que par des ruptures totales qui précéderaient des créations tout à fait inédites. Comme dans le cas des valeurs, on remodèle des symboles qui s'inscrivent dans un long itinéraire culturel et historique. Cela est encore plus vrai sur le plan religieux. La symbolique religieuse rejoint l'orientation totale d'un individu ou d'une communauté. Elle embrasse la totalité des relations, des associations et des identifications d'une vie religieuse. En ce sens, elle est la substance même de la religion, du moins elle la renferme. Un tel tissu subsiste longtemps en dessous des transformations sociales, économiques ou politiques. La remontée des vieux symboles religieux en témoigne.

[Retour à la table des matières](#)

La religion dans l'histoire a été le lieu privilégié de l'élaboration des symboles de l'aventure humaine des individus, des groupes et des sociétés. Ce que les sciences humaines ont compris depuis longtemps. Mais les théologiens modernes ont mis du temps avant de se rendre compte des conséquences désastreuses de leur peu d'attention à la symbolique. Elles ont cédé d'une façon peu critique au rationalisme étroit d'un certain scientisme et d'une sécularisation techniciste. Il faut souvent chercher dans la critique profane le souffle prophétique qui porte le symbolisme religieux. Un théologien comme Von Balthasar a préparé les voies. Parmi les théologiens les plus lus et écoutés, K. Rahner commence à s'intéresser au problème : « Toute la théologie ne peut absolument pas se comprendre sans être essentiellement aussi une théologie du symbole, bien qu'en général, on ne remarque pas expressément et systématiquement ce caractère foncier de la théologie ». ¹⁰

¹⁰ K. Rahner, Pour la théologie du symbole, dans Écrits théologiques, t.9, Desclée de Brouwer, 1968.

Dans une perspective de théologie symbolique ¹¹, nous pourrions redécouvrir des richesses bibliques et patristiques qui ont une parenté spirituelle avec les pôles de sensibilité des mutations culturelles. « Qui me voit, voit le Père » [Jn 14,9). Cette simple affirmation est chargée d'une symbolique qui déborde l'aire étroite de nos interprétations de la foi, du Logos. Celui-ci est plus qu'un concept ou un discours ou même un Verbe. On y trouve le mystère de plénitude du Dieu révélé, son image parfaite, sa présence éternelle et historique. Penser Jésus en termes de symbole réel et absolu de Dieu, c'est s'éveiller (s'émerveiller) aux riches connotations vitales de la Révélation intime

¹¹ L'expression est de M.-D. Chenu, *Théologie symbolique et exégèse scolastique aux XIIe-XIIIe siècles*, dans *Mélanges de Ghellinck*, Gembloux, 1951, vol. 11, p. 509-526. À la suite de P. Claudel, il remarque que la démarche symbolique est au centre de la réflexion des écrivains inspirés de l'Écriture et des Pères de l'Église. Les grands gestes de Dieu dans l'A.T. sont exprimés d'une façon symbolique, sans perdre pour cela leur historicité. Pensons aux récits de la Pâque juive, du projet messianique, bref de toutes les étapes de l'économie du salut. C'est aussi par la voie symbolique que Paul et les évangélistes vont relier l'A.T. et le N.T. Ainsi Jean bâtit son évangile sur le schème symbolique de l'Exode (1,17-45 ; 3,14 ; 6,31-32 ; 7,21-24 ; etc.). Le Mysterion de Paul, c'est le dessein caché de Dieu symbolisé et réalisé en Jésus-Christ, symbole récapitulateur et accompli (Rm 16,25-26 ; Ep 3,1-6). Les Pères grecs, ensuite les Pères latins, vont raffiner les processus : typologie, allégorie, sacrarrienfalisme. D'ailleurs, ils seront précédés par la très riche expérience, symbolique de l'Église primitive. Voir J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Seuil, 1961. Les symboles des Apôtres, d'Athanase et des Conciles se voulaient des signes de reconnaissance entre chrétiens et des expressions plénières de la foi. Le Moyen-Âge a développé, lui aussi, comme le rappelle Chenu, une symbolique religieuse inestimable. Pensons à François d'Assise et à saint Thomas. Voir E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, World Publishing, 1966. L'auteur fait un rapprochement extraordinaire entre la cathédrale, et la Somme. Durant les siècles qui suivirent, le catholicisme, et le protestantisme plus encore, asséchèrent les sources symboliques. Il faut attendre la réaction des romantismes du XIXe siècle, celle des modernistes catholiques, celle des symbolofidéistes protestants. On leur reprochera de réduire la révélation à une pure, symbolique qui n'a rien du réalisme sacramentel. La réaction néo-scholastique de Rome allait laisser en plan ce qu'il y avait de juste dans ces mouvements historiques. Aussi, la crise de la démythologisation des dernières décennies va prendre par surprise les théologiens « orthodoxes » des Églises. Heureusement, voici poindre une reprise de la symbolique chrétienne au plan de la praxis comme au plan de la pensée. Nous en ferons état dans cet ouvrage. On pourra consulter la bibliographie à la fin de l'ouvrage.

de Dieu, de la Révélation de sa présence ineffable dans l'aventure humaine. Il nous faut un meilleur insight sur les symboliques de l'acte d'expression de Dieu lui-même dans sa réalité trinitaire, dans ses relations avec l'homme et le monde.

Contrairement au signe, le symbole contient ce qu'il révèle. Pensons à la théologie trinitaire d'un Basile, à toute l'école symbolique dont il est un des témoins. Chez eux : « l'image et la ressemblance de Dieu » ont des dimensions qu'une certaine théologie occidentale, rationaliste sur les bords, a laissées dans l'ombre. Déjà le passage du *dabar* hébreux au *logos* grec ne s'est pas accompli sans appauvrissement, en-deça des progrès indéniables au plan de la précision de l'intelligence de la foi. Les Pères grecs et latins ont su éviter l'extrinsécité de la réalité du modèle. La patristique a bien compris cet enjeu dans sa retraduction de la culture sémitique dans la culture gréco-romaine. Les Pères de l'Église ont parlé des symboles de la foi, des apôtres pour exprimer le Credo. Leur symbolique allait jusqu'au cœur de la démarche doctrinale. Une meilleure culture historique nous aide à redécouvrir non seulement les liturgies orientales, mais les théologies symboliques correspondantes qui nous ont transmis les deux Testaments. Des mystères comme l'Épiphanie, la Pâques et la Pentecôte apparaissent dans une lumière nouvelle, extrêmement riche et interpellante. Nous en avons bénéficié dans les renouveaux récents. Dans la foulée des Pères grecs, Congar fut un des premiers théologiens modernes à concevoir l'Église comme sacrement du Christ, comme prolongement de la fonction symbolique du Logos, du Verbe fait chair. Tout l'univers sacramental représente le lieu privilégié de l'expression symbolique de la Révélation et de l'action créatrice et salvifique du Dieu de Jésus-Christ. « Les sacrements signifient ce qu'ils réalisent, et réalisent ce qu'ils signifient ». Voilà posé le rapport existentiel et factitif du symbole et de son contenu. Mais attention ! cette orientation nous oblige à ne pas séparer la grâce de sa « visibilité historique et spatio-temporelle », de son épiphanie par la voie symbolique. L'Église et les sacrements sont donc des symboles de la grâce, du Christ lui-même, enfin de ces relations fondamentales de la communauté trinitaire, ecclésiale et humaine.

Nos objectifs

[Retour à la table des matières](#)

Cette brève incursion dans la théologie symbolique ne sert que d'introduction à notre étude de la symbolique religieuse dans la société d'ici. Nous ne voulons pas restreindre notre démarche à la seule réflexion théologique. En effet, la symbolique religieuse et chrétienne s'exprime dans bien d'autres voies, celles du rite et de l'engagement, celles du pain, du sens, de la fête, du travail, de la poésie, etc. Il y a bien des formes d'expériences et d'herméneutiques dans ce champ illimité de la symbolique. Par exemple, la poésie peut exprimer avec une rare profondeur telle ou telle facette du mystère chrétien. Dans un de ses poèmes lyriques, Claudel disait que Dieu agit dans l'histoire comme la mer fait les continents, c'est-à-dire en se retirant. Le théologien sursaute devant cette apparente hérésie. Pourtant le poète l'oblige ici à un second regard critique qui retentit sur les réductions d'une certaine rationalité. Le retrait de Dieu fait aussi partie de son action salvifique dans le monde. Ainsi les connivences de la poésie avec le mystère, l'ineffable, l'indicible, creusent et dilatent à la fois la conscience religieuse et théologale. Connivence avec le Dieu caché, avec la Parole enfouie comme une semence. Connivence avec le mouvement eucharistique de la vie entraînée dans la Pâque d'Israël et du Ressuscité. Connivence avec le témoin capable d'une Parole qui touche. Connivence avec une recherche plus libre et plus gratuite du visage de Dieu. Comment ignorer que la prière la plus vitale emprunte le plus souvent la voie symbolique pour communiquer avec Dieu ? La prière du débardeur comme celle du savant ou du moine contemplatif.

Nous avons accumulé ici des motifs de tout ordre, qui nous incitent à accorder une attention toute spéciale à l'investigation de notre champ symbolique profane et religieux. Il nous faut saisir les principales coordonnées du contexte historique sous-jacent et surtout les formes prospectives de resymbolisation de la religion et du christianisme d'ici.

Le lecteur, moins préoccupé par le cadre critique d'analyse d'une symbolique religieuse, pourra commencer la lecture de l'ouvrage au troisième chapitre, quitte à revenir sur les fondements théoriques. Quant à nous, nous ne pouvons placer ceux-ci ailleurs. En effet, ce sont les hypothèses de travail du premier chapitre qui nous ont amené à fouiller notre univers symbolique québécois, et à travers lui, d'autres univers plus larges. Le réel ne parle pas de lui-même. Il faut savoir l'interroger avec des questions cohérentes et pertinentes. Le maître Bachelard nous a appris à féconder le double mouvement de l'expérience réfléchie et de l'invention rationnelle, au coeur de la

dialectique du vécu et de la symbolique. Le retour dans les deux sens permet de vérifier la validité des outils d'investigation, des contenus prélevés et des résultats obtenus. Ainsi après les trois premiers chapitres consacrés à notre hypothèse centrale, nous entreprenons l'analyse des vécus qui sous-tendent les nouvelles représentations., nous dégageons ensuite les enjeux symboliques comme charnières des dialectiques précitées, puis enfin nous évoluons les nouvelles symboliques d'identification et de solidarité, de compréhension et d'action, de communication et de fête. Les conclusions reprennent d'une façon critique l'ensemble de la démarche et des contenus de l'ouvrage.

Nous avons bien conscience des limites de cet essai, surtout au plan du retour critique que nous nous étions proposé. Il nous a paru utile, dans un premier temps, de publier les résultats de la démarche initiale d'une étude que nous voulons poursuivre sur une assez longue période. La rétroaction des lecteurs et des autres chercheurs nous sera très précieuse pour vérifier notre plus ou moins grande justesse de tir. Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est de nous associer modestement aux chercheurs et aux expérimentateurs dans ce domaine si vital de la symbolique, surtout au plan religieux.

On le verra sans peine, il s'agit surtout d'une réflexion socio-théologique engagée. Nous revendiquons une place dans le champ scientifique pour cette alliance de J'écriture et de J'engagement. Une place parmi d'autres, une place qui ne veut en rien minimiser les recherches plus distancées, plus gratuites et plus critiques.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Première partie

Cadre critique

[Retour à la table des matières](#)

Les cinq premiers chapitres sont consacrés à l'élaboration systématique d'un cadre critique pour évaluer les symboliques d'hier et d'aujourd'hui dans divers contextes socio-culturels particulièrement dans celui de la société d'ici. À partir de certaines hypothèses de recherche, nous allons d'abord dégager les coordonnées anthropologiques des divers processus de symbolisation du phénomène religieux. Nos problématiques s'élargiront progressivement à l'ensemble des rapports entre symbole, religion et société. Nous signalerons les limites de cette approche heuristique qui appelle des correctifs rigoureux de la part des disciplines anthropologiques particulières.

Dans un premier temps (trois chapitres), nous tentons de resituer notre crise religieuse dans son véritable contexte historique profane. Il devient évident qu'il faut réviser les cheminements critiques qui ont conduit trop souvent à des diagnostics plus ou moins biaisés sur les

vrais enjeux de la crise contemporaine. Loin de nous la tentation d'éliminer les questions pertinentes des analystes de la démythologisation et de la sécularisation. Par exemple les terribles éclatements d'aujourd'hui ne sont pas étrangers à certains refus aveugles de l'Église institutionnelle dans l'histoire récente. Pensons au rejet non-critique du modernisme au tournant du siècle, et plus près de nous aux incidences religieuses inédites des révolutions culturelles.

En réaction inverse, pour sortir des sentiers battus et rebattus de l'institution religieuse, certains ont adopté unilatéralement les vues des différents athéismes qui ont voulu démythifier l'Évangile et démystifier les croyants. Au bout du processus, ils deviennent incapables de proposer une vision par l'intérieur de la foi elle-même.

C'est en réévaluant de tels défis que nous avons été amené progressivement à l'analyse symbolique comme à une démarche susceptible de saisir certaines données fondamentales qui échappaient aux diagnostics bien connus des derniers temps. Dans notre cas, cette justification repose sur « une preuve par la négative ». *Le phénomène peut-être le plus frappant de la rupture récente tient à la dislocation du cadre symbolique de base de notre collectivité.* On sait l'importance de celui-ci pour identifier et intégrer aussi bien la personne que la communauté, aussi bien le privé que le public, aussi bien l'institution particulière que l'ensemble de la société. Ici nous devons retenir un fait majeur : notre propre cadre symbolique a été essentiellement religieux. Malgré un certain effritement, cet héritage influence d'une façon subtile les conjonctures présentes. Dans une moindre mesure, on pourrait faire la même remarque sur le *broken symbolical center* de la civilisation occidentale. Les substituts idéologiques ou les autres modèles n'ont pas remplacé des rôles-clefs de la religion. La nouvelle effervescence sauvage de celle-ci le laisse entendre, même si elle s'inscrit dans un conflit indéniable de symboliques multiples tant profanes que religieuses.

Beaucoup de milieux humains, y compris les nôtres, sont de plus en plus marqués par une révolution spirituelle qu'il faut bien identifier. Au coeur d'une volonté de croissance économique à tout prix, on s'interroge sur les styles et objectifs de vie, et cela d'une manière de plus en plus radicale. C'est ici que s'insère l'impact de la symbolique religieuse comme force critique et prophétique au creux des grandes questions culturelles, économiques et politiques. À la fine pointe des aventures individuelles et collectives, il y a toujours un horizon

symbolique qui sert de premier cadre de référence et de dynamique centrale de dépassement. Cet horizon acquiert souvent un statut d'auto-transcendance. Il reste ambivalent, puisqu'il peut tout autant aliéner que libérer. Notons ici qu'il n'est jamais le fruit d'une création subite *ex nihilo*, mais plutôt la transmutation, parfois radicale, d'une longue histoire. De telles transformations passent par une phase chaotique dont il faut repérer les éléments constructeurs. À nos yeux, la dialectique ordre-chaos nous apparaît peut-être plus fondamentale que celle du sacré et du profane. La Bible en témoigne dès ses premières pages. Il en est de même du rôle capital du cadre symbolique et de son pendant critique qui rend possible sa révision radicale.

Cette dernière remarque nous permet de signaler ici l'attention particulière que nous accorderons aux modalités proprement judéo-chrétiennes. Nous avons la conviction que notre foi, historiquement, et à partir d'elle-même tout autant qu'à partir des cultures particulières, peut s'investir dans des formes renouvelées ou inédites. Cette liberté créatrice, nous la tenons du Christ lui-même. Il n'a pas hésité à critiquer la religion jusque dans ses derniers retranchements, pour dégager les horizons transcendants de son Royaume, en rejoignant l'homme historique à sa racine et à son sommet. Inversement, il serait simpliste d'interpréter l'Évangile comme la condamnation de tout ce qui a été expression religieuse de l'expérience humaine dans l'histoire. L'enjeu dépasse donc les problèmes du christianisme institutionnalisé qui a trop obsédé les défenseurs et les pourfendeurs de la chrétienté.

Cette dernière orientation traversera de part en part les chapitres (IV et V). Mais elle s'articulera à la dialectique des vécus actuels et des symboliques anciennes et nouvelles. Pour cerner ces vécus, nous avons dégagé une grille anthropologique et une grille théologique. L'une et l'autre nous permettront de faire ressortir les diverses conditions existentielles d'émergence des nouvelles symboliques. Nous verrons comment tout symbole devient artificiel quand il n'est pas enraciné dans des expériences vitales et significatives. Tel est le cas de beaucoup de réformes officielles qui nous apparaissent des actes manqués, sans correspondance intérieure et collective avec les consciences et les praxis chrétiennes toujours en situation.

Par delà ce regard à la fois critique et constructif, nous tentons dans ces deux chapitres de façonner un cadre plus cohérent de recherche. Celui-ci nous permettra de mieux prospecter les nouveaux

dynamismes de symbolisation qui montent de la vie chrétienne actuelle et commencent à prendre corps dans la société et l'Église d'ici. Nous serons alors prêts pour aborder la seconde partie qui porte sur les nouvelles symboliques.

Mais on le comprendra, c'est l'ensemble de la démarche des cinq chapitres qui va constituer notre cadre critique.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Première partie : Cadre théorique

Chapitre I

Trois hypothèses sur notre univers religieux

- Trois hypothèses
- Une mosaïque de paradoxes
- La dynamique religieuse
- Cadre critique et composantes
- Premiers corollaires

[Retour à la table des matières](#)

Ceux qui, au nom de la sécularisation, avaient cru au mouvement précipité de liquidation du phénomène religieux, restent perplexes et impuissants devant une nouvelle efflorescence religieuse au coeur de plusieurs révolutions culturelles modernes. Nous allons formuler quelques hypothèses d'explication qui marqueront notre coup de départ pour explorer cette situation peut-être inédite.

Trois hypothèses

[Retour à la table des matières](#)

1. Plusieurs théologiens de la sécularisation, surtout de la mort de Dieu, nous apparaissent des révélateurs d'illusions véhiculées par le monde religieux. Mais certains d'entre eux ont opéré un court-circuit naïf et désastreux en réduisant le tryptique : foi-religion et vie profane, en niant les médiations proprement religieuses du christianisme. Comment récuser les figures religieuses concrètes de 4000 ans d'histoire du judéo-christianisme et affirmer tout bonnement que le christianisme n'est pas une religion ? Il n'est pas nécessaire d'être historien ou sociologue des religions pour entretenir un soupçon justifié devant une telle affirmation. Dans quelle mesure ces théologiens ont-ils bâti leur rejet de la religion sur des conceptions simplistes, biaisées et inadéquates du phénomène religieux ? Dans quelle mesure peuvent-ils affirmer, d'une façon aussi absolue, que l'homme moderne a cessé d'être religieux ? Dans quelle mesure ne se sont-ils pas faits agents d'un appauvrissement de l'anthropologie comme de la théologie, de la foi et de la vie profane, du christianisme et de la religion ? Enfin dans quelle mesure n'auraient-ils pas pu reconsidérer, par un retour réflexe critique, la religion comme une dimension fondamentale de l'expérience humaine ?

D'où une vision unilatérale du phénomène religieux conçu en termes de décalage culturel, de pathologie sociale ou d'aliénation humaine. De plus on a développé une théorie unidimensionnelle de la sécularisation en ne retenant du pôle religieux que sa réalité institutionnalisée. Pourtant, s'il est un phénomène qui déborde les structures et les codes, c'est bien celui de l'expérience religieuse.

2. Certains rôles que la religion a joués dans les sociétés qui nous ont précédés, n'ont pas été remplacés ni dans la société industrielle, ni dans la société post-industrielle, ni dans les scénarios utopiques de la société de demain. Il en est ainsi, par exemple, dans les diverses entreprises de refaçonnement d'un cadre symbolique global pour tel ou tel sujet historique. Prenons le cas du marxisme. Celui-ci est incarné dans cinq types de systèmes économico-politiques ; il a laissé pour compte des grands pans d'expérience humaine, jadis assumés par

la religion. Les zones refoulées de la subjectivité, de la créativité culturelle, de l'auto-transcendance de l'homme et de sa liberté en témoignent (voir G. Martinet, *Cinq communismes*, Seuil, 1971). Pour d'autres raisons, il en va de même dans les systèmes fascistes et capitalistes. Au plan idéologique comme au plan utopique, les tentatives séculières d'hier et d'aujourd'hui nous semblent se solder par un échec, là où elles ont prétendu offrir une vision exhaustive et effective de l'homme et de l'univers. Évidemment, la sécularisation a sonné le glas d'une symbolique religieuse, monolithique et englobante, qui s'appuyait tout en le moulant sur l'ensemble d'une société. C'était notre cas dans l'univers de chrétienté. Mais nous ne pouvons nier le fait d'une pluralité éclatée et d'un certain conflit de diverses tendances symboliques totalisantes qui empruntent les chemins profanes des projets politiques et des révolutions culturelles. La voie religieuse devient un chemin parmi d'autres. Elle se réfracte elle-même dans des avenues souvent désarticulées et divergentes. Mais il nous faut un second regard pour saisir, à un autre niveau de profondeur, la « capacité religieuse » de présenter des horizons vastes et ouverts pour une vision d'ensemble de l'homme et de l'univers, surtout dans une perspective de type symbolique.

3. Une troisième hypothèse nous rapproche davantage de notre propre univers culturel. Au Québec, les problématiques et les transformations qui ont suivi l'éclatement de la chrétienté, ont été plus culturelles que politiques ou économiques. Deuxièmement, notre petite révolution culturelle comporte en creux, d'une façon au moins implicite, un problème religieux. Par delà certains rejets explicites de l'héritage spirituel de la chrétienté, il y a des resurgissements de celui-ci au coeur de comportements culturels et politiques apparemment sécularisés. Certains d'entre nous seraient-ils devenus Québécois comme ils étaient jadis catholiques ? Serions-nous passés de l'Église à l'État (comme institution centrale), sans les mutations culturelles qu'un tel transfert aurait exigées ? Besoin d'une nouvelle Providence, par exemple ! Est-ce que, sans s'en rendre compte, plusieurs d'entre nous cherchent un substitut au cadre symbolique englobant de ce ciel québécois qui s'est effondré récemment ? On peut se demander s'il n'y a pas un peu de cela dans les nouvelles formes de mythification, à partir de l'astrologie jusqu'au grand symbole que représente le « Québec » dans l'esprit de beaucoup de néo-notionalistes. Dans ce dernier contexte, le « Québec » devient le cadre symbolique qui enferme toutes les coordonnées du destin individuel et collectif. Mais nous soumettons ici l'hypothèse que ces démarches comportent un

« implicite » religieux, inconscient ou inavoué, qui exige une critique plus profonde que celle des définisseurs récents de la sécularisation de notre société.

Nous serions passés du projet religieux au projet profane, presque subitement, en quelques années. Voilà un constat peut-être bien superficiel. En-deça des traumatismes réels causés par la sécularisation des structures et des pratiques sociales, il y a un fond religieux résistant au coeur du noyau central de notre culture première, de notre sujet historique qui a fait ce que nous sommes. Notre « personnalité de base » (un terme ambigu, mais assez révélateur) reste foncièrement religieuse dans ses façons de projeter les objectifs et les styles de vie, les enjeux culturels et politiques, les nouvelles frontières de nos destins individuels et collectifs. Même au plan de notre tissu linguistique, les jurons religieux, comme réflexe spontané et diffusé, impriment une sorte de sceau symbolique sur ce que nous vivons, exprimons et voulons, dans la quotidienneté la plus foncière. Qu'il s'agisse d'auto-défense conservatrice, de critique sociale ou encore de prospective révolutionnaire, on peut détecter, soit une certaine absolutisation de type religieux, soit un élan de rupture prophétique, de dépassement messianique ou de forçement des frontières rationnelles. Une telle optique déborde l'interrogation de la sphère religieuse comme telle ou de l'Église. L'univers religieux du Québécois se révèle davantage dans les grands enjeux profanes qui le tenaillent. Et qui sait si les nouvelles symboliques profanes, culturelles ou politiques, n'ont pas une teneur religieuse aussi réelle et même plus forte que la vie ecclésiale elle-même ? Paradoxalement, la sécularisation touche davantage la vie interne de l'Église institutionnelle ? Tout se passe comme si la religion avait quitté le terrain sacré officiel pour s'exprimer, en filigrane, dans les comportements et les effervescences collectives des secteurs profanes, surtout là où on agit spontanément et familièrement. Si les structures sociales ont été décléricalisées, déconfessionnalisées, laïcisées, il n'en est pas de même des attitudes et des valeurs profondes auxquelles plusieurs des nôtres accordent facilement un statut de transcendance.

Les Québécois demeurent-ils en grande majorité, tant chez les jeunes que chez les adultes, des êtres religieux ? Poser le problème en termes de résidus provisoires d'une chrétienté qu'on n'aurait pas encore fini de liquider, c'est peut-être céder à un diagnostic de surface. En période de crise profonde, on a toujours la tentation de recourir à des schèmes simplistes pour se sécuriser dans la réduction facile des

composantes complexes qui accompagnent toute mutation culturelle. D'une part, il y a la tendance à considérer le passé comme une donnée pratiquement révolue, d'autre part, il y a aussi celle qui se croit déjà entrée dans un univers absolument inédit. Quant à nous, nous résistons à cette naïveté qui, au nom d'un certain apocalyptisme plus ou moins avoué, croit que les hommes de la décennie '70 peuvent inventer un nouvel univers humain, tout à fait différent de ce que des centaines de siècles ont tissé dans le cœur de l'homme. Or, c'est peut-être l'expérience religieuse qui nous révèle les liens entre les héritages de l'aventure humaine et ce goût irrésistible de dépassement par delà les horizons immédiats de tous les systèmes mentaux et sociaux.

Loin de nous la tentation de revenir à la conception fixiste de « l'homme inchangé », qui séduit à nouveau certains de nos contemporains en mal de réagir aveuglément contre les utopies révolutionnaires actuelles. Il manque aux visionnaires de l'homme inchangé, une juste perception des dimensions particularistes et inédites de toute culture, de tout contexte historique. Il manque aussi une saisie dynamique de l'auto-transcendance du mystère humain qui s'exprime dans une démarche symbolique souvent de type religieux. La religion a une plasticité spirituelle qui permet d'ouvrir l'univers, la société et l'homme lui-même. C'est l'envers positif de son ambivalence et de son paradoxe. Elle peut libérer radicalement et aliéner tout autant. La nier ou la rejeter aveuglément, favorise son éclatement sauvage et débridé. Les temps présents nous en offrent trop d'indices comme nous le verrons plus loin. Les stratégies areligieuses des derniers siècles dans les sociétés occidentales ont façonné des univers clos peut-être plus désespérants que ceux des vieilles religions. Il faudra bien que les esprits critiques de la société unidimensionnelle commencent à s'interroger sur certains liens possibles entre les nouveaux enfermements de l'homme et l'exclusion radicale de la religion dans la construction de nos mégapoles industrielles ou post-industrielles. Autrement, ils seront incapables d'expliquer la redécouverte émerveillée des religions du Tiers-monde et la renaissance de nos propres traditions religieuses chez un nombre grandissant de nos contemporains. Voilà le contexte plus large de cette troisième hypothèse que nous avons formulée à partir de la situation du Québec actuel. La dynamique religieuse a peut-être changé de terrain. Elle ne se vit pas moins sous des modalités nouvelles tout en gardant ses principaux traits fondamentaux.

Une mosaïque de paradoxes

[Retour à la table des matières](#)

Résumons les principales arêtes de cette troisième hypothèse pour mieux saisir la portée véritable de notre diagnostic et de notre dynamique de dépassement. Nous avons rencontré sur notre route cinq paradoxes.

A. Les Québécois ont gardé un noyau de valeurs foncièrement religieuses en deçà de la sécularisation des structures et des pratiques sociales. Mais paradoxalement, ce noyau s'exprime davantage sur le terrain profane que sur le terrain ecclésial.

B. Le deuxième paradoxe se traduit par une sécularisation qui s'applique surtout au monde religieux officiel, à l'Église elle-même. Les structures, les pastorales et les rites anciens ou nouveaux n'ont plus de prégnance dans le vécu de bien des croyants. Ils correspondent à des actes manqués, sans correspondance intérieure, sans signification vitale pour les sensibilités spirituelles contemporaines. L'Église devient un no man's land non seulement pour la vie profane, mais aussi pour la vie religieuse.

C. Les forces sociales, culturelles ou économique-politiques, qui luttent pour une société nouvelle chez nous, n'ont pas rejoint l'identité profonde du peuple, son tissu de base, les aspirations correspondantes, et surtout la symbolique dans laquelle il pourrait se reconnaître, s'identifier et s'engager. Ici se situe notre troisième paradoxe. On n'a pas su discerner qu'il y avait aussi un lien entre les enfermements de notre société technocratique de consommation de type capitaliste et l'exclusion de la dynamique symbolique religieuse comme distance critique et cadre d'ouverture au dépassement dans une perspective humaine. On n'a retenu que l'envers aliénant de la religion sans en percevoir sa potentialité libératrice. Or, dans la mesure où le peuple garde fondamentalement un enracinement religieux, il s'est senti à l'extérieur de cette critique sociale sécularisée. Combien de réformistes et de révolutionnaires en ont pris conscience ?

D. Plusieurs ont la tentation de réserver au monde des quarante ans et plus la problématique religieuse que nous venons d'esquisser. « Les jeunes ont décroché de l'Église, ils n'ont plus d'intérêt de ce côté là ». Reconsidérer le phénomène religieux ou l'oxygéner, c'est faire le jeu de l'arrière-garde d'un monde en train de disparaître. Il faut se tourner vers la nouvelle culture areligieuse des jeunes. Voilà une autre illusion simplificatrice, au moment où les jeunes, plus que les adultes précités, manifestent diversement et explicitement une quête de sens à forte teneur religieuse. Une quête de sens souvent liée au sujet historique québécois, souvent ouverte à une redécouverte de ses propres racines. Cette tendance s'inscrit dans une recherche plus large de l'héritage et des grandes traditions de l'humanité. Voilà notre quatrième paradoxe.

E. Paradoxe aussi que cette ambivalence de l'enracinement et du déracinement chez bien des nôtres. Notre univers mental et social est plus chaotique que jamais. D'où ce repli sur le vécu immédiat, qui accompagne une aspiration à retrouver son identité profonde. Notre vieux cadre symbolique de chrétienté s'est effondré. Le ciel catholique autochtone a été remplacé par la terre Québec. Les nouvelles symboliques profanes : nationaliste, révolutionnaire et technocratique-libérale restent partielles, inconsistantes et contradictoires malgré leurs prétentions globalistes. Chacune d'elles escamote des pans entiers de notre réalité comme de nos rêves. La globalité d'hier est peut-être révolue, mais ce n'est pas le cas du besoin indéracinable d'une sorte d'unité existentielle que véhiculent l'intention et le dynamisme symboliques. Plusieurs sont écartelés entre deux univers : une quotidienneté atomisée et immédiatiste sans axe, d'une part et d'autre part, une identification accrochée à un halo idéologique sans grand contenu vital : qu'il s'agisse de l'ordre libéral établi, de la révolution québécoise mythifiée, de la nouvelle culture à créer.

On cherche une sorte d'auto-transcendance par l'extrapolation de la voie culturelle, ou économique ou politique. Par exemple, l'enjeu linguistique revêt un statut d'absolu ; la violence acquiert les lettres de créance de la cause la plus pure ; l'indépendance nationale apparaît comme l'horizon décisif et définitif de notre destin, l'ordre nouveau socialiste consacrera une ère nouvelle quasi messianique. Pendant ce temps, les pouvoirs en place misent sur l'autre face de ce paradoxe : du pain et des jeux dans l'immédiat, des solutions « réalistes » à court terme, des « subventions » pour la survie d'aujourd'hui. Ces pouvoirs, subtilement, interprètent de telles manifestations du globalisme comme le résidu d'une mentalité archaïque. Ce faisant, ils empêchent

toute remise en cause profonde des contradictions présentes. Or, une vraie démarche critique se fait habituellement par le recours à des projections symboliques et à des projets de long terme, seuls capables de faire entrer dans un même horizon : les vécus, les besoins et les aspirations d'un sujet historique. Certains technocrates, par la planification et la prospective, tentent de créer de nouvelles symboliques collectives de développement, surtout dans le domaine d'un urbanisme inédit. Mais ces tentatives restent aussi abstraites et partielles que celles des nouvelles symboliques profanes idéologiques et politiques. Elles ont toutes en commun une méconnaissance de la quotidienneté du peuple, de son expérience historique et de ses propres aspirations.

La dynamique religieuse

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce contexte, nous pensons que les hommes religieux d'ici ont à redécouvrir la force et la cohérence spirituelles qu'ils portent en eux, au moins à l'état latent. Sans doute, ne peuvent-ils plus être les seuls définisseurs d'un neuf horizon pour notre société ? Ils doivent accepter une démarche en coude à coude comme en confrontation avec ceux qui élaborent, par des voies différentes, un autre destin. Mais ce serait sacrifier leur propre apport et leur richesse originale que de ne pas aller au bout de leur option sur leur terrain, sous prétexte que pour un temps, athées et croyants devraient mettre en veilleuse leurs identifications et chercher ensemble un même projet libérateur. Cela ressemble étrangement à ces nationalistes qui demandent aux prolétaires de laisser en plan leur propre libération au nom de la nation. Dans la société sécularisée, les vrais hommes religieux sont, analogiquement, de nouveaux prolétaires. Comment alors ne pas craindre des voies d'évitement où ils remettraient à demain la mise en valeur et en force de dynamismes libérateurs tirés de leurs propres expériences ? Celles-ci s'inscrivent dans le long cheminement d'une aventure religieuse plus que millénaire.

Si on voit les choses d'une façon plus immédiate, on pourrait ajouter une autre comparaison. Certains néo-capitalistes demandent aux travailleurs, pour une productivité accrue, de laisser momentanément les motifs profonds de leur critique. Or c'est

précisément ceux-ci qui permettent à l'homme de s'engager dans d'autres objectifs de travail, de vie et de lutte. Il en est de même dans l'univers religieux. Le croyant renoncerait à son propre dynamisme spirituel, en se définissant uniquement dans les termes d'une certaine sécularisation. *Voilà ce qui nous a amené à faire une lecture positive de la religion comme agent possible de libération, comme un des agents définisseurs d'un nouveau destin. Pour nous, elle peut jouer ce rôle d'abord par la voie d'une dynamique symbolique qui ressaisit tout l'homme en situation pour l'entraîner vers des horizons inédits.*

Cadre critique et composantes

[Retour à la table des matières](#)

Nous aurons à sonder la pertinence de ces hypothèses. Mais avant d'aller plus loin, il nous semble nécessaire de clarifier trois concepts majeurs que nous utiliserons dans notre cadre critique : religion, culture et symbole. Évidemment, celui-ci retiendra particulièrement notre attention, puisqu'il est le lieu obligé de notre démarche. Nous pourrions résumer notre premier cadre critique dans cette proposition : *au plan sociologique, la religion agit comme la culture. Mais la culture conçue comme un réseau intégré de symboles.*

1. La religion, dans ses diverses formes, a eu comme rôle le façonnement d'une image plausible du monde, d'un cadre de signification humaine globale à la mesure de l'univers. P. Berger insiste beaucoup sur les caractéristiques de totalité et de cohérence de la démarche religieuse. Il démontre, par exemple, comment la dichotomie : ordre-chaos est ici beaucoup plus importante que la dichotomie sacré-profane. Par exemple, dans notre propre tradition il chrétienne, cette dialectique ordre-chaos traverse les Écritures de part en part ... des premières lignes de la Genèse à l'Apocalypse, en passant par le mystère central de la Pâque. En dépit des modalités propres à notre tradition, il y a ici des coordonnées universelles du phénomène religieux. Les exceptions qu'on pourrait peut-être citer ne font que confirmer la règle. C'est par le biais religieux qu'à niveau d'homme, on peut considérer le monde comme une réalité ouverte. En effet, les religions ont été des voies privilégiées pour faire éclater la réalité familière dans des symboliques d'auto-transcendance. L'humanité n'a

pas attendu la révolution scientifique pour intuitionner les terribles limites du déterminisme de la matière et de la vie infra-humaine.

Bien avant Marx, les hommes religieux ont refusé de considérer leur société comme une ruche totalement conditionnée dans sa structure et son fonctionnement. Sans doute, ont-ils mal résisté à la tentation de créer des systèmes étanches. Mais justement par la dynamique symbolique des mythologies ils ont créé des brèches qui ont aiguisé l'appétit de récupérer la société comme oeuvre humaine ou trans-humaine, par delà les mécanismes infra-humains. Bien avant l'arrivée de la technologie moderne, ils ont prouvé la possibilité humaine de faire son propre monde, d'établir sa propre relation au monde. Malgré l'absence de maîtrise des instruments qui façonnent l'histoire que nous connaissons aujourd'hui, la dynamique religieuse a été présente à la construction d'une société qui donnait une structure à cette capacité de faire son propre monde. Elle a été présente à la démarche culturelle qui dessine un visage particulier et apporte une qualité humaine impondérable dans les relations privilégiées entre l'homme et le monde, entre les hommes d'une même société. La religion a donc exercé trois fonctions majeures :

- créer un cadre globalisant qui inscrit dans une totalité vivante et signifiante : le vécu et l'imaginé, le conscient et l'inconscient, l'expérientiel et le mystériel, le passé, le présent et l'avenir, le visible et l'invisible, l'histoire et ce qui lui échappe, l'individuel et le collectif, etc.
- Façonner une structure de crédibilité pour un monde plausible et fonder une légitimation fondamentale de l'expérience collective dans ses appartenances sociales. D'où les caractères : « intégratif » et normatif des systèmes religieux.
- Enfin, donner une ouverture spirituelle à l'expérience en situation, au contexte global de vie du groupe concerné. Une ouverture ambivalente où coexistent la libération d'une contingence inconsistante et éphémère et l'absolutisation des « ultimate concerns » de l'existence. La critique anti-religieuse n'a retenu que la face négative de cette auto-transcendance. Elle a minimisé sa dynamique de dépassement. On retrouve pourtant ce paradoxe mystérieux du tandem : libération-aliénation dans la plupart des religions.

2. La culture nous apparaît ici comme une charnière dans l'établissement de notre cadre critique. À ras de sol, elle est cet ensemble vivant des manières de penser, d'agir et de vivre, qui identifient un groupe humain comme collectivité particulière et distincte. Elle comporte des modèles affectifs et intellectuels, plus ou moins formalisés, dans un réseau original d'institutions ? C'est par elle que les membres de la collectivité vivent et pensent leurs relations au monde, entre eux, et avec eux-mêmes. Elle est aussi le lieu principal de réfraction spirituelle des activités et des valeurs partagées et privilégiées. Comme système organique la culture embrasse toute l'organisation sociale : les institutions familiales, scolaires, économiques, politiques, récréatives, religieuses, etc. Elle s'inscrit tout autant dans les travaux humains que dans les comportements les plus gratuits.

Mais nous n'avons peut-être pas encore dit l'essentiel. En effet, dans l'évolution récente des sciences humaines, les recherches ont conduit bien des spécialistes de diverses disciplines à penser la culture en termes symboliques. C. Lévi-Strauss, par exemple, la conçoit comme un réseau intégré de symboles. En la situant dans cette perspective, nous pouvons mieux cerner l'originalité qu'elle porte ¹². À la limite, certains se demandent si elle ne relève pas d'un phénomène entièrement symbolique, déjà exprimé par ce que nous identifions comme des produits culturels. Symbolique de toute une culture que le Parthénon grec, le château de Versailles ou le Vatican. Dans une optique plus large, on dira que la culture se définit comme « un ensemble très complexe de relations et de valeurs : traditions, religion, loi, politique, éthique, arts, tout cela dont l'homme où qu'il naisse, sera imprégné dans sa conscience la plus profonde et qui dirigera son comportement dans toutes les formes de son activité » (E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 30).

On ne saurait parler de culture sans une certaine cohérence spécifique de tous ces éléments, sans leur originalité non interchangeable. Parier de « nouvelle culture », de « révolution culturelle » comme s'il s'agissait de nouveaux vêtements « prêts à porter », c'est ignorer la longue trame historique qui accompagne la

¹² Margaret Mead, *Culture and Commitment. A Study of Generation Gap*, N.Y. Doubleday, 1970. L'auteur pose en termes symboliques les enjeux culturels modernes. Il soumet une distinction intéressante entre trois types de culture : préfigurative, configurative et postfigurative.

genèse et la maturation d'une culture. Les expressions : « coder, décoder, recoder » peuvent refléter parfois cette superficialité qui rappelle celle des technologues modernes de la communication. Les uns et les autres véhiculent ici des symboliques fragiles et fugaces. En effet, les langages véritables ont plus de résistance et de stabilité qu'on ne le pense. Par exemple, l'univers de Toffler, dans le « Choc du futur », est constitué de relations courtes qui laisseront toujours les hommes insatisfaits, vides et perplexes. Jamais les langages marquants n'auront la fluidité et l'évanescence des modes ou des objets de consommation. Ainsi, dans l'Église catholique, quand les chefs spirituels ont décidé de permettre la communion dans la main, ils ne se sont pas rendu compte qu'ils mettaient un ferment désintégrateur dans un réseau intégré de symboles religieux. On ne remplace pas du jour au lendemain, un ensemble symbolique. Bon gré mal gré, il faut parler de pédagogie globale surtout en ce domaine. Bien des hommes retournent à leur vieille symbolique plus ou moins désintégrée, parce qu'il n'y a pas de démarche progressive et orchestrée pour l'émergence d'une autre symbolique cohérente, par delà les signes atomisés et épars qu'on coiffe trop vite du nom de nouvelle culture, ou de nouvelle spiritualité.

L'expression de vécus inédits dans un cadre symbolique neuf ne se fait pas en un tour de main. Une compréhension minimale de ce qu'est la culture à ce niveau, nous oblige à saisir la complexité des enjeux et à contester les plaidoyers simplistes de certains agents de mutation culturelle et de prospective. Loin de nous la tentation de boudier ici des efforts authentiques de créativité. Nous voulons rappeler les profonds enracinements d'une telle germination au coeur d'une longue patience dont nous ne ferons pas l'économie. Les réformateurs ou les révolutionnaires, profanes ou religieux, qui ont joué un rôle déterminant dans l'histoire, l'avaient bien compris. Un peuple ne se mobilise pas longtemps par des techniques de communication. Nous connaissons aujourd'hui de terribles désintégrations culturelles qui accompagnent les propagandes massives des politiciens comme des masseurs de publicité. Des théologiens de la sécularisation ont cru trop vite aux vertus de la démythologisation dans la cité moderne. Voici que des millions d'hommes retournent à des symboliques globales archaïques, malgré tous les « désenchantements » du monde que la technologie avait opérés apparemment. « Les vieilles images de Dieu sont mortes. Il faudrait en inventer d'autres ! » Il manquait à ces théologiens un « insight » de type culturel sur le comportement humain. Ils n'ont pas compris que l'univers symbolique des hommes

est autrement plus complexe. Si l'analyse de la culture nous le rappelle, celle du symbole nous en convainc davantage.

3. L'anthropologie culturelle nous a montré de diverses façons que le passage de l'animalité brute à l'humanité s'est traduit, sinon produit par la dynamique symbolique. L'univers de l'imagination existe chez l'animal. Mais seul l'homme est créateur de symboles. Souvenons-nous de la portée philosophique qu'en a donnée Bergson. Mais avant lui, Descartes disait que l'homme a une tendance naturelle à « exprimer imaginativement les choses abstraites et abstraitement les choses concrètes ». Or, c'est par le symbole que l'être humain fait le lien entre ces deux opérations. Le symbole est le premier élément substitutif pour saisir et exprimer le vécu, le senti et le pensé, qui ne peuvent jamais s'enfermer totalement dans un système conceptuel. Ici les primitifs et les « civilisés » partagent cette même condition fondamentale. Voyons les choses de plus près.

La linguistique distingue entre la dénotation et la connotation. La première a trait à une signification précise, unique et particulière. La seconde revêt une foule de sens déjà inscrits dans la complexité de ce qui est vécu ou rêvé par le sujet individuel au collectif. Par un autre biais de réflexion, nous pourrions affirmer que le signe dit moins que le concept qu'il représente, et que le symbole déborde le sens obvie du concept. Comme le prisme aux multiples facettes, le symbole constitue une réalité multidimensionnelle.

Le symbole n'est pas une pure extériorité puisqu'il a toujours une certaine relation avec le vécu. Il s'inscrit même dans un certain contexte historique. Dans l'église Notre-Dame, un indien, étranger à l'histoire chrétienne, pensait que les catholiques adoraient des animaux. Il tirait cette interprétation d'une fresque qui représentait les quatre évangélistes sous forme de lion, d'aigle, etc.

Le symbole a aussi des connotations avec l'inconscient comme avec le transcendant de l'expérience humaine. Il va à la racine comme au sommet de l'homme. Il creuse par en bas comme il ouvre par le haut. Il exprime, par delà la conscience, le vécu inconscient et le vécu projeté. Il rejoint l'homme dans toute sa situation quand il s'insère dans un réseau intégré de représentations.

Les diverses fonctions du symbole nous permettent de mieux le comprendre :

- fonction de représentation qui rejoint l'homme jusque dans les dimensions affectives et instinctives de son vécu ;
- fonction de subjectivation où le sujet individuel ou collectif se sent totalement concerné ;
- fonction d'objectivation, à la façon d'un miroir qui reflète une réalité ;
- fonction de communication, dans la mesure où le symbole permet une identification globale et commune dans un groupe humain (c'est peut-être le rôle le plus important et le plus évident) ;
- fonction de transcendance, de dépassement des frontières immédiates, d'ouverture vers des horizons illimités, de libération vis-à-vis les conditionnements et l'opacité de la quotidienneté. (le symbole récupère ce qui nous échappe dans le réel) ;
- fonction d'innovation puisqu'il assure une première distance critique intuitive. Celle-ci est souvent la première étape du pari d'interprétation, de la découverte scientifique ou de la création technique ;
- fonction de réconciliation des contradictions perçues dans la réalité. En effet le symbole restaure souvent l'unité d'une conscience déchirée par les tiraillements du vécu, par le caractère chaotique et insaisissable des réalités humaines et extra-humaines.

Enfin, l'ambivalence foncière du symbole nous offre un autre angle de vision très utile à notre propos. La démarche symbolique peut tout autant aliéner que libérer, absolutiser que relativiser. Elle dégage une vision du monde par delà la contingence et la fluidité de l'existence, et ce faisant, elle relativise ce qui a été faussement érigé en absolu. Par ailleurs, elle peut tout aussi bien projeter le monde comme un « opus alienum » qui échappe à toute intervention humaine, et empêcher ainsi l'homme de considérer le monde comme « opus proprium », comme réalité à construire au sein d'une histoire contingente. Cette ambivalence, on le conçoit sans peine, atteint un degré suprême dans l'univers religieux.

Premiers corollaires

[Retour à la table des matières](#)

Voilà les trois principales composantes de notre cadre critique. Il nous fallait ces instruments : religion, culture, symbole, pour mieux cerner la démarche de vérification que nous allons entreprendre dans la prochaine étape. Mais déjà apparaissent certains corollaires de cette première mise en ordre des enjeux spirituels actuels.

- Derrière les plaidoyers unilatéraux sur la sécularisation, plusieurs n'ont pas su reconnaître les énormes conséquences du rationalisme sous-jacent. La cité techniciste a fait éclater l'univers symbolique de l'homme. Bien plus, elle a réprimé les dynamismes correspondants. Cette répression n'est pas étrangère à l'ennui, à la violence sauvage et aux besoins exacerbés de psychanalyse chez les « civilisés occidentaux ».

- Cet appauvrissement anthropologique a laissé l'homme démuni, sans langage pour exprimer sa vie et ses expériences les plus profondes. On a oublié le rôle inouï que les oeuvres symboliques, surtout religieuses, avaient joué dans l'humanité. Il suffit de comparer l'analyse freudienne de l'oedipe et la même dramatique humaine dans la tragédie de Sophocle. Nous y discernons tout ce qu'il peut y avoir de contestable dans la survalorisation de nos progrès scientifiques. Ceux-ci sont aussi ambivalents ; ils nous ont à la fois enrichis et appauvris. Nous n'avons peut-être pas saisi le caractère réducteur de bien des démarches scientifiques qui « démontent » l'homme comme s'il était uniquement le produit de mécanismes mathématiques, biologiques, psychiques ou sociologiques. Cette tendance a pris récemment une ampleur inédite dans les travaux de B.F. Skinner sur les conditionnements et dans les néo-structuralismes de la linguistique, de l'anthropologie culturelle, de la sociologie, de la psychanalyse et même de la philosophie. Beaucoup de savants modernes, tout en dégageant mieux leurs méthodes scientifiques des idéologies, s'aveuglent sur les « implicites » humains qu'ils véhiculent sans les avouer. Il n'y a aucune place, par exemple, pour la créativité symbolique dans les systèmes clos de certains scientistes. Aucune place, non plus, pour le projet de l'homme libre et responsable dans le

façonnement de sa propre relation au monde, de son propre univers humain. Les révolutions culturelles actuelles le leur rendent bien.

Au moins, chez Darwin, Marx, Durkheim, Freud et Bergson, il y avait cet honnête soupçon devant les brèches possibles de la liberté face aux terribles déterminismes de l'univers. Dans « contribution à la critique de l'économie politique », Marx avouait que la culture grecque, avec sa symbolique religieuse, ne peut être vue uniquement dans le système explicatif de l'histoire, qu'il était en train de développer. Beaucoup d'interprètes actuels du marxisme ont refermé cette porte. Il en va de même dans bien d'autres domaines où les « profanes » suivent aveuglément les nouveaux dieux d'une science qui, pour éviter toute extrapolation, réduit l'enjeu humain aux mécanismes complexes et subtils qu'elle saisit avec un raffinement séduisant. Mais l'homme n'en continue pas moins d'échapper à ces nouvelles emprises totalitaires. Il renoue avec les vieilles symboliques pour réapprendre la genèse de ces démarches nécessaires à la création de nouveaux horizons humains. On ne réussira pas, nous semble-t-il, à tuer cette dynamique d'auto-transcendance qui emprunte les chemins de la culture, du symbole et de la religion.

- Un troisième corollaire surgit de ces considérations. Certains théologiens de la mort de Dieu nous ont conduits dans un cul-de-sac beaucoup plus tragique, précisément parce que leur science ne porte pas sur les structures biologiques, psychiques ou linguistiques, mais sur les contenus spirituels de l'aventure humaine. Ils ont démonté des symboliques au nom de leur non-pertinence par rapport aux vécus contemporains. Travail nécessaire, personne ne le contestera. Mais dans leur opération, ils ont liquidé trop souvent la symbolique elle-même et la possibilité d'en créer une ou plusieurs. Par exemple, ils n'ont pas su percevoir les richesses de la symbolique religieuse dans laquelle la symbolique chrétienne fait éclater son originalité et sa transcendance. Les fêtes de Noël et de Pâques ont emprunté beaucoup aux traditions religieuses qui depuis longtemps avaient assumé des expériences fondamentales de l'homme, et des aventures culturelles particulières très riches. En réduisant cette triple dimension à un processus rationnel de dissection et d'élagage, ils ont anémié les contenus réels de l'expérience spirituelle des croyants et de l'homme, au point d'en arriver souvent à une option qui ne laisse place ni à la foi, ni à la symbolique religieuse, ni à la symbolique elle-même.

Cet homme contemporain, prétendument post-religieux, s'entoure de nouveaux signes symboliques empruntés à l'univers religieux, partout où il peut agir spontanément et être vraiment lui-même. Il cherche à ré-inventer la fête, à redonner au travail ces pores (Marx) qui ouvrent sur des contenus proprement humains. N'est-ce pas des voies semblables qu'empruntent les utopistes qui veulent inventer l'école nouvelle, la ville de l'avenir, la commune fraternelle, la démocratie de base, etc. ? Les nouveaux langages s'affirment dans un espace de plus en plus symbolique et réagissent contre la linéarité exclusive et horizontale d'une certaine démarche technico-scientifique. On ne se contente plus de voir l'homme au microscope. Il faut le kaléidoscope de la symbolique pour saisir les richesses du prisme humain. En ce domaine, les religions ont accumulé une somme inestimable d'expériences. C'est ce que nous allons voir dans la prochaine étape.

ACQUAVIVA, S., *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Paris, Morne, 1967.

ALTIZER, T.J.J., et W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis & N.Y., Bobbs-Merrill, 1966.

AUDET, J.P., *Bâtir la demeure humaine*, Montréal, 1967.

BERGER, P., *The Sacred Canopy*, N.Y. Doubleday, 1967.

BONHOEFFER, D., *Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 1963.

DEWART, L., *The Foundations of Belief*, N.Y. Herder, 1968

DUMONT, F., *Essai pour une conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, HMH, 1964.

ELIADE, M., *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 2^e éd. 1952.

GRAND-MAISON, J., *Le monde et le sacré*, 2 vol., Paris, Ed. ouvrières 1966-68.

GABOURY, P., *Un monde ambigu*, Montréal, Bellarmin, 1967.

HARVEY, J., « La foi, entre le sacré et le séculier », dans *Le prêtre, hier, aujourd'hui, demain*, Montréal, Fides, 1970, 347-366.

HUXLEY, J., *Religion Without Revelation*, N.Y., Mentor, 1958.

LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

LIÉGÉ, P.A., « La religion qui n'est pas la foi », *Parole et Mission* 31 (1965), 551-556.

MALDONADO, *Vers une liturgie sécularisée*, Paris, Cerf, 1971.

MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Paris, ed. Minuit, 1968.

RABUT, O., *L'expérience religieuse fondamentale*, Paris, 1969.

- RAHNER, K., « Réflexions théologiques sur le problème de la sécularisation », dans. La théologie du renouveau, vol. 2, Montréal, Fides, 257-279.
- RICHARDSON, A., Le procès de la religion, Paris, Casterman, 1967.
- ROBINSON, J.A.T., Exploration into God, Philadelphie, Westminster, 1968.
- SCHILLEBEECKX, E., Dieu et l'homme (coll. Approches théologiques, 2) Bruxelles, Cep, 1965.
- SMITH, R.G., Secular Christianity, Londres, Collins, 1966.
- TIHON, P., « La foi chrétienne et l'Église face au monde en voie de sécularisation », N.R.T. 90 (1968), 305-330.
- VAHANIAN, G., « La question de la fin de l'ère religieuse, dans sa signification théologique », Concilium, 16 (1966).
- VAN BUREN, P., The Secular Meaning of the Gospel, N.Y., MacMillan, 1963.
- WINTERS, G., The New Creation as Metropolis, N.Y., MacMillan, 1963.
- COLL. Les deux visages de la théologie de la sécularisation, Paris, Castermon, 1970.
- COLL. La sécularisation, fin ou chance du christianisme Paris, Puculot, 1971.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Première partie : Cadre théorique

Chapitre II

La symbolique religieuse

- Cinq types de symbolisation religieuse
- Les failles de cette typologie évolutionniste
- Fonction globalisante de la symbolique religieuse
- La symbolique religieuse traditionnelle
- Éclatement des soutiens institutionnels
- Chemins inédits de resymbolisation religieuse

Cinq type de symbolisation religieuse

[Retour à la table des matières](#)

Avant de pénétrer plus avant dans notre propre univers religieux, nous avons besoin de bien cerner les multiples dimensions de la symbolique religieuse elle-même. Durkheim, au début du siècle, affirmait que la réalité symbolique de la religion constitue le cœur de la conscience collective d'un groupe humain ¹³. Il est loin d'avoir rallié à son point de vue les chefs de file de la recherche récente en ce domaine. Mais il les a aiguillés dans une direction semblable (C.

¹³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F. 1968.
[Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Geertz, M. Eliade, E. Voegelin, R. Bellau). Chez plusieurs spécialistes des diverses sciences de la religion, celle-ci se définit souvent par un ensemble intégré de formes et d'actes symboliques, qui relie l'homme aux ultimes conditions de son existence. Nous aurons à nuancer cette approche trop simple et trop unilatérale. Mais déjà, elle nous fait entrer de plain-pied dans notre propos.

Beaucoup de chercheurs ont été amenés à analyser la différenciation et la complexification de la symbolisation religieuse qui, chez les primitifs, s'exprimait dans une mythologie relativement simple et moniste. Celle-ci constituait un cosmos sacré souvent peu différencié qui unissait l'homme, la société et l'univers dans un tout plus ou moins harmonique. Les différentes formes de distanciation seraient apparues plus tard. Aujourd'hui on découvre un canevas commun, une cristallisation assez stable de la symbolique religieuse. Nous y reviendrons. Mais auparavant, essayons de saisir les différentes symbolisations religieuses que certains analystes ont situées dans un cadre évolutif¹⁴. Pour chacun des types de symbolisation, Bellah a retenu trois composantes qui se fondent dans les trois hypothèses qui suivent :

A. L'ordre général de l'existence, exprimé par la religion, a été conçu progressivement dans des formes symboliques de plus en plus différenciées et rationalisées.

B. Ces changements dans la symbolisation ont amené des conceptions différentes de l'action et de l'organisation religieuses, de la place de la religion dans la société.

C. L'évolution de la symbolisation religieuse est étroitement liée aux changements socio-culturels dans toute leur amplitude.

Premier type

Le système symbolique religieux est caractérisé par ce que Lévy-Bruhl appelle le monde mythique. Celui-ci reproduit en détail les traits de l'environnement immédiat. Deuxièmement, il se déploie dans une structure très fluide qui permet un va et vient incessant entre

¹⁴ E.N. Bellah, *Religious Evolution*, in *Sociology of Religion*, Penguin books, 1969, pp. 262-292.

l'expérience et la symbolisation correspondante, entre la réalité et le rêve religieux.

L'action religieuse se concentre sur la démarche rituelle. Une démarche accomplie souvent sans médiateurs. Le symbolisme est ici tellement compact qu'il ne laisse pas de place au choix et à l'intervention volontaire ou responsable. L'organisation religieuse ne constitue pas une structure sociale spéciale. Il en est tout un de la religion et de la société.

Les implications sociales de cette symbolisation, comme l'a bien vu Durkheim, sont très fortes. Le rituel renforce la solidarité de la société et apporte une solide intégration normative de tous ses membres. Même s'il y a une certaine flexibilité symbolique, le ritualisme n'empêche pas moins toute intervention marquante sur l'environnement lui-même.

Second type

Ici le système symbolique est plus objectivé, plus hiérarchisé. Il révèle une vaste cosmologie où les réalités divines et naturelles ont chacune leur place, tout en demeurant dans un ensemble moniste sans distance sur ses composantes.

L'action religieuse commence à distinguer les hommes et les dieux. D'où l'instauration d'un système de communication plus spécifique. L'intentionnalité de l'homme religieux se dégage davantage. Elle s'accompagne d'une plus grande incertitude face aux conditions ultimes d'existence. L'organisation religieuse n'a pas encore d'autonomie. Mais des groupes hiérarchiques et fonctionnels apparaissent. Il y a place pour de nouvelles formes de culte. C'est dans un tel contexte que les religions à mystère ont pu naître et refaçonner la symbolisation religieuse.

Comme dans le premier type, l'individu et la société sont partie prenante du cosmos divin naturel. Cet ordre cosmique fonde l'ordre social existant. Les luttes entre les différents groupes sont interprétées comme des guerres entre les dieux. Nos lointaines origines gréco-romaines en témoignent.

Troisième type

La symbolisation religieuse s'historicise. Le monisme cosmologique des deux premiers types commence à éclater. Le dualisme apparaît. Le système symbolique dégage des réalités transcendantes distantes sur le monde. Une relation de salut s'instaure entre le mondain et le surnaturel. Mais on reste toujours dans le même ensemble hiérarchisé. Le transcendant se trouve au-dessus ou dans la vie future. Une première démythologisation du monde s'accompagne de la foi en l'Autre qui est de moins en moins conçu comme un mythe. La tendance universaliste aux deux plans s'accuse, par delà les racines historiques particulières et les résidus persistants de la cosmologie archaïque. L'homme se définit moins comme un membre de la tribu et du cosmos que comme un être capable de salut.

L'action religieuse se concentre donc sur le salut. Mais le rite n'est plus centré sur la recherche d'harmonie avec le cosmos divin naturel. Dans ce contexte, il y a une double prise de conscience : conscience de soi, de ses faiblesses et de ses fautes, des contraintes externes et des obstacles internes ; conscience de la fragilité des relations avec l'Autre, des exigences de soumission et d'abandon. Par voie de conséquence, le croyant dévalue le monde extérieur à lui-même et devient attentif à son orne qui transcende une quotidienneté jusqu'ici englobante. Dans un second mouvement, il cherche à mieux comprendre la structure fondamentale de la réalité pour y insérer un ferment de salut. Mais dans la plupart des cas de ce troisième type, il y a idéalisation d'une vie religieuse pure, détachée du monde. L'organisation religieuse secrète sa propre élite hiérarchisée qui entre vite en conflit avec l'élite politique. Celle-ci n'a plus le monopole du leadership religieux. Mais au plan du peuple, la légitimation de la société reste fondamentalement religieuse, en-deça du rapport de forces dans la double élite. Dans les formes historiques les plus évoluées, la distinction entre le « croyant » et le « sujet » (du roi) s'accuse.

Ces clivages s'inscrivent dans de nouvelles différenciations sociales : les paysans de la campagne, d'une part et d'autre part, les artisans et les marchands de la ville. Les urbains, plus que les ruraux, ont constitué des sous-groupes où sont nées des formes neuves de symbolisation religieuse comportant parfois une critique plus ou moins radicale de la société, de sa légitimation ¹⁵. Certaines alliances se constituaient avec l'une ou l'autre élite en vue de révoltes

¹⁵ M. Weber, *The sociology of Religion*, Beacon, 1963, pp. 95-98.

politiques, de réformes sociales ou de nouveaux projets de civilisation. La diversification des élites avait déjà ouvert cette possibilité. Mais toujours, la religion et ses formes renouvelées de symbolisation servaient de cadre de référence pour la formulation des soutiens idéologiques de changements sociaux¹⁶. Pourtant il ne faudrait pas exagérer l'ampleur de cette brèche. Les religions institutionnalisées de ce type ont servi la plupart du temps à renforcer l'ordre social existant. Trop d'études de tous horizons nous le prouvent.

Quatrième type

Les symbolisations hiérarchiques des deux mondes sacré et profane éclatent. Une plus étroite confrontation les démystifie et les met à nu. Un nouveau symbolisme passe par l'individu qui se perçoit d'une façon plus autonome par rapport à la dualité précédente. On passe du primat cosmologique au primat anthropologique. Il s'agit moins de se retirer du monde que de vivre en lui les tensions du salut qui empruntent la voie privilégiée des rapports entre l'individu et le transcendant. Ce salut est porté par tout homme et non par une élite religieuse. Si celle-ci existe, elle ne se confine pas à la hiérarchie officielle.

Le paradoxe se durcit au plan de l'action. Le transcendant sauve gratuitement ; par ailleurs, l'homme devient plus responsable de son activité intramondaine. L'intériorité de la foi l'emporte sur le service religieux séparé, ritualisé et institutionnalisé. Du coup, apparaît une forte préoccupation éthique. Le monde devient un terrain de lutte contre le péché et contre les déterminismes d'en bas. L'organisation religieuse se diversifie en plusieurs sous-groupes volontaires ou contractuels, jaloux de leur autonomie. Il en est de même des sphères religieuses et civiles qui se distancient l'une par rapport à l'autre.

Au plan social, des médiations institutionnelles profanes apportent un appui structurel à une organisation plus rationnelle de la société. Les utopies religieuses d'hier n'ont plus le même impact. Une interprétation plus nuancée des hypothèses de M. Weber, suggère une dialectique plus serrée dans les deux sens entre les symbolisations

¹⁶ S.N. Eisenstadt, Religion Organization and Political Process in centralized Empires, J. Asian Stud., vol. 21, pp. 271-294.

Voir aussi M. Eliade, Patterns of Comparative Religion, Sheed & Ward, 1963.

religieuses dynamiques et les transformations sociales. L'auto-critique sociale, d'inspiration religieuse, se fait plus volontaire, plus rationnelle, plus démocratique.

Cinquième type

La démarche se radicalise. Toute la symbolisation religieuse des quatre premiers types est mise en cause, et cela par une confrontation plus large et plus profonde avec une anthropologie plus critique et beaucoup plus riche. La symbolique dualisante ne tient plus, même si on la définit dans des termes intra-mondains comme précédemment. L'homme échappe à ces cadres symboliques soutenus par des métaphysiques abstraites et trop simplistes, par des ordres sociaux trop limitatifs. Cet énorme effort de réinterprétation ne se limite pas aux cercles intellectuels. D'ailleurs, ceux-ci ont édifié des thèses passablement loin des problématiques du peuple réel, en reliant la sécularisation à l'irreligion et au vide religieux institutionnel. Ils n'ont pas su discerner la resymbolisation religieuse qui se faisait non plus sur le terrain de l'institution ou même des groupes explicitement religieux, mais dans les nouvelles cultures. Notons que les types précédents avaient préparé la voie en centrant l'attention progressivement sur l'aspect anthropologique de la religion et de la vie. L'homme se découvre comme être multi-dimensionnel, ouvert, capable d'autotransformation, d'auto-réalisation. Il a la possibilité d'intervenir directement dans les conditions de son existence et dans les expressions symboliques de celle-ci. Il peut même choisir ou créer son cadre symbolique.

L'action religieuse se déploie ici comme une recherche de sens très près du vécu séculier, de l'intégration personnelle en situation et de la critique sociale. Évidemment les institutions religieuses s'inspireront de ces nouvelles orientations pour leurs réformes liturgiques et pastorales et pour de nouveaux engagements sociaux. Mais, dans la masse, l'attitude religieuse explicite en est encore à la récupération personnelle. Celle-ci s'accompagne d'un profond désarroi puisque toutes les symbolisations connexes sont plutôt d'ordre collectif. A partir des fermentations intérieures et des expériences spirituelles individualisées saura-t-on imaginer d'autres rapports religieux entre l'individu et le collectif ? Les communautés spirituelles sauvages marquent peut-être une étape intermédiaire. Mais leurs symboliques

sont inchoatives et peu consistantes. Elles ne débordent pas la sphère privée, dans la plupart des cas. Une telle symbolisation engendre beaucoup d'insatisfaction dans la mesure où elle n'arrive pas à intégrer l'individuel, l'interpersonnel, le communautaire, le sociétal et l'ecclésial dans une vision globale cohérente et dynamique, ou du moins dans un axe fondamental d'orientation de vie. Rien ne semble indiquer inexorablement un échec ou une issue heureuse.

Déjà des implications sociales majeures s'annoncent. Une telle dynamique de symbolisation religieuse fait naître une conception de la vie et de la religion, sujette à une révision constante et à une critique permanente. La société, la culture, la personnalité et la religion elle-même ne sont plus des réalités données dans des modèles a priori ou préfabriqués. Mais à cette libération de la critique et de la créativité individuelles, il manque des cadres symboliques clairs et fermes, des politiques cohérentes et finalisées, des projets identifiables et mobilisateurs au plan collectif. L'individu, dans ce cinquième type, connaît une émancipation ambivalente. Il expérimente une liberté personnelle inédite. Mais il se trouve maintenant démuné socialement, sans soutiens collectifs stables et solides. Il est livré à lui-même pour faire sa trouée dans l'existence. Sa quotidienneté se déploie sans axe de référence. L'énorme besoin individuel de psychanalyse peut exprimer ce désarroi. Ainsi le style religieux de ce cinquième type marque un appauvrissement de la conscience collective. C'est l'envers négatif des progrès de l'individualisation. En réduisant la dimension collective de la symbolique religieuse, ce cinquième type semble compromettre l'équilibre minimal des rapports individus-société. On verra que le néo-communautariste d'inspiration religieuse va déclencher une réaction vitale en tentant de retrouver des symboliques plus larges et plus unifiées par delà un univers éclaté et atomisé de petits signes, peu propice à une identification profonde.

Les failles de cette typologie évolutionniste

[Retour à la table des matières](#)

Pour nous, l'enjeu symbolique revêt ici une grande importance, dans la mesure où nous avons défini la démarche symbolique comme la première distanciation critique et constructive de toute expérience humaine et de son dépassement. L'évolution de la symbolique

religieuse dans les cinq types précédents en témoigne, même si elle relève d'une lecture trop unilatéralement occidentale, soutenue par une idéologie protestante non avouée. Il nous faudra prendre notre propre distance sur ce premier cadre critique qui ne nous dit rien sur les appauvrissements de la symbolique religieuse au cours des derniers siècles. Cette famille de chercheurs n'a pas su cerner les structures fondamentales de toute symbolique religieuse. Des études sociologiques récentes, comme celles de P. Berger et de T. Luckmann ont repris les intuitions premières de Durkheim et de Weber pour ré-évaluer l'itinéraire de la sociologie de la religion, et y découvrir ce qui a été laissé pour compte dans cet univers complexe de la symbolisation religieuse ¹⁷.

Clarifions d'abord une ambiguïté importante du dernier cadre critique. En celui-ci, la religion est surtout conçue comme une entité qui se tient toute seule, à mesure que l'on avance dans l'itinéraire évolutif. On raisonne comme si le dégagement d'une institution religieuse spécifique, suivi de l'éclatement récent, appelle une contre-institution religieuse, de nouvelles structures bâties à même les neuves expériences culturelles de type séculier, à même le prolongement collectif de l'aventure spirituelle personnelle. Déjà, nous voyons deux failles majeures dans cette conception : d'abord, la pauvreté « d'insight » sur l'importance de la dimension collective et du caractère globalisant de la démarche symbolique ; ensuite le caractère peu dynamique et peu critique de l'isolement de la religion comme entité autonome. *On sait les culs-de-sac et les plafonnements d'une certaine phénoménologie religieuse qui, voulant qu'on parte du vécu religieux lui-même dans la conscience, n'arrive pas à le situer dans les mutations culturelles et politiques de notre civilisation.* Cette approche privilégiée a manifesté son impuissance récemment devant les renouveaux religieux qui échappent à son épistémologie, à sa conceptualisation de base. Il lui manquait le réalisme scientifique des structuralismes et la saisie dynamique des dialectiques entre les symboliques et les infrastructures sociales.

E. Durkheim nous oriente vers une nouvelle piste en considérant la religion moins comme une entité à part que comme une fonction

¹⁷ P. Berger, T. -Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Double day, 1966. T. Luckmann, *The invisible Religion, The transformation of Symbols in Industrial Society*, MacMillan, 1967.

P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Centurion, 1971.

polyvalente par rapport à la société. La démarche symbolique de la religion ne relève pas seulement d'un système de croyances, de rites et d'images-guides. Elle fait agir et vivre. La religion insère un dynamisme fondamental dans la construction de la société pour permettre à celle-ci de se recréer sans cesse sous de nouvelles formes. En ce sens, la religion est plus que l'expression raccourcie de la vie collective. Elle sert d'agent d'expression et d'action dans des rapports entre l'individu et la société, entre les infrastructures sociales. Chez Durkheim la foi, contrairement à la pensée, ne saurait se déployer dans une perspective individuelle autonome. Et toute symbolisation religieuse a d'abord une signification sociale ¹⁸.

M. Weber, par delà la conception durkheimienne, attire notre attention sur le facteur historique. Évidemment nous simplifions les choses. Nous voulons seulement signaler ici que les chercheurs anglo-saxons protestants, trop peu conscients de leur propre éthos implicite, ont opéré des réductions inadmissibles des deux auteurs précités en les interprétant dans la perspective de l'existence de l'individu dans la société, et en restreignant le phénomène religieux à cette problématique. L'anthropologue C. Kluckhohn a démontré comment l'éthos (axe central d'une culture) du monde latin ou slave, d'une part et d'autre part celui du monde anglo-saxon, situent très différemment les rapports entre l'individu et la société ¹⁹. Cette différenciation n'est pas sans réfraction sur l'interprétation du phénomène religieux.

Fonction globalisante de la symbolique religieuse

¹⁸ On peut se demander ici si P. Berger n'a pas perdu en cours de route cette perspective de Durkheim. Dans son tryptique du processus de construction de la société, il retient trois mouvements en dialectique : l'extériorisation, comme effusion permanente de l'être humain dans le monde ; l'objectivation des produits de cette activité, qui s'impose comme une donnée extérieure à ses producteurs originels ; enfin, l'intériorisation par laquelle les hommes se réapproprient cette réalité objectivée pour la transformer. L'extériorisation fait que la société est un produit humain. Par l'objectivation la société devient une réalité sui generis. C'est grâce à l'intériorisation que, l'homme est un produit de la société. P. Berger dépasse ici la phénoménologie classique, mais il noie, en quelque sorte, la dimension sociétaire telle que formulée par Durkheim. Nous critiquerons la position unilatérale et trop restrictive de celui-ci, mais sans évacuer sa juste perception des bases sociales de la religion.

¹⁹ C. Kluckhohn, *Mirror for Man*, McGraw-Hill, 1955.

[Retour à la table des matières](#)

T. Luckmann tente un effort de distance critique pour récupérer la dimension proprement sociétaire de la symbolique religieuse, mais en lui donnant des bases anthropologiques plus larges ²⁰. Il récupère le point de vue historique de M. Weber, tout en corrigeant les faiblesses sociologiques de celui-ci. Par ailleurs, il évite le piège du fonctionnalisme structural d'un T. Parsons qui fait de la religion un simple sous-système social. Il ne renie pas certaines acquisitions de Otto, Wach, Van der Leeuw, Eliade et bien d'autres. Il prend aussi ses distances sur l'énorme magma de recherches uniquement polarisées autour de l'interprétation institutionnelle de la religion, qui a court-circuité tout autant les éléments objectifs essentiels que les éléments subjectifs du phénomène religieux. Luckmann va retenir deux questions importantes : comment la symbolique religieuse s'objective socialement ? Comment la religion exprime l'autotranscendance symbolique de l'homme ?

Les formes familières de la religion connue : religion tribale, culte des ancêtres, église, secte, etc. sont des institutionnalisations historiques spécifiques d'univers symboliques. Ceux-ci traduisent des systèmes d'expérience et de sens socialement objectivés, faisant le lien entre la vie quotidienne et un univers spirituel dialectiquement transcendant et immanent. La symbolique religieuse organise le paradoxe du proche et du distant, de l'interdit et de la communion. Les déformations de la magie religieuse tentent précisément d'annihiler ce paradoxe tout en enlevant leur consistance aux deux pôles : celui du quotidien et celui de l'auto-transcendance ou de l'Autre. Mais plus profondément, c'est l'objectivation sociale de la symbolique religieuse qui est ici compromise par la magie religieuse.

De plus, il nous faut comprendre comment toute objectivation d'un système de sens est fondamentalement sociale ; elle n'est pas un pur prolongement de processus subjectifs isolés. Il suffit peut-être de se reporter à un concept sociologique central : la socialisation. L'individu qui arrive dans le monde est précédé, accompagné et dépassé par une

²⁰ T. Luckmann, *The Invisible Religion, The Transformation of Symbols in Industrial Society*. MacMillan, 1967. Nous nous inspirons de cet ouvrage dans notre prochaine étape.

société. Celle-ci se définit d'abord par rapport à un univers symbolique particulier. C'est à ce niveau que l'individu puisera les premiers schèmes d'interprétation de son expérience. Il prendra difficilement distance sur ces bases fondamentales. De toute façon, il n'évitera pas la confrontation de son expérience, de sa recherche de sens et des schèmes d'interprétation qui viennent surtout de ses appartenances. Or la socialisation permet justement l'accession à des schèmes d'interprétation qui transcendent l'expérience immédiate brute. La rencontre d'un autre que soi-même déclenche le processus. Pensons à l'expérience de l'enfant vis-à-vis de son père et de sa mère. Déjà apparaît ici la liaison de l'identité progressive du soi avec la socialisation. Celle-ci véhicule un univers intégré et objective de significations, une certaine vision du monde. Voilà le point d'insertion de la symbolique religieuse.

Dans le contexte des sociétés traditionnelles, la forme sociale élémentaire de la religion pourrait être schématisée comme suit :

une vision du monde exprimée dans un réseau intégré de symboles, s'inscrivant dans un ordre social et rejoignant l'individu dans la totalité de son existence et de ses significations ultimes.

La symbolique religieuse dans son intentionnalité centrale veut rejoindre ce besoin social universel que tout groupe humain ressent face au chaos sans cesse menaçant. D'où la recherche d'un axe d'ordonnement, d'unification, d'identification et de cohésion à la mesure de telle ou telle appartenance collective (société globale ou groupe déterminé). Nous avons déjà dit que la symbolique religieuse a joué ici un rôle historique majeur, que les tentatives de substitution se sont avérées jusqu'à maintenant, partielles et insatisfaisantes. Ce qui ne préjuge pas de l'avenir, mais invite à une analyse plus profonde de toutes les dimensions de la symbolique religieuse.

Or, au premier chef, nous constatons que la force de la symbolique religieuse a été son globalisme ; ce globalisme dont la perte est douloureusement ressentie par beaucoup de contemporains. L'homme s'accommode très mal de visions partielles du monde. Les processus sociaux comme les recherches de sens ne peuvent se dérouler dans des voies parallèles ou indépendantes. La personne poursuit son unité même dans un contexte de pluralisme, de spécialisation et d'autonomie des structures, des groupes et des démarches. Les sens partiels le laissent insatisfait aussi longtemps qu'il ne peut les inscrire

dans un horizon symbolique englobant et unifiant. Cet horizon n'exige pas des bases institutionnelles ou un ordre social qui lui soient coextensifs, dans la mesure où le symbole peut objectiver une réalité transcendante, et ouverte, dont la projection dépasse les limites du champ historique concret d'une expérience individuelle ou collective. Ce qui nous invite à ne pas concevoir la symbolique religieuse uniquement à partir de l'institution religieuse elle-même, de ses rites, de ses textes sacrés et de ses structures spécifiques ; ce qui nous incite aussi à ne pas établir une coexistensivité entre les infrastructures sociales et leur projection de sens, d'une part et d'autre part, la symbolique religieuse elle-même. Autrement, la dimension transcendante de l'expérience humaine disparaît, ou subit une grave réduction.

La symbolique religieuse traditionnelle

[Retour à la table des matières](#)

Par ailleurs, nous ne sourions nier le fait que les sociétés traditionnelles essentiellement religieuses ont tenté de réaliser de telles adéquations :

- vision du monde
- symbolique religieuse
- ordre social
- structures sociales et religieuses
- communautés de vie
- typification de l'existence quotidienne
(environnement, conduite morale)

Nous en verrons une application saisissante dans l'analyse de notre chrétienté d'hier, au prochain chapitre. Disons tout de suite que cette symbolique religieuse a comme traits dominants .

- acceptation non-critique de la vision du monde offerte par la religion
- applicabilité à toutes les situations individuelles et collectives
- intégration normative de l'ordre social
- légitimation du statu quo (absolutisation du champ historique)
- correspondance des significations ultimes et des objectifs sociaux
- coextensivité des structures religieuses et des structures sociales
- continuité de sens de la biographie individuelle et de l'histoire collective
- adéquation du système subjectif de signification et de la symbolique officielle
- « intériorisation » de la symbolique religieuse hiérarchisant les priorités de vie

Dans ce contexte, la religion exprimait par sa symbolique toutes les dimensions du rapport entre la société et l'individu, entre les composantes elles-mêmes de la société. Nous y reviendrons.

Avant de signifier la liquidation de ce monde d'hier, au nom de la sécularisation, il nous faut pousser plus loin notre investigation pour éviter des pièges déjà signalés. L'analyse classique de la religion s'est peut-être trop polarisée sur la dichotomie sacré-profane pour établir les degrés de séparation ou d'interpénétration de ces « deux mondes », ou encore pour mieux dégager les « ultimate concerns » symbolisés religieusement. Cette approche a le désavantage de perdre de vue les caractères globalisant et hiérarchisant d'une symbolique religieuse qui, de fait, est présente à tous les niveaux.

Une telle vision du monde se renierait en laissant échapper certaines dimensions du réel. Non pas qu'elle exténue nécessairement l'autonomie profane de tel ou tel champ d'expérience ; elle l'intègre plutôt dans son horizon spirituel. On n'a retenu trop souvent que le versant négatif : à savoir, la contamination de la technique ou de la rationalité par un ritualisme magique ou arbitraire. Évidemment, la symbolique religieuse atteint indirectement les secteurs profanes de la quotidienneté et directement les dimensions sacrales explicites comme les rites, les agents de l'institution religieuse, les actes religieux des membres de la communauté ou du groupe lui-même.

La symbolique religieuse unit dans un même univers de signification quatre dimensions privilégiées : le vécu, le transcendant, le passé et le futur. C'est par là que la religion acquiert telle ou telle forme sociale historique. Mais ce processus ne se réalise pas sans une dialectique entre la symbolique elle-même, les infrastructures du groupe ou de la société et l'ensemble du champ historique concerné. La religion institutionnalisée sert ici de médiateur. Ce rôle s'accroît et se spécifie à mesure que la structure sociale devient complexe, que des institutions profanes dégagent leur autonomie ou leur indépendance.

Éclatement des soutiens institutionnels

[Retour à la table des matières](#)

La division du travail, la différenciation socio-économique, culturelle et politique, la diversification des groupes et l'émergence d'une pluralité idéologique, favorisent progressivement différentes versions de la symbolique religieuse initiale. La distinction religion-société apparaît davantage. D'autres symboliques religieuses ou profanes naissent de l'intérieur ou viennent de contacts avec d'autres sociétés, d'autres cultures ou d'autres religions. Ce qui a pour effet d'accroître l'institutionnalisation spécifique de l'organisation religieuse, de sa doctrine, de son culte, de son éthique et de ses agents. Une première marginalisation de l'institution comme telle s'ensuit. On en arrive à limiter sa vision du phénomène religieux aux signes visibles qui sont identifiés comme explicitement religieux sur la surface de la réalité sociale. Voilà la source d'une certaine interprétation réductrice qui s'en tient à la sécularisation institutionnelle. C'est oublier que la symbolisation religieuse opère d'une façon beaucoup plus large et profonde au creux des consciences comme aux pointes des engagements les plus déterminants, fût-ce par le détour d'attitudes difficilement saisissables à partir des définitions et des canons de la religion institutionnalisée.

Les cadres symboliques ont la vie dure. Ils subsistent longtemps dans les structures mentales, même après l'affaiblissement des structures sociales ou ecclésiales de soutien. Ils fournissent à l'individu une sorte de modèle objectif global pour intégrer sa personnalité divisée par la multiplication des appartenances, des pratiques et des normes

séculières spécialisées. On sait le désarroi psychologique et la désintégration sociale que connaissent des individus ou des communautés qui ne parviennent plus à se retrouver dans leur cadre symbolique de base. Tout se passe comme s'ils avaient perdu toute philosophie cohérente de la vie, toute orientation fondamentale déterminante. D'où cet éclatement sauvage d'une religiosité inconsciente, bien décrite par Mircea Eliade. D'où aussi le retour à des schèmes archaïques dont on attend désespérément sécurité et signification globale.

Chemins inédits de resymbolisation religieuse

[Retour à la table des matières](#)

Plusieurs analystes de la sécularisation, après des constats judicieux sur l'effondrement des formes traditionnelles de christianisme et des systèmes sacraux, sur l'émergence d'idéologies profanes et de systèmes sécularisés de valeurs, ont confondu leurs déductions logiques avec la réalité. Par exemple, ils n'ont pas vu les prolongements des symboliques religieuses dans les secteurs de vie spontanée, dans les aventures spirituelles des individus. C'est à ce niveau que s'est opérée une resymbolisation religieuse sous de nouvelles modalités. La phase de privatisation était peut-être nécessaire pour assurer une distance critique à la fois sur la religion officielle et le système social, encore perçus comme intimement liés. Mais voici que par le biais de la critique sociale, de l'utopie culturelle et de la politisation révolutionnaire, la dynamique symbolique religieuse reprend de la vigueur. On passe du communautarisme privé au prophétisme socio-politique. Certains cherchent même dans une néo-symbolique religieuse les relations entre la fête et la révolution, entre la poésie et la résistance, entre la culture et la politique. Mais ne précipitons pas notre démarche.

L'univers technique sécularisé a laissé l'individu sans horizon symbolique de signification pour l'ensemble de son existence, de ses besoins profonds, de ses aspirations décisives. Par ailleurs, il lui a apporté la possibilité de choix autonomes et libres face à la création d'un sens plus près du vécu, des solidarités réelles et des engagements déterminants. A la crise d'identité correspond un envers positif : la

libération de la créativité symbolique ou du moins le choix entre plusieurs univers symboliques. Évidemment, l'individu et ses groupes d'appartenance doivent se débattre dans un univers social et spirituel désarticulé au plan des orientations de vie et des significations humaines essentielles. Les modèles religieux institutionnels véhiculent, à leurs yeux, une rhétorique et une symbolique insignifiantes et aliénantes. Il en est de même des institutions profanes. Les systèmes idéologiques de remplacement donnent prise à des critiques semblables, quand il s'agit des dernières raisons de vivre. Leur vision du monde reste partielle ou « pleine de trous » pour ceux qui radicalisent une quête de sens aussi critique que vitale.

Si les institutions primaires : politiques, économiques, scolaires ou religieuses ne sont plus des lieux symboliques très signifiants, il en va autrement des institutions secondes comme les mass média, les arts et les lettres, les canaux populaires d'expression. Mais ici les symboliques deviennent plus fluides et plus flexibles. Elles sont même soumises à la compétition et à la manipulation. Les nouveaux mots ne durent pas plus que les modes. De même en est-il des images-guides. Il n'existe pas de symboliques fortement structurées, hiérarchisées et universalisées. Les appuis des réseaux inchoatifs de signification se trouvent dans des groupes privés instables, ou en certains milieux de classes moyennes, dans un nouveau style familial et parfois dans des groupes religieux communautaires. Mais les institutions religieuses elles-mêmes semblent être figées et démunies face à la neuve effervescence symbolique qui a souvent un canevas religieux en filigrane. Ce n'est pas une contre-Église ou une nouvelle Église qui sont en train de naître, mais des voies inédites d'expression symbolique du mystère de l'homme, de l'auto-transcendance de l'aventure humaine à travers la « self-realization » et la « self-expression ». Après avoir emprunté les chemins de la révolution sexuelle, les nouvelles symboliques débouchent sur les utopies sociales et politiques. Mais elles se déploient dans un contexte spirituel d'anomie et même d'anarchie. Les emprunts et les resurgissements religieux semblent manquer de profondeur au premier regard.

Un retour critique sur ces remarques cursives nous fera découvrir les sources profondes de dépassements qui s'expriment déjà dans des expériences de pointe. Nous ne saurons les mettre en voleur sans reprendre notre itinéraire analytique dans l'évolution actuelle de la religion et de la société d'ici. Le prochain chapitre tentera une

vérification concrète de notre cadre critique, tout en l'explicitant davantage.

Note

Un exemple de resymbolisation globale

Jonathan Livingston Seagull

ou

La révolution spirituelle

Un événement

[Retour à la table des matières](#)

Richard Bach raconte l'histoire fantastique d'une mouette domestiquée qui redevient sauvage. Un petit livre illustré, d'une soixantaine de pages. A première vue, c'est une fable merveilleuse à raconter aux enfants. Comment expliquer ce succès d'édition qui a atteint récemment un sommet de 60,000 exemplaires vendus en une journée ? Des millions d'Américains se sont reconnus dans cette parabole extraordinaire. Un peu comme dans le cas du Petit Prince de St-Exupéry, chacun y trouve un sens pour son âge ou même ses options particulières. D'ailleurs, les deux auteurs se ressemblent. Deux passionnés de l'aviation. Deux mouettes des hauteurs, qui nous obligent à prendre de l'altitude pour découvrir l'homme plus grand que lui-même. Dans leur langage symbolique, ils nous rappellent que notre aventure humaine dépasse le ras de sol quotidien du boulot, de la table et du lit. Richard Bach est à sa façon un témoin de la révolution culturelle du plus être, par delà les nausées de l'abondance des avoirs. Mais la parabole elle-même est beaucoup plus riche que ne l'est notre propre interprétation, sans doute trop logicienne. Allons donc à Jonathan, cette jeune mouette anarchique en train de s'ébattre dans l'air salin d'un port semblable à tous les autres.

Une symbolique pour la nouvelle culture ?

Jonathan laisse sa colonie vaquer aux occupations habituelles. Le voilà qui prend le large pour se griser des grands vents de la haute mer. Virevoltes, plongées folles, vols en rase-mottes, bains d'écume,

splash sur la vague en ressac, il essaie tout ce qu'il peut et veut. Les vieux seraient scandalisés d'une telle désinvolture. En effet aucune règle de leur jeu n'est respectée dans cette équipée. C'est le grain de folie des premières libertés. Mais Jonathan n'aime pas l'anarchie pour elle-même. Il cherche les meilleures techniques pour parfaire son vol, maîtriser son corps et jouir à plein de la nature. Il découvre comment se laisser porter, immobile, par la brise la plus légère. Quelle douce griserie que de concentrer en soi toute la paix de la baie endormie. Hélas, il faut retourner au bercail.

À son retour, ses parents le sermonnent : « qu'est-ce que ce réflexe de liberté ? N'as-tu pas des ailes pour quérir de la nourriture ? Nous ne suerons pas comme des tâcherons pour le faire vivre. »

- « Je ne vous demande rien, réplique fièrement Jonathan. Je me débrouille avec si peu ! »
- « Mais regarde-toi maigrichon, tu fais pitié. Le travail ne tue pas, au contraire, tes frères sont dodus et bien portants. Mais enfin, qu'est-ce qui te prend ? N'es-tu pas heureux avec nous ? »
- « Non, mais je le suis ailleurs. J'en ai marre de faire la navette entre le nid étouffant de la rive et les bateaux en rade. Une vie insignifiante toute consacrée à mendier les déchets des hommes pour survivre, manger et dormir. Vous avez réussi à faire de la mer immense une basse-cour étroite, sans horizon, alors que les grands espaces sont là à notre portée. J'ai déjà découvert beaucoup de choses. Je me sens moi-même et tout autre à la fois. Et je suis bien décidé à poursuivre mes recherches ».
- « L'hiver s'en vient, les bateaux seront rares, pourquoi ne pas chercher du côté de nouvelles sources d'approvisionnement ? »
- « Vous n'avez rien compris, j'ai d'autres buts dans la vie ».

Je me suis permis de paraphraser le dialogue symbolique de Jonathan et des siens. Son expérience dépasse les propos tenus ici. Retenons l'incompréhension mutuelle des interlocuteurs. Jonathan, pour éviter les querelles, tente de rentrer dans le rang. Peine perdue, il s'ennuie « à mort ». C'est plus fort que lui, il quitte sans cesse le bercail pour un coup d'aile en haute mer. Il apprend à voler à de très grandes altitudes, à piquer sur la mer avec frénésie. Peu à peu, il

repousse les limites de ses capacités. C'est un Nord-Américain ; il cherche les nouvelles frontières pour les surmonter. Jamais, il n'a été plus en possession de lui-même. Pourtant il se sent devenir autre. Le vaste monde lui appartient. Mais attention, sa quête n'a rien du propriétaire ou du capitaliste. Il veut être à la mesure de l'univers, d'un univers illimité, infini, sans âge, sans barrière. Il sent qu'il lui faut vaincre d'abord son complexe du petit pain. « Ah, si j'avais les ailes du faucon pour plonger, le souffle de l'aigle pour gagner les grands espaces, la vitalité du corbeau pour vaincre le temps ». Peu à peu, Jonathan apprend qu'il doit puiser au fond de lui-même toutes ces ressources de dépassement. Son défi est spirituel. La résistance passive du matériau cédera bien à l'énergie de l'âme !

La colonie ne peut plus supporter cet anarchiste qui sort des sentiers battus, des courants définis de toute éternité. Les chefs le somment de comparaître devant le tribunal. Jonathan pense qu'on va le féliciter d'avoir brisé les fers et révélé de nouveaux horizons. Mais non, il a trahi le troupeau, sa tradition, ses convictions, ses positions acquises. Le voilà rejeté, méprisé. On le trouve insupportable. Banni, proscrit, il prend le chemin de l'exil. Par delà cette fraternité brisée, ce sera l'épreuve de la solitude. Mais celle-ci apparaît tout à coup pleine de vie, d'espérance et de liberté. Sa recherche se dilate. Il apprend à aller plus haut, plus loin, plus vite, plus doucement. Il trouve en lui tout un monde inconnu, en connivence avec les vastes étendues du ciel et les profondeurs de la mer. Et dire qu'on avait ramené tout le problème à la pitance quotidienne ! Aujourd'hui, il peut aller cueillir un poisson à dix pieds sous l'eau. Il a misé sur le plus être ; et l'abondance, la vraie, est venue par surcroît. Ah, ces sacrés capitalistes qui ont bâti l'économie sur la rareté avaricieuse ! Leurs possessions les dévorent, les domestiquent, les emprisonnent dans des enclos désespérants. Et tout le monde les suit, même les socialistes qui croyaient avoir compris. L'homme n'est pas une économie, mais une liberté. « On nous a trompés » se dit Jonathan. La créativité est ailleurs, en nous, au delà de nos cages dorées ou ferrailleuses. « Si les miens savaient ce qu'ils manquent » ! Jonathan garde la nostalgie de la fraternité d'en bas. « On était pauvres, mais on s'aimait ». C'est le seul accroc à son bonheur. Mais cette peine ne dure pas. Elle tend même à disparaître. Il se sent tellement bien. Une plénitude mystérieuse, jamais épuisée, l'habite au dedans et l'enveloppe tout à la fois.

À sa grande surprise, il rencontre deux mouettes semblables à lui. Elles aussi ont vaincu le temps et l'espace. Après enquête auprès

d'elles, il découvre qu'il a franchi en un rien de temps des milliers d'années. Est-il dans un autre monde ? Ses deux compagnons l'amènent à la Grande Mouette. C'est extraordinaire. Il y a plus qu'il ne le pensait. Son oeil supporte à peine une telle lumière. Pourtant tout est si chaleureux ici. Ce long moment de solitude débouche sur une nouvelle fraternité. Avec ses amis, la grande Mouette en tête, il ne cesse de battre les frontières de l'amour et de la vie. Tout à coup, il repense à ses frères d'en bas. Le coeur brisé, il demande un grand conseil. La Grande Mouette accepte. « Je veux retourner à ma colonie. Je vais les convaincre de sortir de leur système clos ».

- « Mais, mon pauvre petit, dit la Grande Mouette, ils ne comprendront pas. Comment peuvent-ils voir nos grands espaces ? A peine savent-ils planer de la rive au bateau. Ils se sont emmurés, les pauvres ».

La Grande Mouette réfléchit un moment. Le conseil délibère. Jonathan est le seul capable d'une telle mission. « Va à tes frères ».

Tout heureux, Jonathan franchit tous les caps. Il ne rencontre que des exilés comme lui. Avec six proscrits, il entreprend la grande aventure qui l'a mené on sait où. Quelle joie ! Il n'est plus seul à se dilater à plein ciel, à pleine mer. C'est donc possible d'amener les autres à renaître de la terre. D'autres comme lui, le terrien égaré parmi les dieux. Mais ça ne suffit pas. La vraie mission, c'est de convaincre ses frères domestiqués. Ses amis proscrits protestent. On ne revient jamais à la colonie sans se faire tuer. Ils n'ont pas découvert que la mort n'a plus de prise sur eux. Jonathan est patient. Il se limite à les persuader de le suivre. Au-dessus de la colonie, les sept compères passent aux grandes manoeuvres pour impressionner leurs frères. Le spectacle est extraordinaire. La communauté est ébahie. Réunion d'urgence des grands chefs. On se saurait vaincre ces proscrits par la force. D'où le mot d'ordre : « on ne s'en occupe pas, indifférence totale ! » Dépiter de leur échec, les envoyés du ciel vont voir les mouettes grises, ces prolétaires de service. « Voulez-vous vous libérer et être des nôtres » ! La réponse ne se fait pas attendre. Et voilà que ces parias deviennent des êtres supérieurs aux mouettes blanches. Peu à peu, une à une, celles-ci viennent se joindre à Jonathan. La résistance des chefs se fait farouche. Mais rien à faire, la révolution est irréversible.

La parabole se termine sur une méditation de Jonathan autour de la liberté, seule capable d'opérer le passage du système clos au projet ouvert, de la domestication à la libération. Il faut redevenir une mouette sauvage, violemment sauvage, pour accéder à l'abondance de l'être, de l'amour et de la vie.

Un tournant de civilisation ?

D'aucuns se demanderont comment expliquer l'engouement de tant d'Américains pour ce message symbolique, précisément au moment où la plupart optent pour la sécurité à tout prix contre la liberté. Des esprits conservateurs se reconnaissent malgré eux dans cette parabole. Signe peut-être d'un changement invisible plus profond que leur réflexe politique de domestication. Sans s'en rendre compte, ils sont pris au piège. La parabole les oblige à reconnaître ce qu'ils deviennent un peu malgré eux. Des êtres fatigués de leurs avoirs, et tournés irrésistiblement vers le plus être. En dépit des résistances ouvertes, ils avouent plus ou moins inconsciemment que la jungle vaut peut-être mieux que le zoo. Peut-être faut-il changer les objectifs de la vie ? Aurions-nous besoin d'une autre civilisation de rechange comme alternative ? Le communiste Garaudy en pense autant ! Les gauches et les droites sont-elles dépassées ? L'avenir est à la fois au dedans et ailleurs, mais non dans le système, l'ancien ou le nouveau. L'homme se définit d'abord par sa liberté. Pour y accéder enfin, devons-nous prendre un à un le chemin du maquis, de l'exil, du refus global ou même de la violence ? Une telle révolution a des exigences plus profondes. Elle appelle une créativité de l'intérieur, une radicalisation du dedans. L'homme n'est Plus l'aune de lui-même, du moins l'homme de nos chartes, de nos systèmes et de nos idéologies. Les mystiques auraient-ils raison contre les structuralistes et les politiques ? Maintenir le zoo, le rénover ou en construire un autre, c'est du pareil au même. Qui sait si l'homme n'a pas encore joué lucidement et courageusement la carte de sa liberté ? Les civilisations comme les religions ont opté jusqu'ici pour la sécurité à tout prix.

Nous avons cru que les techniques du plus avoir nous avaient débarrassés de nos rêves illusoires et des vieilles mythologies. Or, les cages d'aujourd'hui nous apparaissent tout à coup plus inhumaines que le panthéon des dieux et la jungle des primitifs. Au-dessus de nos HLM et de nos bungalows une mouette sauvage surgit. Elle vient faire sauter les barreaux, les fenêtres et les rideaux de nos petits horizons mesquins. C'était nos murs, et non nos rêves, qui tenaient de

l'imagination. L'infini et l'immortel, la vie et la liberté, c'est plus vrai, plus réel que la figure de notre monde esclave qui meurt. Nous n'avons pas encore découvert l'Homme. Nous soupçonnons seulement que nous sommes de sa race. Ces jeunes qui préfèrent le plus être au plus avoir, tout primitifs qu'ils paraissent, ont doublé les civilisés attardés, pour rejoindre l'Esprit sans frontière. On n'apprivoise pas le Mystère. On le laisse nous dilater jusqu'à la démesure de la Vie libre qui ne s'éteint pas. Le reste vient par surcroît. Jonathan a inversé nos voies. D'abord la liberté, et les sécurités deviendront inutiles. Mais tout cela ne s'accomplira pas sans le combat fraternel qui sauve les frères malgré eux avant de leur faire découvrir la liberté qui les mènera où ils veulent. Jonathan nous avertit que la lutte des pouvoirs ne conduit pas par elle-même à la libération. L'enjeu est d'abord spirituel. Le dynamisme effectif vient du dedans. C'est l'Esprit qui unira les hommes définitivement et les amènera à devenir ce qu'ils sont : des êtres infinis. Les dieux tombés, domestiqués, ont peut-être trop de plomb dans l'aile. Mais ils se souviennent des grands espaces, en regardant la mouette prendre son envol vers la haute mer. Seul un goût d'infini, reconnu et assumé au dedans, peut déclencher une liberté trop longtemps endormie. Une liberté capable de vaincre toutes les domestications des pouvoirs et des systèmes clos.

Une question

Dans notre univers de plastique et de néon, cette parabole risque de paraître farfelue et irréaliste. Nous sommes tellement rivés sur l'immédiat de nos petites habitudes aseptisées et javelisées. Nous avons terriblement réduit le monde de l'homme. De Babel à la Technopolis, il n'y a pas grand espace. La cité-termitière sert de milieu de vie. On veut bien se dépayser, en touriste, sur quelque plage bêtement commercialisée ou encore dans un coin rare de nature sauvage. Mais tout cela est vain, si le cœur n'a pas identifié en lui-même la vraie source qui renouvellera sans cesse sa jeunesse. Bien sûr, nous avons une cité à bâtir, du pain à gagner et à partager. Mais se peut-il que la fabrication des contenants nous aliène des contenus ? L'obsession nouvelle de « l'environnement » continue au fond le même manège d'un progrès extérieur à l'homme. Un zoo plus habitable quoi ! Mais l'âme n'y sera pas. Il y manquera l'infiniment petit du dedans et l'infiniment grand du dehors. Jonathan nous fait signe... après Homère, Esope, Cervantes, Lafontaine, St-Exupéry.

Saurons-nous enfin comprendre, surtout vivre et agir en conséquence ? Pour retrouver son coeur, il faut un peu perdre la tête, comme le visionnaire Richard Bach.²¹ Évidemment, on pourrait reprocher à l'auteur de vouloir nous aliéner dans un nouveau projet Apollo mystique. Ce serait alors une autre version de l'évangile technologique prolongé dans un luxe spirituel pour nantis, bien loin des défis brutaux du pays réel. Pourtant une lecture en creux laisse entendre que la majorité conservatrice vient d'avouer au fond d'elle-même ce qu'elle refuse de reconnaître ouvertement chez les jeunes témoins du plus être. Le succès de cette parabole est ambigu, mais aussi très révélateur. Un masque est tombé.

²¹ Richard Bach, Jonathan Livingston Seagull, N.-Y. MacMillan, 1972.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Première partie : Cadre théorique

Chapitre III

La symbolique de notre sujet historique

- La remontée du phénomène religieux
 - Coexistence de trois univers :
 - sacral,
 - sécularisé,
 - utopique
 - La crise qui en découle
 - Un enjeu capital
 - Dialectique du symbolique et du vécu
 - Un rôle symbolique irremplacé
-
- a) Le ciel québécois
 - b) Morphologie d'un modèle symbolique
 - c) D'étranges permanences et récurrences
 - d) Points de repère de l'univers symbolique
 - e) Conclusions provisoires

[Retour à la table des matières](#)

La remontée du phénomène religieux

[Retour à la table des matières](#)

La résurgence inattendue de l'intérêt pour les phénomènes religieux, après une poussée apparemment irrésistible de la sécularisation et même de l'athéisme, peut paraître étrange. Est-ce à cause du caractère souvent simpliste de la critique anti-religieuse ? Est-ce à cause des énormes pans d'existence laissés pour compte dans la société programmée ? Ainsi, la religion continuerait de combler les besoins insatisfaits, comme une sorte d'épiphénomène indéracinable. D'ailleurs, les sentiments infantiles de peur, de dépendance, de fuite dans l'irréel subsistent toujours. Comme on en fait le fondement de l'attitude religieuse, il ne faut donc pas être surpris de la persistance de tels résidus. Certains critiques se consolent en qualifiant de marginales les modes religieuses récentes. Comment prendre au sérieux la religiosité inconsistante et superficielle du phénomène Jésus Superstar ou même la récente vague de la méditation transcendante ?

Avec l'éclatement des systèmes religieux, s'est opérée une rupture décisive. L'axe de la vie s'est déplacé du pôle sacré au pôle profane ; ce qui permettait de rapatrier dans l'homme terrestre : la liberté et la responsabilité, la morale et la politique, la culture et même l'utopie. Chez nous, notre société est passée du projet religieux au projet profane, du ciel québécois à la terre québécoise. La vieille Église se meure. Les jeunes massivement l'ont désertée. Il en est de même d'un nombre grandissant d'adultes. C'est là l'aboutissant des processus de décléricalisation, de déconfessionnalisation, de laïcisation. « J'ai besoin de ma langue pour vivre ... et non de l'Église ». Cette petite remarque exprime la nouvelle philosophie de la vie de plusieurs des nôtres. Non seulement, s'agit-il d'un outil inutile, mais aussi de quelque chose qui ne dit et ne signifie plus rien.

Pourtant, notre remarque du début ne perd pas de son impact, malgré la part de vérité des transformations que nous venons d'évoquer. Le phénomène religieux échappe à ces critiques qui avaient cru à une liquidation définitive. Un renouveau de vitalité dans plusieurs milieux chrétiens remet en cause bien des diagnostics.

L'Église semble retrouver une nouvelle liberté, dans la mesure même où elle a perdu son pouvoir d'antan. De nouvelles expériences chrétiennes naissent dans plusieurs mouvements sociaux, culturels et politiques. De plus, les éléments catholiques traditionnels, après un moment d'hésitation, reprennent de la vigueur. On ne saurait expliquer ce qui nous arrive, en recourant aux thèses habituelles, religieuses ou anti-religieuses. Nous avons besoin de plusieurs angles d'analyse pour saisir une situation aussi complexe. Nous proposons ici quelques lignes de recherche.

Co-existence de trois univers :

sacral, sécularisé, utopique

a) *L'univers traditionnel axé sur la religion habite encore notre existence collective*, et cela beaucoup plus que nous ne le pensons. Combien de familles gardent encore un cadre religieux de définition d'elles-mêmes ? L'éthique des individus emprunte souvent, au moins d'une façon implicite, ses principaux critères à la morale chrétienne. Le langage du peuple comme des élites, quand il se fait spontané et vital, recourt facilement aux catégories religieuses. Enfin, les grands rythmes de l'existence collective suivent le temps des rites de passage et des fêtes de la chrétienté. Voilà quelques indices, entre plusieurs, de ce filigrane religieux qui subsiste dans presque tous les secteurs de la société. On baptise autant l'ordre que la révolution, en des termes qui comportent un filigrane religieux d'absolu, de salut ou de messianisme, etc.

b) Par ailleurs, un autre regard nous fait découvrir la nouvelle profanité des manières de vivre, de penser et d'agir. Tout semble se dérouler sur un plan purement profane. On ne compte que sur les moyens techniques et naturels. On n'a que faire des explications et des recours religieux. Les neuvaines font rire, de même tout ce qui rappelle la société chrétienne. L'État remplace l'Église, les idéologies succèdent à la doctrine sociale, la paroisse cède la place à la communauté urbaine. Même les plus religieux se sécularisent. Qui penserait à utiliser l'eau bénite pour une auto en panne, comme on le faisait autrefois pour une vache malade ? La science et la technique nous ont libérés de la superstition et d'un providentialisme arbitraire et aliénant. On ne voit plus ce que la religion vient faire dans la vie

concrète. Tout au plus accepte-t-on d'en faire un secteur à part, mais sans incidence sur les décisions quotidiennes. Ce qu'il faut pour bâtir une société progressive, c'est du capital, du Know-How, de l'organisation efficace. Économie, éducation, politique, culture, tout passe au creuset d'une profanité rationnelle qui ne repose que sur les éléments constitutifs immédiats.

c) Les hommes étouffent dans l'univers clos de la sécularisation, qui reproduit sous une autre forme les enfermements de la société traditionnelle. Des utopies anciennes et des nouvelles surgissent. On cherche d'autres choses que ce monde de plastique et de néon. *Ici, nous pouvons discerner quelques sources de la résurgence religieuse. En effet la critique sociale et culturelle qui attire l'attention sur les styles et les objectifs de vie, libère en quelque sorte une interrogation religieuse bloquée jusqu'ici par la rationalité étroite des moyens techniques et des organisations.* La société industrielle et post-industrielle se déploie sur un continuum horizontal de moyens et de fins, qui refoule à la périphérie les valeurs humaines. Les villes s'organisent en fonction de l'auto, de la production, de la consommation, beaucoup plus qu'en fonction de l'homme, de sa vie communautaire, de ses aspirations spirituelles. Tout se passe comme si cette rationalité technique ne pouvait plus masquer sa pseudo-neutralité, et les pouvoirs et les intérêts qui la commandent. Cette prise de conscience critique a déclenché des utopies politiques sur la société et l'homme nouveaux. Elle a aiguisé la subjectivité de l'amour, de la personne, de la vie. Elle a fait réapparaître la spécificité des appartenances culturelles, sociales et communautaires par delà la crise d'identité déclenchée par l'univers organisationnel anonyme. Elle a même donné le goût de ce que la démarche rationnelle ne peut exprimer ; d'où ces phénomènes-limites du psychédélisme et des sacralités sauvages. Paradoxalement, on peut parler de nouveaux mythes, de nouveaux rites, de nouveaux prêtres. Le théologien H. Cox, après avoir fait l'apologie de la sécularisation et de la technologie au nom d'une certaine lecture du christianisme, passe tout d'un coup à la « fête des fous », à la célébration de la vie gratuite, du « peace and love ». L'homme post-rationnel retrouve le chemin de la transcendance. Il est en perpétuelle quête de sens. Il sent qu'il échappe à tous les systèmes, à toutes les théories (les structuralismes n'ont pas de prise sur lui). Il est à la poursuite de son propre mystère, habité à la fois par un manque à vivre et une plénitude d'existence. Or, c'est précisément là qu'il retrouve l'univers religieux. La religion, aux

divers âges et dans différentes sociétés, a joué ici un rôle que la société sécularisée n'a pu remplacer ou réinventer.

La crise qui en découle

[Retour à la table des matières](#)

Au bilan, nous nous retrouvons en face de trois univers qui, à première vue, semblent se repousser ou se nier. N'est-ce pas une des composantes les plus profondes de la crise présente ? Une première opposition : tradition religieuse et sécularisation, est doublée par une nouvelle opposition . société technique et révolution spirituelle. Voilà un premier chassé-croisé sur notre échiquier social actuel. Souvent chez bien des adultes de notre milieu francophone québécois, il y a une sorte de co-habitation forcée du sacré, du technique et de l'utopique. Par exemple, des enseignants se définissent encore en termes de vocation pour retrouver le sens profond de leur travail d'éducateur. En même temps ils adoptent un pur style de professionnel, ou de fonctionnaire. Ils cherchent aussi du côté des projections utopiques un modèle nouveau d'éducation, un élargissement syndical, politique et idéologique de leur travail, ou même une libération dans le jeu et la fête de la « société pacifiée ».

Par delà cette illustration d'une recherche auprès d'un groupe d'enseignants, on peut noter, sur une base plus large, que ces trois univers peuvent se retrouver dans la conscience éclatée de plusieurs Québécois. Parfois, c'est en fonction de ce tryptique que se découpent les appartenances dans un même milieu de travail ou de vie. Comme nous le verrons dans un autre chapitre, les traditionnels, les pragmatiques et les utopiques s'affrontent en bien des secteurs profanes ou religieux, culturels ou politiques, sociaux ou économiques. Mais ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'au sein du même individu comme au coeur d'une même réalité sociale, on peut constater une sorte de débat ou de crise internes du sacré, du pragmatique et de l'utopique. L'un ou l'autre, opérant d'une façon désarticulée et conflictuelle. Il n'est pas facile de cerner ces tendances en termes d'idéologies, de politiques ou de modèles sociaux. Il s'agit plutôt d'orientations qui s'expriment davantage dans un contexte d'éclatement et même d'aveuglement. Parfois les individus et les

groupes passent de l'une à l'autre sans s'en rendre compte, mais non sans ressentir un malaise, dans la mesure où chacune se veut totale, exclusive et décisive. Ainsi les suggestions de Toffler qui propose des enclaves de traditions et d'utopies, nous apparaissent comme d'autres façons d'éviter les enjeux véritables.

Nous formulons ici l'hypothèse que la démarche symbolique de la religion peut être un appoint (non unique, mais parmi d'autres) dans la recherche de visions cohérentes du monde au sein de groupes sociaux ou même de sujets historiques plus vastes. Les autres appoints, comme ceux des idéologies globales, des utopies culturelles ou même de certains systèmes politiques portent cette même intention de totalité. L'échec des uns et des autres ne les condamne pas forcément. Il reste, comme nous le verrons, que la symbolique religieuse véhicule une extraordinaire expérience historique de globalisation qui enclenche l'héritage et le projet, les vécus et leurs projections, l'expérientiel et le mystériel de l'homme. Dans la société d'aujourd'hui et de demain, sommes-nous irrémédiablement liés à la pluralité éclatée des sens partiels, à l'impossibilité d'en arriver à des consensus collectifs au moins au plan symbolique ?

La science et la technique fragmentent et découpent la réalité ; elles ne peuvent offrir un projet global à l'homme. La politique, même planifiée intégralement, ne recouvre pas tout l'univers spirituel de la subjectivité et des valeurs humaines gratuites. L'économisme des systèmes dominants a révélé son inhumanité. La culture peut rejoindre l'ensemble des dimensions de l'homme. Mais c'est par la religion qu'elle a jusqu'ici exprimé une symbolique totale et intégrée pour unir l'individu et la collectivité, la quotidienneté et le rêve, les praxis et les idéologies, les traditions et les utopies, l'immanence de la situation et la transcendance du projet, etc. Il ne faudrait pas voir, dans ces propos, la tentative de ressusciter la société sacrale du passé, ou encore une stratégie de réaccaparement sous la coupe cléricale. Par exemple, le sacré global et tout fait des mythes religieux d'hier n'est pas à confondre avec la recherche d'un sacré englobant qu'on veut définir et créer soi-même à partir d'un vécu libéré et créateur. Même dans ce nouveau contexte, nous maintenons notre hypothèse que la dynamique et l'intention qui rejoignent la totalité de l'homme jusque dans son ouverture vers l'infini, dans sa transcendance, trouve un lieu privilégié dans l'expérience religieuse. Avant d'explicitier davantage cette perspective, revenons à notre remarque du début sur la

résurgence religieuse actuelle et voyons les critiques qui prétendent restreindre sa portée.

Un enjeu capital

[Retour à la table des matières](#)

Évidemment, on nous dira que la remontée de l'intérêt religieux est en fait reliée à l'expression de ces zones d'expériences humaines qui ne semblent pas avoir de place dans l'organisation sociale actuelle et dans les systèmes de pensée et d'action correspondants. Les grandes institutions actuelles ne sont pas capables de donner un axe de référence à la quotidienneté. Leurs objectifs et leurs critères ne fournissent pas des normes proches et simples pour orienter la vie. Il n'existe pas non plus de grands signes d'identification et de communication. d'où cette crise « innommable » qui suscite angoisse et même violence. Devant tant de petits signes atomisés et contradictoires que projettent les média et les lieux d'opinion, la religion deviendrait l'ultime recours pour retrouver un cadre symbolique global capable de resituer les uns et les autres dans un ensemble cohérent. Ainsi la nouvelle religion astrologique prendrait le relais de la Providence présente jadis à toutes les dimensions de la vie.

Recours bien fragile ou illusoire, opinera-t-on, puisque la crise viendrait surtout d'une difficulté d'exprimer les nouveaux problèmes et les défis inédits de la société contemporaine. Ceux-ci comme ceux-là déclassent tout autant les symboliques religieuses traditionnelles que les idéologies anciennes et les nouvelles. Ni la Providence archaïque, ni la société pragmatique d'hier, ni les utopies d'aujourd'hui, ne réussissent actuellement à créer une totalité symbolique de consensus collectif. Bon gré mal gré, il nous faudrait apprendre à vivre dans des sous-systèmes assez peu articulés les uns aux autres. Sans doute, le désir profond d'un cadre global et unifié de référence reste bien vivant chez beaucoup d'hommes. Il s'enracine dans un héritage universel diffusé dans toutes les sociétés qui nous ont précédés. *La religion a joué ce rôle synthétique, parce qu'elle était au centre des ensembles humains et des divers contextes historiques. Une sécularisation inédite a non seulement déplacé l'axe de la vie collective, mais elle a aussi dégagé la possibilité de multiples symboliques d'appartenance et d'identification.* Déjà, les trois univers évoqués plus haut en témoignent. Nous ne reviendrons plus au monolithisme, si ce n'est que sous les formes folles de totalitarismes

politiques. Même ceux-ci sont menacés constamment par des révolutions culturelles qui ne font que commencer. Nous vivons dans le pluralisme et le conflit, même au plan symbolique. Et c'est là une mutation sans précédent de l'histoire. Des symboliques partielles, provisoires et conflictuelles, voilà notre lot. Dans ce contexte, la religion ne saurait refaire surface que sous forme de vague de fond transitoire et sans prise globale sur les destins. Trop de contre-courants vont la neutraliser irrémédiablement.

L'objection est de taille ! Mais elle reste superficielle et illusoire quand on regarde de très près la fonction essentielle d'un cadre symbolique global dans la vie de tout individu et de tout groupe humain. Une étude plus attentive de notre société à travers le prisme symbolique va nous aider à saisir des enjeux cruciaux de notre destin collectif et de son tournant actuel. Voyons d'abord les coordonnées scientifiques d'un tel choix méthodologique.

Dialectique du symbolique et du vécu

[Retour à la table des matières](#)

Les sciences humaines ont privilégié deux voies de perception de la réalité sociale.

La première explique d'en bas la situation des collectivités, par exemple, à partir des infra-structures économiques, des rapports sociaux, de l'organisation sociale, etc. La seconde interroge les rêves, les symboles, les images et les idéaux des individus ou de la collectivité pour saisir leur réfraction sur le réel ou leur influence sur les situations. De plus en plus, on cherche à mieux cerner la dialectique entre ces deux processus inscrits dans la réalité. Nous y reviendrons plus loin. Retenons ici la difficulté de relier la réalité immédiate, les rêves et les projets. F. Dumont a raison d'affirmer que dans les collectivités comme chez les individus, les symboles ont besoin d'être animés sans cesse par ce qui n'est pas eux, par des exigences venues de plus bas.

Par exemple la symbolique peut rencontrer le politique sur sa route. D'habiles politiciens connaissent depuis longtemps cette

synergie qu'ils utilisent eux-mêmes, mais refusent aux autres. Ainsi la propagande officielle traite facilement de rêveurs ceux qui imaginent de nouveaux modèles. On les tient à la périphérie de la sphère politique. On leur refuse un statut de légitimité. On neutralise leur action de diverses façons, par une autre symbolique de diversion, par la force ou la menace. Ou bien, on s'approprie faussement le monopole de la raison, quitte à abuser des symboles au moment voulu, pour faire taire d'autres raisons contenues dans d'autres rêves qui menacent le pouvoir légitime. L'histoire récente en témoigne. Rêve des gens de Cabano qui songent à vraiment posséder leurs richesses forestières. Utopie des citoyens pauvres qui refusent l'autoroute Est-Ouest et ne se consolent pas de vivre dans des quartiers possédés et contrôlés presque totalement par les autres. Peuvent-ils entendre la raison d'État ou celle d'une rentabilité à leurs dépens ? Certains de nos rêves abandonnés jusqu'ici à la poésie ou aux écoles commencent à déboucher sur l'action politique. Les doctrinaires comme les gestionnaires ne semblent pas saisir ce phénomène.

Qu'on nous comprenne bien, nous ne cherchons pas ici à exhumer quelques momies au nom d'une idéalisation factice du passé. Certains mythes et symboles d'hier nous ont trop aliénés de notre vraie condition historique. Nous plaçons pour un meilleur insight sur le sujet historique québécois qui relie le passé, le présent et l'avenir. Pour le saisir, nous ne pouvons faire fi de la voie symbolique par delà toutes les rationalités. Sans doute y a-t-il une transformation profonde de notre symbolique, par exemple le passage d'une image de classe ethnique minoritaire à une image de société originale et autonome, au plan de la conscience collective. Nous allons retenir la dimension symbolique de notre sujet historique, tout en remettant à un développement ultérieur les conséquences ecclésiales et politiques des remar

Un rôle symbolique irremplacé

[Retour à la table des matières](#)

Nous entrons ici dans un des secteurs les plus complexes de la vie sociale. Il nous faut des instruments d'analyse plus raffinés qui empruntent à diverses disciplines. Les travaux de Weber, Durkheim, Lévi-Strauss, Eliade, Mead, Jung et Berger vont nous fournir un

ensemble de points de repère. Mais pour alléger notre démarche, nous éviterons de longues incursions dans ces sources. Une première approche descriptive de certains exemples plus près de nous permettra une compréhension moins ardue.

Même dans les situations les plus confuses, les hommes se créent des réseaux de signification et d'explicitation de leur expérience. Ils inscrivent ceux-ci dans des représentations plus larges, particulièrement dans une symbolique unifiée. La culture d'un groupe, en un certain sens, apparaît comme un ensemble intégré de symboles. Notre propre histoire nous révèle un exemple saisissant de modèle symbolique, à savoir le ciel québécois.

a) Le ciel québécois

Nous avons vécu la plus grande partie de notre histoire en fonction d'une société invisible soigneusement entretenue par une Église de chrétienté. Cet édifice symbolique s'est pratiquement effondré. Et le désarroi de plusieurs exprime souvent le vide ressenti. La Providence qui servait de cadre symbolique de référence pour expliquer la petite et la grande histoire, pour régler la vie des individus et de la collectivité, n'a pas été remplacée, si ce n'est que par des substituts plus ou moins fragiles : l'astrologie, l'idéologie néo-nationaliste, la révolution culturelle particulièrement dans les arts québécois. Passage ambigu aussi de l'Église-Providence à l'État-Providence. Recherche tâtonnante d'une symbolique : de la poésie au projet collectif. Tout cela manifeste le besoin profond de trouver une expression globale et immédiate d'une expérience collective particulière. Ces remarques en disent déjà long sur ce qu'est un modèle symbolique. Voyons les choses de plus près, mais d'une façon sommaire. ²²

²² Nous pourrions situer cette problématique dans le cadre des trois univers spirituels mentionnés plus haut. La vision sociale du ciel québécois affirmait l'orientation bien connue dans la chrétienté, à savoir, « l'essentiel, c'est le ciel ». Un ciel qui laisse bien peu de place à la terre des hommes. Quant à l'univers sécularisé, il s'agit de valoriser l'aventure terrestre au point de nier ou d'ignorer le ciel. Enfin, la tendance spirituelle de la vision utopique, est de chercher à rapatrier la symbolique du ciel dans les aspirations et les expériences du monde visible et concret où les hommes vivent réellement leur existence.

b) Morphologie d'un modèle symbolique

Tout adulte québécois connaît bien la morphologie éclairante de cette société invisible qui, hier encore, baignait la quotidienneté. Mais en comprend-il la signification profonde et ses prolongements dans la situation présente ? Un bref rappel descriptif va nous aider à préparer un retour critique plus sérieux. Le culte des morts et de « l'autre bord » était au centre du rituel quotidien et de la liturgie. On concevait la vie terrestre comme un passage vers l'au-delà. Le monde des saints venait sacraliser les lieux, les personnes, les situations et toutes les causes. Ainsi la Vierge-Marie projetait une self-image de la femme canadienne-française.²³ Toute une hiérarchie angélique constituait un

²³ Par la Vierge, la mère canadienne-française devenait en quelque sorte un être céleste, la prêtresse de la religion quotidienne, la médiatrice par excellence. On peut même se demander si les vocations féminines et masculines au célibat consacré n'avaient pas un conditionnement sociologique de ce type, en-deça des indices d'une authentique expérience spirituelle.

Pour la femme canadienne-française, avoir un fils prêtre, ce pouvait être la projection d'une image d'homme, dégagée des références sexuelles plus ou moins honteuses. Le même phénomène se produisait, sous d'autres modalités, dans le cas des vocations religieuses féminines. Le noyau idéologique offrait le choix entre deux images-clefs : l'être virginal ou l'être fécond ; il laissait peu de place pour l'être sexué. Dans une optique de foi, on ne saurait nier la conviction que l'Esprit peut même se servir de tels conditionnements anthropologiques pour mieux faire éclater le caractère transcendant des appels du Royaume et le caractère gratuit des cheminements de l'expérience évangélique. Mais on ne comprendrait rien aux départs massifs d'aujourd'hui, si on ne sait retracer les soutiens culturels de ces démarches religieuses. Or, ce sont précisément ces soutiens qui ont disparu en grande partie. Soutiens idéologiques et symboliques des self-images de l'homme et de la femme dans notre culture. Soutiens infrastructurels du trop plein des familles nombreuses, du débouché social unique qu'offrait le milieu théocratique de chrétienté. Soutiens d'une communauté humaine organisée par l'institution religieuse, etc. Ces remarques indiquent déjà jusqu'à quel point le cadre symbolique du ciel québécois était en dialectique avec les infrastructures sociales de notre communauté humaine. Les vœux de chasteté, d'obéissance, de pauvreté nous offrent ici un exemple frappant. Dans la société traditionnelle, le statut du prêtre et des religieux était très élevé dans la communauté. Il fallait assurer un contrepoids évangélique à cette position de prestige. Dans la mesure où ce statut et ces soutiens communautaires ont été gravement compromis, les vœux deviennent extrêmement pénibles. Ils exigent un héroïsme peu accessible à la majorité des membres de l'institution religieuse. La théologie

réseau de protection pour les différents âges et les divers rôles. Pensons aux anges gardiens. Par ailleurs, les mauvais anges et la démonologie permettaient d'orchestrer une dramaturgie des combats entre les forces du bien et du mal, qui reproduisaient ou expliquaient les conflits terrestres. Le ciel, le purgatoire, l'enfer et les limbes venaient répondre à des situations fondamentales de nos expériences humaines. Il y avait donc échange constant entre les structures célestes et les structures terrestres. La conception d'un Dieu juge, omniprésent et omnipuissant, et en même temps sauveur, se traduisait par une riche symbolique : le Sacré-Coeur, le petit Jésus, le juge avec sa balance, le vieillard paternel. Nos vieilles images en témoignent.

De façon plus large, l'ordre providentiel, l'autorité de droit divin, et toutes les autres composantes du ciel québécois, fondaient non seulement les grands mythes messianiques, agriculturistes, nationalistes ou autres, mais aussi conditionnaient les structures et les rôles sociaux. Que de références constantes au Plan de Dieu, à l'ordre social chrétien dans la plupart des interventions. Dieu, l'homme et l'univers, le ciel et la terre, la loi éternelle et les lois humaines, le droit naturel et la révélation, l'histoire universelle, la nôtre et l'histoire du salut, constituaient un tout homogène, qui trouvait son expression visible et compréhensible dans ce grand modèle symbolique. Le ciel servait de point de départ et de point d'arrivée, et le temporel de simple tremplin.

Lorsque la chrétienté a atteint son sommet, on a vu l'Église tenter de présenter une application politique de cet édifice spirituel dans l'aventure corporatiste, conçue comme l'organisation sociale et religieuse la plus parfaite. Décalsque d'une symbolique doctrinale qui s'enracinait jusque dans la théologie du Corps mystique du Christ et aussi projection d'un type de société pré-industrielle qui empruntait beaucoup à la conception organiciste de la cité médiévale. En termes de Durkheim, il y avait aussi hypostase de notre expérience collective

nous enseigne qu'il s'agit ici de grâces exceptionnelles. Autrefois, des « sujets » religieux soumis à l'autorité supérieure exerçaient plus ou moins inconsciemment une tyrannie sur leurs ouailles ou leurs élèves. Mécanisme de compensation bien connu en psychologie. Voilà autant d'exemples qui nous montrent la nécessité de rétablir les -rapports entre les symboliques chrétiennes et leur infrastructure humaine. Sinon, on aboutit à un spiritualisme incapable, de saisir certaines composantes essentielles des crises historiques. Il s'agit là, évidemment, d'un seul aspect de la question soulevée.

de minorité culturelle menacée, en quête d'un système de sécurité étanche et d'une issue possible. Par ailleurs, le mouvement inverse de décalque nous semble aussi vrai. Nous n'avons qu'à nous souvenir du rôle prégnant de la Providence. Certains analystes ne cachent pas leur tendance à privilégier l'approche de Durkheim. Une société pauvre et aussi démunie que la nôtre, dans un environnement protestant riche et progressif, devait s'inventer des mécanismes de compensation, d'affirmation originale et même d'évasion (les moments de crise sont très révélateurs). Nous avons projeté notre situation d'aliénation dans une superstructure à forte teneur mythique qui pouvait expliquer nos frustrations et offrir un débouché à nos aspirations. La religion semblait être le point d'appui le plus ferme, le moins coûteux et le plus sûr. C'est ainsi que le modèle symbolique de ciel canadien-français venait fonder et encadrer l'unité politique et idéologique de la nation par delà tous les clivages et les contradictions réelles. Il contribuait à idéaliser et à « mythifier », au sens fort, notre histoire, tout en lui empruntant une forêt de symboles chez les héros, les élites et les événements marquants.

c) D'étranges permanences et récurrences

On nous dira que les nôtres ont su échapper de multiples façons à ce surplomb religieux, que bien avant les années 60, l'industrialisation et l'urbanisation, les initiatives socio-économiques et politiques, les nouvelles conditions de vie séculières avaient sapé progressivement cet héritage religieux. Nous en convenons, mais avec une grande réserve. En effet ces derniers phénomènes n'ont jamais produit de modèle symbolique décisif pour la collectivité. La superstructure religieuse s'est maintenue jusqu'à tout récemment. Si elle n'avait pas eu de prolongement dans la vie familière et spontanée du peuple, elle aurait subi beaucoup plus tôt les procès d'aujourd'hui. Les modèles symboliques ont la vie dure. Ils se tissent très lentement dans l'histoire et la réalité sociale d'une collectivité. Leur déchirure s'accompagne de graves traumatismes. Notre profonde perplexité actuelle n'y est pas étrangère. Évidemment cette déchirure dépend très peu, en définitive, de l'intervention humaine. Les structuralistes soutiennent même que la texture de fond subsiste souvent endessous des accrocs de surface, malgré leur nombre et leur ampleur. Par exemple, la nuit de la poésie au Gésu, en pleine semaine sainte, comportait d'étranges rapprochements qui échappaient aux artisans de cette initiative. De même les scénarios des diverses manifestations politiques des dernières années : l'Exposition universelle de Montréal, les fêtes

récentes de la St-Jean-Baptiste, les contestations comme celles du mouvement CALIS, les sacrifices des felquistes, les nouveaux manifestes d'un prophétisme politique radical ont des sources religieuses implicites. Pensons aussi aux schèmes d'enfer, de salut dans plusieurs productions artistiques québécoises, (qu'il s'agisse du roman, du théâtre, ou de la chanson,) etc. ; pensons aux rituels neufs de vie collective, particulièrement chez les jeunes. N'a-t-on pas dit que la drogue est, dans une certaine mesure, une maladie du sacré ?

On n'en finit plus de détecter les remontées de notre symbolique historique à travers la recherche de nouveaux modèles. Mais la plupart d'entre nous n'arrivent pas à déchiffrer le dessein d'hier et à refaire un nouveau canevas à même les pièces détachées d'une multitude de petits signes et de symboles évanescents qui surgissent de toute part. Que de fois j'ai entendu la même remarque dans la bouche d'individus de tous les horizons : « On ne sait plus où on va ». Plusieurs des nôtres tentent de remplacer les mythologies totalisantes d'hier, d'autres essaient de créer des utopies capables de vastes mobilisations. Longtemps les religions ont joué ce rôle. Les idéologies et les grandes révolutions des derniers siècles ont pris le relais. Or, les révolutions culturelles un peu partout dans le monde marquent l'échec de ces nouveaux modèles symboliques. Chez nous, l'idéologie néo-nationaliste n'a pas trouvé encore son cadre symbolique. Les plus pragmatiques comptent sur un vaste projet collectif qui offrira un schème global de références plus réaliste, plus concret, plus engageant. Mais que d'impondérables ne laisse-t-on pas pour compte dans ces dernières tentatives ? Impondérables de la transcendance humaine, de la subjectivité, de la culture particulière, d'un héritage donné, bref d'une expérience humaine individuelle et collective qui déborde tous les encadrements économiques, politiques et même idéologiques. L'homme ne se passe pas de grands modèles symboliques non seulement pour faire éclater tous les enfermements de sa liberté (malgré son besoin profond de sécurité), mais aussi pour se dépasser dans la recherche d'un « avenir absolu ». En Amérique, on parle facilement de nouvelles frontières comme jalon d'une marche vers des horizons inédits et sans limites.

Cette étude descriptive des anciens et des nouveaux modèles symboliques, et surtout de leur éclatement, reste bien sommaire. Il faut la poursuivre de façon plus systématique. Avant de nous y engager, quelques remarques sur l'étape précédente s'imposent. Nous n'ignorons pas toute la part d'emprunt de notre symbolique historique.

Emprunts au système catholique romain, à la chrétienté et à la culture d'avant la révolution française, aux institutions britanniques, aux modes de vie américains. Par exemple, la colonisation et sa symbolique correspondante avaient des traits spécifiques de l'expérience nord-américaine, et en même temps des particularités bien nôtres (la frontière fermée des villages). Il est donc difficile de faire du ciel québécois ou des modèles inchoatifs de remplacement une réalité symbolique purement et exclusivement autochtone. Nous ne voulons pas, par ailleurs, minimiser la qualité inédite de l'entité « Québec » qui a acquis récemment un fort coefficient symbolique, d'ordre culturel et politique, dans les diverses couches sociales de la collectivité. Mais entre cette vague référence et une quotidienneté éclatée et sans axe d'intégration, il manque des modèles bien structures qui expriment concrètement cette nouvelle conscience historique de notre société. Plusieurs se raccrochent à des figures plus ou moins précises : leaders charismatiques, élites idéologiques, artistes, etc. Il faudrait mentionner aussi l'apparition de nouveaux symboles collectifs dans les oeuvres récentes et les grands ralliements des derniers temps.

Sans doute les appartenances politiques et idéologiques se sont précisées davantage. Mais au bilan, on peut dire que les réformes tentées, les nouvelles structures, les entreprises collectives et les luttes sociales ont été réalisées sans cadre de référence, sans modèle symbolique, sans projet collectif unifié. Nous retenons ici le niveau symbolique comme un lieu privilégié d'intégration, de cohésion, d'identification, de mobilisation et de signification collectives. Et cela nous amène à mieux cerner le rôle des univers symboliques particuliers. Nous signalons le chapitre Mythes et Frontières de notre ouvrage *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, H.M.H., 1970, pp. 232-252.

d) Points de repère de l'univers symbolique

Il n'est pas difficile de démontrer que toute la vie sociale (même dans le cas des actions les plus humbles et routinières) recourt aux symboles de multiples façons. E. Cassirer parle même de l'homme comme un animal symbolique. Comment ignorer que le symbole a été un catalyseur d'évolution qui marque la distance entre l'homme et les autres espèces animales ? Outil privilégié des primitifs comme des civilisés. Agent principal de deux processus humains essentiels : la communication (langues et différents codes), la participation dans son

sens le plus large et le plus profond. Lieu d'expression des valeurs, des connaissances, des idéologies.

La sociologie classique distingue ici les modèles de solidarité qui expriment l'identité, la communion, les caractères distinctifs d'une entité sociale (groupe, institution, nation, État, etc.) ; les modèles d'organisation qui distribuent les statuts, les hiérarchies, les normes, les rôles ; les modèles de traditions qui donnent corps à la mémoire collective et rendent présent l'ensemble d'une expérience historique vécue par une collectivité ; enfin, les modèles religieux qui relient à un univers transcendant ou du moins à un univers invisible directement inaccessible. Ces derniers modèles ont joué un rôle capital dans l'évolution historique, et les sociétés sécularisées n'ont pas encore réussi à inventer des modèles de substitution satisfaisants pour l'esprit humain. La prolifération sauvage d'un sacré débridé et désarticulé a suivi l'éclatement des mythologies organiques d'hier. On a dit que le XXe siècle a échoué dans ses tentatives de créer de grandes utopies.

Ces brèves considérations nous forcent à une étude plus approfondie des points de repère de l'univers symbolique.

- Les modèles symboliques sont des produits sociaux d'une histoire particulière. Cela est patent dans le cas du ciel québécois.
- Ils permettent d'appréhender et de légitimer un ensemble de structures et de comportements, de relier l'expérience individuelle et celle de la collectivité *dans une signification globale et immédiate*. Pensons à la Providence, à l'idéologie nationaliste dans leur expression symbolique.
- Ils récupèrent ce qu'il y a d'impondérable, mais de réel, dans la quotidienneté comme dans le système social. En eux, le rêve et la réalité consciente se rejoignent par delà les démarches rationnelles et les techniques. La poésie québécoise, par exemple, véhicule des symboliques très riches.
- Ils ont aussi une fonction normative pour assurer la continuité et l'unité biographiques ou historiques d'une expérience humaine. Par exemple, les rites de passage (entrée dans la vie, dans le monde adulte et dans le mariage, sortie de la vie ; chez

les chrétiens, le baptême, la confirmation, le mariage, la sépulture). Certains des nôtres, en rupture religieuse, ont cru se débarrasser facilement des rites de passage. C'est là une grande illusion que démasquent bien des recherches des diverses sciences humaines. Nos sociétés modernes ont fait preuve d'une certaine irresponsabilité en ce domaine. Les jeunes, par exemple, cherchent souvent inconsciemment des nouveaux rituels qui expriment leur situation sociale. Il y a bien d'autres trous du genre dans notre existence collective. Let the sunshine in, c'est le cri d'une génération à la recherche d'une symbolique signifiante et vitale au milieu d'une société vide spirituellement et sans raisons valables de vivre.

- Les modèles symboliques jouent un rôle capital au plan de *l'identité personnelle, communautaire ou sociétale*. Les critères opérationnels de lieu, profession, âge, sexe, fortune, etc., ne suffisent pas. Encore moins la carte d'identité ou le numéro matricule. Tout individu a besoin de se sentir immédiatement et globalement rattaché à un cadre de référence qui n'exige pas un tas d'explications et de justifications. Le modèle symbolique unifie les appartenances et renvoie comme un miroir le reflet de la self image. Il permet la reconnaissance spontanée de soi-même et le rattachement direct à une légitimation collective immédiate. « Je suis Québécois » connote beaucoup plus qu'une appartenance culturelle et politique chez ceux qui ont fait du Québec un symbole global de leur identité profonde.
- Le modèle symbolique *personnalise et socialise toutes les réalités de son aire*. Chez les primitifs, le processus va très loin. Ceux-ci considèrent toutes les composantes de leur environnement comme une réalité proprement sociale (Lévi-Strauss). Dans les sociétés « civilisées », c'est souvent par la symbolisation qu'on humanise les matériaux d'une culture. Dans la mesure où l'univers symbolique est structuré, organisé ou hiérarchisé, il y a modèle. Celui-ci peut s'étendre à une vision totale du monde comme le Kosma-samsara indien, le ankh de l'ancienne Égypte, le paradis des musulmans ou des chrétiens. Le rationalisme de la société technique se fait fort d'avoir liquidé l'imagerie primitive. Mais ce faisant, il a appauvri l'expérience humaine et l'a même involontairement soumise à un « underworld » sauvage qui remonte violemment à la surface d'une façon anarchique et insaisissable. Les phénomènes

nouveaux de violence ont beaucoup à voir avec le désenchantement du monde (M. Weber), avec l'isolement du citadin qui cherche vainement des représentations et des signalisations englobantes, enfin avec la déshumanisation de la nature, de l'environnement, de l'organisation sociale et même de la culture. Ce sont toutes les relations de l'homme avec lui-même, avec les autres, avec l'univers, qui sont en cause. Les communications s'établissent par des moyens artificiels, des techniques sèches, des signes réducteurs. Pour en mesurer l'impact, il faut lire *L'Homme et ses symboles* de Carl G. Jung. La remythologisation dans les arts modernes et dans certaines expériences collectives chez les jeunes marque une reprise de vieux scénarios (religions orientales) et une tentative de retrouver la créativité symbolique.

- *La transcendance de l'homme ou de la communauté*, ne peut s'exprimer que par la voie d'une symbolique. Les anciens l'avaient bien compris. Pensons aux modèles dyonisiens et apolliniens. Les premiers cherchent le dépassement par l'action, le changement, l'avenir, l'agressivité, l'extériorité et la diversité. Les seconds, par l'être, l'ordre, la continuité, le Présent, l'unité, la paix, l'intériorité. Nos débats modernes entre les colombes et les faucons, l'affrontement des technologues et des naturistes, les protestations des mouvements Peace and Love contre la guerre, reprennent peut-être le scénario du « clash » entre les deux modèles symboliques précités. Mais, il manque aux uns et aux autres un cadre symbolique de transcendance. D'où cette retombée rapide des crises qu'on n'amène pas à leur signification dernière et fondamentale. Pendant ce temps, les hommes vivent une quotidienneté vide et ennuyeuse que la télévision, le cinéma, les manifestations sportives, les événements politiques, les performances scientifiques, divertissent superficiellement et provisoirement.
- Le modèle symbolique donne à l'expérience historique une force cohésive bien au delà de toutes les rationalités. Il établit une sorte de « mémoire collective » qui a valeur d'identification et de socialisation pour les individus et les communautés. Il permet une lecture unifiée du passé, du présent et de l'avenir. Il unit les contemporains à leurs prédécesseurs et à leurs successeurs dans une totalité signifiante qui précède, accompagne et continue la vie des individus et la conscience de

leur destin. Il fonde une communauté d'appartenance indépendante des aléas et des finitudes de l'existence individuelle.

- Le modèle symbolique se veut *contrepois* à la menace sociale la plus vivement ressentie, celle d'un chaos sans cesse possible. Comme le rappelle Berger, toute réalité sociale est précaire, toutes les sociétés sont des constructions pour surmonter le chaos. Au moment de l'assassinat de Kennedy, le peuple américain, et même tous les autres peuples, y ont vu un signe traumatisant de l'effondrement d'un pilier de la civilisation contemporaine. L'éternel conflit entre l'ordre et le chaos prenait des proportions inédites à cause des média universels de communication. Aux yeux des Américains, Kennedy véhiculait un modèle symbolique de bonheur : beau, jeune, riche, instruit, marié à une femme séduisante, parvenu à combler ses hautes aspirations, respecté pour son courage, sa dignité, sa volonté de servir, son habileté politique, cet homme incarnait le rêve américain. Sa mort violente, autant que la bombe d'Hiroshima, peut-être, marquait la terrible fragilité de notre civilisation. Chez nous, au Québec, l'enlèvement et l'assassinat d'un homme politique a atteint des profondeurs semblables. Tout notre fond symbolique a surgi et a pris le dessus au point de noyer les débats et les clarifications nécessaires. La plupart des citoyens sentaient que leur cadre principal de référence, leur tissu social et leurs rattachements institutionnels risquaient de tomber dans le chaos. La symbolique impliquée débordait tout jugement politique critique. On avait touché gravement le cœur de l'organisme, de sa signification symbolique. Et la rupture ne contenait pas un nouveau modèle symbolique de remplacement. Il ne restait que la menace du chaos. Il est illusoire de croire que la réaction se réduisait à l'auto-défense des pouvoirs établis, comme de fausses politisations ont pu le laisser entendre d'une façon simpliste. A ce niveau de profondeur on ne saurait se contenter de vagues considérations sur des jeux de pouvoir et des enjeux idéologiques. Nous n'ignorons pas, par ailleurs, le fait que des chefs politiques ont joué plus ou moins malhonnêtement la carte symbolique de l'Ordre en péril.
- Le modèle symbolique *ne provoque pas nécessairement une adhésion absolue et inconditionnelle*. Cela est encore plus vrai dans nos sociétés modernes où l'on assiste aux chocs violents de

plusieurs univers symboliques plus ou moins articulés ou différenciés. Si l'on emploie souvent les mêmes mots dans les débats, on ne projette pas les mêmes connotations symboliques. Les chambres de commerce et les mouvements populaires ne parlent pas de la même communauté, de la même démocratie. La liberté connote des significations bien différentes chez les libéraux et les socialistes, chez la bourgeoisie, les classes moyennes et les milieux prolétaires. La nation s'inscrit dans deux univers symboliques différents quand les Anglo-canadiens et les Québécois francophones en parlent. Au coeur du Québec, commence à se dessiner, d'une façon bien timide, au moins une alternative de modèle symbolique, bien exprimée par le slogan . égalité ou indépendance. On a vu récemment bien des hésitants se rendre à ce qui apparaissait depuis longtemps, une évidence chez plusieurs. Mais trop peu d'analystes se rendent compte des énormes difficultés de passer d'un modèle symbolique à un autre par delà les clivages idéologiques, les options politiques, les enjeux économiques. Il y a ici une pauvreté d'insight pour saisir les profondeurs de notre conscience collective et de ses impondérables. A ce niveau, on découvrira peut-être, comme J. Lazure, dans *La jeunesse du Québec en révolution*, des points d'appui insoupçonnés pour une nouvelle identité qui n'a pas trouvé encore son cadre symbolique. Sans celui-ci, toute aventure politique restera fragile et superficielle, comme toutes nos réformes, d'ailleurs.

- Enfin, le modèle symbolique *a un rôle politique d'une extrême importance* pour exprimer les significations dernières et globales de ce que nous vivons d'une façon particulière dans notre situation collective. Après avoir cherché trop exclusivement dans l'histoire d'hier les rêves et les raisons que nous portions, voici que certains critiques de droite ou de gauche s'unissent sans le vouloir pour nier tout point d'appui dans notre itinéraire passé. D'un côté, c'est la politique fonctionnelle et la rationalité économique du néo-capitalisme, de l'autre, c'est une sorte de mécanique freudienne, ou bien marxiste, qui serviront à démystifier « notre maître le passé ». Ce faisant, les uns et les autres nous enlèvent tout goût de continuer comme peuple distinct, original. Après avoir opposé tour à tour les mauvais Français et les bons Indiens, les mauvais Anglais et les bons Français, les mauvais Américains et les bons Québécois, on se demande ce qui nous reste de notre

propre terreau pour de nouveaux ensemencements. (voir L. Bergeron, *Petit manuel de l'histoire du Québec*). Veut-on nous assécher aux deux extrêmes des forces politiques, tout en reléguant aux zones de solitude ou de vie privée tout ce que nos symboles les plus authentiques peuvent véhiculer de chair et de vie, bien nôtres ? Comme le rappelle F. Dumont, « les symboles, bien loin d'être un quelconque résidu de l'économie ou de l'organisation, sont peut-être le support et même la fin de la vie en commun ». Derrière nos vieux rêves, n'y a-t-il qu'évasion, imposture ou aliénation ? Certains purs de la gauche classent tellement de Québécois comme des « pas bons » ! On se demande avec qui et sur quoi ils feront leur grande révolution ! Le néo-nationalisme avec sa symbolique leur apparaît une effluve de la réalité néo-capitaliste. Ils se donnent un statut scientifique pour se présenter comme les seuls interprètes objectifs de notre situation historique. Derrière leur scolastique marxiste, nous n'arrivons pas à reconnaître Marx lui-même. Qu'ils relisent donc avec d'autres yeux sa critique de l'économie politique, par exemple ce qu'il dit de la culture grecque. Il nous fait comprendre que les symboles et les idéaux d'un peuple peuvent avoir leur logique et leur impact propres et autonomes, et leur influence sur des décisions et des entreprises historiques. S. Allende n'avait pas tort de dire que chaque peuple possède sa réalité propre et que, face à cette réalité, il doit agir. Or, celle-ci a besoin de symboles pour s'exprimer. Les pouvoirs en place ont peut-être mieux compris ce phénomène profond.

Sans doute, avons-nous besoin non seulement d'images plus précises mais aussi de démarches rationnelles plus fermes, pour éclairer notre destin futur. Mais les supports empiriques ne suffisent pas, parce que les hommes ne bâtissent pas leur existence uniquement sur les données immédiates d'un « gros bon sens » sans horizon. Après un exposé sur les besoins fondamentaux de l'homme, un travailleur en recyclage disait au psycho-sociologue.. « Vous avez oublié l'essentiel... moi, ce qui me charrie, c'est le petit quelque chose que j'espère dans l'avenir ». Cela vaut autant pour les peuples. Ce « petit quelque chose » déterminant échappe souvent à bien de nos définiteurs politiques de tout horizon. Leurs diverses rationalités ne semblent pas avoir de prise sur le véritable terreau des Québécois, sur ce point d'appui fondamental. Nous pensons ici à une image archaïque, mais très suggestive. Le cultivateur ne cherche pas une

autre terre. Il retourne la sienne, la laboure, l'ensemence et y tire une nouvelle vie. Il y a chez nous des façons de poser les problèmes et les solutions, qui laissent entendre qu'on ne peut rien induire de la terre québécoise comme telle. Toutes les explications, les mécaniques et les stratégies viennent d'ailleurs. Notre propre terreau y est absent. C'est ici que pénètre la fine pointe de notre interrogation sur l'univers symbolique de notre sujet historique. Certains se réclament de cet héritage, tout en le tronquant de ses composantes religieuses. Ils bloquent ainsi une juste compréhension du sujet québécois et aussi la reprise de germes de vie très importants pour l'avenir.

Nous voudrions bien que la question soulevée ici soit plus simple. Mais nous aurions télescopé bien des données de cet univers riche et complexe des symboles dans la vie de l'homme. Notre premier exemple de modèle, le ciel québécois, révélait déjà toute la portée des problèmes analysés en cours de route. Nous savons bien que le ciel québécois n'offre plus les grandes signalisations dont nous avons besoin, ni les points de repère des prochains engagements historiques. On a démythifié et démystifié à qui mieux mieux. Mais la plupart d'entre nous sont restés sans images un peu précises d'eux-mêmes, de leur société, de leur destin. Pour se penser, pour imaginer l'avenir, on ne saurait faire l'économie de projection symbolique, même au coeur des projets les plus réalistes. Si notre conscience s'y refuse, l'inconscient s'en chargera violemment et aveuglement. Il suffit de regarder en soi et autour de soi.

e) Conclusions provisoires

Cette analyse dynamique de notre situation historique doit beaucoup à notre expérience religieuse. Déjà s'esquisse un premier type d'apport des chrétiens d'ici. Nous véhiculons dans notre appartenance spirituelle une symbolique cohérente et souple, capable de transcender et de dépasser les systèmes religieux et politiques que nous nous sommes donnés dans le passé. Cette symbolique peut rejoindre tout autant nos expériences neuves que nos nouvelles représentations tout en les reliant aux dimensions positives de notre héritage par delà une crise courageusement et lucidement assumée. Sans doute, nous ne connaissons pas encore la figure concrète de la symbolique d'identification de notre avenir. Celle-ci est à construire à même de grands projets collectifs à la mesure de notre peuple, et de ses solidarités avec l'humanité nouvelle qu'on anticipe un peu partout

dans le monde. A ce niveau, nous travaillerons avec tous les hommes de bonne volonté.

Mais nous n'oublions pas la tradition religieuse dynamique que nous portons. Elle peut nous situer à la fine pointe des révolutions culturelles qui semblent le fer de lance des grandes transformations de l'humanité. Or, à son sommet le plus déterminant, la culture est un univers intégré de symboles, par delà le visage particulier qu'elle donne aux pratiques, aux structures, aux politiques et aux modèles sociaux. Jusqu'ici, dans l'histoire, la religion a servi de cadre d'intégration des univers symboliques particuliers. Ce rôle n'a pas été remplacé ni par les idéologies, ni par les économies politiques, ni par les utopies profanes. Il leur manquait la capacité d'exprimer la transcendance mystérielle de l'homme, qui dépasse sans cesse les horizons et les systèmes du moment. Rien n'indique que la religion ne pourrait plus contribuer à donner cohérence et dynamisme à cette recherche de transcendance et de dépassement à même l'expérimentation quotidienne de nouveaux styles et objectifs de vie, à même aussi les grands enjeux de sociétés parvenues à une limite critique inédite. C'est ce que nous allons voir dans une prochaine étape, en clarifiant le contexte dans lequel de nouvelles représentations de notre avenir peuvent s'élaborer.

Évidemment les vécus profanes et religieux que nous allons analyser sont lus à la lumière du christianisme. Nous distinguerons le mieux possible notre démarche anthropologique et notre démarche théologique.

Par la suite les nouvelles symboliques religieuses seront soumises à une critique proprement chrétienne. ²⁴

²⁴ C'est surtout au plan sociétal que certains rôles traditionnels de l'ici religion n'ont pas été relayés. Pensons aux symboles collectifs d'implication religieuse, qui encadraient et reliaient les horizons biographiques et historiques, privés et publics.

Même l'athéisme a dû souvent opérer des transmutations de mythe religieux pour se définir. Une rapide rétrospective peut déjà dresser un bilan impressionnant de ces emprunts. Ce qui ne préjuge en rien de la force et de la qualité des ruptures de l'athéisme vis-à-vis l'univers religieux. Il ne s'agit pas ici de nier la réalité de l'incroyance, sa portée véritable chez les individus comme dans les milieux sociaux, ses soutiens structurels et culturels, idéologiques et philosophiques. Dans notre société québécoise, nous n'avons

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Première partie : Cadre théorique

Chapitre IV

Coordonnées sociales et ecclésiales d'un champ historique

- I. Introduction
- II. Trois axes de polarisation anthropologique : Héritage
- Situation - Projet
- III. La spécificité chrétienne
- IV. Trois axes de polarisation théologique : Tradition -
Événement - Eschatologie

pas encore de traditions d'incroyance largement diffusées. Les bourgeonnements récents ont-ils de l'avenir ? Plusieurs y voient un mouvement irréversible qui annihilera toute forme de religion. Sans minimiser ce problème posé aux croyants, nous essayons de voir les choses autrement en adoptant une vue critique à partir de notre univers religieux lui-même. À la limite, l'incroyance de bien des chrétiens, mêlée à un écheveau religieux et culturel inextricable, nous apparaît comme un défi autrement plus redoutable. Un défi qui s'inscrit tout autant dans la brisure des symboliques fondamentales de notre civilisation que dans la nuit pascalle. Mais n'anticipons pas trop vite le cheminement de notre questionnement.

[Retour à la table des matières](#)

I. Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Un bilan critique des recherches récentes sur l'Église contemporaine nous a amené à dégager trois axes de polarisation des attitudes profanes et religieuses. Évidemment ces tendances empruntent beaucoup au champ historique actuel, qu'il soit occidental ou plus spécifiquement nord-américain. De plus, nous avons constaté les rapports étroits entre les orientations séculières majeures et les principales praxis chrétiennes. Les concordances sont trop frappantes pour ne pas les souligner. Sans doute faudra-t-il affiner le discernement spirituel pour saisir les discordances entre ces deux univers, et pour dégager l'originalité de la foi qui risque d'être noyée dans une sécularisation aussi rapide et massive. Beaucoup de chrétiens transposent sur le plan religieux leurs expériences profanes, sans opérer un mouvement prophétique de retour critique où la foi interroge à son tour l'aventure humaine individuelle ou collective. Ainsi, ces chrétiens ne retiennent du Message que ce qui correspond aux valeurs privilégiées par leur idéologie ou leurs tâches dans la cité. Mais, peut-on oublier ici que la foi et l'expérience humaine sont vécues dans la même personne. Celle-ci cherchera toujours à s'unifier dans la poursuite d'une certaine correspondance entre ces deux types d'expériences. Par exemple, *une Église et une société trop étrangères l'une à l'autre provoquent un écartèlement très grave de la conscience chrétienne. Beaucoup sont alors acculés à un choix exclusif entre l'univers profane et l'univers ecclésial. N'est-ce pas le drame de bien des décrochages autant chez des prêtres et des religieux que chez un grand nombre de laïcs ?*

Dans quelle mesure l'acceptation aveugle de la sécularisation et le rejet tout aussi aveugle qui a suivi, ne nous ont pas empêchés d'assumer une reprise radicale du dessein évangélique dans les projets humains actuels ? L'histoire judéo-chrétienne nous invite à repérer d'abord la « pédagogie des concordances » du même Esprit à l'oeuvre dans la cité comme dans l'Église locale. Sans cette visée fondamentale, nous serons toujours ballottés entre deux procès

extrémistes. Le premier oppose la mission religieuse de l'Église aux engagements qu'elle prend dans la vie séculière. Le second oppose un prophétisme politique ambigu au souci d'assurer la densité spirituelle de la vie interne de l'Église. *D'où ce dilemme factice entre la fraternité ecclésiale et l'action évangélique au coeur des problèmes temporels.* L'esprit de géométrie des uns et des autres distribue les coordonnées du verticalisme et de l'horizontalisme selon une gymnastique mentale qui n'a rien à voir avec le mystère de Jésus-Christ. Celui-ci nous interdit de défendre l'homme ou Dieu sur le dos de l'un ou de l'autre. Une juste sagesse chrétienne nous renvoie à cette clef de voûte de l'Incarnation qui unifie radicalement l'action du Dieu révélé et celle des hommes dans une même histoire et un unique dessein divin. Avant de présenter notre lecture anthropologique et théologique de trois tendances majeures, il n'était pas inutile de rappeler cette concordance fondamentale par delà les tensions inévitables entre les deux dimensions de l'expérience du croyant.

Voici d'abord la présentation sommaire d'une grille de lecture qui tente de cerner les diverses tendances actuelles. L'approche globale du tryptique : héritage - situation - projet, indique déjà les trois axes principaux autour desquels des familles spirituelles se dessinent et se définissent. Suivent les pôles de sensibilité spirituelle où se coalisent des valeurs privilégiées. Celles-ci se traduisent à leur tour par des orientations particulières de pensée et d'action. Enfin, les problématiques des uns et des autres se durcissent dans les débats qui les confrontent.

II. Trois axes de polarisation anthropologique

[Retour à la table des matières](#)

	I	II	III
Approches globales	L'HÉRITAGE ce qui a fait ce que nous sommes	LA SITUATION ce que nous sommes	LE PROJET ce que nous voulons et espérons
Pôles de sensibilité spirituelle	SURVIVRE Continuité Stabilité Fidélité Sécurité Devoir	VIVRE Rupture Mobilité Liberté Plasticité (ouverture) Bonheur	RISQUER Dépassement Prospective Responsabilité Affrontement Créativité
Orientations de pensée	L'ORDRE l'esprit de système Les règles de vie Le « donné » L'essentiel	La SUBJECTIVITÉ le primat de la culture Les styles de vie L' « inédit » L'existentiel	LE COLLECTIF Le primat de la politique Les engagements de vie « Le choc du futur » L'utopique
Orientations d'action	MAINTENIR LES INSTITUTIONS Tradition-directed Soumission à la nature Modèle ---> pratique Assumer le sens prédéterminé	CHANGER L'HOMME ET LES MENTALITÉS Inner-directed Harmonie avec la nature Pratique --.> modèle Découvrir le sens du vécu	CHANGER LES STRUCTURES MODIFIER L'ENVIRONNEMENT Other-directed Domination de la nature Dialectique des deux démarches Créer le sens de l'avenir dans le non-sens du présent
Procès intentés à certaines tendances	ALIÉNATION GLOBALE Idéalisation du passé, négation de la crise Pessimisme intellectuel Autocratisme Obsession du « moule »	INTROSPECTION MALADIVE Immédiatisme, exacerbation de la crise Anti-rationalité Conception simpliste de la démocratie Obsession « de la mode »	PROJECTION ABSTRAITE Fuite du présent et de la crise Hyper-rationalité Réduction du politique à la lutte de pouvoir Obsession du « rendement de la technique »

Approches globales

Plusieurs de nos concitoyens ont la tentation de redéfinir leur société en liquidant leur propre héritage. Certains vont même jusqu'à créer de nouvelles scolastiques, marxistes, freudiennes, technocratiques pour élaborer un système d'explication de la crise actuelle. Ce faisant, ils perdent de vue le sujet historique qui a fait ce que nous sommes. Un nouveau projet ne saurait opérer un dépassement que dans la mesure où il s'enracine dans le véritable sujet historique de la société québécoise. Nous avons à féconder notre propre terre, et non celle du voisin, même si la première nous apparaît plus pauvre au départ. Il serait dangereux de nous centrer uniquement sur l'une ou l'autre de ces trois composantes inséparables dans la redéfinition de toute expérience individuelle et collective.

La vieille scolastique religieuse d'hier, vue comme un système clos au-dessus de l'histoire et des cultures, se « retraduit » sous d'autres formes dans les tendances récentes. Certains, par exemple, érigent en absolu des institutions du passé pour en faire un ordre légal intouchable. D'autres, dans un contexte de rupture, formulent un petit catéchisme marxiste, souvent loin de Marx lui-même. Quelques-uns bâtissent une mécanique freudienne de socio-analyse pour étudier la situation de notre société. Enfin, des nouvelles élites technocratiques planifient un système social où le peuple avec ses milieux de vie et ses expériences particulières ne peut se reconnaître. Toutes ces scolastiques ont en commun l'incapacité de saisir notre être collectif et notre personnalité culturelle dans leur originalité profonde et leur évolution propre. Même les ruptures les plus radicales de la crise actuelle prennent leur véritable sens dans la mesure où elles creusent plus profondément le terreau où peut jaillir une sève qui soit bien nôtre. Celle-ci viendra féconder un nouvel avenir. Autrement, nos utopies deviendront des chimères, nos projets du wishful thinking et nos rêves des dérives schizophréniques. Nous ne pouvons donc faire l'économie d'aucune des trois forces mentionnées qui doivent entrer en interaction vivante dans notre champ historique actuel. Les tensions que plusieurs voudraient liquider par opposition ou isolation de ces pâles, peuvent se transformer en rapports dynamiques, dès qu'on repère les connivences latentes du sujet historique qui les anime.

Pôles de sensibilité spirituelle

Le-repérage de trois réseaux de valeurs privilégiées nous incite à penser qu'il y a peut-être ici trois familles spirituelles en présence. Il s'agit, évidemment, d'accents non exclusifs par rapport aux valeurs des autres axes. En regardant de plus près chacun des ensembles, on se rend compte que leurs différences viennent moins de telle ou telle composantes que d'un profil global spécifique. Par exemple, ceux qui s'attachent surtout aux facteurs de continuité, de stabilité et de sécurité, ne nient pas forcément l'importance de la mobilité, de la liberté ou de la prospective. De même, la poursuite du bonheur n'exclut pas le sens du devoir ou les exigences de la créativité. Mais une tendance profonde qualifie chacun des pôles de sensibilité spirituelle. Chercher à survivre, vouloir vivre d'abord, miser sur des risques, voilà trois attitudes passablement différentes. Il faut voir dans ce premier découpage un simple démarrage d'observation et de réflexion sur des univers spirituels autrement plus complexes. Mais encore ici, nous percevons tout ce qu'il y aurait de désastreux dans la fermeture de l'un ou l'autre noyau par rapport aux autres. D'immenses richesses spirituelles seraient laissées pour compte. Nous avons besoin de témoins actifs de la continuité à respecter, de la rupture courageuse et du dépassement à poursuivre lucidement. Par ailleurs, que devient une sécurité sans goût de la responsabilité personnelle et de l'aventure collective ? Une dépendance chronique, un sécurisme recroquevillé. Vivre, c'est plus que survivre... c'est aussi risquer avec tout ce que l'on a au plus profond de ses expériences, de ses solidarités et de ses espoirs.

Orientations de pensée

À l'idéologie de l'ordre s'oppose une émergence inédite de la subjectivité gratuite. Et le primat du projet collectif vient contrer les deux premières tendances. Ici, les options commencent à prendre davantage forme au risque de s'affirmer sur le dos l'une de l'autre. Par exemple, toutes les sociétés, surtout traditionnelles, ont eu tendance à s'organiser un système social étanche, un ordre infrangible. Les impératifs d'une subsistance sans cesse menacée commandaient une solidarité mécanique. Des membres délinquants ou individualistes mettaient en danger la communauté elle-même. On avançait sur des rails. La gare de triage ne permettait pas des voies d'évitement imprévues. Le système de règles définissait rigoureusement styles et engagements de vie à partir d'un réseau de normes irréformables et

d'essences éternelles. On ne liquide pas facilement un pareil héritage mental. Combien d'adultes en pleine société post-industrielle veulent restaurer une telle sécurité intellectuelle ?

Aujourd'hui de plus en plus d'individus et de groupes veulent défendre sauvagement leur autonomie individuelle ou collective par rapport à tout système extérieur à eux-mêmes, à leur vie, à leur liberté. Peu à peu, dans le monde occidental particulièrement, la personne comme telle a émergé des structures sociales et même des communautés. Un certain progrès matériel a pu écarter bien des contraintes de jadis. Il est désormais possible de vivre sous un mode individuel sans se condamner à périr, sans compromettre, du moins immédiatement, la vie de la communauté. Du coup, la subjectivité avec ses richesses de gratuité et d'originalité, avec ses tentations d'individualisme forcené, éclatait tout autant dans le fond collectiviste traditionnel que dans les nouveaux systèmes. « Laissez-nous vivre », disent ici les protagonistes. Vivre comme on l'entend, sans les contraintes des morales d'hier et des grandes idéologies d'aujourd'hui. Dans les pays de l'Est, la révolte se fait au nom des valeurs transcendantes de l'amour, de la liberté, de la personne. A l'Ouest, les révolutionnaires culturels s'en prennent aux enfermements subtils d'un système technocratique et commercial qui n'a rien d'un monde libre. La libre entreprise pour qui, pour quoi ? Les impérialismes du pouvoir, de l'argent, de la technocratie maintiennent la masse des citoyens dans une sujétion où la liberté ne leur est pas accessible.

Pour réagir, dit-on, chacun devra aller au bout de l'expérience de liberté oui reste à sa portée. À ce niveau, aucune force extérieure ne saurait atteindre cette libération intérieure et cette quotidienneté libérée. L'enjeu est d'abord, ici et maintenant, et non dans les héritages aliénants ou dans les rêves futuristes des utopistes. Parfois, sous ce réalisme du moment, se cache un désespoir en face d'un avenir apparemment bloqué et une honte plus ou moins avouée de ses antécédents. On se replie sur la parcelle d'existence qu'on possède pour en tirer jusqu'à la dernière goutte la moindre sève de plaisir. Cette attitude n'est qu'une facette d'un univers de pensée autrement plus riche et complexe. Jamais l'affirmation de la transcendance de la personne sur tous les ordres et tous les systèmes, n'a été mise autant en relief. Primat aussi des « hommes concrets en situation » sur toutes les entreprises collectives, sur les mobilisations politiques qui demandent aux générations présentes de se sacrifier. Le futur n'a pas plus de sens

que le passé, quand il appelle des holocaustes aveugles. Il y a bien des façons de s'aliéner ou de s'anéantir.

La troisième orientation de pensée ne voit pas d'avenir pour la personne sans la libération collective, sans la promotion de la communauté. L'homme se définit désormais par en avant, par ses espoirs. Il faut qu'il cesse d'avancer dans l'histoire avec un rétroviseur. Le XXe siècle n'aurait pas encore réussi à se forger de grandes utopies de ralliement pour des fins constructives et humanitaires. Il reste que ce sont les grands projets qui unissent les hommes et leur redonnent le goût de vivre, de lutter. Projets de civilisation, oeuvres culturelles collectives, grandes aventures technologiques ou révolutions politiques. Voilà ce qui bâtit l'histoire et l'entraîne vers de nouveaux sommets. Cette recherche d'horizons inexplorés marque une attitude d'esprit contraire à l'immédiatisme psychique de la contre-culture, contraire aussi aux sécurités des ordres tout faits.

Ces trois accents différents, poussés à la limite, découpent des familles d'esprit incapables de comprendre les liens profonds entre individu, société et communauté. L'homme ne se passe pas de cadres ou de structures de soutien. Sans un certain ordre, il est livré à une quotidienneté échevelée, sans axe de référence. On n'invente pas à tous les jours des nouvelles façons de penser ou d'agir. La liberté des styles de vie de la famille centrale s'accompagne d'instabilité et de profonde perplexité. Tout y est trop fluide et sans consistance. D'où cette angoisse flottante et indéfinissable aussi longtemps qu'un minimum d'institutionnalisation n'a pas donné corps à des attitudes partagées et identifiables. Parfois, sous les dehors de je-m'en-foutisme, se cache un conformisme plus contraignant que les règles d'hier. Par ailleurs, comment nier ici la recherche d'une véritable libération de la spontanéité de la vie ? On aliène si facilement le vécu réel, soit par en arrière, soit par en avant. Mais la vie n'est pas que quotidienne. Elle est aussi espérance. Les objectifs et les rêves apportent à la fois distance critique et dynamisme. Les forces d'entraînement se situent davantage au devant de soi. Cependant, ce serait une erreur de les isoler de ce qui monte de la vie et de ses sources profondes. Toute construction audacieuse doit compter sur un sous-sol et un sol solides. Le donné, l'inédit et l'imaginé se renforcent chez l'homme soucieux de mettre à profit toutes ses ressources.

Orientations d'action

Changer les mentalités ou changer les structures, c'est là un débat bien connu. De même, l'opposition au changement et à la nouveauté, qui viendrait remettre en cause ce qui a fait ses preuves durant des générations. N'est-ce pas mettre un « ou » là où il devrait y avoir un « et ». Des nouvelles structures peuvent aider à l'évolution des mentalités. Mais elles ne remplacent pas une action d'éducation ou de politisation sur les comportements, sinon on retournera aux vieilles habitudes contraires à l'esprit des neuves structures. La sociologie de l'organisation nous l'a plus d'une fois démontré. Par ailleurs, les conservateurs nous rappellent que les institutions sont le fruit de longues maturations et d'expériences historiques déjà grosses d'une sagesse très précieuse.

Mais l'enjeu est plus profond. On s'en rend compte devant l'éclatement sauvage de la nature en pleine société technologique. Il n'y a pas tellement longtemps, les hommes se croyaient les maîtres absolus de la nature, grâce aux conquêtes de la technique et de la science. La prise de conscience tragique de toutes les formes actuelles de pollution fait naître une nouvelle idéologie naturiste où l'on cherche à se réconcilier avec une nature qu'on n'avait pas respectée. Les vieux qui ont connu la soumission à la nature se retrouvent chez des jeunes en rupture avec l'univers urbain de plastique et de néon. D'autres, refusant de renier les acquis de la technologie, comptent précisément sur celle-ci pour se réorienter vis-à-vis de la nature et mieux l'assumer dans le respect et l'harmonie.

Ce débat a des incidences proprement anthropologiques. En effet, plusieurs se demandent si à partir des sciences de la matière on n'a pas été amené à nier la nature humaine comme telle, en faisant de celle-ci un simple matériau sujet à toutes les manipulations. Manipulations biologiques, psychologiques, sociologiques ou autres. Et par voie de conséquence, une philosophie de la contingence en serait venue à nier toute permanence de nature pour ne retenir que l'acte provisoire de liberté. Face aux techniques sociales qui prétendent changer l'homme et les institutions à volonté, une réaction extrême allait démontrer l'impossibilité de défaire le canevas primitif et déterministe de la condition humaine. D'où cette poussée récente de structuralismes qui veulent démontrer scientifiquement que l'homme libre et responsable est un vain mot. Il ne pense même pas ce qu'il croit penser. Il ne fait même pas ce qu'il croit faire. La personnalité, les relations humaines, la culture, la langue et les structures sociales ne sont que des émanations de systèmes invisibles inchangeables et fixistes. On savait

ainsi les grandes utopies révolutionnaires et culturelles, les projets de développement, les efforts d'éducation et de politisation. Ainsi des structuralistes venaient cautionner les bureaucrates, les conservateurs et même les tenants du law and order. Cette forme de pensée tuait toute velléité d'action volontaire. Les changements devenaient des épiphénomènes insignifiants. À quoi bon se tuer à la tâche. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. A la limite, il ne reste que les pessimistes radicaux et les utopistes de l'irréel. On est loin d'avoir mesuré les conséquences politiques, culturelles et économiques de cette montée des structuralistes. On les croit trop facilement confinés à leur laboratoire, loin des hommes d'action et des grandes stratégies du changement technologique ou social.

Un autre courant promeut le contraire. On y parle d'acteurs sociaux, de pratiques sociales, de modèles d'action, d'organisation scientifique, de planification, de révolution ou de participation démocratique. On ne nie pas les contraintes analysées par les structuralistes. Mais on se refuse à les ériger en absolu. La liberté est conçue comme un dynamisme et l'histoire comme une réalité vivante construite par les hommes. Autrefois, l'action émanait directement de modèles a priori et indiscutables. Aujourd'hui, plusieurs repoussent la détermination des modèles au bout d'un processus d'expérimentation qui part des vécus et des pratiques. Mais voici qu'une troisième famille spirituelle apparaît. Elle tente de cerner la dialectique et les rapports dynamiques des modèles et des pratiques, et cela dans les deux sens. D'une part, toute démarche suppose un certain sens donné à la situation, un espace défini, un cadre critique. D'autre part l'action elle-même, son opérationnalisation et ses objectifs peuvent donner un nouveau sens à la situation. C'est dans la conjonction de ces deux mouvements que « l'histoire se fait et se parle ». Sans doute y a-t-il des sens « donnés » par des traditions, des sens découverts dans les vécus subjectifs actuels, mais il y a aussi des sens anticipés, des sens créés par l'intervention humaine, par des projets de vie ou de communautés. En retournant à notre tableau, le lecteur retracera facilement les tendances majeures de nos trois familles spirituelles privilégiées.

Les procès intentés dans la crise

La quatrième partie du tableau dégage trois attitudes fondamentales face aux diverses crises actuelles : aliénation globale, introspection exacerbée, projection abstraite. Mais toute crise

déclenche des mécanismes plus subtils qui débordent cette triple conscience. Les uns ont la tentation de croire naïvement à des liquidations définitives. D'autres voient toute leur existence menacée ou effondrée. Quelques-uns fuient la crise, par en arrière ou par en avant ou par en haut. Bien peu consentent à la radicaliser pour la saisir dans sa signification et sa réalité profonde. Soit qu'on considère la crise comme un fait de départ et aussi comme une méthode pour percevoir les phénomènes latents, cachés dans les périodes d'apparente stabilité, soit qu'on retienne de la crise son contexte d'aveuglement et son éclipse de sens. Dans ce dernier cas, on acceptera le caractère éphémère ou provisoire de la crise tout en se créant des mécanismes de tampon, des « shock absorbers » pour amenuiser son impact. A l'opposé, il y a ceux qui partent de la crise permanente comme d'un dispositif dynamique pour d'incessants dépassements, comme d'un révélateur des vrais problèmes, des valeurs déterminantes, des forces décisives à l'oeuvre. Ici, on risque de se complaire dans la crise sans se rendre compte que les hommes ont besoin de temps de stabilité et de sécurité, de périodes constructives par delà une psychologie de rupture ou d'auto-critique. Évidemment, la fuite en avant a l'avantage de transformer les obstacles de la crise en valeur de projets.

Les consciences I, II, III du tableau se traduisent ici, à leur limite :

- par l'aliénation globale dans la négation de la crise, dans un contexte d'aveuglement, dans un pessimisme sur l'homme, dans le recours à l'autorité absolue et enfin dans la restauration légaliste du statu quo institutionnel ;

- par l'introspection exacerbée dans un vécu sauvage qui se méfie de tout système de pensée et d'action, dans une perpétuelle critique des structures, dans un refus de médiations au profit d'un démocratisme direct et simpliste, dans une recherche désespérée et erratique de nouveaux styles de vie toujours insatisfaisants ;

- par la projection abstraite dans de pures utopies ou dans des systèmes intellectuels déracinés de la vie, ou encore dans une hyper-politisation comme panacée de tous les problèmes, ou enfin dans une mythologisation de la planification, de la technologie et du progrès matériel.

Voilà les pointes folles de tendances qui ne se trouvent pas d'une façon aussi simple dans la réalité. Cela vaut pour l'ensemble du tableau avec ses divers points de repère. Le rôle du kaléidoscope avec ses miroirs angulaires mobiles exprime très bien l'utilisation qu'on peut faire d'une telle grille. On voit les réalités actuelles sous des angles bien différents selon que l'on part de la conscience I, II ou III. De nouvelles concordances et discordances apparaissent, appelant d'autres vérifications dans la réalité. Par exemple la crise peut se situer à l'intérieur d'un axe ou dans la rupture entre l'un ou l'autre axe. Voilà un cadre d'observation parmi d'autres. Il exprime tout autant les tentatives d'intégration et de dépassement dans l'établissement de nouveaux rapports entre ces polarisations.

Évidemment certains clivages dominent les autres. Par exemple, devant la réaction des tenants de l'ordre à maintenir dans le statu quo (I), certains opposent une intervention plutôt culturelle qui vise à changer les styles et les objectifs de vie en repoussant l'acte politique au bout du processus (II) ; d'autres affirment la démarche politique comme projection qui précède, accompagne et entraîne au dépassement toutes les autres expériences : culturelle, économique ou autre (III).

L'enjeu se globalise même chez ceux qui, au nom d'un certain pragmatisme, cherchaient à prendre les problèmes les uns après les autres et à trouver les solutions provisoires correspondantes. Mais comment nier que, particulièrement en Amérique du Nord, dans une société d'une certaine abondance, toute perspective révolutionnaire ou réformiste ne saurait décalquer sa pensée sur les schèmes classiques du socialisme ou du capitalisme. Bon gré mal gré, il faut bien reconnaître que la révolution culturelle des genres et des objectifs de vie envahit tous les autres champs sociaux, jusqu'au coeur des enjeux économiques et technologiques les plus inédits. La politique elle-même est traversée de part en part par cette nouvelle effervescence culturelle dans les pays développés. Le Tiers-Monde aux prises avec les terribles échéances de la vie et du pain, de l'autonomie politique et du progrès socio-économique, se reconnaît davantage dans le primat de la révolution politique sur la révolution plus immédiatement culturelle. Mais comment séparer ces deux problématiques ? Elles ont plus d'affinités qu'on ne le pense. C'est peut-être par le biais de leur révolution culturelle que les pays développés vont découvrir les richesses spirituelles des pays pauvres et aller à la rencontre des solidarités qu'appellent ceux-ci. De part et d'autre, nous faisons face à

la création de nouveaux modèles de pensée, d'action et de vie, d'économie, de culture et de politique. Nous ne pouvons y arriver les uns sans les autres. Et qui sait si la sagesse la plus décisive ne viendra pas d'abord du Tiers-Monde ? *Nous avons perdu la trace de l'homme sous l'amas de nos grosses structures matérielles et de nos épais vêtements protecteurs. L'homme tout nu de Diogène se trouve surtout chez eux. Après tant de révolutions des pouvoirs, des intérêts, des idéologies, s'annonce celle de l'homme tout nu, de l'humanité une et solidaire dans sa riche diversité culturelle et sa mise en commun des ressources planétaires. N'est-ce pas l'utopie principale de libération qui anime les masses des trois grands blocs du monde actuel ? Il est difficile de lui prédire un avenir quelconque sans songer à d'inévitables luttes gigantesques qui auront de plus en plus un caractère politique global et radical.*

III. La spécificité chrétienne

[Retour à la table des matières](#)

Une juste méthodologie scientifique nous a obligé de bien distinguer la réflexion profane de la réflexion théologique. C'est ce qui a commandé le double tableau. Par exemple, le tryptique : Tradition - Événement - Eschatologie comporte ses propres significations. Cette vision transcende la première tout en l'assumant. Notre démarche rejoint ici celle de saint Thomas qui présente l'incarnation comme une assomption de l'humain en Jésus-Christ. Le Royaume transcendant n'évacue pas la création et l'histoire, mais il leur ouvre des horizons de salut et de dépassement inédits que l'oeil n'a pas vus. Les dynamismes de l'Esprit opèrent ici une création nouvelle du type de la greffe, pour reprendre une image biblique et patristique. Au niveau du croyant, il n'y a pas de surnature, mais une modalité surnaturelle de vie, de pensée et d'action. Nous resterons fondamentalement des hommes même dans l'au-delà. Aucune théologie orthodoxe dans l'histoire de l'Église n'a prétendu le contraire. Mais pratiquement, plusieurs n'ont pas respecté cette pièce maîtresse du christianisme. D'où ce spiritualisme déraciné (gnostique ou manichéen) de bien des spiritualités dont on trouve des résidus importants chez certains chrétiens et certains pasteurs. Ceux-ci comme ceux-là hésitent à jouer la carte de la pleine responsabilité et de la liberté créatrice de l'homme. Ils refusent ainsi le risque que le Dieu révélé a assumé en

prenant intégralement la condition humaine et en bâtissant son Royaume à même la petite et la grande histoire des hommes. De part et d'autre, nous sommes toujours tentés de minimiser soit notre condition divine, soit notre réalité humaine. Cette évidence, pourtant constamment menacée, mérite un rappel insistant.

Tout croyant doit accepter humblement ce mystère supra-rationnel de la conjonction de sa liberté avec celle du Seigneur. L'intelligibilité ne vient qu'en seconde instance pour comprendre les signes historiques et actuels de cette alliance indicible. Nous expérimentons celle-ci avant de pouvoir l'exprimer d'abord sous forme de témoignage, ensuite sous forme d'une pensée explicitée. Nous connaissons le Seigneur par les retentissements humains de son action au coeur de notre aventure individuelle et collective, sociétale et ecclésiale. N'est-ce pas ce que révèlent la Bible et l'histoire de l'Église ? La théologie elle-même n'y échappe pas. Elle s'exprimera toujours sous forme anthropologique. Il en va tout pareillement dans l'action du chrétien ou de l'Église. C'est au coeur des projets de libération que le salut agit comme un ferment décisif de résurrection. « Il y a Quelqu'un au milieu de vous, que vous ne connaissez pas ». Quelqu'un, souvent silencieux et discret, qui soulève la pâte opaque et épaisse d'une difficile expérience humaine. Oui, il y a très peu de choses spécifiquement chrétiennes. Par delà le visage historique de Jésus, Fils de Dieu, il ne nous reste que le souffle de son Esprit. Personne ne sait d'où il vient quand il ranime nos existences affaissées, nos espoirs et nos conversions. Tout, dans l'Église comme dans notre vie de foi, relève de signes humains. Le seul absolu vivant, insaisissable, mais extraordinairement vivant, c'est l'Esprit du Père et de son Christ à l'oeuvre mystérieusement au creux de notre champ historique.

L'Église elle-même est une structure du monde élevée comme sacrement du salut du Christ et comme canal principal d'entrée dans le Royaume. Les plus grands péchés historiques de l'Église temporelle (de l'entre-deux) deviennent ici plus identifiables. Péchés d'une institution ecclésiale que ses chefs ou ses membres identifient au Royaume dont elle n'est pourtant que le sacrement, le signe visible. Péchés d'une structure humaine qui s'absolutise pour échapper à l'histoire, à sa relativité, à sa désinstallation, à ses limites-critiques ou à ses imprévus. Notre Église doit redécouvrir la leçon de Nazareth. Dieu dans son Incarnation a accepté d'aller au fond de la pauvreté humaine jusque dans ses derniers retranchements. Voilà désormais le

chemin obligé de la résurrection. L'Église terrestre ressemble davantage au fils de Joseph, cet homme séculier né dans un petit pays noyé dans la grande histoire. Voilà le terreau véritable de l'action extraordinaire du Père qui ressuscite Jésus et à travers lui les hommes pour en faire des fils de Dieu. C'est cette condition spirituelle fondamentale que l'Église doit vivre et exprimer. Un certain divinisme apparaît de plus en plus incompatible avec un langage humain qui parle de service, de communion, de fraternité ou d'engagement. La petite flamme de l'Espérance vient incendier l'humus humain pour le transfigurer. C'est sa raison d'être unique. Dieu aime l'homme gratuitement, sans d'autres objectifs. On ne le connaît qu'à travers ce qu'il fait en nous. De même l'Église ne révèle Jésus-Christ qu'à travers son action dans les nations et les milieux de vie.

Plusieurs consentent à se laisser interroger par les phénomènes profanes que nous présentons dans le premier tableau. Mais ils n'acceptent pas facilement que leur conception de l'Église soit profondément mise en question par l'énorme bouleversement spirituel apporté par les divers types d'expérience chrétienne. Ils se raidissent encore davantage quand ils voient cet envahissement des mutations culturelles au cœur de l'univers religieux et de la vie de l'Église. Ils s'enferment dans un cul-de-sac aussi longtemps qu'ils ne situent pas la question au niveau du croyant lui-même, personne « une » dans l'Église comme dans la société, dans le Royaume comme dans le monde, dans la relation à Jésus-Christ comme dans la relation aux hommes. Le croyant, à la suite de Jésus-Christ, reste le même au plan séculier et au plan ecclésial. Son originalité chrétienne éclate dans sa situation historique particulière, dans son expérience humaine inédite, dans ses appartenances toujours spécifiques et limitées. Voilà ce qu'une certaine ecclésiologie, prolongée en pastorale, escamote sous le signe d'une fausse transcendance, d'une fausse universalisation et d'une fausse unité.

On accède à l'universel par le particulier. C'est encore plus vrai dans la tradition judéo-chrétienne. Les Israélites ont compris progressivement le dessein divin sur toute la création par leur expérience historique de libération. Rien n'est plus situé dans le temps et dans l'espace que ces événements de la sortie d'Égypte, de la marche au désert, de la conquête de la Palestine. Dieu rejoint tous les peuples de la terre par un peuple. Il annonce le Royaume par l'expérience d'une terre promise. David prépare la voie du Messie. Chacune des époques de la Tradition expérimente des conditions

particulières qui servent de point de départ pour une reprise de tout l'héritage et des promesses divines. Il en sera de même tout au long de l'histoire de l'Église.

Mesurons bien l'enjeu. C'est ici que s'inscrit la redécouverte de l'Église locale qui accompagne le phénomène culturel et politique de l'émancipation des communautés humaines particulières. À un niveau plus profond, réapparaît tout le réalisme de l'Incarnation. Comment parler de peuple de Dieu, de communauté chrétienne, de terre promise, de rédemption sans se référer à la concrétude qu'on a sous les pieds : son peuple, sa communauté, sa terre, sa libération ? Ce serait schizophrénie que d'imaginer ici une spécificité chrétienne sans relation véritable avec les contextes humains réels de la vie de l'Église et des croyants. L'Église romaine des derniers siècles a noyé dans une scolastique intemporelle les héritages particuliers et les contextes historiques des divers peuples. Scolastique qui défendait une transcendance d'évacuation des situations humaines. Scolastique qui bâtissait l'unité sur l'uniformité et non sur l'union (l'alliance) des diverses demeures du Père ou des différents chemins de l'Esprit. Paradoxalement un pseudo-universalisme devenant de plus en plus européen, italien et romain. Or, l'illusion actuelle de plusieurs, c'est de croire qu'on a fait éclater ce rétrécissement depuis Vatican II et les Synodes postérieurs. La brèche reste bien mince quand on voit les enfermements actuels de la pensée officielle de l'Église et du système romain.

Du coup le tryptique : héritage - situation - projet révèle son principal impact. La situation présente véhicule la crise ressentie diversement par les familles spirituelles. Celle-ci renvoie à l'ensemble de la tradition judéo-chrétienne par le truchement d'une relecture des héritages particuliers. Cette double démarche veut déboucher sur des projets articulés sur les promesses du Seigneur ressuscité qui nous précède dans tous les chemins de l'histoire. Mais toujours, ce sont les signes des temps, de la situation présente, qui nous ouvrent à l'héritage-tradition et au projet-eschatologie pour les unir dans la conscience des chrétiens d'ici et de maintenant. En se polarisant exclusivement sur un des pâles du tryptique, on déséquilibre gravement toute l'économie profane et chrétienne. Autant de défigurations des vrais visages de l'homme et du Christ, de la tradition et de l'histoire. Qu'une famille spirituelle valorise davantage l'héritage, ou la situation présente, ou le projet, ce peut être une tendance inévitable et même féconde. Mais il ne saurait y avoir d'économie

chrétienne juste et complète sans les rapports dynamiques et critiques entre les trois démarches précitées. L'héritage laissé à lui-même devient un ordre fixe, antihistorique ; la situation isolée de ses enracinements et de ses ressources se transmue en crise aveugle ou en rupture stérile ; le projet élaboré sous le signe d'un héritage à liquider et d'une crise à fuir, se fait utopie abstruse et inefficace.

IV. Trois axes de polarisation théologique

[Retour à la table des matières](#)

Grille théologique

	I	II	III
Approches globales	TRADITION Témoins du passé	ÉVÉNEMENT Signes des temps	ESCHATOLOGIE Promesses
Pôles de sensibilité spirituelle	PATERNITÉ-FILIATION Foi (Fides-Fidelis) Obéissance Morale normative, système de règles	FRATERNITÉ Amour Authenticité Rectitude du coeur	ENGAGEMENT Espérance Confiance-riskue Éthique de conviction
Orientations de pensée	ÉGLISE-ROYAUME-MONDE Institution ecclésiale Hiérarchie Service fidèle Règles de vie chrétienne	ROYAUME-ÉGLISE-MONDE Croyant-Communauté Communion Conversion Styles de vie chrétienne	ROYAUME-MONDE ÉGLISE Mission Avant-garde dans le monde Témoignage Objectifs de vie chrétienne
Orientations d'action	RÉINTEGRER TOUT LE MONDE DANS L'ÉGLISE Assurer l'orthodoxie doctrinale Raffermir institutions existantes (paroisse)	INTÉGRER L'ÉGLISE AUX VÉCUS CHRÉTIENS Vivre une altérité chrétienne Créer de nouvelles communautés (communauté de base)	MOBILISER TOUTE L'ÉGLISE POUR DES PROJETS DE SALUT DANS LE MONDE Unir les chrétiens par la pointe Bâtir des équipes missionnaires d'engagés temporels
Procès intentés à certaines tendances	UN CHRISTIANISME DU STATU QUO Église triomphale et cléricale Orthodoxie autoritariste et monolithique Divinisme Historicisme	UN CHRISTIANISME SUR LE TAS Sectes parallèles et communautés privées Pluralisme anarchique sans unité Anthropocentrisme Actualisme	UN CHRISTIANISME POLITISÉ Église utopique et collectiviste Idéologisation de la foi Sécularisme Activisme

Approches globales

La tradition, dans l'expérience judéo-chrétienne, n'est pas un pur héritage ou un patrimoine figé dont il faudrait transmettre le dépôt comme une sorte de trésor intemporel. Une tradition de répétition au-dessus de l'histoire et des expériences humaines n'a rien à voir avec notre foi. Celle-ci, par les diverses communautés historiques de croyants, s'alimente à une Parole divine qui s'est déployée à même les itinéraires terrestres de témoins privilégiés, tous reliés entre eux par une même histoire du salut, une économie partie prenante des démarches faillibles des hommes. La rédemption est aussi historique que les péchés des hommes et leurs efforts de libération. De même, nous concevons la Tradition comme un dynamisme créateur qui, sous la conduite de l'Esprit, amène les croyants à créer des signes d'une Nouvelle dont on n'a jamais fini de percevoir toutes les richesses. Le plus souvent celles-ci s'expriment à travers les cultures et les histoires particulières, à travers les expériences des familles spirituelles et des Églises locales. La conscience I réduit les liens que le Christ a voulu établir entre les *vetera* et *nova*, entre les événements passés du salut et sa venue d'aujourd'hui et de demain. Sans doute une Église, vue comme Tradition, rappelle que chacune de nos démarches doit s'inscrire dans l'ensemble de l'expérience judéo-chrétienne pour y trouver sa véritable signification et toute sa portée. Mais cette fidélité concerne tout autant les signes actuels des temps et les promesses divines que les événements passés du salut. Une polarisation exclusive détruit l'économie divine dont nous parlent si souvent les Pères de l'Église.

La conscience II se veut d'abord attentive à l'actualité historique de l'Évangile dans le vécu des contemporains. Elle aiguise notre sens du surgissement gratuit de l'Esprit dans l'histoire. Elle signifie que le Christ appelle à la reconnaissance de sa présence dans l'expérience immédiate. Qu'on se reporte ici aux faux-fuyants de la Samaritaine. Celle-ci a reconnu son Seigneur quand elle s'est rendu compte qu'il était témoin de sa vie réelle. Jésus reprochait aux pharisiens de figer la chaire de Moïse et de s'aveugler sur les signes qu'ils avaient devant les yeux. Il savait bien que la religion a des ressources inouïes pour éloigner les hommes de leur situation et de leurs responsabilités correspondantes. Son appel à la conversion passe d'abord par le champ de conscience de la personne et de la communauté. « Apprenez donc à juger par vous-mêmes ». Les tenants de la conscience I ne

semblent avoir jamais lu ce passage évangélique sur les signes des temps. Dans la conscience II, la volonté de récupération personnelle de la foi a des enracinements évangéliques dans ce que nos pères appelaient la Providence. Celle-ci ne relève pas d'un plan tout fait, mais exprime cette présence attentive du Père au creux de l'existence la plus concrète avec ses imprévus, ses affaissements et ses espoirs.

La conscience III opte résolument pour ciller à la rencontre du Christ ressuscité qui précède les hommes, l'histoire et son Église historique. Il est la réalisation assurée, mais en germe, d'un Royaume passant par l'avenir du monde. Les promesses divines de justice, d'amour et de liberté radicalisent et relativisent à la fois les projets humains correspondants. La fraternité chrétienne ne perd aucune parcelle de la proximité des hommes. Elle renforce et révèle leurs solidarités les plus fondamentales en leur ouvrant les horizons transcendants du Royaume. Elle incite les chrétiens en coude à coude avec tous les hommes de bonne volonté à bâtir une société humaine qui ne soit pas une caricature des nouveaux cieux et de la Terre nouvelle. Les chrétiens doivent prendre les devants de tout ce qui pousse les hommes à d'authentiques libérations et promotions, en sachant que le Seigneur les a déjà précédés. Il s'agit donc moins d'aller porter Jésus-Christ que d'aller le rejoindre au plus creux des projets d'humanisation.

Les pôles de sensibilité spirituelle

La réflexion précédente est déjà indicative des arêtes spirituelles de chacun des axes de polarisation. Dans le premier, la fidélité, par delà une authentique et courageuse loyauté, glisse parfois vers une obéissance aveugle bien loin de la liberté des fils de Dieu, et aussi vers un moralisme étroit qui absolutise trop souvent des styles de vie et des règles culturelles du passé. Dans le second axe, la visée évangélique d'authenticité et de rectitude du cœur semble tenir lieu de norme unique. On restaure ici une échelle de valeurs plus près du message du Seigneur ; mais ne doit-on pas s'inquiéter de certains rejets aveugles des soutiens institutionnels nécessaires à l'expression concrète des valeurs de sincérité, de fraternité ? Il reste que l'affirmation du primat de l'amour sur la loi nous rapproche beaucoup plus des sources révélées les plus traditionnelles que bien des imprécations du tandem autorité-obéissance. La vraie force et le véritable sens de la fidélité se puisent d'abord et avant tout dans cet amour créé, sauvé et ressuscité en Jésus-Christ.

Mais c'est la conscience 111 qui déplace plus radicalement le pôle habituel de sensibilité spirituelle. Les tenants rappellent que la Vérité du Dieu révélé tient à ce qu'il « fait » ce qu'il dit. Vérité du geste, de l'engagement, de la vie. Voilà le premier lieu obligé du témoignage. Un groupe de travailleurs le disait bien : il y a trop d'évangile prêché, liturgisé, catéchisé pour ce qu'il y a d'évangile vécu, agi, témoigné en pleine pâte humaine. Déplacement aussi du système de règles à l'éthique de conviction et d'espérance, qui accepte de risquer, de se tromper, de foncer dans l'histoire opaque, ambiguë avec l'acceptation de se salir les mains. Il y a tant de fausses puretés passives et exsangues, timides et méfiantes. Puretés pharisaïques et sans mains que le Seigneur a tant dénoncées. Puretés de retraités ou d'impuissants. Puretés infantiles et dépendantes. Puretés d'au-delà, à côté de la boue humaine et des durs cheminements de conversion. « Les prostituées vous précéderont dans le Royaume ». La pureté chrétienne n'est pas un point de départ. Jésus et Paul l'ont assez souligné.

L'image du pécheur repentant nous renvoie à la condition commune. Celle-ci a commandé les tentations du Maître lui-même au désert comme au jardin d'oliviers. On n'avance pas dans la vie adulte, dans le monde réel, sans rencontrer luttes, contestations, trahisons, erreurs et que sais-je encore. Les choix des hommes sont beaucoup plus embrouillés et complexes que ceux de Judas le traître ou du virginal Jean. Au fond, on n'a rien compris à l'évangile dans sa quotidienneté si on n'accepte pas les risques d'une liberté exercée à la petite semaine. Rien n'est plus contraire au judéo-christianisme que de s'abstraire de l'histoire réelle. L'homme-croyant est même plus un être historique qu'un être naturel. A plus forte raison ne doit-il pas jouer l'ange tombé des cieux. La conscience III est encore plus radicale dans sa critique d'une éthique chrétienne obstinément individualiste chez de nombreux chrétiens actuels. Le Dieu de Jésus-Christ est communion de personnes et mission universelle dans un salut collectif. Jésus n'a pas parlé de la pêche à la ligne mais au filet. « Va à tes frères ». Tel est l'aboutissement de la conversion personnelle.

Il ne faudra pas liquider trop vite ce débat au profit de l'une ou l'autre famille spirituelle. Chacune, isolée, présente une caricature du Royaume et de la foi. Ensemble, elles se renforcent, se corrigent et se dépassent.

Les orientations de pensée

Beaucoup de recherches dans les divers milieux chrétiens montrent que l'Église n'est pas la première réalité spirituelle dans le champ de conscience de la plupart des croyants. En cela, Vatican II marquait un décalage avec la nouvelle sécularité chrétienne. C'est l'évangile dans la quotidienneté profane, puis dans les communautés de vie, qui retient davantage l'attention. Les styles de vie chrétienne au creux des défis séculiers passent avant les structures ecclésiales et les politiques pastorales. Or bien des réformes religieuses des dernières années originèrent trop strictement du terrain ecclésial, pour ne pas dire de l'univers ecclésiastique. Dans un contexte séculier, il n'est pas facile de concevoir l'Église comme centre du monde (*Ecclesiam suam*). Plus ou moins consciemment, bien des chrétiens retournent à la pédagogie de l'expérience judéo-chrétienne. Les Écritures affirment d'abord : « Dieu a tant aimé le monde qu'Il lui a envoyé son Fils ». C'est dans ce prolongement qu'éclate la réalité transcendante du Royaume. L'Église apparaît en dernière instance comme agent principal de l'Esprit. Voilà la démarche fondamentale de la mission et de l'évangélisation qu'une certaine ecclésiologie ne cesse de noyer. À la limite trop de gens d'Église identifient celle-ci au Royaume, et même parfois érigent l'Église comme un substitut du monde. Société à côté des autres, Pouvoir au dessus des autres, Maîtresse du destin de l'homme, Sacrement unique du salut, autant d'images ambiguës ou réductrices qui exténuent le premier binôme Royaume-monde et ses relations fondamentales en Jésus-Christ.

Pratiquement dans la conscience 1, l'Église institutionnelle prend toute la place. La hiérarchie cumule « officiellement » tous les principaux charismes et tous les pouvoirs décisifs. Elle se présente comme l'unique définitrice des enjeux véritables. Ainsi l'institution se fait norme au-dessus des sources révélées, de l'Écriture et de la Tradition. À Vatican II, les Protestants ont bien vu le danger d'un charisme apostolique d'authentification conçue comme une instance au-dessus de la Parole. De l'intérieur de l'Église catholique, ce danger est perçu différemment par un nombre grandissant de chrétiens. Combien de pasteurs confinent l'Esprit aux limites de plus en plus étroites de l'Église visible, de ses canaux officiels, de ses politiques pastorales ? Par exemple, les conseils élargis des Églises particulières ne peuvent enfermer dans leur réflexion et leur action tout ce que l'Esprit anime dans les sociétés particulières correspondantes. Des

grands pans de vie chrétienne échapperont toujours à l'institution et surtout à une Église dont les options pratiques et majeures restent foncièrement cléricales malgré les pieuses et généreuses intentions doctrinales.

Dans la conscience II, le primat du croyant, de l'expérience chrétienne, de la communauté évangélique tissée à même la vie et les travaux de la quotidienneté, resitue l'Église dans son rôle de servante, de médiatrice et de soutien. En christianisme, les jeux essentiels se font au creux du cœur et de la vie. N'est-ce pas l'affirmation centrale de l'Évangile ? Les gens d'Église du temps : les pharisiens, les prêtres et les grands prêtres n'y comprenaient rien. La vie religieuse s'aliénait dans ses instruments, ses institutions, ses prescriptions, ses lieux de culte, ses lois. Le sabbat pour l'homme, voilà une autre façon d'affirmer d'abord le Royaume et le monde. Pour nous, l'Église se construit à partir des travaux conjugués du Royaume et du monde, à partir des solidarités humaines animées par l'Esprit et par les dynamismes de la foi, de l'espérance et de la charité. La Trinité n'est pas une hiérarchie, mais une communion. Voilà l'exemplaire fondamental de l'Église et de la communauté chrétienne et de l'expérience du croyant. Le service hiérarchique apostolique garde sa vérité centrale et décisive, dans la mesure de sa participation à la réalité communautaire du Dieu d'Abraham et des chrétiens. Si les Églises protestantes sont menacées de dispersion, l'Église catholique risque constamment d'affaiblir, au nom d'une certaine unité hiérarchique, le principe fondamental de l'union du Père et du Fils dans l'Esprit, de l'Alliance de Dieu et de son peuple, du Christ et de ses disciples. On n'a pas encore mesuré les conséquences de l'évolution ecclésiologique récente vers le concept premier de communion. Le Royaume vient rassembler en Église les fils dispersés de l'humanité. Il le fait au cœur de ce qui unit les hommes et les peuples, au cœur des expériences profanes de fraternité et de solidarité et des tensions correspondantes. C'est donc sous forme d'alliance et de communion que se réalise la convergence des ensembles spirituels - Églises locales, traditions, communautés, charismes et ministères, collèges épiscopaux, presbyterium, etc.

Dans la conscience 111, on se défie du communautarisme unilatéral. La condition terrestre d'entre-deux rappelle que la mission marque la première démarche du Sauveur. C'est par la mission qu'on rassemble la communauté. Les promesses divines sont le fruit d'un engagement. De même les chrétiens doivent s'unir en fonction de leur

participation active au salut. On ne conçoit pas de témoins qui se contentent de leur vécu. Témoigner, c'est sortir de soi, de ce cercle immédiat qui ne fait que prolonger le moi ; c'est, comme dans le cas d'Abraham, sortir de son pays intérieur et familial, aller à l'autre, à l'étranger. L'évangile désinstalle, dépayse le converti. Il le sort de la synagogue ou du cénacle. C'est la rue et la maison qui donnent au temple sa véritable situation dans le monde. Les images du Royaume sont surtout empruntées aux engagements dans le monde. Il faut donc sortir l'Église de l'église et non du monde, mais avec une mentalité d'exode. L'Église de demain se rehaussera comme sacrement dans la mesure de son refus de se réinstaller dans le temple, parce que son lieu naturel et historique se trouve d'abord dans la marche de l'humanité en instance de libération. L'aggiornamento projette une image de restauration du temple dans l'esprit de plusieurs. Or, l'Esprit nous invite aux nouveaux déserts de la faim, de l'injustice, de la domination. L'Église recouvre sa liberté en se désintéressant d'elle-même, de son pouvoir.

Elle fait face à un exode peut-être inédit, et doit en courir le risque. Sortie des sécurités institutionnelles acquises, de ses encroûtements durcis par de longs siècles de chrétienté. L'évangélisation en post-chrétienté apparaît comme la tâche la plus difficile. Ce qui explique peut-être les détours de l'Esprit par des désinstallations profanes, des événements séculiers extérieurs aux volontés des hommes religieux. Jésus a dû souvent passer par les étrangers pour redonner des yeux neufs à ses co-religionnaires. Les durcissements récents dans l'Église romaine ne sont peut-être pas étrangers à ces formes de péché de *l'apologia pro vita sua*. Bon gré mal gré, nous redevenons une communauté de l'exode, un petit reste avec des moyens pauvres, comme chez tous les êtres déplacés, en transit ou exilés. Voilà la croix principale plantée dans les luttes de la cité pour la libération des hommes asservis ou dominés. Une croix plus dure à porter que celles des cimetières, des jardins intérieurs, des liturgies consolantes. Une croix plus vraie que celle des apologies confessionnalistes et des auto-défenses cléricales. Certains pasteurs et laïcs se défendent eux-mêmes subtilement lorsqu'ils veulent maintenir des institutions qui parfois empêchent une mission ouverte, une relation évangélique vis-à-vis d'interlocuteurs séculiers, jaloux de leur autonomie. Pourtant, celle-ci relève aussi d'une exigence foncière de l'Évangélisation. Le Libérateur nous a parlé un langage de liberté. Il nous a même mis en garde contre la tentation la plus forte et la plus subtile, celle du pouvoir, surtout du

pouvoir religieux absolu. Lui-même s'est comporté comme un être extrêmement libre en face des institutions, des pouvoirs et des lois.

Trois tendances, trois échelles de valeurs. Mais attention elles ne se valent pas. La Tradition nous invite à privilégier l'ordre : mission - communauté - institution, plutôt que l'inverse. Au lieu d'opposer la démarche. Royaume – monde - Église à Église - Monde - Royaume, il faut se rendre compte de la dialectique dynamique des signes efficaces qui vont tantôt de l'un à l'autre sans se résorber dans aucune des trois composantes. On oublie trop souvent, derrière cette synergie, qu'en définitive tout est au service de l'Alliance du Dieu révélé avec la terre des hommes, comme le dit magnifiquement Isaïe. Il ne faut liquider ni les frontières, ni les tensions, ni les symbioses entre ces pôles qui gardent leur originalité propre dans l'unique dessein divin. *Qui sait si nous n'avons pas à revivre d'une autre façon le Concile de Jérusalem. Une Église trop soucieuse d'elle-même retourne à la synagogue. L'exode de la Palestine vers le monde gréco-romain, relayait celui d'Égypte. Nous faisons face à un nouvel exode, avec les mêmes tentations : retourner aux oignons d'Égypte ou céder à un esprit mondain devant les séductions de l'abondance, de la violence politique, de l'argent asservissant. Nous entrons dans un nouveau désert. Seuls les vrais pauvres vivront une libération authentiquement évangélique. Déjà beaucoup de mauvais riches n'acceptent plus de s'identifier à une Église faible, à un christianisme assailli et sans défense. Le Seigneur se tourne d'une façon plus évidente vers ceux qui vivent son Espérance, sans statut, sans prestige, sans reconnaissance publique. Le christianisme s'en portera mieux. Souvenons-nous des premiers siècles. Une Église vivante regroupait surtout les petits, le petit peuple, les marginaux, les méprisés par les « gens bien ».*

Or, nous allons vers une Église sans panache, un christianisme non rentable, une communauté évangélique minoritaire. Et pourtant les nostalgies de chrétienté perdurent dans l'esprit de plusieurs sous des formes bien subtiles : prophétisme éclatant, épiscopat prestigieux, technocratie ecclésiastique nouvelle, grands gestes diplomatiques, Rome éternelle, etc. La foi de demain sera celle de la petite semaine et des engagements modestes. Pas de troupes de choc. Pas de mouvement de masse. Pas de grands documents historiques pour rallier les États. Les voyages prestigieux du Pape perdront de leur triomphalisme. Chez nous comme ailleurs, les chrétiens seront davantage contestés. Nos grandes assurances doctrinales n'auront plus

l'impact d'hier. Il nous restera l'évangile tout nu comme une petite flamme inextinguible. Quelle grâce !

Les orientations d'action

Il arrive que des tenants du néo-prophétisme politique dans l'Église actuelle ressemblent étrangement aux croisés du messianisme politique de la chrétienté. On rêve de redonner à l'Église une position de force, non pas pour appuyer l'establishment, mais pour le contester. Le même goût du pouvoir semble habiter une certaine gauche chrétienne. On passe des grandes doctrines sociales aux nouvelles idéologies et utopies, de l'Église porteuse de la culture à l'Église ferment par excellence de la révolution culturelle.

Ces relents constantiniens se retrouvent, en mineur, dans des documents récents qui parlent de l'Église comme experte d'humanité, seule dépositaire d'une conception intégrale de l'homme. De telles images de grandeur élevées au-dessus du monde s'accompagnent d'attitudes contradictoires. Par exemple, s'identifier à une autorité absolue et se définir en même temps comme serviteur, c'est là un comportement schizophrénique et ridicule. De part et d'autre, on ne se console pas d'être devenu petit, plus ou moins anonyme et sans poste privilégié au coeur de la cité. Pourtant l'action évangélique n'a-t-elle pas d'abord un caractère souterrain, imperceptible pour les yeux mondains ? Consentons-nous vraiment aux moyens pauvres, bien accordés à ces tâches modestes de la vie courante, là où se révèlent les vraies intentions et les véritables pratiques ? La transparence du témoignage n'éclate pas d'abord dans les grandes idées, mais dans la clarté d'un regard attentif, dans la vérité immédiate d'un geste authentique, dans le dévouement humble, modeste, soutenu d'une existence libérée. Il nous manque un christianisme de la semaine, en habit de travail, vécu dans les rapports familiaux. Voilà ce que la conscience Il cherche et défend ici. Il s'agit d'articuler l'Église et son action pastorale aux vécus.

Ce serait retourner à la chrétienté d'hier que de vouloir réintégrer tout le monde dans l'Église, christianiser les institutions, confessionnaliser l'action profane, s'accrocher à des cadres religieux comme à des structures impérissables. La meilleure façon de retrouver une dynamique évangélique de liberté créatrice relève d'une conversion aux vécus des chrétiens eux-mêmes. Première tâche d'une Église servante. Servante non seulement du Christ et du monde, mais aussi servante « hiérarchique et institutionnelle » des croyants. Même les sacrements sont pour les hommes et non pour eux-mêmes.

Faudrait-il le répéter encore au moment où tant de chrétiens résistent mal à la tentation de quitter une institution toujours aussi formaliste dans son fonctionnement, son culte, ses prescriptions. (Augustin ne craignait pas de se définir d'abord comme chrétien, retournant ainsi à la condition fondamentale du croyant en situation).

Ceux qui veulent redéfinir leur vie chrétienne d'une façon autonome se voient trop souvent acculés à se replier hors de l'institution ou à créer des petites sectes marginales, parce qu'ils ne se sentent pas « reconnus » dans l'Église. Par exemple, combien de laïcs mariés n'ont pu faire valoir leur expérience spirituelle dans la formulation éthique du mariage chrétien ? En combien de domaines, on exténue les charismes de l'existence chrétienne en faisant peser le soupçon de l'arbitraire, de la subjectivité, et même de l'infidélité au magistère. L'obsession du magistère s'est diffusée pendant des générations dans l'ensemble du peuple catholique. D'où les terribles difficultés de revenir à un christianisme plus responsable, plus libéré, plus créateur chez les laïcs. Les « fidèles », les ouailles, autant d'images d'un cercle vicieux où s'installe une secrète complicité des esprits autoritaires à la base comme en haut-lieu. On continuera ainsi de récolter la passivité à l'intérieur et la révolte de ceux qui claquent les portes. Il faudra bien donner un coup de barre prophétique pour ressusciter la parole des chrétiens et leur conscience d'être premiers et derniers répondants de leur foi, de leur responsabilité morale. L'Église institutionnelle hésite trop à laisser leur coudée franche aux agents d'expériences pilotes, aux artisans créateurs d'avenues nouvelles de communauté, de sacerdoce, d'action missionnaire. Elle pose tellement de conditions qu'elle dégoûte beaucoup de ses membres parmi les plus actifs. Voilà les principales orientations de la conscience II.

La conscience 1 réagit fortement devant cette nouvelle idéologie du communautarisme de base et du spontanéisme. Ce serait verser dans un irréalisme nihiliste que de faire fi aussi facilement des structures religieuses existantes. Il faut des institutions pour bâtir des politiques, soutenir un peuple, garantir les dures acquisitions historiques. L'Église n'a pas à se redéfinir sans cesse. On ne recommence jamais à zéro dans la tradition judéo-chrétienne comme d'ailleurs dans toutes les expériences humaines ; avec quoi pourrait-on reconstruire ? Par exemple, la paroisse reste partout la principale structure des regroupements de base. Elle a prouvé ses immenses possibilités de plasticité et de réforme. S'en remettre à des expériences provisoires et improvisées, c'est laisser la masse des croyants sans

institutions d'appui, sans centres permanents de rencontre. Plus profondément la conscience 1 rappelle que la Révélation est complète, que les déterminations doctrinales et institutionnelles essentielles ont été formulées décisivement. L'Église a les promesses de l'éternité, déjà réalisées en germe dans la résurrection du Christ. Il s'agit tout simplement de déployer ce dynamisme de salut, de récupérer les brebis éloignées ou dispersées, d'aménager un bercail plus accueillant. La Parole, les sacrements, la fonction apostolique, sont les trois piliers bien définis de la mission de l'Église. Toute autre perspective se ramènerait à constituer une autre Église en dehors de la véritable économie divine.

Les contestataires s'aveuglent mutuellement quand ils prétendent étouffer dans la grande Église. Celle-ci offre déjà d'énormes possibilités de vie chrétienne et d'initiatives. On refuse trop souvent la liberté que l'on a pour revendiquer une liberté utopique ou délinquante, souvent en dehors des conditions de la vie normale et de l'histoire réelle. L'Église n'a jamais été en dehors de l'histoire. Elle a pu commettre des erreurs. Mais ses grands réformateurs ont eu long souffle parce qu'ils ont su utiliser les dynamismes religieux et profanes qui existaient déjà pour bâtir l'avenir. Le chêne n'est pas ailleurs que dans le gland. Or, on devrait retrouver cette confiance en une institution qui a surmonté toutes les tempêtes et marqué si profondément la civilisation contemporaine. Une institution où il y a eu de la place pour tant de familles spirituelles, tant d'entreprises caritatives et apostoliques. Une institution qui a prouvé sa catholicité, son universalité. L'Église possède tous les instruments nécessaires pour sa tâche d'évangélisation. S'il y a trahison, ce n'est pas au plan des structures ou de la doctrine, mais au plan des hommes pécheurs infidèles au dessein de Dieu suffisamment éclairé par des millénaires d'expérience où l'Écriture et la Tradition ont épilé tout l'alphabet de Ici Parole salvatrice,

La conversion au « déjà là », voilà l'enjeu que refusent trop de clercs et de laïcs. A la limite, ne rejettent-ils pas cette intervention gratuite et surnaturelle du Dieu de Jésus-Christ dans l'histoire ? Le christianisme n'est pas né des hommes. En voulant trop partir de soi, de ses goûts, de ses propres définitions, on en vient à ne plus voir comment et pourquoi le Seigneur intervient dans sa vie. Dieu ne se résorbe pas dans l'humanité. Il la traverse pour la diviniser. Son Incarnation dans l'humain n'a de signification que dans l'assomption de celui-ci dans le divin. Au fond, la conscience Il bloque l'action

propre et décisive du Christ. Elle défend une humanisation unilatérale qui se réduit à un athéisme pratique. En liquidant une forme de Providence, elle a évacué en même temps la synergie de l'action divine avec l'action humaine. Le Royaume n'est alors qu'un prolongement immanent du monde à construire. L'au-delà s'estompe. Il ne reste plus que l'univers de l'homme où Dieu n'a pratiquement plus de place dans la vraie vie et dans l'histoire réelle. Vague symbolique pour colorer culturellement ou idéologiquement des projets humains pareils à tous les autres des non-croyants ou des autres familles religieuses.

L'action surnaturelle et originale des chrétiens dans le monde exige des structures propres où l'institution ecclésiale fonde et exprime cette spécificité et cette transcendance. L'Église n'est pas un parti, un club social, un mouvement révolutionnaire ou un État. Elle ne doit pas agir à partir de critères d'efficacité économique ou de démocratie politique. Elle est d'un autre ordre. C'est à partir d'elle-même, de sa position centrale dans le Royaume qu'elle précisera ses modalités d'existence et d'intervention. Elle ne réclame que la liberté d'être elle-même et d'agir surnaturellement dans la cité.

La conscience III reproche à la première et à la seconde une certaine introversion. Introversion de l'institution et introversion de l'expérience chrétienne et de la communauté. La première fait trop l'économie de l'action de l'Esprit dans le monde, la seconde met en veilleuse cette même intervention de l'Esprit dans l'institution ecclésiale. La première confond, sans l'avouer, la transcendance mystérielle de l'Église, son originalité institutionnelle avec des structures historiques empruntées pour une bonne part à des formes historiques, culturelles ou politiques, et forcément provisoires et relatives. La seconde exténue le projet proprement ecclésial du Christ en se limitant à des solidarités profanes subtilement sacralisées. L'une et l'autre nous enferment dans les dilemmes : institution ou événement, hiérarchie ou communauté, structures anciennes ou structures nouvelles, réforme interne ou révolution prophétique dans le monde.

La conscience III propose de bâtir l'Église, l'altérité chrétienne, la communauté évangélique à même des cellules d'engagés chrétiens au coeur des projets humains. Une institution ecclésiale et une fraternité chrétienne vivantes naîtront d'abord d'une action apostolique et missionnaire bien orchestrée et soutenue dans le monde concret, dans

les vrais défis humains, dans les entreprises d'humanisation et de civilisation. Les chrétiens vont s'unir par la pointe. C'est la mission qui finalise l'Église, définit ses institutions, rallie les forces spirituelles au sein d'un même consensus fondamental. Ceux qui luttent, prient et espèrent dans le christianisme d'aujourd'hui sont précisément ceux qui agissent et traduisent l'évangile en acte. Ils portent des fruits humbles, mais visibles dans le retentissement humain d'une foi dynamique et féconde. Voilà le premier sacrement de l'évangile. Ce sont les gestes concrets qui historicisent la Révélation. L'Écriture en témoigne comme, d'ailleurs, tous les temps forts de l'histoire de l'Église.

Les tenants des consciences I et II, ont en commun une attitude contestataire trop souvent verbale. Ils provoquent une psychologie de guerre où l'autre est tout noir, et soi-même tout blanc. En élevant des barricades intérieures, ils mobilisent leurs énergies à se battre entre eux, sur le dos de la mission. Ils n'en finissent plus de se justifier ou de contester leurs frères. Ils perdent ainsi de vue les vraies solidarités et les impératifs évangéliques d'une sortie de sa peau pour se mettre dans celle de l'autre. Tant de tâches attendent et voilà qu'on les remet aux calendes grecques parce qu'on veut se vider le cœur jusqu'à la dernière lie. La conscience II en a assez de ces éternels débats qui servent de « bonne conscience » chez ceux qui restent au seuil des décisions et des actions à prendre. Pendant ce temps, l'Église et le christianisme sont taxés d'émasculer les terribles échéances du sous-développement et de la libération politique des peuples humiliés, du petit peuple de partout.

La conscience III plaide pour un christianisme agissant et ouvert, présent au cœur des grands circuits de la vie contemporaine là où les influences décisives et le sort des masses sont le plus engagés. Ni les structures lourdes de la conscience I, ni les petites fraternités atomisées de la conscience II ne sauraient déboucher sur la stratégie souple, mobile et efficace d'une mission partie prenante des points chauds, des remontées de vie et des visées libératrices qui fument de tous les horizons. La conscience III ne veut rien perdre des forces spirituelles des institutions comme des communautés de l'Église, des acquisitions réelles de l'expérience historique comme des initiatives nouvelles. Mais leur cohérence et leur finalisation ne viendront que d'une dynamique de projets essentiellement missionnaires.

Les débats se resserrent

Toutes les remarques précédentes explicitent déjà les coordonnées des débats « synthétisés » par la dernière partie de notre grille théologique. Par exemple, on trouvera des idéologies plus ou moins fermes et avancées en dessous de ces trois images de christianisme qui semblent s'opposer. Mais pousser trop loin cette formalisation, c'est oublier que la vie réelle ne correspond pas exactement aux cohérences ou aux discordances systématiques qu'on lui prête, même au nom de la science la plus raffinée. Le style de vie chrétienne « sur le tas » de la conscience II, correspond peut-être à un phénomène normal de crise et de transition. Dans ce cas, il faut comprendre les caractères gratuits et imprévisibles de toute situation humaine éclatée, et de l'action multiple de l'Esprit. Plusieurs se refusent aux recours automatiques à une dogmatique toute faite, ou à la définition précipitée de projets d'action. Ils veulent donner toute leur chance à la vie, à la liberté responsable des croyants, aux signes inédits de l'Esprit.

Par ailleurs, beaucoup de chrétiens sont mal à l'aise, « insécures » dans cette période de creux qui s'éternise. Les uns, sans s'en rendre compte, baptisent trop vite leur participation aux idéologies et aux politiques profanes qui semblent les plus proches de l'Évangile. Les autres résistent mal à la tentation du parachutage ou de l'infiltration de l'Église et des forces apostoliques dans les mouvements sociaux. On sait bien que le premier travail de maturité spirituelle et d'évangélisation en ce domaine consiste davantage dans le dégagement d'une dynamique évangélique au coeur d'une responsabilité profane partagée avec d'autres chrétiens ou non. Il y a ici des impatiences sans discernement spirituel. En effet, les exigences politiques de l'engagement des croyants dans les enjeux profanes commandent peut-être le contraire de ce qu'on attend de l'Église. En voulant faire de celle-ci un nouveau pouvoir ou un agent institutionnel de politisation, on ressuscite, chez la plupart des citoyens, des images ambiguës de cléricalisme, d'État chrétien. Ainsi, la même histoire risque de se réécrire sous une autre forme plus subtile, mais aussi contestable. *Paradoxalement, la qualité d'impact du témoignage collectif de groupes chrétiens dépend du refus de pouvoir de l'Église institutionnelle.* Ce qui n'implique pas une mise en veilleuse de la fonction prophétique de l'Église comme telle. Combien de silences, au nom de la neutralité de l'institution et du caractère religieux de sa mission, ont servi de caution à des pouvoirs oppresseurs ou égoïstes ? Comment mettre sur le même pied la consécration du statu quo et les risques de participation aux mouvements de libération ? Une Église compromise avec des mouvements révolutionnaires ambigus a plus de

chance de garder en elle un ferment prophétique critique qui pourra agir autant au lendemain des ruptures nécessaires qu'au temps des statu quo injustes. Un bref regard en arrière nous en convaincra.

Le Nouveau Testament n'a pas rayé d'un trait l'Ancien. Celui-ci nous enseigne que la mission prophétique s'est exercée dans le tissu politique de l'histoire d'Israël. Notre responsabilité ecclésiale a beaucoup à voir avec cette condition d'un monde de lutte, de pouvoir et d'intérêt. C'est à l'intérieur de ce terreau (qu'exprime très bien l'A.T.) que le Christ et son Royaume surgissent et transfigurent les engagements terrestres. L'Église, tout autant que les croyants, ne se passent pas de mains. Prendre le terreau humain à pleines mains, c'est accepter de se salir, de rencontrer l'ivraie autant que le bon grain. Les « purs » ne se compromettent pas. Ils reculent souvent devant les risques salisseurs de l'action. Nous ne sommes pas sans péché comme le Christ. Toutes nos démarches d'action dans le monde sont marquées de fautes. Dans ce contexte, la vérité du salut a beaucoup plus de chance de révéler le réalisme de l'Incarnation historique du Christ. Les pharisiens, au nom d'une pseudo-pureté religieuse, ont refusé la sécularité de Jésus de Nazareth. Ils n'ont pas compris le sabbat pour l'homme et le salut du monde. Une Église qui ne jouerait pas la carte de l'homme et du monde, passerait à côté du premier lieu d'insertion du Fils envoyé par le Père.

Or dans le monde il y a des idéologies, des politiques et des luttes. Ce n'est pas pour les consacrer, ni pour idéologiser la foi, que les chrétiens s'engagent politiquement, mais pour les sauver, les transfigurer. Ils acceptent les tensions entre des pôles extrêmes tous aussi contestables : divinisme et sécularisme, historicisme et eschatologisme, angélisme et politisme, etc. Les « ismes » apparaissent précisément quand on absolutise une dimension, quand on érige des systèmes clos, profanes ou religieux. Dieu, par ses prophètes, n'a cessé de prendre ou d'assumer des risques historiques. Le prophète de Sillœ a pris parti pour la révolte de Samarie contre la Judée. Cette révolution a brisé l'unité d'Israël pour des siècles. Voilà l'histoire dans laquelle éclate un dessein unique de salut. Brandir constamment l'étendard de l'Unité pour rejeter toute implication risquée, c'est fuir la vie réelle, et parfois renforcer une religion monolithique, cléricale, triomphaliste. On a justifié les guerres de religion et l'Inquisition précisément au nom de l'unité religieuse au-dessus des hommes et des conditions terrestres. Or l'expérience la plus élémentaire nous a appris que *les chrétiens n'assument*

évangéliquement les problèmes de la société qu'en s'y engageant. Une institution ecclésiale qui ne les soutiendrait pas prioritairement à ce niveau, détruirait en gros ce qu'ils font en petit dans leur quotidienneté privée ou publique. Ce qu'il faut craindre avant tout, c'est une foi, une liturgie, une prédication, une vie d'Église dessoudées de la vie réelle. La transcendance ici est synonyme de désengagement. L'évangélisation se désacculture. L'Église devient refuge des repliés dans un no man's land. La théologie acquiert le statut d'une super-structure idéologique qui a toutes les caractéristiques de l'aliénation, de la fausse conscience, de la divinisation d'une situation historique jamais critiquée.

Dans cette logique, on refuse de se définir sociologiquement ou culturellement ou politiquement. Mais en évacuant ces dimensions de la réflexion et de l'action chrétienne, on proclame une doctrine et un système incapables de distinguer ce qui relève du Royaume ou du monde, de la foi ou de la culture, du prophétique ou du politique, de l'ecclésial ou du social. La foi n'est pas seulement une mystique. Elle est aussi une action. L'une et l'autre, dans la vie terrestre, ne saurait se situer au-dessus ou en dehors des conditionnements de l'aventure humaine avec ses espoirs et ses désespoirs, ses luttes et ses réconciliations, ses refus et ses engagements. Combien de chrétiens, d'hommes d'Église ont besoin de dédouaner leur conception du Royaume qu'ils laissent à la frontière de l'éternité, ou reportent aux événements passés du salut. En cela, les tenants de la conscience II actualisent ce que les tenants de la conscience III risquent de renvoyer au bout de leur engagement et de leurs projets. Situer le Royaume dans une sorte d'acte final de l'histoire de la libération, ne vaut pas mieux que de l'enfermer dans la Révélation écrite, proclamée ou vécue par nos pères de l'A.T. et du N.T. (conscience 1). La bonne nouvelle du Royaume au milieu de nous surgit comme une source de libération et d'engagement dans des communautés chrétiennes vivantes et dans une cité qui commence à édifier pierre à pierre la Jérusalem des promesses. Les éclatements prophétiques d'en avant et les enracinements historiques d'en arrière peuvent empêcher les tentations de secte ou de mode chez ceux qui se soucient des aménagements spirituels du présent.

Mais le premier test de vérité réside fondamentalement dans la dialectique prophétique de l'humanisation et de l'évangélisation, c'est ici que se situent les continuités, les ruptures et les transfigurations les plus fondamentales. Souvenons-nous de François d'Assise et de ses

disciples. Ils ont résisté à ceux qui identifiaient l'Église, le Royaume et la cité médiévale. Ils se sont implantés au coeur des bourgs qui faisaient éclater les enceintes de la cité et des monastères. Ils ont contesté la nouvelle société commerciale en train de naître. Ils se sont voulu partie prenante de la nouvelle culture, tout en l'exorcisant, tout en l'humanisant d'une façon fraternelle, solidaire et libre. On aurait pu mettre en surimpression « la carte d'implantation progressive des couvents et celle du développement du mouvement communal » (Esprit, nov. 1971, p. 554). Les « mendiants » s'inscrivaient en faux contre la mondaine unanimité de l'Église théocratique. Ils se radicalisaient tout autant dans le nouveau monde en gestation que dans l'évangile du Seigneur.

Ce rappel historique exprime, en dernière analyse, ce double enjeu décisif du christianisme de demain, et en même temps la fine pointe des coordonnées ecclésiales et sociales de notre champ historique actuel.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Première partie : Cadre théorique

Chapitre V

L'enjeu des nouvelles symboliques

- I. Conditions d'émergence
- II. Un riche patrimoine symbolique
- III. L'assaut rationaliste
- IV. Nouvelle explosion symbolique
- V. Radicalisation de l'enjeu
- VI. Traits dominants

I. Conditions d'émergence

[Retour à la table des matières](#)

Dans le chapitre précédent, nous avons essayé de cerner les coordonnées sociales et ecclésiales de nos infrastructures québécoises. Plusieurs raisons motivaient une telle prospection. Disons d'abord que la symbolique est toujours en relation avec des styles d'existence, des attitudes profondes au plan des vécus et des structures de soutien. Par exemple, le ciel québécois de jadis reflétait tout autant qu'il moulait la société québécoise. Son effondrement était à la fois cause et effet de la dislocation de notre terreau culturel et de notre réseau institutionnel

traditionnel. On le comprend si on se rappelle la dialectique de la symbolique et du vécu que nous avons analysée dans notre cadre critique et dans ses premières applications. Deuxièmement, il nous faut reconnaître comme une des conséquences de cette dialectique, la nécessité de retourner aux cadres existentiels de vie pour saisir les conditions réelles d'émergence de nouvelles symboliques.

Mesurons bien l'enjeu en nous souvenant que les individus comme les collectivités ne se passent pas habituellement d'une symbolique englobante de signification ou d'orientation fondamentale de vie. Il y a ici une démarche spécifique, mais non indépendante de l'expérience empirique. C'est celle-ci que la symbolique creuse, ouvre, projette dans l'avenir et relie au passé. Pour comprendre, considérons la crise québécoise récente et actuelle. Nous nous sommes retrouvés devant des réformes structurelles, profanes et religieuses, sans cadre de référence, sans politique d'ensemble et sans tissus communautaires. Ces derniers avaient été déchirés en même temps que s'était disloquée une symbolique religieuse qui assurait leur cohésion et leur dynamisme relatif. La famille, la paroisse, l'école et le « village » urbain ou rural s'appuyaient sur le noyau ferme de valeurs religieuses du ciel québécois. Ces remarques seront d'une extrême importance dans nos futurs développements sur les nouvelles symboliques d'identification, de solidarité, de communication et d'action. Mais, avant d'y parvenir, récupérons d'abord certaines données du chapitre précédent. Elles constituent les premiers matériaux pour l'éventuelle construction de nouvelles symboliques. Déjà au plan profane, les trois axes de polarisation : héritage, situation et projet représentent trois composantes essentielles de toute symbolique. Au plan religieux, le tryptique tradition - événement - eschatologie, rejoint une quatrième composante : la dimension mystérielle et transcendante de toute aventure humaine individuelle ou collective. Le tableau ci-joint resitue la gestalt de la symbolique que nous voulons appliquer ici.

Quatre composantes indissociables

Voilà quatre dimensions essentielles pour analyser ou constituer un cadre symbolique religieux ou profane. Le fait que des familles spirituelles se polarisent trop exclusivement sur une seule dimension, marque bien la rupture de la symbolique totale et unifiée d'hier. Mais nous ne pouvons envisager de nouvelles formes uniquement à partir du vécu actuel, ou de l'héritage, ou du projet, ou encore d'un transcendant chimiquement pur (Nation, Ordre, Révolution, Foi ou Langue). L'héritage peut fournir des germes d'une nouvelle vie, mais il ne suffit pas. De même la projection de nouveaux horizons risque d'être très abstraite, si elle ne s'enracine pas dans les vécus réels. La démarche isolée d'auto-transcendance de notre sujet historique aboutit à un néo-dogmatisme totalitaire, ignorant des contradictions et des défis réels de l'existence collective. C'est ce dernier danger qui menace beaucoup des nôtres qui ont encore un fond religieux orienté davantage vers une transcendance statique d'aliénation que vers une transcendance dynamique de libération. Nous ne vaincrons pas cet atavisme religieux sans retrouver une dynamique nouvelle qui relie d'une façon tout autre ce qui a fait ce que nous sommes, ce que nous vivons présentement et ce que nous anticipons pour l'avenir. Accolée au projet, la mémoire devient une fidélité créatrice. L'une et l'autre enracinées dans les vécus, vont y trouver leur réalisme et leur élan vital. Sans représentations cohérentes, sans figures identifiables de dépassement, sans conceptions ouvertes de l'homme, de la société et du monde, les trois forces précitées enferment notre sujet historique dans le cercle vicieux du ghetto. Autrement même des projets à la

mesure de notre héritage redécouvert et de nos expériences immédiates manqueront d'envergure, de vision, d'auto-transcendance, d'ouverture aux entreprises de dépassement dans l'humanité contemporaine. Toute nouvelle symbolique, pour la société ou l'Église d'ici, trouvera donc sa cohérence et son dynamisme dans la synergie articulée de ces quatre forces.

Mais leur rapport est profondément changé. Pour le comprendre, rappelons-nous le premier clivage que nous avons discerné dans notre situation historique actuelle. Clivage de trois univers spirituels - sacré, sécularisé et utopique. Un premier indice de crise se trouvait précisément tantôt dans le conflit, tantôt dans la co-existence désarticulée de ces trois façons globales de vivre et de lire notre réalité sociale. L'orientation sacrée met davantage, accent sur l'héritage et la transcendance dans notre symbolique collective. L'orientation sécularisée se centre surtout sur les nouveaux vécus urbains et sur les projets technologiques. L'orientation utopique oscille entre la recherche d'un inédit transcendant et la redécouverte des vieilles symboliques de l'héritage pour les refaçonner radicalement.

Dans la première, c'est la dimension héritage qui définit les autres composantes de notre symbolique collective. Dans la seconde, ce sont les vécus immédiats qui prennent la place majeure. Enfin dans la troisième, c'est l'autotranscendance qui l'emporte.

Notre sujet historique

Orientation sacrée : Héritage ---> Transcendance vs Vécu et Projet

Orientation sécularisée : Vécu ---> Projet vs Héritage et Transcendance

Orientation utopique : Transcendance ---> Projet vs Héritage et Vécu

On peut induire logiquement que chez les esprits sécularisés, il y a appauvrissement des dimensions héritage-transcendance au profit des dimensions vécu-projet. Alors que dans la révolution culturelle des utopistes, on tente dans des démarches inédites, une récupération du mystériel de l'homme et des sources spirituelles du projet historique.

Dans la mesure où nos débats culturels et politiques se radicalisent, les différentes formes de resymbolisation de notre destin s'affrontent. Ce serait fausser la réalité actuelle que de tout réduire à la confrontation des anciennes et des nouvelles symboliques, vues comme deux entités qui se repoussent. Les principaux jeux se font plutôt dans les aménagements internes de la symbolique de notre sujet historique. Au premier chef, nous trouvons les horizons différents d'un Québec sacral, d'un Québec sécularisé et d'un Québec utopique, en-deçà des définitions idéologiques, par exemple, celle d'un Québec indépendant, laïque et socialiste. L'analyse symbolique a l'avantage de dégager ce premier fond de scène qui échappe à un regard superficiel ou à des prises purement rationnelles. La question religieuse s'insère ici et rejoint notre hypothèse première : au Québec le problème religieux reste central, même s'il ne se pose plus tellement en termes d'Église. On retrouve l'attitude religieuse davantage au plan implicite, dans la façon de projeter les aspirations culturelles, les engagements politiques et les objectifs d'existence personnelle. C'est le cas de la plupart des Québécois actuels. Nous ne fondons pas notre jugement d'abord sur l'absence de tradition sécularisée ou athée chez nous, mais sur notre sujet historique. Les toutes dernières décennies ont été marquées par une sécularisation assez superficielle. Celle-ci nous a moins influencés que veulent le faire croire certains analystes et certains idéologues.

Un enjeu capital pour les croyants d'ici

L'apport des chrétiens s'inscrit dans ce contexte. Soulignons un premier passif. Les plafonnements des réformes institutionnelles, liturgiques, catéchétiques ou missionnaires de l'Église sont souvent le résultat de symboliques artificielles et irréelles. La plupart des croyants ne se reconnaissent pas et ne s'identifient pas dans ces représentations imaginées par des permanents ecclésiastiques. Souvent celles-ci ne s'appuient sur aucune cohérence socio-culturelle. Dans les milieux religieux d'ici, on a mis du temps avant de comprendre que la crise d'identité québécoise n'était pas étrangère à la crise d'identité religieuse. Les cohésions spirituelles d'hier ont éclaté tant dans la société que dans l'univers religieux institutionnel. Ainsi le décrochage de l'Église s'accompagne du décrochage de la société, chez bien des gens. Inversement et en fonction de l'avenir, on pourrait dire qu'on ne créera pas une Église libre dans une société aliénée. Une

Église libre ne saurait se bâtir sans devenir partie prenante de la libération collective du peuple dans lequel elle est implantée. De telles affirmations n'impliquent pas une politisation de l'institution comme telle, dans le sens d'un appui à un parti ou à une idéologie politique particulière. L'Église, à la suite du Christ, doit refuser la participation au pouvoir temporel. Mais ce faisant, elle libère l'action de groupes chrétiens autonomes, profondément engagés dans la libération du peuple auquel ils appartiennent. Il se peut même qu'exceptionnellement, l'Église institutionnelle, au nom de valeurs évangéliques essentielles, pose des gestes qui auront symboliquement une signification politique directe.

Évidemment dès que nous posons le problème à l'échelle de l'ensemble de l'institution ecclésiale et de la société, nous faisons face à une démarche très complexe. Le façonnement d'un cadre symbolique qui contribue à la cohésion et à la mobilisation de chrétiens dispersés, divisés idéologiquement et socialement, relève d'un travail de longue haleine. D'abord, il ne s'agit pas de songer à une représentation religieuse globale qui viendrait combler le vide d'une société sans cadre de référence, sans institution centrale complète, sans politique intégrale de libération et de développement. Nous n'avons pas à chercher un substitut pour le ciel québécois d'hier. Si l'entité « Québec » devient la nouvelle symbolique d'attraction et de diffusion dans de larges secteurs de la société d'ici, on ne saurait imaginer un destin neuf de l'Église locale qui serait tout à fait étranger à cette identité inédite. Par ailleurs, dans notre champ historique actuel, cette représentation totalisante du Québec est traversée par des symboliques contradictoires qui opposent, par exemple, un certain projet nationaliste au projet socialiste. Symboliques tout autres que celles des tenants de l'appartenance canadienne ou de l'appartenance nord-américaine.

Dans la mesure où les chrétiens portent une conception ouverte de l'homme, de la société et du monde, ils peuvent empêcher que telle ou telle option d'appartenance devienne une sorte de système fermé. Si la religion ne doit pas devenir une politique, celle-ci ne saurait devenir une religion. C'est là une conviction majeure dans le christianisme authentique. Cette ouverture ne suffit pas. Elle développe une fausse transcendance et un faux universalisme, si elle ne s'accompagne pas d'enracinements profonds dans des appartenances concrètes et forcément limitées, qui ont leur vérité interne, sujette à des confrontations et à des luttes profanes autonomes. Par exemple, le

chrétien ne doit pas vivre l'engagement de sa foi uniquement dans le cadre de son option sociale ou politique particulière, ou dans une sous-culture. De fait, il ne pourra exprimer socialement sa foi sans une participation critique et constructive dans les réseaux réels de la vie collective.

Nous présentons ici une objection légitime. Est-ce que les chrétiens vont vivre leurs engagements spirituels uniquement dans leurs classes sociales, dans leurs affiliations politiques, quitte à retrouver dans l'Église un lieu symbolique universel de consensus et de partage dans la même foi ? Au nom de l'unique Évangile, on dira qu'il y a place pour tout le monde dans l'Église et dans la maison du Père. Place pour les riches et pour les pauvres, pour les maîtres et les esclaves. Ainsi on fera de l'affirmation paulinienne un absolu symbolique : « Il n'y a plus ni juifs, ni grecs, ni maîtres, ni esclaves ». Comme si une telle affirmation effaçait tout d'un coup, dans notre société et dans l'Église, la présence réelle de classes sociales, d'exploiteurs et d'exploités, de citoyens aliénés et de gens nantis, de pouvoirs dominateurs et de groupes asservis. Nous n'avons pas encore vaincu cette spiritualité schizophrénique où une certaine foi vient collaborer au maintien du statu quo, à l'aveuglement complice face au réel. Ces remarques indiquent déjà le reflux inévitable du débat politique et de la lutte sociale au coeur de la communauté chrétienne et de l'institution ecclésiale. Toute symbolique d'appartenance religieuse, élaborée en dehors de ces conditions sociales réelles, est en porte-à-faux.

II. Un riche patrimoine symbolique

[Retour à la table des matières](#)

Le dynamisme pascal projette des horizons nouveaux d'un Royaume de justice, de liberté et de fraternité pour tous. Mais il n'est réalisé qu'en germe dans l'Église et dans le monde. Dans l'entre-deux historique les chrétiens sont conviés à incarner la rédemption dans les tâches matérielles et spirituelles de libération, dans la lutte contre toutes les aliénations et tous les esclavages. Et les engagements correspondants ne feront pas l'économie de l'ambiguïté et de l'opacité qui accompagne toute action historique. L'Ancien Testament en

témoigne. Pensons aux luttes d'Israël dans un monde hostile, aux affrontements internes entre des prêtres et des prophètes, entre les diverses familles spirituelles. Plusieurs traditions se sont disputées des visions dissemblables de l'héritage, de la situation historique ou du nouveau projet religieux à bâtir. Elles ont véhiculé des conceptions différentes de Dieu, de l'homme et de l'univers. Là aussi, il y avait pluralité et conflit des symboliques, soit religieuses, soit profanes. On sait les multiples prélèvements que le judaïsme a opérés sur les grandes représentations du monde qu'avaient imaginées les peuples et les cultures de leur environnement.

L'histoire de l'Église révèle des phénomènes semblables. Inutile de rappeler les richesses symboliques des Évangiles de Paul, Matthieu, Marc, Luc et Jean. Elles ne sont pas d'une même coulée et Dieu merci, puisqu'elles ont servi à éclairer les diverses facettes du Mystère du Christ. On connaît les débats suscités par la démythologisation dans l'exégèse moderne. Les Pères de l'Église avaient débattu ces choses bien avant les modernistes et les bultmanniens, mais d'une façon plus positive. Tout en défendant l'historicité des Évangiles, ils ont su développer une exégèse capable de saisir la profondeur spirituelle de la symbolique et du mythe lui-même. Le mythe entendu au sens de tradition sacrée, de révélation primordiale, de modèle exemplaire ²⁵. Il s'agit ici de la symbolique qui acquiert un statut de modèle pour la conduite humaine, de cadre de signification pour les objectifs de l'existence. C'est par le mythe que la biographie et l'histoire s'ouvrent à leur transcendance. Les Pères se sont refusés à opposer le « MYTHOS » et le « LOGOS », percevant très bien ce qu'il y avait de faux dans une certaine démythologisation rationaliste. Sans doute, ils ont dû combattre les mythes de la religion des Mystères, qui s'étaient répandus autour du bassin méditerranéen. Mythologies gnostiques anti-terrestres et désincarnées. Sotériologies d'horizons les plus disparates. Cultes astraux et funéraires. Les religions populaires très cosmologisées ne pouvaient être assumées sans un remodelage radical par la symbolique chrétienne. Origène, par exemple, a bien montré comment l'Incarnation s'est effectuée dans un temps historique et non dans un temps cosmique. Par ailleurs, il nous a aussi fait comprendre que sans les catégories de la pensée mythique, on ne peut exprimer la dimension mystérielle et transcendante de cette historicité de l'Incarnation. Cela est particulièrement évident dans la liturgie.

²⁵ M. Eliade, *Aspects du Mythe*, Gallimard, 1963, p. 9.

« Pour ce qui est du judaïsme, il a fourni à l'Église une méthode allégorique d'interprétation des Écritures et surtout le modèle par excellence de l'historicisation des fêtes et des symboles de la religion cosmique ... Les Pères de l'Église ont suivi la même voie : ils ont christianisé les symboles, les rites et les mythes asiatiques et méditerranéens en les rattachant à une histoire sainte ... Un certain nombre de symboles cosmiques - l'Eau, l'Arbre et la Vigne - avaient été déjà assimilés par le judaïsme, et ils ont pu être intégrés assez facilement dans la doctrine et la pratique de l'Église en recevant un sens sacramentaire ou ecclésiologique » ²⁶.

De nouvelles difficultés surgirent quand l'Église a rencontré de nouvelles symboliques dans les religions et les cultures des « peuples barbares » d'une Europe à évangéliser. Il n'est pas inutile de rappeler ici le texte classique de Grégoire le Grand qui répondait aux interrogations d'Augustin de Cantorbéry en l'an 601 :

« Après de longues réflexions j'ai statué sur le cas des Angles -que les temples des idoles ne doivent absolument pas être détruits dans cette nation ... il suffit d'en changer la destination : les faire passer du culte des idoles à la louange du vrai Dieu ... Comme la coutume existe d'offrir des boeufs en sacrifice aux esprits, il faut également transformer légèrement le cérémonial de ces offrandes de manière à fixer ces coutumes rituelles au jour de la dédicace ou de la fête des saints martyrs... Que ces animaux ne soient plus offerts au démon, mais à Dieu, et qu'en les mangeant, ils remercient la Providence de les avoir rassasiés ; et qu'aussi, en conservant la joie de ces fêtes, ils puissent plus facilement goûter les joies intérieures ».

Voilà une des premières problématisations de l'histoire missionnaire de l'Église ²⁷. Plusieurs critiques ont dénoncé cette

²⁶ Op. cit., pp. 206-207. Voir aussi Jean Daniélou, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

²⁷ Un texte de la Congrégation de la Propagande en 1659 formule une instruction semblable. Benoît XIV parle le même langage en 1755 lorsqu'il dit son admiration aux orientaux catholiques pour leur riche symbolique religieuse. Mais malgré ces directives, les missionnaires européens ont transporté leur culture religieuse et profane dans les « pays païens », sans baptiser vraiment la culture autochtone. Le Père Lebbe a stigmatisé cet impérialisme missionnaire, complice du colonialisme. Combien de cultures ont été détruites, au dire des anthropologues ! Ces peuples le rendent bien à

naïveté trop poussée de Grégoire le Grand. La religion populaire de l'Europe pré-chrétienne a survécu, camouflée ou transformée, dans les fêtes du calendrier et dans le culte des saints (M. Eliade).

Pensons au culte des morts de la Rome païenne, qui survit dans la liturgie contemporaine des Italiens. La liturgie catholique est demeurée d'inspiration cosmique, malgré les efforts d'historicisation et d'anthropologisation. Est-ce aussi grave qu'on le dit ? « Toute la nature soupire dans l'attente de la Résurrection » nous répète saint Paul dans la liturgie pascalle. Ce serait appauvrir le patrimoine de la symbolique religieuse que de céder aux purifications désincarnées de certaines traditions protestantes, plus conscientes aujourd'hui de leurs réductions symboliques ²⁸. Autrement, on enlève à la théologie populaire ses mains et ses symboliques spontanées.

Il est trop facile de se moquer les mythologies médiévales. « La chevalerie, les métiers, les clercs, la paysannerie, adoptent un « mythe d'origine », de leur condition ou de leur vocation ... La pensée mythique peut dépasser et rejeter certaines de ses expressions antérieures, rendues désuètes par l'histoire, s'adapter aux nouvelles conditions sociales et aux nouvelles vagues culturelles, mais elle ne se laisse pas extirper » ²⁹. Nous le verrons dans les mythologies modernes. Par exemple, il y a derrière bien des mouvements culturels et politiques modernes, l'espoir eschatologique d'une « rénovation » universelle, opérée par une classe, un parti ou une révolution culturelle. Mais n'anticipons pas trop vite. Il faut mieux connaître les faces multiples de l'enjeu des symboliques.

l'Église aujourd'hui. Et les objurations des derniers papes sur le respect des symboliques culturelles sont des aveux implicites de grands échecs. Paul VI n'a pas parlé vainement d'un christianisme vraiment africain. En effet, en combien d'endroits d'Afrique où on avait baptisé à seaux, voici que la vieille culture première remonte en surface pour extirper le christianisme comme un corps étranger.

²⁸ H. Cox, *La fête des fous*, essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie, Seuil, 1971. *The Feast of Fools*, H.U.P., 1969.

²⁹ M. Eliade, op. cit. pp. 211-214.

L'auteur a bien analysé le schéma mythique qui profilait l'entreprise des Croisades. Mythe de la rénovation universelle dont il voit d'autres applications dans les utopies modernes.

L'expérience médiévale des Ordres Mendiants nous offre une autre perspective rattachée à la dialectique de la symbolique et de ses infrastructures. Les Ordres Mendiants rompirent avec la féodalité théocratique, ses institutions et ses théologies, pour inventer une nouvelle forme de *vita apostolica*. Retour à l'Évangile et à la Genèse. Contestation du matérialisme mercantile naissant dans les bourgs qui allaient faire éclater la cité médiévale. Ainsi, les Mendiants procèdent à une seconde évangélisation. Ils passent à la commune, à une resymbolisation de l'expérience chrétienne, à de nouveaux modèles sociaux et ecclésiaux ³⁰. La symbolique unitaire de l'Église médiévale était disloquée. Mais une autre naissait qui servait d'horizon spirituel au renouveau ecclésiologique. Le mouvement s'inscrivait donc dans l'émergence d'une société nouvelle en rupture avec un état de chose consacré par l'Église.

III. L'assaut rationaliste

[Retour à la table des matières](#)

Mais, comme nous l'avons vu auparavant, les grandes représentations symboliques ne se défont pas facilement. Il a fallu la Renaissance des vieux héritages « païens », les grandes ruptures de la Réforme, les découvertes du monde et les premières contestations de la révolution scientifique et technique, pour entamer et désintégrer la forte structuration symbolique de l'univers médiéval catholique. Le procès de Galilée marque peut-être le climax du drame. L'image du monde et de l'homme qu'on s'était faite, subissait ici une déchirure décisive. La cosmologie classique avec ses propres prolongements anthropologiques cédait à ces multiples assauts.

Un enjeu aussi global déclencha des mécanismes de défense de part et d'autre. Les protestants opposaient une méfiance systématique devant l'appareil symbolique du catholicisme, réduisaient au minimum la démarche symbolique pour se concentrer sur le sentiment intérieur de foi. L'Église romaine, à l'extrême opposé, opérait des réductions

³⁰ P. Blanquart, *Conflit et communion, Réinventer l'Église ?* dans *Esprit*, novembre 1971, p. 554.

différentes en rationalisant sèchement son riche héritage de symboles. D'une part, la foi intérieure et invisible de la Réforme et d'autre part, la foi-vérité abstraite et intemporelle - de la Contre-Réforme. Par ailleurs, au plan profane, le rationalisme scientifique et technique allait prendre une ampleur inédite jusqu'à nos jours et faire naître des révolutions économiques et politiques. Ces multiples facteurs de progrès s'accompagnaient d'un affaiblissement de la dynamique symbolique qui avait été si précieuse pour exprimer la dramatique humaine dans ses dimensions les plus profondes. Pendant tout ce temps les Églises étaient davantage préoccupées par leur auto-défense devant l'ici montée de systèmes sociaux perçus comme anti-religieux. On opposait système à système, doctrine à idéologie. Mais sans s'en rendre compte, les uns et les autres, au plan religieux comme au plan profane, partageaient un rationalisme semblable, une conception de l'homme et du monde sans recours symbolique pour exprimer les impondérables humains des destins et de leur dépassement.

On expliquait tout à l'intérieur des frontières de la raison, des grandes synthèses conceptuelles. Au bilan, les derniers siècles de l'histoire occidentale ont quelque peu asséché dans leurs grands systèmes intellectuels et sociaux, profanes et religieux, l'héritage symbolique du patrimoine humain.³¹ Comment être surpris de la

³¹ W. I. Thompson nous propose une ligne de réflexion inhabituelle. Il essaie de dégager la part de vérité de cette affirmation - « Les mythes sont aussi historiques que notre histoire est mythique ». Il conteste les schémas évolutionnistes qui renvoient le mythe à la mentalité primitive.

Myth is not an early level of human development, but an imaginative description of reality in which the known is related to the unknown through a system of correspondences in which mind and matter, self, society, and cosmos are integrally expressed in an esoteric language of poetry and number which is itself a performance of the reality it seeks to describe. Myth expresses the deep correspondence between « the universal grammar » of the mind and the universal grammar of events in space-time. A hunk of words does not create a language, and a hunk of matter does not create a cosmos. The structures by which and through which man realizes the intellectual resonance between himself and the universe of which he is a part are his mathematical, musical, and verbal creations. Mediating between Nous and Cosmos is the Logos.

If, then, myth is a positive and creative form of thought that can be present in the most scientific minds, what are, we to do with the loss of neatness we find when we abandon the old evolution from myth to science ? The Marxist view of history as articulately presented by archaeologists like V. Gordon

critique récente qu'on a globalisée en ces termes : mort de Dieu, mort de l'homme, mort des institutions ? L'homme occidental contemporain n'arrive plus à se redéfinir comme homme, malgré toute sa science et sa technique, malgré sa formation critique. Il ne voit que des mécanismes, des lois, des systèmes, non seulement dans la nature ou dans l'organisation sociale, mais aussi dans son coeur et son aventure spirituelle. Les scientifiques l'ont démonté et remonté comme une machine, comme une structure. Ils prétendent ne rien échapper de sa prétendue transcendance, sauf quelques pointes d'ombre que la science éclairera bien un jour. Même la religion n'aurait plus de secret ou de mystère pour les savants biologistes, psychologues ou philosophes. Des théologiens et des réformistes religieux se mettent de la partie pour liquider, au nom du même statut scientifique, ce qui reste de symbolique dans l'héritage chrétien.

IV. Nouvelle explosion symbolique

[Retour à la table des matières](#)

Voilà un tour d'horizon bien rapide. Mais il est suffisant pour comprendre l'explosion symbolique actuelle dans les révolutions culturelles, dans les remontées imprévisibles des vieux symboles religieux ou autres dans les nouveaux rites, les fêtes sauvages, les modes d'expression supra-meta ou anti-rationnels. L'enjeu symbolique se radicalise, se globalise. Mais les praxis rejoignent difficilement les utopies qu'on projette. On ne fertilisera pas en un jour le désert spirituel que plusieurs siècles ont créé. Que de liturgies avortées ! Nous avons le souffle court. Il y a tellement d'éléments implicites mal assumés dans la ré-ouverture du monde et de l'homme par la dynamique symbolique. On y découvre l'attitude ambivalente de refus et de fascination face à l'expérience religieuse. Mais les enjeux décisifs se jouent à un niveau plus profond.

Childe, is an elegantly simple and comfortable scheme. We lose a great deal of clarity if we throw it out. But if we take anthropology seriously and accept the fact that there are no such things as primitives, then we pull a thread out of the seam of history and the whole things begins to come apart. William Irwin Thompson, *At the Edge of History*, New York, Harper, 1971, pp. 136-137.

Il semble que la création de nouvelles symboliques soit précédée par un retour au chaos primitif, à la *materia prima* brute. Les arts modernes ont connu cette phase sous le signe de la révolution permanente, du symbole brisé, du signe iconoclaste, absurde et inaccessible. Musique atonale ou tachisme, cubisme ou surréalisme, dodécaphonisme ou musique concrète, anti-roman ou anti-théâtre. Ionesco dispute à James Joyce. On ne sort de ces mondes clos ou de ces univers hermétiques qu'en acceptant leurs invitations à participer à l'épreuve initiatique, étrangement semblable aux libérations du chaos primitif. N'y a-t-il pas ici une recherche plus ou moins inavouée ou même niée d'un « nouveau sens, secret, inconnu jusqu'alors, du monde et de l'existence humaine » ? Souvent l'expérience du chaos débouche sur une nouvelle cosmogonie ³². Nous découvrons ici la même lutte contre le temps, qui se trouve dans les mythologies religieuses classiques. Dans les couches populaires, la sortie du temps s'effectue par les « comic strips », par les usines de rêves que sont les spectacles du cinéma et de la T.V., par les romans illustrés, par les personnages fantastiques, par les vedettes-idoles. Autant de mythes magico-religieux dégradés qui alimentent les mythologies privées de l'homme moderne. Celles-ci n'atteignent pas le statut de l'homme total, de la vision du monde, ni l'universalisme de la symbolique religieuse.

Même des techniques très modernes véhiculent un schéma initiatique, telle la psychanalyse -

« Le patient est invité à descendre très profondément en lui-même, à faire revivre son passé, à affronter de nouveau ses traumatismes et, du point de vue formel, cette opération périlleuse ressemble aux descentes initiatiques aux Enfers, parmi les larves, et aux combats avec les monstres. Tout comme l'initié devait sortir victorieusement de ses épreuves, mourir et ressusciter pour pouvoir accéder à une existence pleinement responsable et ouverte aux valeurs spirituelles, l'analysé de nos jours doit affronter son propre inconscient hanté de larves et de monstres, pour trouver la santé et l'intégrité psychiques et le monde des valeurs culturelles » ³³.

Voilà en filigrane le rite central de l'initiation qu'on retrouve dans diverses religions. Les hommes modernes tentent désespérément d'y

³² J.C. Dussault, *Le corps vêtu de mots*, Ed. du Jour, 1972. Voir aussi du même auteur : *la civilisation du plaisir et 500 millions Yogis*.

³³ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965, p. 176.

trouver des substituts. Certains sociologues ont même vu dans les guérillas urbaines des jeunes révolutionnaires une autre forme de démarche initiatique. Les symboliques révolutionnaires transmutent en acte spirituel des expériences individuelles et collectives très profondes.

La dimension proprement religieuse s'est donc « occultée » dans l'inconscient ou dans des dramatiques d'apparence purement profane. Nous retrouvons ici nos premières considérations sur la symbolique.

« Dans les oeuvres classiques, le langage mythique, le langage des symboles religieux organisés est une sorte de jeu que joue l'homme quand il exprime un certain mode d'auto-compréhension, à savoir, celui qu'il aurait vécu en se sentant en rapport avec les structures rituelles fondamentales de son univers. Ce langage propose dans toutes ses formes une affirmation d'intimité avec les structures les plus fondamentales et donc les plus sacrales de l'espace et du temps, du fait naturel et de l'événement historique ... ces formes symboliques fournissent non seulement une explication des énigmes de la vie, mais aussi des exemplaires rédempteurs ou des modèles de l'existence sociale et personnelle de l'homme ; aussi celui-ci peut-il reconstituer le rapport de son être et de sa conduite avec les toutes premières sources de tout ce qui existe » ³⁴.

V. Radicalisation de l'enjeu

[Retour à la table des matières](#)

Mais nous devons radicaliser notre approche si nous voulons aller au bout des défis actuels en matière de nouvelles symboliques. Dans notre culture technique, l'univers est caractérisé par des facteurs tantôt contingents et relatifs, tantôt aveugles et déterministes, se succédant les uns les autres dans un continuum horizontal. D'où ce rejet du symbolisme qu'on juge insaisissable à cause de sa signification polyvalente. Celle-ci fait intervenir à la fois plusieurs dimensions

³⁴ L. Gilkey, Nouveaux mythes et théologie, dans La Théologie du renouveau, Fides, 1968, p. 283. Voir aussi, P. Ricoeur, La Symbolique du mal, dans Finitude et culpabilité, Aubier, 1963, pp. 12-13.

humaines dont nombre de composantes échappent à la vérification empirique. La culture scientifique ne retient que la suite unidimensionnelle des nécessités et des contingences, même finalisées. J. Monod, biologiste, dans *Le Hasard et la nécessité* marque le sommet de cette tendance réductrice qui accorde peu d'attention à l'homme autonome, créateur de sens, de projet, d'auto-transcendance ³⁵. La prétention de la connaissance scientifique exhaustive acquiert ici un statut mythique bien près de celui des scientifiques du siècle dernier.

Par un curieux paradoxe, cette démythologisation au nom de la science, s'accompagne du pouvoir mythifié de l'homme « rationnel et moral » sur le monde. Elle promet une liberté encore plus incroyable que toute autre image mythique antérieure. Par ailleurs, elle prétend contrôler l'homme lui-même comme elle contrôle la nature. Nous en savons aujourd'hui les conséquences sociales et politiques désastreuses. Les élites au pouvoir ont façonné une idéologie libérale sur un fond mythique très conservateur. Cette affirmation de la victoire totale de la rationalité sur les destins permet de justifier leur domination, leurs privilèges, leurs intérêts. L'idéologie libérale ne retient que le continuum horizontal des moyens et des fins. Elle bloque ainsi l'ouverture symbolique de toute action humaine, là où les valeurs s'insèrent pour opérer une distance critique sur les enfermements scientifiques ou techniques.

« Le savoir moderne dans la science est le savoir objectif des structures externes sans relations à soi, au sujet de la connaissance, ou au mystère de la liberté... Or, pour la compréhension de l'homme, au concret, il nous faut un langage polyvalent, un langage qui comprenne à la fois le mystère de l'existence, c'est-à-dire sa profondeur et sa transcendance, et aussi, qui comprenne la distorsion des structures essentielles de l'existence historique... ce langage est beaucoup plus fidèle à notre expérience réelle du monde profane que ne le sont les mythes présents sur lesquels vit le monde actuel » ³⁶.

³⁵ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970.

Voir la réponse de M. Oraison, *Le hasard et la vie*, Seuil, 1971. Le débat nous montre à quelle profondeur l'enjeu humain de la symbolique se radicalise.

³⁶ L. Gilkey, op. cit., pp. 300-302.

Voir aussi, J. Grand'Maison, *Nouveaux modèles sociaux*, H.M.H., 1972, particulièrement le dernier chapitre où nous traitons des divers discours :

La radicalisation de l'enjeu se traduit aussi par des phénomènes religieux explosifs qui ressurgissent soudainement au coeur des milieux technologiques et scientifiques les plus avancés. Plusieurs études récentes ont signalé l'ampleur des poussées de néo-mysticisme dans les sociétés occidentales. Emprunts aux religions orientales, revivals dans les nouveaux mouvements charismatiques, regain d'intérêt pour les rites et les symboles du christianisme et des autres religions primitives ou plus récentes, résurgence des vieux mythes, des religions à mystère et du spiritisme,

S'agit-il de substituts de la foi pour compenser l'échec des Églises ? Ou bien veut-on protester contre le rationalisme bureaucratique et son organisation sans horizon humain, sans gratuité de vie et de sens, pour affirmer la transcendance inaliénable de l'homme, autant sur les structures et les cultures que sur la nature ? Certains critiques y voient davantage l'expression d'un désespoir qui a marqué les époques de transition profonde et chaotique. D'où ce retour au chaos originel par une reprise de contact avec les symboliques et les mythologies d'hier. Retour aux symboliques du mal poussées à la limite dans le cas de la sorcellerie, du satanisme et de l'occultisme. Retour aux formes les plus anciennes de vision religieuse du monde, celles des grottes de Lascaux comme celles des prêtres astrologues de Babylone, celles de l'animisme ou du magisme. On rétorquera que les littératures d'hier et d'aujourd'hui ont toujours maintenu le filon historique d'un tel héritage en transmuant les mythes d'hier dans de nouvelles expressions contemporaines du destin. Il y aurait donc continuité malgré les phénomènes de ruptures. Ce serait le même besoin de salut qui s'exprimerait à travers l'éternelle poursuite des forces mystérieuses du bien et du mal que la tradition chrétienne personnifie en Jésus et en Satan.

Évidemment, on reconnaît ici des incidences particulières qui provoquent de telles retrojections religieuses. Beaucoup d'hommes modernes connaissent un certain vertige devant une technologie de plus en plus complexe et insaisissable dans ses conséquences sociales et culturelles. Ils ressentent vivement les échéances planétaires des formes inédites de destruction. L'évangile du progrès technique, produit de la société occidentale, est alors démystifié par des critiques

expérientiel, idéologique, scientifique et symbolique. Et A. Manaranche, *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui*, Seuil, 1968.

de plus en plus radicales. Ainsi naît un nouveau millénarisme apocalyptique apparemment semblable à ceux du 1^{er} et du Xe siècles. Mais cette fois, l'homme ne paraît pas très bien équipé pour guérir les maladies de son âme. En effet, *la société occidentale récente a perdu la trace de la dimension mystérielle de l'existence humaine, en se privant des mythes et des symboles qui faisaient plonger l'homme au plus profond de lui-même*. La maîtrise du monde extérieur s'accompagnait d'un terrible vide intérieur. F. Sagan parle des « bleus à l'âme » dans son dernier roman. Devant cette désintégration spirituelle les néo-mystiques prétendent transformer « *fragmented people into integrated spirits* ». D'autres diront que les crises d'identité, d'anomie, ou de sens ne sauraient être surmontées que par une dynamique spirituelle qui prendrait sa source fondamentale dans l'expérience religieuse. C'est avec celle-ci que plusieurs voudraient renouer par delà les fruits secs de la sécularisation et de l'athéisme. Les extravagances religieuses récentes ne sont que l'écho obsédant d'un cri longtemps retenu chez tant de contemporains aux prises avec leur vide intérieur.

Une lecture en creux des expériences spirituelles évoquées plus haut, peut dépasser leur surface revêche et déroutante pour rejoindre leurs requêtes cachées. En effet la reprise d'intérêt pour l'expression symbolique de l'aventure humaine s'accompagne de mutations profondes, toujours liées à des conditions nouvelles d'existence, à des manières neuves de penser et d'agir. C'est ce que nous allons voir dans la prochaine étape. ³⁷

³⁷ Derrière les spectacles : Godspell et Jesus Christ Superstar, malgré toutes leurs ambiguïtés, se profile la recherche exacerbée d'une symbolique chrétienne. Le christianisme post-religieux, hyper-rationnel des derniers temps ci perdu la trace de l'expression de la foi. Il a démystifié les cultures porteuses de l'Évangile, mais il n'a pas imaginé d'autres soutiens culturels, pour la bonne raison qu'il se croyait désormais libre de toute symbolisation du Dieu révélé. Ce faisant, il a laissé place à l'éclatement sauvage d'une religiosité très ambiguë. Celui qui est venu renverser les idoles est présenté comme un « Superstar ». On y reconnaît difficilement l'étoile de Bethléem. Affaïssement du mythe et aplatissement de l'histoire. Les deux phénomènes sont inséparables surtout dans la tradition judéo-chrétienne.

Comment, par ailleurs, ne pas regarder d'un oeil sympathique cet effort nord-américain pour retrouver des voles nouvelles de symbolisation de l'Évangile en tenant compte d'une certaine sensibilité contemporaine. Après tout, le risque apparaît moins dangereux que dans les cas du Christ-roi franquiste et du Grand Chevalier des croisades. Ici, on cherche, d'une façon

VI. Traits dominants

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons accumulé assez de matériaux pour cerner les requêtes plus ou moins inédites des nouvelles symboliques. Les problématiques précédentes nous incitent à dégager les caractéristiques suivantes ;

- Symbolique anthropologique

Nous ne saurions nier la force et la volem d'une certaine désacralisation du cosmos et de l'évolution historique. Les grandes questions d'orientation et de signification passent par l'homme. Pour retrouver la dimension symbolique de l'univers et de l'histoire, il faut passer par l'homme lui-même, et non pas seulement par l'homme vu à partir de l'analyse de la nature et du monde. C'est l'homme qui s'interroge sur le sens des choses et vit des aspirations à un monde meilleur, par-delà les explications rationnelles de l'évolutionnisme ou de la dialectique matérialiste ou de quelque autre cadre conceptuel. La liberté revendique son émancipation face au cosmos, aux institutions sociales, aux normes de décision morale, même face à ses enracinements charnels. Elle veut créer ses propres modèles sans les recevoir passivement de qui ou de quoi que ce soit. Sans doute y a-t-il ici les graves illusions déjà dénoncées, à savoir la tendance à croire que les structures originelles, biologiques ou sociales sont purement

plus authentique le visage humain du Dieu-Jésus-Christ. Avant de céder à la sèche rationalité de l'orthodoxie inquisitoriale, il faut se laisser interroger par ce cri des profondeurs lancé vers Dieu, avec nos pauvres images, paroles et gestes culturels. Le Seigneur ne peut mépriser ces mains et ces pas tâtonnants dans la nuit actuelle du monde. Les pharisiens d'aujourd'hui ne sont pas capables de percevoir de telles percées de Lumière. Ils sont les vrais aveugles.

Les pauvres de Yahvé ont pris d'autres visages, d'autres chemins symboliques. N'est-ce pas de cette façon scandaleuse que l'Esprit a confondu les faux sages qui ont toujours masqué leur incrédulité par des raisons loin du coeur ?

données ou contextuelles, que l'homme libre peut les manipuler sans contrainte et sans limite, en vue de projets totalement dégagés des nécessités de départ. Une autotranscendance d'évacuation de tout ce qui ne résulte pas d'une liberté absolue en exercice ! Le « donné » n'est ici que matière pour l'action créatrice de l'homme. Souvenons-nous de la littérature existentialiste. Les répondants structuralistes n'ont pas tardé pour renvoyer le balancier à l'autre extrême.

- Symbolique de l'autonomie

Cette caractéristique prolonge la première. Le discours se dégage du langage scientifique ou empirique, monodimensionnel. Pensons aux oeuvres de E. Fromm, de R. May, de V. Frankel, de E. Reich.³⁸ Elles tentent de formuler de nouvelles symboliques d'autonomie où l'homme se veut maître de changements inédits en termes de styles de vie et d'objectifs de vie. On se méfie ici de l'obsession des structures et des systèmes et même des politisations idéologiques déracinées des grandes questions de sens véhiculées par les aventures spirituelles profondes de l'homme. Par exemple, chez ces auteurs, le mal n'est pas d'abord un problème à résoudre en fonction d'une simple action sur les structures sociales et les formes de pouvoir qui en seraient la source. Il faut changer l'homme pour vaincre les tendances destructrices qui sont au coeur de sa liberté et de son propre mystère. On y accède par la voie d'une symbolique libérée.

- Symbolique de l'en avant

« L'homme moderne trouve une précision de sens dans les exemples de développement temporel, et, finalement dans le but de la fin des temps plutôt que dans les structures primordiales (comme dans le cas des mythologies anciennes). Naturellement les modèles de son existence sont pris dans une vision d'utopies futures plutôt que dans le souvenir de paradis perdus »³⁹.

³⁸ V. Frankel, *Man's Search for Meaning*, Square Press, 1963.

R. May, *Man's Search for Himself*, New American Library, 1967.

E. Fromm, *Man for Himself*, Rinehart, 1967. Voir aussi, *Escape from Freedom*, *The Art of Loving*, *Psychoanalysis and Religion*, *Revolution of Hope*.

E. Reich, *The Greening of America*, Bantam Books, 1971.

³⁹ L. Gilkey, op. cit., p. 290. Cette affirmation de l'auteur se-ra-it à nuancer. Par exemple, un bilan de l'oeuvre gigantesque de Marcuse, nous révèle une thématique centrale de Ici réconciliation du bonheur et de la liberté, qui s'appuie sur leur liaison intime dans les origines de l'homme. Une telle insistance sur « l'originel » chez Marcuse, indique que les utopies futuristes sont rarement étrangères au vieux fond mythique des origines.

Cette vision est patente dans les mythes modernes de l'évolutionnisme, du marxisme et des révolutions culturelles. La symbolique ici s'exprime toujours à l'indicatif futur. Il en est de même dans des oeuvres qui ont séduit la conscience contemporaine, par exemple, celles de Teilhard de Chardin et de J. Huxley (*Religion without Revelation*). Ces symboliques se concentrent sur la créativité, la liberté, sur l'ouverture aux dépassements historiques, sans exclure la dynamique scientifique et technique. Utopies de libération et de développement. Utopies de l'énergie spirituelle chez un Tillich. Utopie de l'avenir absolu chez un Rahner. Utopie de l'espérance chrétienne dans la littérature théologique récente. Utopie d'un christianisme qui fait de l'homme un projet ouvert, et cela contre toutes les scolastiques mentales ou sociales qui emprisonneraient le mystère humain et ses horizons indicibles.

Encore ici, une perspective unilatérale risque de détruire l'équilibre dynamique de la symbolique toujours polyvalente. Celle-ci nous interdit de bâtir un sens de l'homme-projet sur les décombres de l'histoire, des origines et des traditions. Les masses ne reviennent pas sans raison aux mythes originels pour retrouver des enracinements plus vrais dans l'héritage humain et pour se situer dans l'ensemble de l'histoire et du cosmos. L'idéologie unilatérale de Toffler (*Choc du Futur*), toute séduisante soit-elle au plan intellectuel, est démentie par les comportements réels des hommes, dans la mesure où elle se présente comme une pure futurologie.

- Symbolique du vécu

Les contemporains, en-deça des tentations de fuir la réalité et de surmonter mythiquement l'ennui, ne manifestent pas moins une sensibilité spirituelle interne à leur vécu. Plusieurs ressentent vivement le divorce entre les modèles structurels ou culturels, symboliques ou rationnels, d'une part et d'autre part, les vécus, les styles d'existence et les praxis quotidiennes. Chez les catholiques, les réactions vives contre un système symbolique objectiviste et extrinséciste, révèlent cette nouvelle sensibilité spirituelle. Combien de croyants défendent fermement leur vie et leur foi personnelles, non pas seulement dans les milieux progressistes, mais aussi dans les milieux conservateurs ? On se rebiffe tout autant devant les nouveaux rites officiels que devant les anciens. Ils sont, aux yeux de plusieurs,

ce que les anthropologues appellent des actes manqués, sans correspondance avec les sentiments et les besoins intérieurs, avec les états psychiques et les aspirations profondes. Toute symbolique sans rapports étroits avec la vie elle-même devient un système d'idées et d'images insignifiant, non pertinent et non engageant. Certains clercs parlent facilement de l'ignorance religieuse. Leurs points de repère restent dans une ligne purement notionnelle. Or la psycho-sociologie nous apprend que les vérités n'ont aucune influence, si elles ne trouvent pas leurs formes de symbolique et de praxis dans les attitudes et les comportements réels. Cela vaut encore plus dans l'univers religieux. L'ésotérisme ne change jamais les hommes en profondeur, pas plus que les dogmes transcendants ou purement fonctionnels. Même les théologies n'échappent pas à ces exigences. Elles n'opèrent jamais comme des démarches scientifiques pures dans la mesure où elles se fondent sur un mystère révélé qui ne se réduit pas aux relations cosmologiques et anthropologiques internes. L'univers théologique est loin d'avoir surmonté les antécédents rationalistes des derniers siècles. Sa langue symbolique, ou du moins son herméneutique de la symbolique chrétienne, restent très pauvres. En se déracinant de la symbolisation profane et religieuse, beaucoup de théologiens ont présenté au peuple chrétien, des fruits secs, sans sève spirituelle. De telles abstractions ne font ni vivre, ni agir. Or, ce n'est pas du tout dans ce sens là que la Parole rejoint les hommes dans l'histoire. La Parole éclaire, dynamise, exorcise, historicise, sacramentalise l'homme vivant pour l'entraîner vers les horizons transcendants du Royaume. C'est la vie de l'homme qui est sauvée, recréée, ressuscitée et non un système, une doctrine de référence, ou une surnature substantive. Dieu a greffé sa vie. Il n'a pas échangé la vie de l'homme pour la Sienne. Seule une symbolique vitale peut exprimer ces transformations qui ne sont pas de pures réalités notionnelles. « La théologie contemporaine doit voir son rôle comme consistant à fournir des formes symboliques à l'intérieur desquelles les questions plus profondes de la vie profane ordinaire peuvent être groupées en thèmes, être comprises et rachetées » ⁴⁰. L.Gilkey a raison d'orienter les théologiens vers la question de la symbolisation. Mais, il se fait illusion en croyant qu'ils sont les principaux agents des refaçonnements de la symbolique chrétienne et religieuse. Travers ou prétention d'intellectuels ? Il existe bien d'autres agents plus importants et décisifs, dans l'aire profane comme dans l'aire religieuse. Nous le verrons au moment de l'analyse des nouvelles symboliques

⁴⁰ L. Gilkey, op.cit., p. 305.

d'identification, de solidarité, d'action, de communication et de fête. En symbolique, les théologiens seront souvent des agents seconds ou de deuxième instance, dans une ligne d'herméneutique. Certains philosophes chrétiens, par exemple P. Ricoeur, les ont devancés. Qui sait si l'univers patristique ne gagnerait pas à redevenir, pédagogiquement, un repère essentiel pour les théologiens d'aujourd'hui. Mais cette démarche n'est pas suffisante, puisqu'il faut aussi une maîtrise non moins poussée de ces neuves symboliques qui naissent de vécus contemporains. Voilà ce qui manque à beaucoup d'exégètes et de patroloques tout autant qu'aux dogmaticiens ou aux moralistes.

- Symbolique flexible et libre, critique et créatrice

Plusieurs contemporains n'acceptent plus les systèmes symboliques rigides, fixistes, pré-fabriqués. Même dans le cas de l'astrologie, on réclame des interprétations et des raffinements où il y a place pour l'intervention autonome de l'intelligibilité et de l'inventivité. À plus forte raison dans les domaines plus sérieux de l'expérience profane et religieuse.

On exige une participation critique, créatrice et libre dans les rituels. On réclame la liberté de pouvoir inventer, réviser, évaluer ou réajuster en fonction du vécu et de ses aspirations. Ce n'est pas sans excès, comme le prouvent les déceptions devant des médiations symboliques trop changeantes et trop instables. La symbolique comporte toujours une démarche de mise en ordre des symboles, des projections, des images-guides ou des signes. Mais nous ne pouvons nier cette tendance à une ré-appropriation de la créativité en ce domaine. Les intentions d'ouverture et de libération qui avaient marqué la genèse de bien des symboliques religieuses, se sont transformées en systèmes aliénants et oppressifs, lorsqu'elles se sont super-institutionnalisées. Sans tomber dans le mythe de la révolution culturelle permanente - que les hommes ne supporteront jamais dans un long terme - il nous faut reconnaître la valeur positive de cette plasticité que les symboliques modernes manifestent ; ce qui condamne les systèmes religieux actuels qui s'opposeraient à une nouvelle liberté des croyants en ce domaine.

Ce long itinéraire nous a préparé à investiguer d'une façon plus rigoureuse les nouvelles formes de symbolique dans notre univers profane et religieux. Notre cadre d'observation critique s'est enrichi. Ces antennes pourront nous aider à saisir des modulations de fréquence parfois très subtiles dans ce vaste champ humain de la symbolique.

Note.

Il y a des symboliques-clefs qui identifient des époques, des cultures, des pays ou des institutions. Ainsi la « frontière » comme horizon à faire reculer, caractérise la culture américaine et son histoire particulière. Aujourd'hui encore, l'homme d'affaires comme le contestataire de la nouvelle culture ont en commun cette identification, cette dynamique. Chacun a sa façon de forcer l'une ou l'autre frontière. On pourrait prendre des exemples tout aussi saisissants dans la « survivance » au Québec. On y découvrirait, dans tous les cas, un ensemble de symboles qui s'expriment à travers les oeuvres anciennes et nouvelles d'un même sujet historique.

L'univers religieux, plus que tout autre, s'est façonné par des symboliques-clefs. Pensons à la « Jérusalem » pour Israël, au Pentocrator du christianisme byzantin, à la madone du catholicisme latin. Combien de monuments religieux sont des représentations globales d'une vision du monde ! Ces totalités d'hier ont éclaté. Certains tentent de retrouver ou de créer une image unifiée d'existence, parce qu'ils sentent que les hommes ont un besoin profond d'exprimer symboliquement l'axe central de leur expérience historique et des horizons de dépassement correspondants. Par exemple, le christianisme contemporain est passé de l'axe : Ordre-Providence à l'axe : libération-Espérance. Mais il n'a pas encore trouvé un nouveau cadre symbolique pour traduire une telle dynamique nouvelle. Les efforts de resymbolisation restent partiels et souvent marginaux.

Le problème reste entier pour ce qui est de la création et de la diffusion de symboliques-clefs dans lesquelles le peuple chrétien pourrait se reconnaître, s'identifier et se retrouver. En deça d'unanimités qui ne sont peut-être plus possibles, n'y a-t-il pas ici une requête fondamentale pour le christianisme d'ici et d'ailleurs ? Peut-

être découvrirons-nous que les symboles échappent pour une bonne part à nos interventions les plus subtiles. On les refaçonne plus qu'on ne les crée. Du moins, n'est-ce pas la démarche la plus susceptible d'universalisation dans le temps et dans l'espace ? Ce qu'il y a de sûr, c'est que les idées chrétiennes nouvelles n'influenceront pas le peuple de Dieu comme tel aussi longtemps qu'elles n'auront pas trouvé un cadre symbolique en connivence avec des expériences spirituelles largement diffusées dans les communautés ecclésiales. Nous essayons ici de bien poser le problème, tout en étant conscient du caractère très inchoatif de nos solutions.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Deuxième partie

Les nouvelles symboliques

[Retour à la table des matières](#)

La première partie nous a révélé la complexité d'un cadre critique qui veut évoluer les anciennes et les nouvelles symboliques. Mais cet effort systématique nous a mis en main des moyens plus adéquats pour prospecter un terreau riche et prometteur, susceptible de faire fructifier les fécondations les plus audacieuses. Nous avons fait de ce cadre critique, non pas seulement un instrument de prospection et d'évaluation, mais aussi une stratégie d'intervention au coeur des expériences les plus prometteuses. Aussi oserons-nous parler de politiques de symbolisation après notre recherche gratuite des nouveaux dynamismes de symbolisation de l'existence chrétienne et ecclésiale. Nous sommes donc très préoccupés de faire déboucher sur un avenir réel et fécond ces forces inchoatives à l'oeuvre dans les milieux chrétiens de chez nous.

Dans cette seconde étape, nous essayons de suivre davantage le mouvement de la vie, tout en ne sacrifiant rien d'une critique judicieuse pour corriger les tirs et suggérer des orientations plus fermes et plus cohérentes. Il n'est pas facile de respecter une démarche inductive qui rencontre sur sa route « existentielle » tant de variables plus ou moins imprévues. Voilà pourquoi nous avons tant insisté sur notre cadre critique comme accompagnement nécessaire à notre prochain travail de sourcier. Évidemment, il a fallu respecter certaines règles du jeu de l'induction. Par exemple, notre réflexion antécédente nous incitait à placer en premier lieu les symboliques de compréhension et d'identification. Or l'observation attentive des expériences religieuses actuelles fait apparaître d'abord les symboliques de solidarité et d'action. À l'intérieur de celles-ci surgissent de nouvelles formes de communication qui débouchent sur le regain de la fête, de la relation gratuite, de la célébration de la vie et de la foi. Enfin nous terminons par la recherche bien timide des nouveaux réseaux symboliques qui tendent à donner cohérence à la réidentification du croyant et à la compréhension de son aventure spirituelle partagée. La profondeur de la crise actuelle appelle des clarifications rigoureuses et des dépassements inédits, sous le signe d'une espérance dynamique et éclairée.

Les dynamismes chrétiens que nous avons repérés, s'expriment d'abord sous forme symbolique. Ils n'ont pas encore trouvé des praxis correspondantes, bien articulées et bien orientées. Mais ces symboliques ouvrent déjà des horizons, déclenchent des initiatives et suscitent des solidarités. Sans doute elles ne se passent pas de stratégie et de politique par delà leur indéniable gratuité, surtout quand nous les resituons dans la construction de l'Église et de la société. C'est ce qui a commandé une longue conclusion où nous avons repris l'ensemble de l'itinéraire pour le traduire en fermes stratégies. Ainsi pouvions-nous dégager certaines lignes d'avenir du christianisme contemporain, et plus particulièrement, de notre communauté ecclésiale.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Deuxième partie : Les nouvelles symboliques

Chapitre VI

Symboliques de solidarité

- Un déplacement révélateur
- « Tranquillement, pas vite »
- Les enjeux structurels
- Caractéristiques des nouveaux signes communautaires
- Cotes d'alerte
- Les composantes symboliques essentielles

Un déplacement révélateur

[Retour à la table des matières](#)

Les grandes images d'identification et de solidarité que les hommes portent en eux, durent plus longtemps que ne le laissent entendre les critiques et les pratiques purement rationnelles ⁴¹. Lors de la

⁴¹ Les solidarités de la vie sont parfois bien loin des schèmes idéologiques, politiques ou technocratiques à la mode. À Cabano, on a vu « des habitants, des curés et des techniciens » faire front commun au nom d'une communauté solidaire qui voulait reprendre possession de son sol pour l'aménager selon ses aspirations. Cette communauté de destin a des enracinements historiques incontestables. Elle nous rappelle que les nouvelles solidarités réelles sont souvent des transmutations d'expériences tissées au cours de décennies. L'isolement des villages d'hier n'a pas eu que des effets -négatifs, Il a favorisé des solidarités de base extrêmement fortes. Ce phénomène avait frappé

destruction de vieilles églises dans le centre-ville de Montréal, des croyants, même parmi les non-pratiquants, ressentent un pincement de coeur. Ils avouaient qu'en principe ils souhaitent la disparition de ces éléphants blancs. Mais, devant le fait accompli, ils avaient l'impression de voir mourir une part d'eux-mêmes. Comme si quelque chose cédait au fond de leur être, quelque chose d'une source qui disparaissait soudainement dans une crevasse. Puis prenaient place un sentiment de vide à combler, un désarroi devant un tissu humain à refaire, une provocation à retrouver une nouvelle solidarité à même des démarches inédites et des plus pauvres. Certaines nostalgies ne s'effacent pas facilement, parce véhiculent des valeurs de solidarité bien spécifiques. Tel ce commentaire ci un chrétien de milieu populaire : « Je n'aime pas les messes dans les écoles. On n'est pas chez nous. Ce n'est pas la même atmosphère ». Une solidarité proprement chrétienne a besoin de signes distinctifs. Il y a plus, les chrétiens d'ici vivent encore leur foi sous un mode très ritualisé, il ne faut donc pas être surpris de cette insistance sur des lieux de culte bien identifiables et exclusifs de d'autres fonctions.

Mais nous en resterions à ce constat superficiel, si nous ne consentions à forer davantage le terrain des sensibilités spirituelles actuelles. Qui sait, s'il n'y a pas des aspirations plus profondes qu'un certain style de religion empêche de monter en surface ? Ces aspirations ont déjà trouvé des issues dans des mutations culturelles récentes. En effet, les solidarités veulent s'exprimer en termes de communauté plutôt qu'en termes de structure. Primat des relations sur les fonctions. Primat de l'homme sur la machine et l'organisation. Ces changements socio-culturels ne sont pas sans refluer sur une relecture des sources chrétiennes. On y redécouvre une altérité chrétienne

singulièrement Lord Durham au siècle dernier. Les migrations vers les villes ont été souvent des déplacements de noyaux villageois, et cela jusqu'au coeur de Montréal. C'est peut-être un des traits distinctifs des francophones dans l'Amérique des associations volontaires. On retrouve ces solidarités villageoises dans une foule d'initiatives communautaires des derniers temps : des cliniques populaires aux communes des cegepois. A force d'être en retard, on finit par être en avant ! En effet voici que la société post-industrielle et l'urbanisme de pointe redécouvrent ce qu'on avait relégué aux soutes de la folk-society.

Voir Nouveaux modèles sociaux, HMM, 1972. Voir aussi F. Dumont, Socialisme et solidarité, Conférence au Colloque, Socialisme d'ici, Université Laval, 9 mars 1972.

laissée pour compte par des symboliques sacrales chosifiées, juridisées et asséchées. Ce sacré d'espace ou de lieu, de fonction ou de statut décroît au profit de symboliques plus personalistes et plus communautaires. « Si nous perdons, dans nos relations avec nos frères, le nom de nos frères, il est extrêmement probable que Dieu lui-même perdra son nom ». C'est ce qui faisait dire à des membres d'une communauté de base, hier non-pratiquants : « nos symboles d'espérance étaient en train de se désagréger, de perdre leur force de propulsion ». Nous tirons ces commentaires d'un film qui a tenté d'exprimer les efforts de re-symbolisation de la solidarité chrétienne dans un groupe de croyants. Nous n'avons pas l'impression de céder ici à une sorte d'actualisme bien loin des longs souffles symboliques. Au contraire, nous soupçonnons ici le début de temps nouveaux, encore fragiles, mais non moins significatifs pour l'avenir. Cette première exégèse d'un signe des temps nous servira de point de départ pour l'analyse des nouvelles symboliques de solidarité.

« Tranquillement, pas vite »

[Retour à la table des matières](#)

Tel est le titre d'un film (ONF) qui a poussé le plus loin possible les recherches actuelles de nouvelles solidarités. « Tranquillement, pas vite » veut poser des questions, amener le spectateur à faire le point et à trouver des voies d'avenir. Il est réalisé par un groupe de 25 jeunes chrétiens « aisés » qui cherchent eux-mêmes une solution à l'intérieur d'une communauté de base à taille humaine.

Le film est en fait un dyptique . la première partie compare la situation actuelle avec celle d'il y a dix ans et avec les aspirations de ceux qui cherchent autre chose au milieu des démolitions d'églises trop grandes, des bingos, des nouvelles liturgies. Au milieu de tout cela, il y a la bonne dame qui avoue sa nostalgie des belles cérémonies d'autrefois et qui se demande comment il se fait que tout a changé tellement en si peu de temps.

La deuxième partie, toute différente, montre simplement divers événements de la vie d'une petite communauté chrétienne, celle-là même qui a fait le film. Recherche à la fois d'un christianisme plus authentique, plus fraternel et plus engagé. Pique-nique à la campagne où on fait griller

un mouton sur un feu de camp pour terminer en partageant la coupe de vin consacré. Réflexion sur la violence en apprenant l'assassinat politique d'un ministre ; participation à une manifestation contre la torture au Brésil ; drame de Madeleine qui perd sa soeur et qui trouve réconfort parmi les amis ; essai de liturgie pour les enfants ; joie de tous quand deux couples ont un enfant à la même époque ; baptême de deux enfants par immersion alors qu'on se contente d'accueillir un troisième qui sera baptisé plus tard...

Autant la première partie est heurtée et contrastée, autant la deuxième est calme et joyeuse. Dans le premier volet, les images sont très dures. Les personnages sont symboliques, les situations de même. On passe constamment du passé (congrès eucharistique de 1961), à l'avenir (liturgie d'avant-garde), en revenant au présent (discussion pour la fermeture éventuelle d'une église de paroisse). On y voit tous les types de gens : ceux qui rient du passé religieux, ceux qui s'y attachent, ceux qui ne savent plus trop.

La deuxième partie, au contraire, suit les événements chronologiques. Les personnages ne sont plus des symboles, ils sont des gens qu'on connaît fort peu mais qui vivent manifestement une expérience profonde ensemble. Le tout est présenté sur le vif et le spectateur se sent un peu comme un étranger qui arrive au milieu d'un groupe d'amis ; il perçoit des émotions sans être capable de les partager en profondeur.

La partie la plus controversée sera manifestement la première. Certaines scènes provoquent des réactions très vives - image de l'église en démolition, qui revient constamment tout au long du film. Elle servira même de conclusion : pendant que les murs s'effondrent avec fracas dans un nuage de poussière, la trame sonore fait entendre un chant de confiance et d'espoir.

Il y a la scène des petites filles qui lisent péniblement l'ancien petit catéchisme sans rien y comprendre : « quels sont les attributs de l'Église ?... » Il y a celle des démolisseurs qui s'amusent à parodier une communion tout en démolissant l'autel. Il y a la scène du bingo auquel des centaines de personnes participent fébrilement dans une atmosphère enfumée pendant que l'organisateur déclare que cela rapproche les gens de l'Église : « C'est un vicaire qui paie et il le fait toujours avec le sourire ».

Au milieu de tout cela, il y a les témoignages humains, divergents certes, mais poignants et symboliques : la dame qui rappelle les belles cérémonies d'autrefois en faisant son gâteau, l'incroyant qui découvre une vraie communauté, le curé qui dit son malaise devant les centaines de dollars utilisés pour chauffer une grande église vide et non fonctionnelle pendant que les gens du quartier n'ont pas de quoi se chauffer ...

Il y a aussi celle du jeune vicaire qui se sent obligé de jouer un rôle pour répondre aux exigences des gens alors qu'il aurait envie de leur crier que l'essentiel c'est autre chose : « Quand je suis devenu prêtre, je voulais réaliser un engagement personnel. En fait c'est l'engagement de l'Église depuis 2,000 ans qui a pris le dessus. Mon engagement à moi, il a peu de chances de passer dans la vie paroissiale concrète d'aujourd'hui ». (Gilles Provost).

Le début

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons recueilli systématiquement les commentaires de diverses sources. Ceux-ci contribuent à faire du film un événement ecclésial qui force les uns et les autres à se resituer. Beaucoup de chrétiens semblent être ambivalents devant cette entreprise. D'une part, ils ne se reconnaissent pas dans cette communauté de base, constituée surtout de jeunes gens très scolarisés qui s'expriment dans un langage et dans des signes apparemment inaccessibles. D'autre part, ils sentent là une montée d'un nouveau modèle communautaire et ecclésial encore imprécis, mais d'une authenticité qui commande le respect. Parfois la critique se fait très dure : « des petits bourgeois » qui se regardent le nombril ; des eucharisties-repas sans rituel, sans sens du sacré ; on ne les voit pas poser des gestes concrets pour changer l'environnement ; ils ne tiennent pas compte des paroisses : pourtant, c'est là qu'il faut changer les choses ; leur communauté n'est pas assez centrée sur Jésus-Christ et la grande Église ; les hérésies et les schismes ont toujours commencé de cette façon-là ; le mouvement irrésistible d'urbanisation incite plutôt à chercher des modes d'action sur les grandes masses qu'à retourner aux communautés de base en idéalisant les conditions sociologiques de l'Église primitive.

On reproche au film sa lecture partielle et caricaturale de la vie religieuse actuelle. Le symbole de l'Église en démolition est très percutant, mais il véhicule une attitude iconoclaste quasi morbide par le retour constant du bélier démolisseur tout au long du film, et surtout par les scènes artificielles de parodie de la communion. Le cinéaste n'a retenu que les éléments les plus folkloriques de l'Église : bingo

paroissial, messes rythmées, récitation du chapelet à la radio, administration de l'onction des malades par un vieux prêtre à la retraite, procession dans un congrès eucharistique, petit montage de circonstance sur l'ancien petit catéchisme. Bunuel n'aurait pas fait mieux. Et pourtant les intentions sont tout autres. « La scène du jeune vicaire réformiste, qui semble être convoqué au tribunal des nouveaux chrétiens, qui est poussé à renier les efforts de sa communauté, rend mal à l'aise ». Comment les responsables du film peuvent-ils viser l'animation de communautés chrétiennes dans un tel contexte ? Cinéma vérité qui tourne au film à thèse où l'on oppose sa propre expérience idéalisée à celle des spectateurs ! Peu d'interrogations des héros du film, mais d'une façon sibylline : la réponse. « On note bien quelques essais ou plan du langage et des rites, notamment dans la cérémonie du baptême. Mais dans l'ensemble, le film donne l'impression d'une liturgie qui veut éviter les rites dits sacrés, mais semble dépourvue de profondeur sacrale, d'une liturgie qui se célèbre au ras de la vie quotidienne mais n'échappe pas au risque de la banalité ... à voir comment les adolescents sont en train de redécouvrir le sens religieux de la célébration et des rites, on a envie de se demander ce que deviendront les enfants aperçus dans le film. Vous les voyez demain au grand dam de leurs parents, revêtir grandes robes à dentelles et broderies, porter breloques et chapelets, brûler de l'encens et afficher dans leur chambre des posters reproduisant les images anciennes du Sacré Coeur » (un groupe de catéchètes). La critique va donc du reproche de désaculturation de la communauté nouvelle à l'accusation de ne même pas faire allusion au drame pascal du Christ dans la célébration eucharistique.

Mais les réactions positives ne manquent pas. Ainsi cette communauté apparaît comme une solution heureuse au problème posé par la fin d'une certaine image de l'Église. Elle pose d'une façon très véridique un regard implacable sur le vécu québécois, dramatique, incertain de ses voies. Elle « représente » beaucoup plus que ce qu'elle est. Non seulement, parce qu'elle est un témoin parmi des centaines d'autres qui naissent un peu partout dans le milieu, mais aussi parce qu'elle exprime une renaissance spirituelle peut-être déterminante pour l'avenir. Comment ne pas rapprocher ces expériences de celles de l'Église dynamique des premiers temps ? « Jour après jour, d'un seul coeur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec joie et simplicité de coeur. Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple » (Actes, 2, 46-47). N'est-ce pas l'envers positif de cette critique des

modes impersonnels de regroupements paroissiaux traditionnels (Gilles Provost, *Le Devoir*, 26-1-72) ? Avec ces nouvelles communautés, l'avenir est là sous nos yeux. En même temps, c'est un retour aux sources. En effet, des chrétiens veulent « retrouver Jésus-Christ et son évangile de la même façon qu'il a lui-même bâti cet évangile avec ses disciples, c'est-à-dire loin des structures officielles ». Jésus redevient espérance en dehors des lieux officiels de l'Église et de la société. Pourtant, les membres des communautés de base ou des groupes informels ne se veulent pas, dans la plupart des cas, des contre-Églises, encore moins des sectes. Plusieurs d'entre eux respectent ceux qui tiennent à la paroisse traditionnelle et acceptent même de maintenir certains liens. D'autres croient qu'il faut pratiquement sortir de l'Église pour vivre une authentique solidarité chrétienne. Certains soutiennent que ce serait biaiser l'histoire que de ne pas connaître ce qu'il y avait de rupture prophétique dans la fondation de nouvelles communautés religieuses comme celles de François d'Assise, de Dominique, de Bernard, d'Ignace, de Vincent de Paul, ou plus récemment d'un Charles de Foucauld. Il n'est donc pas nécessaire de retourner aux catacombes. L'Église va redevenir bon gré mal gré une communauté de l'Exode, un peuple pèlerin, un petit reste en situation de diaspora. Voilà ce que le film signifie ou symbolise. Du moins, c'est la perception de ses défenseurs.

Quelques observateurs regrettent qu'on ait durci la dichotomie Église actuelle et communauté de base, comme si la première n'était qu'un résidu d'un passé « dépassé ». À la limite, le film projette une image globale symbolisant la mort de l'Église chez les pauvres et sa renaissance dans des minorités riches qui ont la possibilité de s'arranger « entre soi ». Les artisans de l'entreprise protestent en soutenant qu'il s'agit de la mort d'une institution riche érigée dans un peuple pauvre et en dehors de la vie réelle. Le scandale est bien symbolisé par les dépenses énormes que requiert le chauffage de ces immenses édifices sous employés, alors que dans les rues environnantes tant de foyers n'ont pas les ressources pour se chauffer ni même entretenir leur taudis. Que peut bien signifier cet autel en marbre, importé d'Italie et pesant dix tonnes ? Vestige caricatural d'une chrétienté dirigée de loin par l'autorité romaine, dans un peuple colonisé spirituellement et matériellement ?

Mais cette dichotomie ne simplifie-t-elle pas les choses ? L'histoire des débuts des communautés paroissiales qui ont découvert tout le territoire québécois ressemble un peu à ce nouveau départ de la

communauté de base dans le film. Vingt ou trente familles avec un pasteur allaient coloniser un territoire en vivant une aventure humaine qui ne manquait pas de densité évangélique. Bien plus, cette expérience ecclésiale portait un projet humain qui allait permettre à un peuple de se constituer et de se répandre. Y aurait-il une société québécoise aujourd'hui sans ce courage têtu de nos pères ? Aurions-nous, sans ces expériences historiques, les aspirations actuelles et le goût de risquer un vaste projet de libération ? Les forces spirituelles présentes ne doivent-elles pas beaucoup à ces sources profondes ? Devant ces communautés qui ne semblent pas avoir encore de projets définis d'humanisation, certains s'interrogent sur le caractère artificiel des spiritualités récentes et sur le peu de prise éventuelle de celles-ci sur la psychologie populaire des masses chrétiennes. Toute initiative d'évangélisation est inséparable de tâches concrètes d'humanisation. Cela vaut en théologie chrétienne, mais davantage dans la vie concrète du peuple de Dieu. Notre tradition en témoigne. Manquerait-il à ce film la conscience historique d'un héritage que la nouvelle communauté porte comme son premier germe de vie ? Nous reviendrons sur cette question un peu réductrice.

Mais disons tout de suite que bien des chrétiens d'un certain âge se sont sentis ridiculisés ou moqués, en voyant une telle caricature de « leur religion », de leurs valeurs et de leurs façons de vivre la foi. Ils pressentaient aussi une désertion de l'assemblée chrétienne réelle, une fuite devant la tâche de rénover la grande Église de l'intérieur où l'on allierait plus sagement les nova et les vetera de l'Évangile, de la Tradition et de l'expérience chrétienne de tout temps. Si le levain est authentique, pourquoi ne pas le situer dans la pâte ecclésiale ? A cela, les nouveaux communautaristes rétorquent que le levain évangélique doit agir d'abord dans la vraie pâte humaine des solidarités réelles de la vie. Là se trouve le test premier et dernier d'une Église vivante, sans cesse à construire.

Ne faut-il pas donner toutes ses chances à cet effort de créativité chargé de spiritualité évangélique ? Les esprits négatifs manquent tout autant de conscience historique, à ce compte là ! S'il s'agit d'une poussée de l'Esprit, personne ne pourra l'arrêter. Or, l'expérience ne compte que quelques années de recherches tâtonnantes, mais déjà fécondes. Comment ne pas reconnaître une humilité authentique et ouverte dans cet aveu : « mais n'avons pas encore trouvé des formes significantes de symbolisation religieuse de ce que nous pensons et vivons spirituellement avec nos trippes, avec notre coeur ».

L'éclatement des cohérences socio-culturelles d'hier a brisé bien des symboliques religieuses qui les assumaient ou les sacralisaient. Une reprise radicale au coeur des mutations culturelles actuelles est nécessaire. Un peu à la façon des Pères de l'Église qui sont passés de la symbolique sémitique à la symbolique gréco-romaine, en essayant de ne rien perdre de l'originalité transcendante du Royaume. Comme eux, les croyants d'aujourd'hui se doivent de trouver les nouvelles modalités de rapports sans cesse inédits entre Évangile et culture. Par exemple, les formes de solidarités ont profondément changé. Elles ne reposent plus intégralement sur ce noyau symbolique du village d'autrefois. Cette expérience historique de la communauté organique et même mécanique est en train de se transformer. *De nouvelles solidarités primaires, plus libres, plus créatrices sont à inventer. Solidarités nouvelles de profession et de génération, de sous-culture, qui l'emportent sur les appartenances aux vastes organisations économiques, politiques, scolaires ou religieuses. Solidarités nouvelles de type régionaliste, d'appartenance culturelle ou nationale.* Il serait ridicule, au moment où toutes les institutions cherchent de nouveaux modèles de solidarité, que l'Église traîne de l'arrière. Pourtant, c'est elle qui devrait être la plus inventive, la plus libre, la mieux fondée pour retrouver le sens d'authentiques rapports sociaux, de relations humaines capables de gratuité, enfin le sens du primat transcendant de la personne et de la communauté sur les structures, les organisations et les techniques. Saura-t-on voir dans cette poussée communautaire un appel adressé à la Grande Église pour redevenir ce qu'elle est fondamentalement ? Ce serait une erreur de brandir le reproche d'une tentation iconoclaste pour détruire l'ancienne Église et en construire une autre totalement différente. Un second regard permet de reconnaître dans les protagonistes du film des chrétiens qui ont déjà connu une expérience de communion ecclésiale et qui recherchent à renouer, par delà les structures religieuses actuelles, leur aventure spirituelle première, mais sous d'autres modalités.

Leur recherche ne s'oppose pas forcément à ce qu'on pourrait appeler la réaction conservatrice des traditionalistes. Le personnage le plus attachant du film - une femme du milieu populaire - exprime en creux une démarche similaire. Après avoir dit son regret des belles « cérémonies » d'hier qui ont disparu, elle se demande, dans un second temps, ce qui a bien pu se passer. « On en est à se poser des questions... Qu'est-ce qui peut avoir déclenché ça ... c'est la vie qui a évolué. Peut-être que c'est ça ». Puis elle raconte avec autant d'enthousiasme comment elle a goûté une messe fraternelle autour

d'une simple table, avec un groupe de voisins et un prêtre : « J'ai aimé ça, on se retrouvait autour d'une table, rien de grandiose, rien d'extraordinaire. Le prêtre était là ... je me le représentais comme Notre-Seigneur à la Dernière Cène, et nous autres, on était alentour ... il était tellement simple, habillé en habit ordinaire comme tous les autres ». C'est par là qu'elle sentait le Seigneur plus proche, plus interpellant pour aimer et agir concrètement. Puis viennent ses commentaires pleins de sagesse devant la décision éventuelle de démolir l'église et de vivre la paroisse sous un autre mode plus pauvre et peut-être plus axé sur la communauté des personnes. « À un certain moment, je me suis rendu compte qu'on prenait des décisions très graves. Je me disais : on fait partie de l'Église, faut penser, faut prendre nos responsabilités ». Il y a derrière ses propos une sagesse chrétienne simple et profonde qui exprime une ouverture peut-être plus réaliste et plus vraie que les grandes discussions sur l'engagement dans la deuxième partie du film. On y sent une proximité évidente avec le vécu québécois de bien des croyants d'ici. Les principales coordonnées y sont ... et avec quel discernement spirituel ! Une espérance lucide traverse de bout en bout la nostalgie de l'expérience passée, la perplexité du présent, la joie d'une nouvelle issue possible, la responsabilité vis-à-vis toute la communauté chrétienne et même les soutiens structurels à changer. À ce compte là cette femme conteste à sa façon certaines critiques plus ou moins savantes et certains mépris stériles de quelques membres de la communauté ⁴². Elle pense d'abord « peuple de Dieu » et c'est en celui-ci qu'elle voit l'expérience de communion toujours limitée. Les membres de la communauté de base font le chemin inverse. Deux pédagogies justifiables. Mais la seconde peut-elle déboucher sur la reconstitution d'un tissu ecclésial pour l'ensemble des chrétiens ?

Avant de répondre à cette question, disons que dans les milieux populaires où se fait la démolition de l'église que le cinéaste a filmée, une Église est en train de renaître. Une Église fraternelle et communautaire en avance sur la communauté de base qui nous est

⁴² Au moment d'une célébration baptismale dans la deuxième partie du film, réservée à la communauté de base, un membre entre et tient des propos d'agacement devant l'élargissement de la participation au delà du cercle de la communauté. C'est du moins l'interprétation qu'a donnée un groupe de spectateurs quand ils ont entendu cette phrase dite d'une façon agressive : « il y a bien du monde ici ». Ces spectateurs de milieu populaire avouaient qu'ils avaient commencé à rejeter le témoignage de la communauté à ce moment là.

montrée dans la deuxième partie. Une Église ouverte au tout venant. Une Église branchée sur des projets concrets de libération et de promotion où l'on ne discute pas éternellement sur les grands engagements éventuels. Une Église où les plus démunis se sentent à l'aise. Comme nous le verrons dans le chapitre sur les nouvelles symboliques d'action, dans ces milieux, on a dépassé la phase des petits groupes pour déboucher sur des communautés entières qui se lèvent debout. Il est dommage que le film ait réduit l'enjeu à la mort d'une certaine église populaire qu'il oppose à la renaissance d'une *ecclesiola* dans un petit groupe de privilégiés. La réalité d'aujourd'hui et de demain, dans ses phénomènes de pointe, apparaît différente à un regard plus attentif.

Le film ne pose pas moins des problèmes essentiels. Et en cela il devient un événement ecclésial de portée symbolique. Il démontre toute la force critique de la symbolique elle-même. Revenons à la question que nous avons posée plus haut, à savoir la portée ecclésiale de la communauté de base. Pour y répondre, nous devons pousser plus loin notre recherche en élargissant cette première approche que nous suggère le film « Tranquillement, pas vite ».

Les enjeux structurels

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'univers religieux on a souvent tendance à réclamer une spécificité qui ignore trop facilement la dialectique entre société et religion. Combien de phénomènes religieux gagneraient à être vus à partir d'une anthropologie profane ? Celle-ci peut permettre une première distance critique et même forcer les définisseurs religieux à mieux dégager leur propre démarche et les contenus originaux de leurs matériaux de réflexion. Proposer un premier cadre critique dans une ligne structurelle, paraîtra non pertinent aux yeux des communautaristes. La communauté ne se situe-t-elle pas dans un autre ordre ? Elle ne se définit pas comme une anti-structure. Pourtant, dans une perspective sociologique, on y gagne à cerner d'abord ce qui se passe au plan des structures visibles avant d'interroger les autres niveaux de profondeur de l'expérience individuelle et collective. Ces

remarques indiquent déjà les limites du premier cadre critique que nous proposons ici :

Dans toutes les sociétés qui atteignent une certaine limite-critique, apparaissent des phénomènes d'anti-structure ; celle-ci s'exprime par des regroupements sauvages, égalitaristes, plus ou moins anarchiques. On y défend le primat de relations humaines plus directes qu'on oppose aux médiations structurelles des organisations officielles et des statuts du système social. Peu à peu les structures se rigidifient et s'éloignent de la vie au détriment de la dimension communautaire et de ses valeurs propres. C'est donc par des communautés renouvelées ou recrées que se réalise le processus d'anti-structure. Combien de phénomènes récents peuvent s'éclairer par cette hypothèse de recherche. Pensons aux comités de citoyens, aux regroupements marginaux d'assistés sociaux, aux communes, aux rassemblements de jeunes et à tant d'autres initiatives de ce type.

Quand cette expérience communautaire s'organise sur une base plus institutionnelle, elle débouche sur la constitution de structures parallèles. Celles-ci tentent de proposer un autre modèle de société. En isolant le processus, les responsables se condamnent vite à l'essoufflement et à la stérilité. Ils accumulent une double marginalité, par rapport aux structures existantes et par rapport à l'ensemble de la population. Une psychologie de secte, ou de chapelle vient alors accentuer le coefficient d'utopie au détriment d'une démarche politique plus critique. De plus, les maigres moyens de la structure parallèle limitent ses possibilités d'action et de diffusion. Les membres quittent un à un ce, nouveau milieu devenu artificiel et étouffant. Pourtant, au début, l'expérience avait été libératrice et pleine de chaleur humaine. On ne s'isole pas aussi facilement de la société.

La structure parallèle devient ainsi une voie de garage et même un agent de dépolitisation radicale, dans la mesure où on perd de vue le rôle politique de l'anti-structure et de la lutte à même les défis accumulés dans les structures existantes. L'intention communautaire marque une distance critique sur des médiations structurelles qui font passer au second plan les hommes concrets. Des structures qui correspondaient jadis à des expériences de vie, sont maintenant décrochées des nouveaux modes de vie et de pensée. Ainsi la société s'aliène dans ses instruments. Il est normal que les hommes réagissent précisément au nom des facteurs humains. Les rôles expressifs l'emportent alors sur les rôles instrumentaux (T. Parsons), là où les oppositions s'expriment. Ces rôles expressifs glissent dans un prophétisme abstrait, s'ils ne dégagent pas à leur tour des démarches et des projets qui se présenteraient comme de véritables alternatives dans l'ordre des moyens et des fins. Sans stratégies réalistes, la critique oppositionniste se cantonne dans des attitudes purement négatives ou des idées abstruses. « Les principes siègent dans l'opposition », selon l'expression de Bergson ; et les pratiques déterminantes restent dans les mains des pouvoirs en place. Dans ce cas, les structures existantes demeurent intactes et les transformations réelles sont remises sine die.

Il faut une dialectique serrée et continue entre structure et anti-structure, sans compter les appoints secondaires des structures parallèles, pour définir et créer de nouvelles structures plus adaptées aux changements dans les modes d'existence de travail et de rapports sociaux. C'est à travers l'étude des rites de passage que certains anthropologues nous ont révélé ces mécanismes sociaux fondamentaux. Ils récupèrent ainsi, par delà une approche fonctionnaliste des rôles et des statuts, tout ce monde des solidarités et des valeurs gratuites dans les relations humaines. Les critères de mécanicité et d'organicité de Durkheim réduisent passablement la capacité d'insight dans un système social. La spontanéité et l'immédiateté de l'expérience communautaire ne peuvent se penser uniquement en termes de phénomènes fugaces et aléatoires. Elles entrent effectivement en dialectique avec le caractère juridico-politique des structures formelles. Dans la maturation de la communauté se développent un cadre normatif et un univers idéologique propres qui ne sont pas sans influencer la création éventuelle de d'autres structures.

Les communautés libèrent le sens. Elles font primer la conscience des rapports sociaux. Elles rappellent que les hommes ne se passent

pas de lieux et de temps où se vivent des relations globales non seulement spontanées mais soutenues. Les sociétés primitives, beaucoup plus complexes et structurées qu'on ne l'avait cru, avaient bien compris ce besoin prioritaire. Nos organisations sociales modernes ont longtemps négligé cet héritage. Cela est encore plus évident quand on observe la situation de ceux qui ont liquidé l'univers religieux. Ils ne se sont pas rendu compte de l'évacuation de certaines expériences humaines authentiques que véhiculait la religion, surtout dans le domaine communautaire. On n'a pas encore évolué cet impact au Québec. Les phénomènes d'anti-structure, même les plus profanes, ont, à leur début, un caractère global, syncrétique, à la mesure de l'ensemble de la personnalité sociale et du réseau de ses rapports humains les plus vitaux. La ferveur mystique d'une communion totale se retrouve non seulement dans les diverses communautés sauvages, mais aussi dans les milieux révolutionnaires et les effervescences collectives de teneur culturelle ou politique.

Les processus sociaux de la société industrielle ont morcelé et dispersé l'individu et sa vie sociale. Ils sont tronqués à leur racine et à leur sommet à cause de l'absence de réelles communautés et de symboliques d'identification collective. D'où la difficulté de déboucher sur des projets collectifs à la mesure de l'ensemble de la société. En ce sens, le pragmatisme libéraliste est anti-social en émiettant non seulement le travail mais aussi la quotidienneté dans toutes ses dimensions publiques et privées. Tout au plus restent-ils des lieux marginaux d'intégration de la personne et de la société. *Les visées communautaristes de l'anti-structure ont donc des sources particulières dans la société moderne.* En ce domaine, les définisseurs comme les planificateurs ont à peine amorcé une réflexion rigoureuse sur les rapports entre structure et communauté. Laisser se déployer en parallèle ces deux dynamiques, c'est compromettre l'une et l'autre.

Les communautaristes ont aussi leurs propres illusions. En effet, tôt ou tard, ils font face à l'inévitable structuration institutionnelle. Les communautés glissent vers la désintégration et l'utopie quand elles se déploient en marge des structures existantes. D'où l'émergence de nouveaux mythes simplificateurs qui font resurgir à l'opposé les mythes de l'ordre ancien. Pensons à la dérive actuelle de la politique vers une bataille de grandes images, de slogans simplistes, de mots percutants ou de credo aveugles. Ici, la structure et l'antistrukture se sont déracinées de la vie l'une par l'autre, alors que dans la première démarche, elles se confrontaient au coeur des vrais enjeux humains.

C'est à ce niveau de profondeur que l'extrême droite et l'extrême gauche risquent de se ressembler étrangement. Les cohérences parfaites dans une direction unilatérale provoquent souvent des incohérences dans une autre. Shakespeare a donné une forme dramatique saisissante à ce dilemme des « purs » dans la tragédie : *Tempest*. Ce qui prouve que nos problèmes sont moins inédits que nous pourrions le croire. (voir l'étude admirable de V.W. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Aldine, 1969).

Il est intéressant de noter ici que *ce cadre critique est tiré d'une recherche anthropologique sur la société, qui s'est faite à partir de l'analyse de l'évolution des processus rituels symboliques dans les diverses religions de l'histoire*. Cette première entrée de jeu ouvre une brèche qui va nous faire pénétrer à l'intérieur des phénomènes communautaires de l'Église actuelle. Voyons les traits caractéristiques de ceux-ci. Mais ajoutons tout de suite qu'ils ne se retrouvent pas tous dans chacune des expériences.

Caractéristiques des nouveaux signes communautaires

[Retour à la table des matières](#)

- L'importance accordée à l'invention et à la « modelisation » d'une liturgie et d'un discours chrétien signifiants, marque la forte teneur symbolique des démarches privilégiées. C'est l'envers positif d'une insatisfaction face aux rites et aux langages officiels qui ressemblent à des produits congelés et insipides. Le ritualisme et le dogmatisme de l'Église romaine des derniers siècles avaient enlevé à la symbolique chrétienne le mouvement vital et dynamique de la berak de l'Ancien Testament et de l'Eucharistie primitive du Nouveau Testament.

- Changer la vie, restaurer une proximité perdue, personnaliser l'attente chrétienne, retrouver des solidarités plus vécues et plus effectives, être soi-même avec d'autres et cela dans toutes les dimensions de son existence, voilà l'horizon communautaire qu'on veut symboliser et réaliser. Chacune de ces coordonnées a une rare densité spirituelle. Ceux qui ont connu ou vécu cette expérience de près peuvent en témoigner. Ce serait une erreur que de n'y voir qu'un

spontanéisme sans avenir ou un nombrilisme infantile. La communauté de base rappelle que l'enjeu porte davantage sur les styles d'existence chrétienne que sur les réformes des vieilles structures religieuses. Comme l'ont fait les témoins créateurs de la tradition, on invente une « spiritualité » avec cette liberté évangélique qui non seulement laisse beaucoup de latitude dans les formes d'expression et de témoignage des croyants, mais les incite à créer des signes vitaux et signifiants pour une culture ou une époque donnée.

- Violence de l'essentiel, voilà une autre signification du caractère un peu « sauvage » de ces communautés qui scandalisent des chrétiens attachés à des choses bien secondaires dans l'Église. Violence évangélique qui quitte la mare pour retrouver la source vive. Violence d'une foi préoccupée de son authenticité, de son caractère vital et engageant. Parfois, en certaines communautés, on ne tolère pas des démarches qui n'ont pas de liens vrais et explicites avec les sources chrétiennes. Mais la plupart respectent et articulent les cheminements de l'entrée progressive dans le message et la vie du Christ. Ils remettent en valeur les relais de l'Église primitive. Ici, on ne sépare pas humanisation et évangélisation, on affirme la corrélation étroite entre qualité humaine et qualité théologique.

- Par delà une protestation latente ou manifeste contre la sclérose des structures profanes et religieuses actuelles, il y a volonté de créer des espaces émancipés, des micro-réalisations d'expériences sociales et ecclésiales originales. On cherche à en faire des signes entraînants et multiplicateurs. Nous retrouvons ici, au plan religieux, les phénomènes déjà constatés dans notre société profane, à savoir de nouvelles marginalités, non pas subites ou passives, mais volontaires et créatrices. Personne ne peut nier l'ampleur inédite d'un tel phénomène dans nos sociétés contemporaines. Pour ce qui nous concerne ici au Québec, l'extraordinaire poussée de centaines de comités de citoyens n'est pas étrangère à la montée concomitante des fraternités chrétiennes et des communautés de base. Disons que ces dernières n'ont pas encore trouvé leurs formes d'action alors que les comités de citoyens ont fait un bon bout de chemin dans l'élaboration de praxis réalistes. Les membres des fraternités et des petites communautés n'ont pas encore réussi à situer ces dimensions différentes du groupe d'action et de la communauté, du ressourcement et de l'engagement. Déjà la psycho-sociologie apporterait une première clarification dans sa distinction entre psycho-groupe et socio-groupe. Les définitions officielles escamotent ces difficultés.

Telle celle-ci : « La communauté est un groupement fraternel, organique et stable, de personnes réalisant la prise en charge mutuelle et le partage de ce qu'elles sont et de ce qu'elles ont, en vue du rassemblement des hommes dans l'unité ». (Max Delespesse). Le sociologue voit beaucoup d'ambiguïté ici. S'agit-il du modèle familial ? Si oui, est-il possible dans de tels groupes qui se rencontrent épisodiquement, est-il possible dans le type de relations différentes, qui définit la communauté de base ? On sait les difficultés de la « commune » des derniers temps. Les fraternités chrétiennes où l'on vit ensemble quotidiennement peuvent-elles mieux se définir sous le modèle familial ? Il ne semble pas. Quand on analyse les choses avec un peu de rigueur, on ne peut que s'interroger sur ces définitions trop rapides d'un « modèle ecclésial original ». Les termes restent vagues et les composantes peu articulées. Telles ces quatre lignes de forces qu'a retenues une communauté de base pour se définir : fraternité, approfondissement de la foi, prière et engagement social et ecclésial. Les membres avouent avoir connu de terribles tensions, sans issue très claire, autour de points chauds comme la fraternité et l'action du groupe, l'engagement socio-politique et l'engagement ecclésial, l'autonomie des membres et les diverses formes de partage, etc.

- Ces communautés veulent reprendre en profondeur toutes les problématiques des structures de pouvoir, du statut clérical, de l'intervention pastorale dans l'Église. On le comprend bien dans une Église romaine encore très cléricalisée. Le monopole des fonctions décisives n'est pas à démontrer. Il a engendré l'appauvrissement des dynamismes charismatiques. N'est-ce pas sain de voir des chrétiens se réapproprier des initiatives et des tâches fondamentales qu'ils auraient dû partager depuis longtemps avec les clercs et les religieux ? Avant les distinctions clercs-religieux-laïcs, n'y a-t-il pas des conditions communes où apparaissent un premier décroisement, une « responsabilité mutuelle », une mission unique d'évangélisation, un témoignage de base, une expérience évangélique fondamentale, etc. Tout en rejetant la caste sacerdotale empruntée au type vétéro-testamentaire, peu de communautés célèbrent l'eucharistie sans prêtres. Une preuve de plus du caractère intra-ecclésial de la protestation. Certaines communautés en arrivent à aménager ce qu'elles appellent une politique transitoire. Par exemple, partage du leadership entre prêtres et laïcs, mais en même temps refus de se définir dans le prolongement d'une « intervention pastorale » de l'Église hiérarchique qui serait signifiée par le prêtre d'une façon privilégiée. Il arrive, en certains cas, que lors de célébrations

pénitentielles, le prêtre n'intervienne pas comme ministre du sacrement ; c'est plutôt la communauté entière qui accorde le pardon. On peut constater beaucoup de tâtonnements et beaucoup d'hésitations pour aller au bout de la liberté qu'on revendique, en liturgie particulièrement. On est loin d'une nouvelle homologation rituelle. Mais la prise de parole est « souvent le théâtre d'un coup de force fictif » et la prise de pouvoir semble être « davantage appelée qu'effectuée ». Il reste que plusieurs découvrent l'importance du rôle de la communauté et des charismes dans les premiers siècles de l'Église. On déterre même les textes embêtants de Pères de l'Église. « *C'est vous chrétiens qui tenez les clefs, c'est vous qui remettez les péchés*. Oui c'est vous, par et dans votre unité, par votre charité en laquelle habite et agit l'Esprit » (Saint Augustin). Les milieux hiérarchiques et cléricaux n'ont pas pris de positions claires et nettes face à ces entreprises. La hiérarchie n'est intervenue qu'en fonction d'un appel à garder des liens avec l'Église, la paroisse. Il n'y a donc eu ni interdit, ni tentative de récupération de la part du leadership religieux. Mais la plupart des clercs, surtout de paroisse, semblent être négatifs et même agressifs devant ce qui leur apparaît une menace pour les structures religieuses. Le mouvement est vraiment né à côté des formes habituelles de pastorale. Il n'est pas perçu comme une issue pour la crise du sacerdoce. On sait comment au Synode de 1971, pratiquement aucun des évêques délégués n'a relié un dépassement éventuel de cette crise au refaçonnement de la communauté chrétienne et à la réfection des unités de base de l'Église. On est passé à côté de la reprise radicale du problème que suggère l'expérience communautaire actuelle. L'approche restait institutionnelle, dogmatiste et même très moraliste. Il lui manquait une vision plus vitale à partir des nouvelles formes de vie chrétienne, sociale et ecclésiale. Les artisans de celles-ci sont facilement considérés comme des corps étrangers dont on ne peut rien apprendre, puisqu'ils se sont volontairement « séparés » de l'institution. Tel n'est pourtant pas le cas, si la dimension ecclésiale ne se réduit pas aux structures et aux politiques officielles !

Cotes d'alerte

[Retour à la table des matières](#)

- Ce mouvement communautaire marque une réaction vitale devant le « refroidissement de la conjoncture conciliaire ». Les lendemains de

Vatican II ont déçu bien des croyants, non seulement à cause du durcissement des pouvoirs romains ou de la timidité des réformes, mais aussi à cause d'un recul évident de la crédibilité de l'Église. Celle-ci projette une image réactionnaire surtout en face de ce qu'on appelle la révolution culturelle de notre temps. Elle va à contre-courant d'une révision radicale de sa morale, de son organisation interne, de sa façon traditionnelle d'intervenir dans la société profane. L'autorité centrale se sert même de la collégialité épiscopale pour s'affirmer elle-même d'une façon aussi absolue qu'autrefois. La contradiction devient encore plus insupportable. Les critères d'uniformité l'emportent toujours sur la réalité plurielle de l'Église. Pourtant l'histoire nous enseigne que l'Église n'a jamais été aussi vivante et unie qu'aux périodes de grandes diversités communautaires et apostoliques. Comment ne pas voir, un signe des temps dans ces efforts de pluralité charismatique, qui montent d'en bas ? À ras de soi, les chrétiens tentent de récupérer le « croyable disponible » pour présenter d'autres images plus significatives du christianisme et de l'Église.

- Ce serait une erreur sociologique et théologique de parler ici de « secte ». Celle-ci se définit par un refus d'entretenir des rapports avec la société, sa culture, ses institutions profanes et religieuses. Les préoccupations sociales et politiques des petits groupes religieux de base ne sauraient relever d'une attitude propre à la secte. Au contraire, les artisans de ces entreprises cherchent à « réinterpréter le christianisme dans l'univers culturel actuel et à transformer l'ordre social qui prive de plausibilité la question des sens et donc le message chrétien » ⁴³. Au plan de l'Église, les communautés de base sont aussi soucieuses d'universalité que d'intensité spirituelles. Elles véhiculent même un certain messianisme qui s'exprime dans des lieux symboliques de rassemblement international, par exemple. (Boquen et Taisé). Elles établissent des liens souples entre elles pour témoigner de leur fraternité ouverte sur la communion intra-ecclésiale et sur le monde.

- Cotes d'alerte aussi des difficultés propres à ces communautés. D'abord leur fluidité et leur instabilité. Il n'est pas facile de penser et

⁴³ Réinventer l'Église, Esprit, Novembre 1971, p. 666. Dans ce numéro, on dresse un bilan de l'expérience des communautés de base. Beaucoup de rapprochements peuvent être établis avec nos propres expériences québécoises.

d'agir à long terme dans le contexte de groupes qui se font et se défont assez rapidement, où la rotation des membres atteint un assez fort coefficient de mobilité. On peut facilement se faire illusion sur l'intensité d'une relation courte de qualité. De telles effervescences soutenues fatiguent une mentalité urbaine. Concentrer l'altérité ecclésiale dans ces oasis de ressourcement et de réfection des forces, ce n'est pas nécessairement assurer la marche dans le désert urbain anémique et anonyme. Surtout dans le milieu des jeunes, il est très dangereux de créer de purs substituts d'Église dans un cadre d'insularité sociale. Demain, ils ne seront pas capables de se situer dans la société et l'Église, telles qu'elles existent. On n'aura vécu sa foi qu'à l'intérieur de sa propre sous-culture. Encore ici, l'histoire nous éclaire.

- Certaines cellules d'action catholique et certains mouvements religieux de jeunes ont connu jadis des expériences semblables à celles d'aujourd'hui. Lorsque leurs membres accédèrent à un statut adulte dans la cité, par une insertion professionnelle et sociale beaucoup plus large et forcément sécularisée, plusieurs n'acceptèrent plus de se retrouver en Église ; ils avaient découvert un monde réel en décalage trop évident avec le petit milieu englobant de la communauté-substitut d'hier. Et pourtant, il s'agissait de jeunes engagés dans des praxis sociales et apostoliques plus vitales et plus concrètes que les velléités d'engagement de certaines communautés de base actuelles. Mais ne soyons pas injustes, le contexte actuel a une teneur inédite et bien des générosités apostoliques n'ont pas trouvé leurs débouchés. On comprend que le témoignage collectif et le projet humain d'action libératrice passent au second plan. Qui sait si un enjeu plus immédiat ne devrait pas d'abord être relevé, à savoir celui des expressions et des solidarités fondamentales de l'expérience chrétienne à même des mutations culturelles sans précédent. Deuxièmement, les communautés ne pouvaient éviter une « phase critique » pour une réflexion distanciée sur un système religieux que beaucoup de contemporains jugent « redhibitoirement irréformable ». Mais comme nous le verrons, il y a d'énormes dangers de stérilité si on torde à inventer des dialectiques dynamiques de l'action et du sens. Certains culs-de-sac critiques ne se surmontent que par les risques d'une action évangélique qui trouve sa part de lumière au creux de son dur et fécond cheminement. L'invention de langages et de signes chrétiens ne se passe pas de ces médiations. De plus, l'Église de demain ne saurait accentuer la privatisation religieuse d'aujourd'hui. Une Église, peuple de Dieu, ne peut faire 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 grands symboles de ralliement, de solidarité et d'identification. Des communautés trop centrées sur les lieux domestiques déclassent leurs membres par rapport aux grands circuits de la vie collective. Passerons-nous des enclos de fabrique aux cercles intimistes où remontent en surface des vieux schèmes religieux et culturels inconscients ? Voilà une cote d'alerte un peu simpliste si on retourne à ce que nous avons dit plus haut, surtout au plan des symboliques nouvelles de solidarité.

- Ces communautés sonnent l'alarme devant une structuration religieuse qui a noyé la relation évangélique de fraternité, devant un sacré extrinséciste et chosifié, devant l'absence d'unités ecclésiales de base dans la vie quotidienne, devant le manque de relais d'accession et de cheminement. Il y a ici une voix prophétique que des académiciens et des professionnels de la religion ne semblent pas vouloir écouter ou comprendre. Ces derniers n'ont pour tant pas grand-chose à dire sur la quête contemporaine de véritables rapports humains et d'une authentique vie communautaire, et cela au plan religieux tout autant qu'au plan profane. Chez nous, l'enquête Wener, à Montréal, a montré que plus de 70% des chrétiens pratiquants souhaitent faire l'expérience d'une communauté spirituelle à taille humaine. La jeunesse des mouvements communautaires apporte une première réponse et même une fécondité d'extrême importance dans une Église qui connaît une sénescence sans précédent. Au moment où les moins de trente ans ont décroché massivement, les chefs spirituels se contenteront-ils de raffermir les vieux cadres et les scénarios archaïques où les plus âgés sont les seuls à s'y trouver à l'aise ?

Les composantes symboliques essentielles

[Retour à la table des matières](#)

Voyons d'abord comment s'appliquent ici les quatre premières coordonnées de la symbolique.

1. Projection d'un vécu, Celle-ci n'est pas à démontrer dans le cas de ces nouvelles communautés. Au-delà de l'éclatement des vieux modèles et de leur divorce avec les styles d'existence actuelle, les

petits groupes religieux, comme nous l'avons vu, commencent à exprimer symboliquement les cohérences latentes de leur expérience spirituelle. Cohérences inchoatives de la communication et de la célébration liturgique. Cohérences plus fermes des solidarités premières.

2. Reprise de l'héritage. Ici, il y a une nécessaire élucidation des germes de vie puisés inconsciemment dans un héritage particulier. Par exemple, on découvrira que les mouvements communautaires actuels au Québec sont portés par un sujet historique que s'est construit à même une aventure communautaire semblable. Pensons à la création du réseau de paroisses, qui a accompagné la colonisation.

3. Tendance au projet. La symbolique ouvre aussi par en avant. Elle dégage des horizons, une prospective, un avenir ouvert. Cette dynamique se trouve dans les petites communautés. Leurs membres veulent entraîner l'Église en prenant les devants plutôt qu'en poussant par derrière. Ils avivent la conscience eschatologique dans sa liberté critique et innovatrice. Appel de conversion qui doit précéder la définition de projets collectifs ecclésiaux de plus grande envergure.

4. Recherche de transcendance. Si le Royaume n'est pas de ce monde, il ne passe pas moins par le terreau humain des cultures et de leurs dynamismes d'auto-transcendance. Le mouvement pascal de transcendance n'évacue pas la création, mais la sauve, la ressuscite, la transfigure et la porte vers des horizons inaccessibles aux efforts humains. Les petits groupes trouvent dans plusieurs utopies modernes des voies privilégiées d'expression de la transcendance chrétienne. De plus, ils sentent très bien que les transcendances d'hier faisaient bon marché de la subjectivité du croyant et de l'intériorité correspondante. La forte teneur métaphysique du débat sur les sources de la vie spirituelle nous renvoie à ces recommencements que les mouvements réformateurs de l'Église ont connus à leur début. Ici, l'accent est plus anthropologique que jamais. Faut-il en être surpris quand on sait que Dieu s'est révélé à nous en révélant des croyants et un peuple à eux-mêmes ? Nous ne connaissons de Dieu que ce qu'il a fait par et au milieu des hommes et de l'histoire. L'Alphabet de la révélation ne se trouve pas ailleurs. Combien l'avait oublié au cours des derniers siècles ? La Parole de Dieu ne surgit que dans des solidarités humaines authentiques au sein d'une véritable altérité évangélique. « Là où vous serez plusieurs rassemblés en mon nom, je serai au milieu de vous ». Il faut relire saint Jean qui répète sans cesse la

nécessaire liaison de la foi et de l'amour fraternel. Si celui-ci n'est pas vécu au départ, nous sommes des croyants-menteurs. Jésus en a fait le premier signe de témoignage dans son discours de la dernière Cène. « Qu'eux-mêmes soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé ... que je les ai aimés comme tu m'as aimé » (Jn 17, 21-23). Par la suite, la force décisive de témoignage des communautés primitives reposait sur la qualité de leur fraternité simple, réelle et profonde. « Voyez comme ils s'aiment ».

Les fraternités constituent donc en elles-mêmes la symbolique la plus fondamentale de la présence et de l'action de Dieu, de Jésus-Christ dans le monde, de l'expérience et du témoignage chrétiens. Elles restaurent la véritable échelle de valeur évangélique en faisant rejaillir les sources spirituelles des solidarités les plus profondes qui unissent les hommes dans l'unique dessein libérateur des promesses eschatologiques de justice, d'amour et de paix.

NOTE :

Les expériences de petites communautés ne se comptent plus. On y trouve toute la gamme des options possibles, à partir de l'Église d'underground (clandestine) aux groupes militants intra-ecclésiaux. Communautés de vie, de partage total avec mise en commun des biens. Communautés de travail en fonction d'objectifs apostoliques ou de services humanitaires. Communautés d'insertion totale en milieu pauvre. Communautés de ressourcement spirituel, de célébration, d'engagement chrétien en politique. Le phénomène s'est répandu dans de nombreux pays d'Amérique et d'Europe. Son atomisation marque son ampleur. Ici, au Québec, à la fin de 1973, un premier relevé identifiait une centaine de groupes appelés communautés de base. Mais il y a plus de deux cents petites fraternités et des milliers d'équipes de jeunes, de foyers chrétiens, d'engagés temporels. Plusieurs font partie des organisations religieuses, pastorales ou d'action catholique. La commission Dumont n'a pu les dénombrer toutes, malgré un tamisage assez étendu. Mais ce qu'il y a de frappant, c'est le nombre grandissant de cellules communautaires en dehors des cadres institutionnels officiels. Un bulletin de liaison Koinonia tente d'assurer des rapports suivis et même de susciter des carrefours épisodiques. Ce genre de rencontres a soulevé des problèmes-test en certains pays. Par exemple, une rencontre au sommet, en France, a révélé les divergences profondes de ces noyaux polymorphes. Après

deux jours de délibérations, des clivages culturels et politiques dans les options des différents groupes semblaient être insurmontables pour le moment, sans compter des conceptions de l'Église, de la foi, de la liturgie aussi opposées que disparates. Initiative prématurée ? Test de vérité de l'avenir ? Sommes-nous en face d'un phénomène transitoire et évanescent ou bien au coeur d'une gestation qui aboutira à de nouveaux modèles ecclésiaux ? Aucune analyse scientifique, aucune prophétie ne sauraient nous convaincre dans un sens ou dans l'autre. Si c'est une oeuvre de l'Esprit assumée avec foi, courage et intelligence par les protagonistes, les chances de grande fécondité demeurent positives. Et toutes les réactions pharisiennes ou potestatives seront bien impuissantes.

AUDET, Jean-Paul, Les chemins de la dispersion : clercs et laïcs dans la communauté chrétienne (Coll. « Cahiers de Communauté chrétienne », n.7, Montréal, Communauté Chrétienne, 1971, 85 p.

BARBE, Dominique, Demain, les communautés de base, Paris, Cerf, 1970, 226 p.

BROUCKER, Winoc de, Communautés de base pour des chrétiens de grandes villes, dans Etudes, 332 (1970), pp. 111-120.

BRUSTON, Henry, Problème posé par les petites communautés, dans Idoc international, 39 (1971), pp. 2-7.

CASALIS, George, L'Église des « petites communautés » dans Parole et Mission, 12 (1969), pp. 533-548.

CRESPY, Georges, Les impacts de notre culture sur les communautés de base, dans Lumière et Vie, 99 (1970), pp. 61-76.

DEFOIS, Gérard, Les Petits Groupes : chance ou péril pour l'Église ? dans Dossiers de l'Union, 5 (mai-juin 1970), pp. 33-44.

DELESPESE, Max, Révolution évangélique ? (Coll. « Communauté humaine », n. 4), Paris, Ottawa, Fleurus-Novalis, 1971, 173 p.

DENIS, Henri, Les communautés de base sont-elles l'Église ? dans Lumière et Vie, 99 (1970), pp. 103-132.

GODIN, André, La vie des groupes dans l'Église (Coll. « Foi et Avenir », Paris, Centurion, 1969, 102 p.

GONZALEZ-RUIZ, José-Maria, Genèse des communautés de base en contexte ecclésial, dans Lumière et Vie, 99 (1970), pp. 43-60.

GUICHARD, Jean, Communautés de base et contexte politique, dans Lumière et Vie, 99 (1970), pp. 77-103

HAMER, Jérôme, Vivre le mystère de l'Église dans la communauté locale,

dans *Documentation catholique*, 67 (1970), pp. 79-82.

LIEGÉ, P.-André, De nouvelles communautés d'Église dans *Réponses chrétiennes aux problèmes d'aujourd'hui*, 37 (avril 1971), pp. 6-52.

MAERTENS, Thierry, Les petits groupes et l'avenir de l'Église (Coll. « Religion et sciences de l'homme »,) Paris, Centurion, 1971, 288 p.

MOREL, J.-L., Quelques réflexions à propos des petites communautés, dans *Parole et Mission*, 12 (1969), pp. 548-561.

PAIEMENT, G., *Groupes libres et foi chrétienne*, Bellarmin, 1972.

SAINT-ARNAUD, Yves, *Essai sur les fondements psychologiques de la communauté*, Montréal, Centre interdisciplinaire, 1970, 135 p.

WARNIER, Philippe, Chances et risques des communautés de base, dans *Communautés nouvelles*, 25 juin (juin 1970), pp. 46-51.

Collaboration, Les petites communautés, in *Parole et mission*, octobre 1969.

Petits groupes sauvages et Église, in *Chrétiens dans l'Université*, octobre 1969.

Signification du phénomène « groupes », in *Maison-Dieu* 100 (1969).

La jaillissement des expériences communautaires, Novalis, Ottawa, 1970.

Communautés de base pour les chrétiens de grandes villes, in *Études*, Janv. 1970.

À la recherche de nouveaux visages de l'Église, in *Communauté chrétienne I* (1971).

Entretien sur les communautés de base, in *Esprit*, nov. 1971. Les noyaux religieux aux Pays-Bas, in *Esprit*, nov. 1971.

Pour refaire l'Église, faut-il en sortir ? in *Actualité*, Janv. 1972.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Deuxième partie : Les nouvelles symboliques

Chapitre VII

Symboliques d'action

- Une synergie difficile de la symbolique et de l'action
- Rite et engagement
- Les horizons symboliques
- Échec de la mission et des valeurs chrétiennes
- Primat du prophétique sur le pastoral
- Six pôles symboliques d'action
- De l'horizon eschatologique à l'orthopraxie
- Une symbolique de pointe
- Des médiations symboliques trop négligées
- Coordonnées praxéologiques
- Note : Développement et symbolique religieuse

Une synergie difficile de la symbolique et de l'action

[Retour à la table des matières](#)

Le monde de l'action semble appartenir beaucoup plus à la politique qu'à la symbolique. Ne risque-t-on pas aussi de confondre le sens et l'agir, l'interprétation et l'organisation, l'image et la réalité ? L'homme d'action ne serait pas un rêveur, ni un contemplatif. Il n'arpente pas le soi avec des symboles, mais avec des instruments précis et rationnels. Le réalisme de l'action n'aurait donc rien à voir avec les expressions gratuites, les projections de sens incontrôlables et

supra-rationnelles. Sartre ne nous rappelle pas vainement que nos actes nous révèlent davantage que ne le font nos idées, nos opinions ou nos intentions. Dans une société où l'on abuse tant des images, des slogans, de la publicité manipulatrice, de la propagande mensongère, il ne reste bien souvent que la vérité du geste. Celle-ci prend une importance particulière chez les chrétiens. En effet, le croyant sait que le Dieu révélé est vrai, parce qu'il fait ce qu'il dit ou promet. Un certain style religieux se contente souvent d'exprimer symboliquement le vécu ou les intentions d'action. Combien de rites en porte-à-faux servent de substituts à l'action, de bonne conscience devant des responsabilités qu'on ne prend pas vraiment. Certains se demandent si nous n'avons gardé de la chrétienté récente que la symbolique, sans les vécus correspondants, ce qui nous amènerait à noyer constamment les impératifs de l'action concrète dans des gestes purement symboliques. Manifestations, pancartes, débats publics, effervescences collectives épisodiques, etc. Nous aurions trop de symbolique pour ce que nous avons de politique. Et notre héritage religieux ne serait pas étranger à cette altitude si répandue chez les Québécois contemporains. Ainsi l'aliénation religieuse d'hier se prolongerait d'une façon plus subtile et beaucoup plus dangereuse sur le terrain profane. Et que dire des nouveaux ritualismes intra-ecclésiaux, aussi déracinés du terrain de l'expérience chrétienne et de la vie séculière ?

Voilà une problématique qui ne manque pas d'à propos. Mais elle escamote certaines dimensions profondes des conjonctures actuelles et de l'expérience humaine de toujours. N'y a-t-il pas des actions plus ou moins signifiantes ? Or, c'est souvent par le biais symbolique qu'on découvre les valeurs et les motifs, les normes et les intentions d'une action. On a besoin de cette distance critique et de cet horizon pour saisir les orientations réelles d'un engagement individuel ou collectif. Les révolutions culturelles radicalisent un tel enjeu, dans la mesure où elles révèlent l'impuissance actuelle des contemporains devant les principaux défis de civilisation. L'éclipse de sens bloque l'imagination créatrice et la volonté d'intervenir efficacement. On ne sait plus quoi penser et quoi faire. La redéfinition de la vie sociale et de l'identité personnelle devient inséparable de la redéfinition de l'action sociale. Et souvent la création d'images-guides sert de premier carrefour collectif pour opérer une rencontre des recherches et des expérimentations. Le lieu symbolique offre une communication de départ, un cadre immédiat d'attraction et de propulsion. Il permet la reconnaissance et l'appropriation mutuels de ceux qui se rencontrent en vue de projets communs. Par exemple, si on s'arrêtait d'abord à

définir rigoureusement le terme communauté ou à élaborer une programmation communautaire précise, il y a bien des chances que plusieurs participants se voient exclus. Pourtant ils étaient venus partager avec d'autres une préoccupation semblable, un même horizon communautaire. C'est ce premier halo symbolique qui avait fondé la démarche commune et qui conditionne l'acheminement vers des consensus éventuels, par delà la diversité des options, des praxis et des conflits internes. L'expérience religieuse, dans ses rites, a bien assumé cette dynamique fondamentale. Les rapports complexes du vécu, du sens, de l'action et de la solidarité ont besoin d'une gestalt symbolique pour intégrer dans la démarche globale du groupe des impondérables humains, surtout culturels, d'une extrême importance. Les organigrammes, les devis ou les plans d'action ne suffisent pas. L'arrière-plan symbolique leur échappe. C'est peut-être là qu'on trouve ce « drôle de petit sens » déterminant dont parle J.P. Sartre.

Mais il n'est pas facile de saisir ce « sacré » qui charrie la vie des individus ou des groupes. La plupart des hommes n'arrivent pas à expliciter ce qui motive le plus fondamentalement leurs comportements et leurs orientations de vie. La sociologie des valeurs nous le prouve indubitablement. Il faut une analyse raffinée des aspirations cachées au creux des agirs et des intentions manifestes ou latentes. Mais c'est souvent la projection symbolique spontanée qui sert de meilleur révélateur. Le choix d'une auto ou d'une maison dépend des représentations qu'on s'en fait dans le fond de la conscience. Par delà les stéréotypes publicitaires de conditionnement, il faut détecter le noyau de significations, qui commande les attitudes fondamentales face aux diverses décisions de la vie. Celui-ci dépend des structures sociales existantes tout autant que de la structure de base de la personnalité. Encore ici les liens, souvent inconscients, avec les groupes d'appartenance et de référence se tissent à même un canevas symbolique. Les explications idéologiques ne servent souvent que de mécanismes de rationalisation. Du moins, elles restent des démarches secondes par rapport aux représentations symboliques de ce à quoi on s'identifie. Par exemple, les militants nationalistes ou socialistes, laïques ou religieux, se rattachent à des appartenances symboliques fondamentales, à des horizons de significations, qui les différencient les uns des autres, même si ces militants posent beaucoup de gestes semblables dans la vie courante. Ce qu'on exprime habituellement en termes de système, d'idéologie, de doctrine, intervient secondairement dans cette identité première de la vie comme de l'action. L'horizon symbolique précède, accompagne et

dépasse les déterminants concrets de la culture et des structures, du système ou des sous-systèmes. Voilà ce qu'on oublie dans l'analyse de l'évolution des praxis sociales, dans le passage d'un modèle à l'autre. La première dialectique à retenir ici, est celle de la symbolique et de l'action. C'est une synergie difficile à saisir. L'expérience religieuse nous apportera de précieux éclairages, dans la mesure où elle peut relier efficacement le rite et l'engagement, le dynamisme et le sens ultime de la vie, l'expérience elle-même et les horizons de dépassement.

Rite et engagement

[Retour à la table des matières](#)

Il nous faut aller beaucoup plus loin pour comprendre les profonds enracinements humains de la symbolique d'action. Prenons le cas du rite. Bien au-delà de son caractère répétitif, il exprime un dépassement de ce qui est purement fonctionnel. Il revendique « un sens pour lui-même », une démarche gratuite, une possibilité de célébrer des fins humaines souvent noyées dans les routines. Il libère les pores de la vie et du travail pour une ouverture sur autre chose que l'horizon immédiat. La recherche moderne de nouveaux rituels culturels, sociaux, politiques n'est donc pas étrangère à ce que nous avons dit sur les modèles symboliques. Le rite s'inscrit « dans la texture même de la vie » (F. Dumont) pour l'orienter vers des finalités plus amples.

Par exemple, on aurait évité peut-être des batailles inutiles dans les syndicats, si on avait mieux compris les rapports entre le front du travail et ceux de la consommation et de la politique. *Il y a là dessous un rituel neuf qui veut prolonger le travail dans des engagements plus larges et plus cohérents pour l'ensemble de la vie du travailleur et de ses aspirations.* C'est par un cadre symbolique chargé des valeurs privilégiées que les engagements syndicaux, coopératifs et politiques refluent sur le travail lui-même, sur la vie du travailleur pour donner au travail : profondeur, amplitude et dépassement. Bien en deça des raisons d'idéologie ou de stratégie, les trois fronts se renforcent et s'unifient dans une nouvelle dynamique symbolique différente des vieux scénarios de la négociation ou de la pure revendication. Sans la rétroaction de ces formes élargies d'engagement sur le travail, celui-ci reste vide de sens humain surtout dans les conditions asséchantes de

notre système de production. Ainsi pourra-t-on atteindre, par cette voie, de tout autres modèles d'action.

Si nous creusons plus profondément, nous trouvons un noyau de valeurs comprises et exprimées par tous ; un noyau autour duquel le travail, l'action syndicale, la vie en quartier et la lutte politique s'unifient. La solidarité ouvrière, par exemple, ne se réduit pas à des gestes épisodiques posés dans l'un ou l'autre lieu de travail ou de rencontre. Elle s'insère dans des styles de vie, dans des modèles sociaux et dans des rituels collectifs. Elle s'exprime par un réseau unifié de valeurs et de symboles, qui fonde un consensus pour l'action commune. L'expression collective d'un même engagement trouve une forme stable dans les rituels de solidarité que le groupe se façonne au creux de sa quotidienneté. Par delà l'activité familière, il y a un autre niveau de forte densité symbolique, là où les liens les plus profonds se tissent et les décisions communes s'élaborent. Ici des signes privilégiés déclenchent des attitudes unanimes et une communication immédiate. Ces signes ont pris naissance non seulement dans le département de travail, mais aussi dans les rencontres rituelles à l'assemblée syndicale, à la taverne, à la cafétéria ou ailleurs. La démarche rituelle opère une brèche dans l'action brute pour l'ouvrir à d'autres horizons. Elle « formalise » en quelque sorte une certaine transcendance de la vie et de l'activité communes. Voyons les choses de plus près, en poursuivant notre réflexion sur le même exemple.

Les horizons symboliques

[Retour à la table des matières](#)

Chacune des sphères élargit l'horizon de la quotidienneté, sans rien évacuer de celle-ci. Ainsi, par exemple, un engagement syndical donnera une portée beaucoup plus large au travail quotidien. Le travailleur politisé situera son activité, ses rapports sociaux, ses luttes syndicales dans une vision politique de la société. Les problèmes de grève ou de productivité ne seront pas isolés d'une certaine définition globale (idéologique) de la situation sociale dans son ensemble. Si ce même travailleur est chrétien, l'horizon symbolique s'étendra jusqu'aux dimensions du royaume évangélique. Celui-ci permet de radicaliser, par exemple, les valeurs et les expériences de justice portées par les trois autres engagements. Il les ouvre à des significations et à des dynamismes nouveaux, tout en révélant les limites des autres sphères. Un tel schème, malgré son caractère simplificateur, montre comment les divers rituels de l'action s'inscrivent dans des horizons symboliques plus ou moins larges. L'évolution récente des praxis sociales a connu un élargissement progressif, bien exprimé par la politisation de secteurs qu'on avait jusqu'ici limités aux négociations privées. Du coup, les symboliques d'action chrétienne débouchaient sur des visées plus larges de témoignage. Le devoir d'état, le salut de son âme, la charité individuelle véhiculaient des conceptions étriquées de l'engagement chrétien, et des rituels réducteurs de la responsabilité religieuse. Les symboliques de la chrétienté devenaient à la fois trop abstraites et trop individualistes ; abstraites, à cause d'un providentialisme qui télescopait bien des modalités d'une démarche chrétienne dans les nouvelles médiations séculières ; individualistes, à cause d'une éthique chrétienne peu attentive aux dimensions sociales et politiques de la vie quotidienne, du travail et des autres formes d'activité.

Notre schème comporte un autre avantage. En effet, il exprime une symbolisation de l'action, qui part de celle-ci pour l'ouvrir à un dépassement et à une transcendance. Mais l'action elle-même reste au coeur de la symbolique. Il y a interaction et compénétration, enveloppement et développement, intériorisation et extériorisation, transcendance et immanence. Il s'agit à la fois de l'horizon d'un vécu et du vécu d'un horizon. L'expérience religieuse du rite avait poussé très loin cette dialectique. Une certaine sécularisation ci redonné à l'action son autonomie et sa rationalité interne que les rituels primitifs noyaient dans une intervention symbolique arbitraire. Par ailleurs, on ne s'est pas rendu compte que l'univers sécularisé et technicisé de l'action refoulait à la marge la symbolique de signification et de dynamisme, qui était immanente à l'agir et l'ouvrait de l'intérieur au

mystère de l'aventure humaine. Ici l'horizon symbolique laisse à l'action sa logique interne et ses finalités immédiates. Mais il l'empêche de devenir une réalité close sur elle-même. Par lui, elle acquiert un certain coefficient d'humanité et de transcendance. Or, les rituels religieux avant de relire à un tout Autre trans-humain, opéraient précisément cette brèche d'humanisation dans des activités familières menacées d'automatisme mécanique et purement physique. La charge symbolique du rituel était génératrice de sens, de valeurs, d'impondérables humains qui échapperont toujours aux techniques et aux stratégies. La société organisationnelle et programmée, sous le signe de l'ordinateur, peut assécher cette dynamique humaine de l'action par laquelle l'homme veut créer des sens qui l'identifient, l'actualisent et l'auto-transcendent. Même dans le travail le plus automatisé, les ouvriers s'inventent des rituels de significations, tellement la quête d'un sens humain les habite. C'est ce que nous révèle des enquêtes sociologiques récentes. Des engagements syndicaux, politiques ou ecclésiaux pourront refluer sur les motivations de l'activité quotidienne. Mais ils ne résolvent pas le défi de symboliques intérieures à cette quotidienneté. Les violences récentes ne sont pas étrangères à l'ennui de la mécanisation de l'existence familière. Nous avons longuement traité de ce défi dans un ouvrage récent ⁴⁴.

Au plan religieux, cet appauvrissement est encore plus tragique, dans la mesure où la foi démythologisée, rationalisée ne sait plus se traduire dans des comportements et dans des gestes qui la symbolisent et l'actualisent. Il n'y a plus d'horizons symboliques proprement chrétiens dans l'activité courante de bien des chrétiens. D'où l'absence de spiritualité, de liturgie ou de prière en dehors des laboratoires

⁴⁴ *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, HMH, 1971. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Voir particulièrement le chapitre III:

- L'action quotidienne
- l'action sociale
- l'action politique
- l'action culturelle
- l'action instrumentale
- l'action fonctionnelle
- l'action événementielle
- l'action mobilisatrice.

Voir aussi *Nouveaux modèles sociaux et développement*, HMH, 1972

ecclésiaux de culte ou de catéchèse. On ne sait plus prier par sa vie et dans sa vie de tous les jours. La liturgie au temple n'a pas de correspondants dans les lieux domestiques et encore moins dans les activités collectives du travail et des autres tâches sociales. Les distinctions de naguère ne servent à rien : « agir en chrétien ou en tant que chrétien » ! La crise est plus profonde. Plus que jamais l'action chrétienne apparaît comme un parachutage ou un corps étranger dans les grandes luttes profanes du monde. Certains débats sont très révélateurs pour évaluer les initiatives d'hier et d'aujourd'hui.

*Échec de la mission
et des « valeurs chrétiennes »*

[Retour à la table des matières](#)

D'abord critique de l'échec de deux symboliques, celle de la mission et celle des valeurs chrétiennes. D'une part, l'Église « missionnaire » ressemble étrangement à l'Église de chrétienté, en tentant de s'acculturer le monde (christianiser la société). D'autre part, l'Église post-missionnaire cherche à s'acculturer au monde, « à s'intégrer dans la société en qualifiant religieusement les valeurs du monde ». Ces deux pôles d'aimantation auraient affaibli l'autonomie et la consistance de l'expérience chrétienne et du projet humain. Ni l'un ni l'autre n'ont permis de reformuler d'une façon signifiante et juste les rôles de l'Église institutionnelle et des chrétiens dans les enjeux collectifs actuels. L'image globale de l'Église commande encore une intégration non-critique dans l'institution religieuse comme dans la société. Par ailleurs, elle ne rejoint pas l'aspiration à une tout autre société et les ferments de révolutions culturelles qui veulent changer radicalement la vie. L'affaissement des structures religieuses dans la cité double la marginalité de l'univers ecclésial. D'où une sorte de cléricatisation interne de l'Église, pire que le cléricanisme de la chrétienté. On est alors bien loin de la force prophétique du projet messianique qui doit éclater en pleine pâte humaine. Le passage de la mission de l'institution à l'institution de la mission relève d'une problématisation théologique qui ne quitte pas l'ecclésiologie moniste de la chrétienté. Il en est de même des réflexions abstraites, intraduisibles en termes de conduites effectives, que la théologie des valeurs chrétiennes distille pour la consommation interne.

L'Église n'a pas su prendre distance sur sa forme historique du XXe siècle et sur ses vieilles symboliques pour dégager cet espace-critique nécessaire à la rencontre du Royaume et du monde. Elle a occulté elle-même les rapports entre le projet évangélique et l'homme-projet, entre le dessein de salut et la révolution politique. Elle se condamne ainsi à des re-lectures insignifiantes de sa tradition, parce qu'il lui manque une conscience prophétique qui part toujours des signes de l'Esprit dans l'actualité historique. Aussi longtemps qu'elle se contentera d'ouvrir ses fenêtres sur le monde, elle ne connaîtra jamais les images et les interrogations que le monde entretient vis-à-vis d'elle-même. Conditionnés par une telle appartenance, les gens d'Église, jusque dans leurs structures mentales les plus profondes, ne peuvent envisager de véritables réformes internes et des témoignages évangéliques signifiants. Ils poursuivent vainement des objectifs d'auto-défense et d'auto-affirmation qui n'auront rien à voir avec la transcendance du Royaume, avec l'inédit d'une Bonne Nouvelle toujours reliée à des temps nouveaux, à la soif d'une nouvelle terre.

Ce n'est ni par le prolongement missionnaire d'une telle Église, ni par les définitions homologuées d'une spécificité chrétienne des valeurs, que les chrétiens vont assumer des tâches identifiables dans les phénomènes de pointe des révolutions culturelles et politiques du monde actuel. L'obsession de la spécificité chrétienne et la générosité aveugle de la mission n'ont même pas trouvé une forme pertinente de symbolisation, encore moins des praxis évangéliques congruentes. Les initiatives correspondantes ont davantage couleur de chrétienté tridentine. Elles demeurent des « oeuvres d'Église » sans impact sur les sensibilités spirituelles des hommes de ce temps. Par ailleurs, l'Église officielle n'a pas su accorder une reconnaissance minimale aux artisans prophétiques d'une nouvelle quotidienneté évangélique dans les groupes de base. Elle est encore plus réfractaire devant les témoignages chrétiens collectifs qui donnent corps à la force subversive de l'évangile dans les enjeux révolutionnaires d'une humanité majoritairement asservie. Mission et valeurs apparaissent donc comme des épiphénomènes inoffensifs et non-pertinents, au moment où les croyants vivent inséparablement une crise d'identité chrétienne et une crise de civilisation.

Primat du prophétique sur le pastoral

[Retour à la table des matières](#)

C'est sur le terrain des enjeux profanes que l'engagement chrétien trouve ses priorités. Il faut affirmer le primat du prophétique sur le pastoral. Celui-ci, à partir de lui-même, risque de resasser éternellement les mêmes vieux symboles empruntés à des sociétés pré-industrielles. L'Église institutionnelle, avec ses vestiges symboliques d'un autre âge, sert de repoussoir à un monde amené à une prospective audacieuse. La vapeur est à renverser. Le pastoral doit suivre le prophétique dans la mesure où celui-ci véhicule des signes vraiment engageants et mobilisateurs tant pour le croyant que pour les non-croyants. Autrement les politiques ecclésiales continueront d'entretenir des fausses sécurités et des consolations pour les repliés sur le cénacle.

À tous les tournants de la tradition judéo-chrétienne, les prophètes se sont levés comme des signes au milieu du peuple de Dieu et des nations. Ils ont toujours relié les crises profanes et les crises religieuses par une nouvelle vision des choses qui retournait au plus creux des sources révélées du Dieu vivant, tout en tournant les regards vers de nouveaux cieux et terres. « Le peuple n'a plus de visions ... il n'y a plus de prophètes au milieu de nous ». Certains voudraient reléguer cette vieille expérience vetero-testamentaire pour l'opposer au « tout dit » et au « tout fait » du Nouveau Testament. Ainsi, l'Église serait l'institution arrivée de cet accomplissement qu'on avoue posséder en germe sans en tirer les conséquences historiques réelles. La fonction prophétique révèle la distance entre l'institution-Église et le Royaume. N'est-ce pas ce que Jésus a fait en marquant d'abord un premier écart entre la synagogue et le Royaume devant cette race de pharisiens qui allait renaître plus tard sous d'autres formes ? Le pharisaïsme pastoral consiste précisément à enfermer le Royaume dans une forme particulière d'Église (conservatrice ou progressiste).

L'Évangile nous avertit qu'une telle réduction est plus grave que celle de ramener le Royaume à un prolongement d'un monde meilleur. Le prophétisme du Christ, présent à tout son itinéraire terrestre, visait précisément à libérer sans cesse le Royaume des enfermements de

l'institution religieuse, de la synagogue au Cénacle. Et l'histoire de l'Église témoigne de cette tentation épisodique d'étouffer l'auto-conscience prophétique que le Seigneur a sans cesse insufflée dans les communautés croyantes historiques. L'allant prophétique entraîne la marche du peuple de Dieu et le convertit à des dépassements inédits, ceux-ci sont signes de maturation du Royaume dans une histoire sans cesse menacée d'affaissement, et de régression vers l'humanité infantile.

Le vieux système et ses agents se cabrent et se défendent comme si le mystère pascal ne concernait que les consciences chrétiennes et non les formes particulières de l'Église. Pourquoi ne pas envisager prophétiquement la possibilité de la mort des structures ecclésiastiques existantes pour laisser le chemin libre à l'Esprit ? Lui seul peut opérer une résurrection ecclésiale où l'Évangile libéré fera apparaître sa nouveauté radicale dans les espoirs et les désespoirs humains actuels. La collaboration des croyants commence par la levée des obstacles, et qui sait, par la cognée qui abat et plante à nouveau. Rendre droits les sentiers de l'Église pour assurer sa course, c'est peut-être dénouer des noeuds, défoncer des culs-de-sac, couper court aux méandres et aux détours qu'elle a accumulés pendant plusieurs siècles sans jamais se décider à donner des coups de barre décisifs. Pourtant la Réforme et les grandes révolutions constituaient des symboles prophétiques qui incitaient à réviser radicalement la structure humaine de l'Église plutôt qu'à la rigidifier et à la congeler.

Les hommes d'Église ont ajouté, sans retrancher, jusqu'aux contradictions d'aujourd'hui. Par exemple, qui peut prendre au sérieux l'élargissement collégial de la fonction apostolique et la réaffirmation simultanée d'une autorité pontificale absolue ? Contre-symboles pastoraux gigantesques qui neutralisent les humbles symboliques d'action prophétique à la périphérie de l'Église ! Où se trouvent-ils vraiment les contre-signes ? Dans la rareté des témoins évidemment, mais aussi dans un appareil qui ne peut plus servir de matrice pour la gestation de vocations nouvelles et fécondes. Plusieurs croyants cherchent ailleurs le sens et les formes possibles d'expériences et d'engagements chrétiens. Ils ont désespéré de la pastorale de l'Église et cherchent quelque part des lieux prophétiques où ils pourront faire et vivre en petit ce qu'ils ne retrouvent pas dans le système actuel.

Échecs de la mission et des valeurs chrétiennes, opposition circonstanciée du prophétique et du pastoral. Voilà l'envers critique

d'une recherche de dépassement de la crise ecclésiale. Certes les protagonistes de ces critiques sont rarement des ferments créateurs de nouveaux signes de témoignage chrétien. Mais ils témoignent à rebours de l'énorme difficulté que l'Église et les croyants rencontrent quand il s'agit de déboucher sur l'action chrétienne et ecclésiale. Les critiques dichotomiques sont toujours simplistes. Elles appellent une psychologie exacerbée de guerre où l'autre est toujours noir et soi-même toujours blanc. Une analyse plus attentive du terrain ecclésial nous révèle une diversité beaucoup plus complexe. Partant des recherches de la commission Dumont, nous avons dégagé six orientations différentes d'action.

Six pôles symboliques d'action

[Retour à la table des matières](#)

1. Refaire d'abord l'Unité autour de l'autorité existante, d'un patrimoine commun essentiel et absolument sûr, d'un système religieux qui détient les promesses de l'indéfectibilité.

2. Assurer le pluralisme des familles spirituelles, des formes ecclésiales, des modes d'action pastorale et des styles d'expérience chrétienne, pour mieux faire ressortir la diversité des demeures du Père et des chemins de l'Esprit. L'Église est une réalité plurale comme la Trinité. Son unité repose sur un même Seigneur et un même baptême.

3. Poursuivre l'aggiornamento, amorcé par Vatican II, en mobilisant ceux qui veulent encore travailler dans le champ du Père. Il reste beaucoup de chrétiens qui refusent les extrémismes progressistes et traditionalistes. Ils sont prêts à participer au développement évolutif des réformes avec les limites historiques inhérentes à toute institution humaine. Ils se méfient de toutes les formes de purisme, parce qu'elles ont toutes en commun le même pharisaïsme critique et non-agissant.

4. Vider les débats internes par un courageux affrontement des tendances actuelles dans l'Église. Jusqu'ici n'a-t-on pas évité les questions de fond dans presque tous les secteurs de crise ? Ce fut le cas des derniers Synodes romains. Le monde ecclésiastique qui

domine encore l'institution écarte systématiquement les enjeux décisifs qui remettraient en cause la sécurité des permanents. Même les réformes récentes servent implicitement à faire vivre ou survivre les agents institutionnels. Il est temps de crever les abcès d'un organisme sénescent qui est en train de perdre tous ses germes de vie et ses ressources de rajeunissement. On bricole des réformettes, pendant que la maison s'écroule. Les jeunes ont quitté le foyer. Il faudra bien affronter les vrais pourquoi et retrouver ensemble d'autre chose que les épicerie insipides et les catinages de vieilles recettes servies à la moderne.

5. Créer des structures parallèles, puisqu'il n'y a rien à tirer d'un système irréformable, incapable de distance critique sur lui-même. Seules des micro-réalisations ecclésiales, en dehors des sentiers battus et rebattus, pourront symboliser ce que pourrait être un christianisme vivant et signifiant dans les révolutions culturelles modernes. L'institution ecclésiale actuelle est enkystée dans une gangue que les sédiments de plusieurs siècles de conservatisme ont rendu infrangible. On ne tente pas des opérations internes dans un corps étranger, on l'arrache ou on le laisse mourir. Rien ne sert d'investir des énergies pour opérer des mutations internes inutiles et même dangereuses. En effet, on ne fait que retarder la création de nouvelles formes d'Église. Il faut construire à côté.

6. Agir à l'intérieur de la révolution culturelle et politique avec le dynamisme subversif de l'Évangile et les promesses eschatologiques du Royaume. L'Église va ressusciter en s'oubliant, en mourant à elle-même. Son avenir se construit à même la gestation d'un monde et d'un homme nouveaux. C'est là que l'Esprit la convie. C'est là que les chrétiens doivent être. Une Église neuve naîtra de cet engagement solidaire des chrétiens. Elle redeviendra le levain dans la pâte et le sel de la terre. Cette participation à la révolution commande une rupture révolutionnaire à l'intérieur de l'Église. Mais il faut inverser le processus habituel. Si nombre de croyants se mettent au service du Royaume eschatologique à l'oeuvre dans la gestation révolutionnaire du monde, les vieilles structures religieuses ne tiendront plus, parce qu'elles vivent toujours des systèmes sociaux où elles s'implantent. La révolution spirituelle dans le monde doit donc précéder celle qu'on n'arrive pas à faire à l'intérieur de l'Église. Cela se comprend si on restaure l'échelle de valeurs où le salut du monde redevient la démarche première et dernière de l'action des chrétiens et de l'Église. Autrement, on cherche le salut de l'Église comme si celle-ci trouvait

sa raison d'être en elle-même. Le bateau à sauver, ce n'est pas l'Église, mais le monde. Et l'avenir du Royaume passe avant tout par l'avenir du monde et vice-versa. Or, l'expérience judéo-chrétienne nous enseigne que cette dialectique s'accompagne de ruptures de type révolutionnaire. L'éclatement du système religieux vient en second, après l'affaissement d'un vieux monde et l'émergence d'une terre nouvelle où les promesses divines commencent à se réaliser.

Chacun de ces pôles d'action est entouré d'un univers symbolique de signes, de mots-clefs, de visions du monde, de conceptions évangéliques, d'images d'Église, de projections de situations, etc. Ces gestalts symboliques précèdent la rationalité des options et des débats. Sans doute, y a-t-il des arguments pour appuyer telle orientation ou telle critique. Par exemple, on reprochera aux unitaristes de provoquer des divisions et des exclusions, c'est-à-dire le contraire de ce qu'ils proclament (les audiences publiques de la Commission Dumont ont été ici très révélatrices). Les partisans d'un consensus tolérant vis-à-vis du pluralisme se voient accusés de chercher une bonne entente superficielle et d'éviter les questions de fond. Aux réalistes de l'aggiornamento, on rappelle les culs-de-sac des réformes récentes, le tragique vieillissement des membres de l'institution et le caractère inévitable des ruptures. Les protagonistes de l'affrontement interne sont marginalisés tout autant de l'intérieur que de l'extérieur. De part et d'autre on les soupçonne de perdre leur temps ou d'arrêter soit les réformes intérieures ou la révolution extérieure. Quant aux agents créateurs de structures parallèles, on les assimile à des sectaires qui vont s'asphyxier en vase clos. Par ailleurs, on connaît les procès que subissent des révolutionnaires chrétiens dans les milieux d'Église : sacralisation du projet politique, sécularisation du projet messianique, transfert ambigu d'une conviction religieuse dans une conviction politique, politisation et idéologisation de la foi et de l'Église, réduction de la Rédemption à la désaliénation sociale ou économique, néo-confusion du Royaume et du monde, comme dans la chrétienté d'hier.

*De l'horizon eschatologique à l'orthopraxie :
un cadre symbolique*

[Retour à la table des matières](#)

Loin de nous la tentation de refuser un effort critique rigoureux devant chacun de ces pâles d'action. Mais nous voulons plutôt attirer l'attention sur le fait que ceux-ci portent des symboliques beaucoup plus riches que leurs formes concrètes d'expérimentation et de rationalisation. Il serait dangereux de chercher uniquement des critères d'orthodoxie pour cerner des réalités symboliques chargées des impondérables du mystère humain et du mystère du Royaume. Sans doute, il n'est pas facile d'imaginer une stratégie qui donne cohérence à cette diversité conflictuelle, et achemine vers des dépassements. Avant de décréter des « irrelevances » superficielles et des condamnations d'hérésies, il faudra mettre le temps nécessaire pour discerner les signes positifs de l'Esprit. Lui-même se chargera de diviser l'ivraie et le bon grain au temps de la moisson. Par exemple, il y a quelque chose d'authentique dans cette recherche d'une traduction sociale et politique de l'utopie chrétienne. La société ne saurait être une caricature du Royaume. Cela ne nous oblige pas à consentir à ces raccords trop faciles de l'eschatologie à la fin d'une société, de la mission du peuple de Dieu au messianisme révolutionnaire d'une classe conçue comme le sujet historique déterminant d'un tel bouleversement. Peut-on fonder indistinctement en termes politico-religieux une utopie sociale chrétienne qui suscitera bien des soupçons justifiés chez les non-croyants ?

Cela dit, nous ne pouvons mettre dans le même sac ceux qui jadis défendaient le statu quo au nom de la religion et ceux qui, au nom de l'Évangile et du Royaume, s'engagent dans une libération radicale des hommes aliénés et dominés. La symbolique du Jugement dernier ne nous interroge pas sur la spécificité théologique de nos attitudes et de nos actions, ni sur leur orthodoxie doctrinale, mais sur les gestes vrais et réels de libération humaine des asservis et des laissés pour compte. Cette image ultime doit bien avoir une quelconque priorité et une certaine valeur d'orthodoxie évangélique.

Dans plusieurs milieux d'Église on investit beaucoup pour interpréter le monde, mais assez peu pour le transformer. Le réalisme marxiste de la praxis nous provoque à redécouvrir nos propres dynamismes chrétiens. E.Schillebeeckx montre comment les Promesses (eschatologiques) remises en valeur dans la pensée et la pratique chrétienne des dernières années ont redonné à la « fin ultime » son caractère vital, engageant, factitif. La fin ultime, pour les croyants, c'est Celui qui vient transformer décisivement les hommes et le monde pour les entraîner vers une justice et un amour que l'oeil n'a

pas vus. L'auteur précité y voit d'énormes conséquences dans l'orientation de la conscience chrétienne et ecclésiale. « L'accent est mis davantage sur l'agir, sur le faire, beaucoup plus sur l'orthopraxie que sur l'orthodoxie... l'Église s'est essentiellement préoccupée pendant des siècles de formuler des vérités alors qu'elle faisait trop peu pour améliorer le monde. En d'autres termes, elle s'est enfermée dans l'orthodoxie, abandonnant finalement l'orthopraxie aux hommes qui sont hors de l'Église et aux incroyants ». ⁴⁵ On peut nuancer ici le jugement de fait, mais l'idée majeure garde sa vérité, d'ailleurs très biblique.

M.D. Chenu avait déjà signalé, bien avant le mouvement actuel, que les grands moments de la pensée chrétienne étaient précédés, accompagnés et traduits par une vie et une praxis d'une densité spirituelle particulière. K. Rahner applique cette orientation à la théologie elle-même : « Du fait que la théologie reconnaît de soi un primat justifié de la raison pratique, de la liberté, de l'action, du futur, elle peut manifester plus clairement aux chrétiens et aux Églises que christianisme ne dit pas simple contemplation d'essences, ni attente passive du futur du Royaume de Dieu, mais décision comportant risque, action, transformation du monde, en quoi seulement se réalise vraiment l'espérance eschatologique de l'arrivée du futur absolu. La théologie comme science doit toujours, de par elle-même, renvoyer à une action chrétienne qui est vie et non simple conséquence d'une théorie » ⁴⁶

⁴⁵ E. Schillebeeckx, La théologie, dans Les catholiques hollandais 2, 1969, pp. 10-11.

⁴⁶ Citation tirée de C. Dumont, De trois dimensions renouvelées de la théologie, dans N.R. Th. 6 (1970), p. 577. On trouvera aussi dans les derniers écrits de J.-B. Metz des perspectives semblables. Celui-ci s'interroge sur le peu d'influence de la théologie savante de son pays dans l'agir des chrétiens et la pastorale de l'Église. Il s'insurge contre une herméneutique unilatéralement subjective et métaphysique, déracinée de l'histoire et de la pratique sociale. Il rappelle, à la suite de Kant, que la raison pratique exige un engagement pour créer des conditions historiques, socio-politiques favorables à l'exercice maximal de la liberté et de la raison. Selon lui, cela est encore plus vrai au plan surnaturel de l'espérance historique du monde. Le Dieu vivant se révèle en agissant dans l'histoire, en réalisant les Promesses. Il en est de même des chrétiens. Trop de spiritualités et de théologies des derniers siècles ont minimisé non seulement l'action chrétienne, mais aussi l'influence de celle-ci sur la pensée elle-même. Metz est amené par là à relier étroitement le

D'ailleurs les renouveaux récents de la vie et de l'action chrétiennes ont conduit l'herméneutique théologique à considérer l'agir des chrétiens comme une des sources de l'interprétation de la Parole et de la découverte de sens cachés dans la Présence agissante de Jésus-Christ ressuscité dans le monde. Les nouvelles symboliques de la praxis chrétienne sont des foyers de sens qui irradiant le Symbole fondamental de notre Credo. *L'acte pascal de Jésus et son prolongement dans celui de l'Église et des chrétiens se perçoit d'abord dans une lecture de signes qui ont un caractère événementiel et factitif. Voilà un niveau de réflexion théologique qu'on télescope trop souvent. Les témoins bibliques comme les premiers Pères de l'Église pourraient nous aider à retrouver cette pédagogie qui ne sépare pas eschatologie, praxis chrétienne, herméneutique et événement. Ces quatre coordonnées constituent déjà un cadre symbolique d'orientation.* Au coeur de leur dialectique, prend place souvent l'ordre que nous venons de donner. Du moins, c'est ce qui a marqué l'évolution récente du christianisme comme sa genèse et sa tradition. Il ne s'agit donc pas d'une mode inédite et fugace, même si des modalités culturelles et historiques nouvelles ont changé radicalement certaines façons de penser et d'agir chez les chrétiens et dans les Églises. Il faut redonner à l'expérience chrétienne traduite dans des comportements visibles toute sa force d'interpellation et d'engagement dans une libération du monde qui débouche sur les Promesses de justice et d'amour.

Les considérations précédentes donnent toute une portée signifiante et symbolique au passage récent d'un christianisme de l'ordre à un christianisme de libération. Nous ne suggérons pas ici une opposition factice mais une question d'accent. L'Église et les chrétiens dans certains pays commencent à exprimer leur espérance dans des engagements plus ou moins radicaux qui symbolisent et réalisent une construction du Royaume à même la création d'une nouvelle cité, une rédemption à même une libération culturelle, économique et politique. Ils apportent ainsi tout son réalisme à la corrélation évangélique de l'amour du prochain et de l'amour de Dieu. Les lignes d'horizons sont autrement plus larges et profondes que celles des spiritualités et des oeuvres de la chrétienté classique. Ils font basculer l'ambivalence

dynamisme eschatologique et la dimension politique de la praxis et de la dogmatique chrétiennes.

aliénation-libération qu'on retrouve dans l'univers religieux, au profit décisif du second pôle.

Chez nous au Québec, les signes de cette mutation du christianisme sont plus modestes et moins percutants que dans certains milieux chrétiens d'Amérique latine par exemple. Mais, ils ne manquent pas de souffle et d'inspiration. Les chefs spirituels, en s'appuyant sur certaines expériences de pointe, ont retrouvé leur liberté spirituelle face à des pouvoirs qui autrefois les muselaient ou les asservissaient. Des orientations et des directives audacieuses ont été formulées par les évêques sur la place publique et dans les communautés chrétiennes. Ceux-ci en appelaient à une véritable conversion de mentalité face aux nouveaux pouvoirs de libération qui montent particulièrement dans le petit Peuple. Ces déclarations symboliques n'auraient pas eu d'impact si, à la base, de nombreux foyers d'action libératrice, animés par des chrétiens et des pasteurs, ne fournissaient pas des signes concrets de ce tournant de l'Église. Pensons aux centaines de noyaux de militants chrétiens qui opèrent dans les zones grises des villes principales du Québec et dans les régions défavorisées. Les limites de ce travail nous obligent à restreindre notre exploration de ces multiples signes prophétiques. Nous retenons un phénomène de pointe très révélateur.

Une symbolique d'avant-garde

[Retour à la table des matières](#)

Après la phase d'engagement de petits groupes militants chrétiens, on voit des communautés entières se lever, elles retrouvent le souffle spirituel qui les a fait naître dans l'histoire. Ce sont les opérations-dignité de Gaspésie, la reconstruction de Cabano, l'affaire Sogefor de la région de Mont-Laurier, le projet POPIR à Montréal, les luttes sociales et politiques de communautés à Hull, St-Jérôme, Ste-Anne-de-la-Pocatière et Rive Sud, etc. Un souffle chrétien de libération anime cette présence active de chrétiens dans beaucoup de milieux défavorisés. On ne compte plus les expériences de regroupements des laissés pour compte : assistés sociaux, chômeurs, étudiants adultes en recyclage, jeunes travailleurs, etc. Signalons deux expériences d'un néo-communautarisme qui n'a rien à voir avec une idéologie de la bonne entente dans un statu quo injuste.

Voici que le gouvernement fédéral décide d'implanter un aéroport international dans une zone rurale groupant quatorze communautés locales. Bouleversement des infra-structures sociales, déplacement de milliers de citoyens, dislocation des tissus communautaires ; mise en place de mécanismes d'intervention politique, technocratique et bureaucratique. Un certain leadership local est utilisé pour gagner la population. Des mesures sont prises pour exproprier et relocaliser individuellement les cultivateurs et les villageois touchés immédiatement. Dans toute cette panoplie d'interventions, c'est la dimension communautaire, plus précisément la désintégration « sociale » qu'on oublie. L'Église locale avec des groupes chrétiens va intervenir par le biais communautaire. Regroupement des expropriés, assemblée des communautés chrétiennes pour évaluer la situation et agir. Accueil des expropriés dans les communautés chrétiennes des environs. Réflexion chrétienne sur le retour à la communauté de l'Exode avec son souffle de libération et sa volonté de foncer dans un avenir inédit. Les initiatives communautaires vont jusqu'à leurs ultimes conséquences spirituelles et politiques. Elles ne séparent pas ce qui a fait naître ces communautés locales et les luttes actuelles de dépassement, de libération et de promotion. Au cœur de l'action, naît progressivement un nouvel espoir aimanté par une espérance chrétienne interpellante et engageante. Une autre image de l'Église s'en dégage. Celle d'un peuple chrétien qui se remet en marche, qui transforme en dynamique cette désinstallation, qui exprime concrètement l'avenir ouvert par le Royaume évangélique. Plusieurs n'acceptent plus de noyer leur liberté et leur dignité d'hommes et de fils de Dieu dans l'obsession sécuritaire de la survivance et des sauve-qui-peut individualistes. Ce qui pouvait marquer l'arrêt de mort de communautés devient un germe de résurrection. Évidemment ce mouvement inchoatif s'accompagne de retombée et de régression. Mais le tournant est pris et les signes de « communautés debout » commencent à agir décisivement sur les uns et les autres comme un levain prometteur.

Sur la rive Sud, une communauté locale, Notre-Dame-du-Sacré-Coeur, connaît une pauvreté profonde. 30% de la population adulte est en chômage ou vit du bien-être social. Le revenu annuel moyen des travailleurs actifs ne dépasse pas \$3,000., alors que dans les banlieues cossues des alentours cette moyenne varie entre \$6,000. et \$12,000. Une taxation injuste grève ces salariés. Les services publics sont déplorables, surtout dans le domaine scolaire. Les gouvernements font

la sourde oreille à de timides revendications. Mais des forces spirituelles sont à l'oeuvre dans le milieu depuis quelques années : Jeunesse ouvrière chrétienne, Mouvement des travailleurs chrétiens, Association familiale ouvrière, équipes pastorales, etc. Des initiatives modestes comme les caisses d'économie, les comptoirs familiaux, les camps de vacances avaient suscité une nouvelle conscience sociale et un goût d'agir efficacement ensemble.

Devant la détérioration de plus en plus grave de la situation, des citoyens défavorisés se regroupent. L'establishment local tente d'arrêter le mouvement. Les contestataires n'ont même pas de lieux publics pour se réunir, parce qu'on a fermé les portes partout. L'Église paroissiale ouvre ses locaux et l'équipe pastorale soutient les divers groupes à l'oeuvre. Ce lieu communautaire va devenir le carrefour collectif, la place publique, le centre d'envoi et d'accueil d'une majorité de citoyens engagés dans une lutte décisive qui a d'évidentes incidences politiques. C'est vraiment l'ensemble de la communauté qui prend la situation en main et va mener au bout et efficacement une série de projets de libération. Elle va élire des conseillers municipaux, des commissaires d'école, des marguilliers qui, pour une fois, auront à répondre régulièrement de leurs actes devant la population et devant un vaste comité de citoyens représentatifs des divers secteurs. Au plan de l'Église, une liturgie communautaire significative reprend vie. Le refaçonnement d'une vraie communauté a précédé ce regain de vie spirituelle, exprimé par le retour de la majorité non-pratiquante. D'abord la vie communautaire et l'action commune, ensuite la recherche de sens et la célébration. Voilà une démarche frappante, du moins dans le cas de la psychologie populaire. Nous y reviendrons. Contentons-nous de signaler que la liturgie, la catéchèse, l'action apostolique, bref toute la pastorale se déploie ici d'une façon plus évangélique, plus libre, plus créatrice et surtout plus signifiante. Les chrétiens et les non-chrétiens se font une tout autre image de l'Église. Ils en parlent en termes de « nous », de « communauté », de lieu de fraternité, de signification et d'engagement.

Des médiations symboliques trop négligées

[Retour à la table des matières](#)

L'exemple précité nous interroge sur l'appauvrissement de nos médiations symboliques chrétiennes. L'histoire du salut, comme l'histoire tout court, dans leurs temps forts, ont conjugué l'action qui promeut un sens et le sens qui assume une situation pour l'orienter et l'assumer. Une certaine spiritualité, fondée sur une théologie essentialiste, a évacué cette dialectique en niant pratiquement la force symbolique de signification que pouvait contenir une action chrétienne, même au plan d'une re-interprétation du Message évangélique. On ne se fiait qu'à l'approche notionnelle, qu'à la proclamation verbale ou à l'explicitation rationnelle de type catéchétique. Or, une conception juste de l'évangélisation fondamentale nous oblige à retourner à ces rapports étroits entre le dire, le savoir et le faire, entre le Mystère, le logos et la praxis : ces deux derniers se conditionnent l'un et l'autre pour se projeter symboliquement dans le mystère de l'homme et le mystère du Royaume. Mais ce que nous voulons affirmer d'abord ici, c'est la qualité de signification symbolique et de témoignage que véhiculent une vie chrétienne authentique et une pratique évangélique. N'est-ce pas deux formes fondamentales qui visibilisent, historicisent, sacramentalisent le Message et l'intériorité théologique ? Nous ne minimisons pas ici le rôle essentiel de la parole et de l'interprétation herméneutique. Mais il faut restaurer les rapports étroits entre ces deux pôles, et cela dans les deux sens. Chacun des mouvements peut avoir son autonomie relative. Que des chrétiens choisissent de signifier leur foi d'abord par des vécus et des gestes évangéliques, on le comprend bien quand on songe à l'abus d'une pédagogie de laboratoire dans certains renouveaux liturgiques et catéchétiques récents. Ceux-ci projetaient une image artificielle de l'univers religieux dans la mesure où l'on cherchait vainement des signes évangéliques visibles et concrets dans les tâches quotidiennes et les engagements profanes importants des croyants.

Coordonnées praxéologiques

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas inutile de formuler ici les coordonnées essentielles de la praxéologie chrétienne qui sous-tend la réflexion de ce chapitre.

1. Il n'y a pas de praxéologie purement surnaturelle chez les hommes-croyants et dans l'Église terrestre. La foi interprétante, confessante et agissante, en Jésus-Christ et en Église, est une modalité des praxéologies humaines. Est-il possible de déterminer un processus d'évangélisation en dehors d'une démarche particulière d'humanisation ? Sans ce rapport réel, il n'y a pas de signes qui témoignent de la vérité biblique et de l'authenticité humaine de l'action chrétienne.

2. La praxéologie chrétienne tient compte des structures essentielles de la Tradition, de l'expérience chrétienne et de l'Église. Les critères normatifs de celles-ci servent de distance critique. Mais, dans une perspective praxéologique, c'est d'abord la dialectique des expériences réfléchies et des parisi d'interprétation, qui est première. Ce n'est qu'à partir d'elle qu'on interroge les critères normatifs. Quant à l'expression symbolique, elle permet de pousser toujours plus loin les lignes d'horizon où se rencontrent le Royaume et le monde, les Promesses et l'auto-transcendance humaine.

3. Cette praxéologie dégage une gestalt de discernement spirituel et de jugement pratique, toujours en « situation », constamment à l'affût des signes de l'Esprit. Elle fait éclater toute rigidification des systèmes par les fonctions prophétiques et charismatiques. Toute institutionnalisation doit se définir et se redéfinir en fonction de la praxis chrétienne. Il doit y avoir un mouvement incessant entre les dynamiques d'évangélisation (kerygme, fraternité évangélique, services, engagement apostolique, confession du Christ, exorcisme, etc.) et les projets d'humanisation.

4. Elle rappelle que le Royaume n'est qu'à l'état germinal dans l'histoire, qu'il opère d'abord dans le monde en instance de salut, que l'Église historique n'est pas le Royaume parfaitement arrivé. L'Église est ici une médiation (non une entité auto-suffisante) pour la construction du Royaume à même les travaux du monde. Elle est au service des continuités, des ruptures et des dépassements qu'opère le Royaume dans la biographie et la grande histoire des hommes.

Note :

Développement et symbolique religieuse

Évolution d'une praxis de libération

[Retour à la table des matières](#)

S'il est une conviction importante que nous tirons de notre expérience dans le domaine des praxis de libération et de développement, c'est bien celle de l'importance des symboliques d'identification. Pour comprendre et agir d'une façon autonome, les êtres humains ont besoin de s'identifier aux horizons qu'ils ont dégagés de leur vécu. Souvent prisonniers des symboles imposés, ils retombent vite dans la séduction des mythes et des images que la publicité et la propagande officielle utilisent pour noyer les vécus réels et les critiques sociales correspondantes. Marx avait déjà exprimé prophétiquement ce défi au siècle dernier : « La presse quotidienne et le télégraphe qui répandent leurs inventions en un instant dans tout l'univers fabriquent en un jour plus de mythes qu'on aurait pu en produire autrefois en un siècle ». Il tenait ces propos avant l'avènement de la radio, du cinéma et de la télévision comme lieux universels de la production symbolique. Pour contrer ces forces perçues comme aberrantes, certains voudraient opposer la rationalité et la praxis à la symbolique. C'est un mauvais calcul, et une fausse conception de l'ici pensée et de l'agir humains.

Les motivations et les valeurs, les choix et les objectifs sont déterminants dans la mesure où ils sont communicables dans le groupe ou la collectivité concernés. Or, pour établir cette communication, la symbolique joue un rôle essentiel de traduction et de transmission. Les agents publicitaires l'ont compris depuis longtemps. Les hommes donnent une signification concrète à leur vécu comme à leurs aspirations par des symboles. Sans ces représentations, les idées restent mortes, et les projets des « beaux plans sur papier ». On peut rêver de grandes choses, mais il faut aussi des véhicules qui communiquent ces rêves, des langages pour les exprimer.

Dans la logique de cette remarque, nous sommes invités à réintégrer dans les projets et les démarches de libération et de développement la créativité symbolique. Par exemple, les expériences de libération de la parole ont été accompagnées d'efforts d'invention

de nouvelles symboliques. Nous voulons le montrer à partir des entreprises de développement et de libération qui ont pris corps au cours des dernières décennies. Voyons d'abord l'utopie du développement comme premier lieu d'une telle émergence ⁴⁷.

L'idée de développement a connu depuis 1940 une évolution très profonde et souvent cahotique. Partie des critères de niveau de vie et de degré de consommation, elle a débordé sur des indicateurs sociaux comme les équipements collectifs et les services publics. Dans un deuxième temps, des instruments plus raffinés ont permis de cerner les indices de productivité et d'évaluer les causes de la situation. Ce progrès permettait de mieux saisir les obstacles culturels de mentalité comme les transformations culturelles à opérer pour une organisation dynamique de la vie collective, et surtout de l'économie. Du coup, on débouchait sur la nécessité d'atteindre la société globale par une action volontaire et concertée sur tous les plans.

Vue du côté des sous-développés, l'intention développementaliste véhiculait une conscience vive de marginalité, de décalage croissant (gap), de rattrapage. L'éducation et l'industrialisation devenaient les deux voies royales de promotion. Mais on se rendit compte qu'il fallait toucher l'ensemble des structures et du système social. D'où une première politisation du développement autour du phénomène d'indépendance et de décolonisation. Les dépendances économiques, sociales, culturelles et politiques devenaient inséparables. N'était-ce pas dans toutes ces dimensions que l'impérialisme exerçait sa domination ? Un tel contexte faisait émerger un néo-nationalisme bien différent du XIXe siècle, comme le remarque, avec raison, Gérard Fortin. Ce néo-nationalisme d'autodétermination n'accepte pas d'importer la culture américaine de consommation ostentatoire et futile, ni le modèle russe ou le modèle chinois. On veut un modèle de développement accordé aux dynamismes et aux intentions portés par un sujet historique original et non interchangeable. Un modèle qui soit le fruit d'une reprise radicale d'un destin particulier et inédit. Un modèle qui sera l'objet d'un choix entre plusieurs possibles que dégagera l'autoanalyse de toutes les forces vives d'un bloc historique mobilisé par la libération et la promotion collective. A l'intérieur de l'effort économique et technologique, l'action politique concertée doit rejoindre l'ensemble de la vie du peuple pour une véritable

⁴⁷ Nous nous inspirons dans la prochaine étape d'une étude de Gérard Fortin, *Langage et développement*, dans *Presqu'Amérique*, Février 1972, pp.16-19.

autodétermination. Travail à la mesure de tout le corps politique de la société plutôt qu'entreprise de nouvelles élites qui auraient remplacé les anciennes. Nous verrons plus loin ce qu'il y avait d'illusoire dans cette conception populiste prête à amenuiser les véritables rapports de force et les contradictions sociales à l'intérieur de la société concernée.

Il reste qu'une telle entreprise ouvrait la voie à la critique démocratique, à l'auto-critique des choix et des décisions. Max Weber a bien vu que les grands tournants historiques, générateurs d'un nouveau progrès, ont été marqués par une remise en question radicale d'un système social et d'attitudes culturelles dominantes. On sait à quel raffinement nos sociétés modernes ont porté les processus d'autocorrection. La cybernétique économique-politique en fait foi. Toute la gestalt des rapports fondamentaux retrouve ici une nouvelle cohérence et un nouveau dynamisme. On revoit l'ensemble des relations de production, de classes et de secteurs d'activité. Toutes les relations qui qualifient l'homme et la société, la culture et les structures, sont reprises dans une nouvelle image qu'on veut se donner de soi-même comme sujet historique. Resymbolisation globale d'un destin.

Symbolique de langage et développement

Géraid Fortin fait intervenir ici le langage comme lieu de cette première phase d'auto-critique. Nous insisterons beaucoup sur ce processus dans notre prochain chapitre. Ici, l'auteur applique cette dynamique à l'expérience du développement. Il conçoit la libération de la parole comme agent majeur de construction de cet ensemble de relations, comme lieu central d'expression et de communication qui symbolise le contenu des aspirations partagées. Le langage n'est-il pas le premier véhicule de représentation de la quotidienneté et de la réflexivité critique.

La méthode d'alphabétisation de Freire a obtenu des résultats saisissants, parce que cet apprentissage s'inscrivait dans un processus critique et constructif d'autodétermination, de conscientisation et de politisation. Les groupes composaient leurs propres journaux, analysaient la situation de leur société, échangeaient sur des stratégies possibles de libération et de promotion collectives. La parole n'était jamais séparée de l'écrit ; elle restait prédominante non seulement pour l'échange familial, mais aussi pour la critique de la quotidienneté, des structures sociales, et des pouvoirs. P. Freire partait

du vocabulaire courant de la communauté. L'écriture servait davantage à appuyer la parole ; la langue orale restait le processus majeur d'expression des modes de pensée, de vie et d'action. Du coup, la quotidienneté était dynamisée et dépassée de l'intérieur. En effet, c'est la parole, une parole particulière qui la qualifiait déjà dans son originalité propre. Une plus grande maîtrise de son discours quotidien ouvre la voie à la maîtrise de l'environnement et de la société. Des significations neuves apparaissent, mais toujours dans un cadre familier de compréhension et d'identification. Paradoxalement, cette libération de la parole opérait des passages inattendus de symboles de soumission à des symboles de libération. Ce qui s'explique peut-être par le nouveau contexte de liberté d'expression et de distance critique sur les discours officiels unidimensionnels et contraignants. Freire précède peut-être nos révolutions culturelles qui tentent de se dégager de la culture de conditionnement portée à une extrême limite dans nos sociétés développées.

Même la grammaire devient « transformationnelle », selon l'expression reçue en linguistique. Si le langage premier est « une façon de voir et de se lier au monde et à la société », le langage second veut agir sur cette relation fondamentale, en assumant sa logique interne, mais aussi en transformant l'organisation des rapports sociaux, symbolisée jusque dans la syntaxe. On n'est pas assez attentif aux mots comme révélateurs de la structure sociale, des tissus culturels et même du système politique. Un « parvenu » en France peut être considéré comme un « selfmade mon » aux États-Unis. Deux profils très différents d'ethos et d'idéologie. La langue devient alors « un mode de réflexion, une méthode bien déterminée de comprendre, de saisir et d'expliquer le monde et soi-même ». Comment alors initier un processus de politisation sans passer par ce lieu privilégié de l'expression d'une société, d'une vision particulière du monde, d'une manière d'être ou de vivre ensemble ? La langue véhicule non seulement une certaine rationalité, mais aussi les impondérables culturels et les valeurs déterminantes. Nous avons déjà signalé comment une certaine technologie linguistique ou informatique opère des réductions désastreuses en ramenant la langue à un code ou à un ensemble de signes chiffrables. Toute la densité symbolique est amenuisée, neutralisée, aseptisée. L'homme social ne communique que par le symbole. Seul l'homme symbolique est susceptible de développement, c'est-à-dire de choisir ce qu'il veut être lui-même. Ce n'est qu'au moment de la mise en oeuvre des projets qu'il peut se permettre de devenir un homme de code, un homme fonctionnel qui a

le sens de l'efficacité. La première rationalité de l'homme est d'abord de se relier symboliquement avec lui-même, avec son univers et avec sa société ». ⁴⁸

Il ne faudrait pas croire que cette perspective ne concerne que les sociétés sous-développées. Dans les pays riches, les enjeux précités se radicalisent au point de susciter la recherche de nouveaux langages tout à fait différents de la culture dominante. Les mots usuels de la société sont chargés d'une connotation obligée qui empêche toute distance critique. Pour contrer l'idéologie et la symbolique dominantes, médiatisées par la langue courante, certains optent pour des langages critiques de type gestuaire, visuel, musical. Autant de voies pour symboliser les nouveaux rapports à instaurer. Dans ce contexte à la fois archaïque et inédit d'expression culturelle, plusieurs espèrent libérer une parole neuve, un discours original. Ces tentatives sont grevées d'un certain nihilisme de pur rejet, sans configuration symbolique nette et engageante. On a peine à donner cohérence aux sensibilités spirituelles et aux « feelings » qui enferment en germe des contenus culturels différents. A cause de l'absence d'un langage réflexif autocritique, certains contestataires produisent des symboliques qui empruntent inconsciemment ou aveuglement à ce qu'ils veulent dénoncer. Une telle crise de langage appelle donc une radicalisation encore plus profonde de la libération de la parole, comme médiane symbolique principale des rapports entre aspirations et praxis, utopie et démarche politique.

Nous n'ignorons pas la justesse de certaines critiques de la scolarisation intensive conçue comme premier levier de libération et de développement. Durant les premières décennies du développement, l'école est devenue une sorte de mythe-panacée qui reproduisait celui qui s'imposait depuis longtemps dans les pays développés. Pour démystifier ce leurre, certains utopistes ont adopté des vues nihilistes en ce domaine. Il est vrai que bien des expériences d'alphabétisation étaient en porte-à-faux. En effet, à quoi bon apprendre à lire et à écrire, si une telle instruction ne débouche sur rien, si les majorités demeurent silencieuses politiquement, s'il n'y a aucun nouveau débouché économique, si la culture première reste aliénée. Cet apprentissage ne sert qu'à lire les « comics » comme l'a révélé une enquête mexicaine menée dans des milieux populaires récemment alphabétisés.

⁴⁸ Op. cit., p. 19.

Mais c'est là une vision unilatérale des choses. L'expérience de Freire a situé l'alphabétisation dans un tout autre contexte. Un contexte de conscientisation et de libération culturelles et politiques. « Aujourd'hui, j'ai écrit mon nom pour la première fois... le sens que le suis devenu davantage -moi-même et plus que mal même... un autre homme qui ne voit plus les choses de la même façon... un autre homme plus responsable ». Ce témoignage d'un Sud-Américain ne se comprend pas, si on ne le resitue pas dans l'expérience de libération de la parole que nous avons décrite plus haut. Il conteste à la fois les deux mythes opposés, celui de l'école-panacée et celui du « Deschooling Society » d'Y. Illich. Souvent, nous exportons nos dégoûts de riches dans la conscience des défavorisés. Il y a tout un monde entre l'attitude réaliste et très humaine de Freire et l'attitude nihiliste de certains artisans de notre propre révolution culturelle. Ceux-ci ont formulé des critiques justes sur nos systèmes scolaires, sur les sources profondes de la crise du langage et de la culture. Mais ils n'ont produit ni praxis, ni symbolique, ni modèle de créativité culturelle, économique ou politique. Ils ont souvent provoqué une violence pathologique sans contenu politique, sans praxis révolutionnaire. Or, voici que certains de nos pseudo-révolutionnaires voudraient exporter ce nihilisme dans les pays en voie de libération et de développement. Une agression peut-être pire que toutes les autres. Qui sait si les nouveaux dynamismes des pays pauvres ne nous indiquent pas des chemins symboliques et pratiques plus réalistes pour nos propres révolutions.

Mais ne perdons pas de vue ce qu'il y a de commun dans la critique symbolique des développés et des sous-développés, à savoir le primat de la qualité d'existence sur la quantité de biens disponibles à consommer ou sur les indices de croissance et de productivité d'un calcul économique à froid. C'est ici que s'insèrent la symbolique et la praxis religieuses. En effet, la qualité d'existence exprime la première connotation de l'univers religieux, même si on conteste certains contenus de cette connotation.

Symbolique religieuse et développement

De nombreuses études sur les rapports négatifs, positifs ou ambivalents entre religion et développement nous apportent ici de

précieux éclairages ⁴⁹. Par exemple, un certain catholicisme social exprimé jusqu'à tout récemment dans la doctrine sociale de l'Église, profitait symboliquement deux coordonnées essentielles : libéralité du riche et patience du pauvre. Ces deux images-guides étaient bien loin de la symbolique d'autodétermination et de libération des masses, vues comme premier agent de développement ou de révolution. Dans un autre ordre d'idée, une symbolique religieuse qui rejette la domination systématique de la nature (certains milieux musulmans) compromet ce qu'il y a de positif dans le progrès industriel et technologique. De même des religions ont bâti des symboliques de l'intériorité, qui mettaient en veilleuse des efforts collectifs nécessaires au développement. Même, dans le monde occidental, la critique anti-religieuse et la sécularisation voulaient opérer le transfert de biens ecclésiastiques inutiles ou sous-employés à des investissements plus productifs et humanisants. La confiscation de ces biens n'a pas été sans rapport avec leur non-productivité dans l'Ancien Régime.

Au bilan, les analystes ont retenu principalement quatre symboliques religieuses négatives en matière de développement.

- Symbolique d'interdiction, en contradiction avec les dynamismes de créativité de tout ordre ;
- Symbolique de collusion, en contradiction avec les luttes de pouvoir et surtout avec l'émergence de nouveaux pouvoirs de la base, des masses elles-mêmes ;
- Symbolique de société close, fermée à de profondes restructurations sociales, à une conception ouverte de l'homme et de la société comme projets, à une conscience critique des contradictions et des enfermements ;
- Symbolique d'aliénation qui détourne les regards des situations réelles à analyser et à transformer, au profit d'une société invisible, idéalisée dans un monde irréel de rêves, de projections, d'attentes, de récompenses anticipées, etc.

Pourtant nous pourrions faire une tout autre lecture qui révélerait l'ambivalence religieuse . résignation sociale et protestation sociale, ordres sociaux établis et mouvements subversifs,

⁴⁹ H. Desroches, Socialismes et sociologie religieuse, Cujas, 1965.

anciens modèles et nouveaux modèles sociaux, etc. Voyant le versant positif ;

- Symbolique de solidarités fondamentales qui peut fonder un consensus de libération et de développement d'une longue portée ;
- Symbolique d'une éthique de conviction et de responsabilité, atteignant l'individu dans ses motivations les plus profondes ;
- Symbolique de cohérence pour l'ensemble d'une collectivité et pour son réseau intégré d'aspirations ;
- Symbolique de développement culturel, enracinée dans une longue expérience de transmission et de gestation culturelles. « L'apport religieux culturel a été indispensable dans le « décollage » des jeunes et des vieilles nations »
- Symbolique d'expérience-pilote que bien des entreprises religieuses ont suscité, dans un contexte de liberté et de créativité sociales. Les Églises comptent des initiatives collectives innombrables qui sont passées progressivement sous la coupe des États. Pensons aux secteurs scolaires et coopératifs, au domaine des politiques sociales. Combien de projets modestes et limités ont été des avant-postes de nouveaux modèles, des avant-gardes démocratiques, des profils anticipés de développement ?
- Symbolique d'anticipation et d'espérance qui enclenche des dynamismes de dépassement et ouvre sur l'avenir d'une condition humaine libérée et solidaire. Aucun développement n'est possible sans des horizons ouverts, sans des espoirs mobilisateurs. Or la force religieuse d'auto-transcendance de l'homme peut retentir sur une praxis sociale de libération et de promotion collectives. La religion peut donc aussi ouvrir les grands destins comme la quotidienneté ;
- Symbolique de protestation sociale et politique dans les mouvements religieux populaires de l'histoire, dans les religions nationales dressées contre les colonisateurs et les impérialismes étrangers. Mentionnons les cas les plus fameux : tradition religieuse séculaire de résistance aux envahisseurs, en Pologne ;

constitution de l'État d'Israël ; difficile mais réelle alliance des pays arabes ; Église révolutionnaire dans plusieurs pays latino-américains ; enfin origines religieuses de plusieurs expériences socialistes, comme l'a bien montré H. Desroches dans l'ouvrage déjà cité. W.D. Morris, dans *The Christian Origins of Social Revolt*, donne des exemples saisissants de telles expériences historiques dans les mouvements religieux et sociaux de milieux populaires, particulièrement en Afrique et en Amérique du Sud. Au cours des dernières années, des initiatives de ce type ont pris une ampleur inédite. Elles allient de plus en plus des tâches modestes d'auto-développement d'inspiration coopérative avec une praxis politique de plus en plus révolutionnaire. Nous reviendrons sur cette dernière remarque un peu plus loin dans notre analyse.

Il y a parfois des critiques unilatérales de la religion, qui ressemblent au reproche qu'un contemporain adresserait aux Grecs d'Homère, à savoir celui de n'avoir pas inventé les ordinateurs. Difficile respect de la conscience historique et de la complexité des expériences humaines profanes ou religieuses. Mircea Eliade nous amène ici à un autre niveau de perception : « Nous n'avons pas à décider si de tels motifs (religieux) étaient ou non puérils ou si tel ou tel refus de l'histoire s'avérerait toujours efficace. Un seul fait compte à notre actif, c'est que grâce à cette vue, des dizaines de millions d'hommes ont pu tolérer des siècles durant de grandes pressions historiques sans se désespérer, sans se suicider, ni tomber dans cette sécheresse spirituelle qu'amène toujours avec elle une vision relativiste ou nihiliste de l'histoire » (Mythe de l'Éternel Retour, pp. 221-223). On pourrait facilement prendre la contre-partie de ce raisonnement unilatéral pour démontrer l'influence aliénante de bien des visions et pratiques religieuses. Mais la remarque de M. Eliade a un poids de vérité humaine que doit reconnaître toute critique objective et honnête. Il faudrait appliquer la même rigueur d'analyse dans l'évaluation d'idéologies séculières qui ont trop souvent développé des crypto-religions de transfert d'une indicible force de contrainte ou d'aliénation. Processus d'autant plus dangereux qu'il projette une symbolique officielle bien différente des vécus réels. Dans le monde actuel, les mythologies aliénantes ont davantage émigré vers des pouvoirs séculiers totalitaires qui prennent des formes diverses dans les trois « Blocs ».

Les apologies de la religion comme les critiques simplistes sont donc renvoyées dos à dos, quand on regarde l'histoire de près. Par exemple, le marxiste français G. Mury, après une dure critique de la religion, reconnaît le rôle incontestable des mouvements religieux ruraux dans la révolte paysanne des dernières années en France. Warner tient un discours semblable à propos de l'action des méthodistes dans le sous-prolétariat de certaines grandes villes anglaises. Évidemment le passage du « milieu naturel » au « milieu technique » (G. Friedmann) a bouleversé de fond en comble les soutiens culturels de la religion. Mais l'éclipse de celle-ci dans bien des milieux urbains peut être transitoire. D'ailleurs, la remontée actuelle d'une certaine ferveur religieuse doublée souvent de conviction sociale et politique, dans les milieux développementistes, laisse présager la possibilité effective d'un nouvel avenir pour la religion. L'évolution de l'idée du développement dans les pays pauvres a vite débouché sur la décolonisation et l'indépendance. Or l'appartenance religieuse autochtone est apparue, aux yeux de plusieurs artisans de l'émancipation, à la fois comme un ferment et un rempart. Le développement dans sa rationalité technologique et économique est une réalité neutre. Mais inscrit dans un champ culturel et politique, il acquiert bien d'autres modalités. Une nouvelle sensibilité culturelle et politique fait redécouvrir et réémerger la sève religieuse contenue dans des racines historiques, culturelles et nationales. Ce coefficient d'acculturation devient un indice majeur de la resymbolisation des destins collectifs comme de la mise en place d'un modèle original de développement pour la société autochtone.

Or, c'est ce même biais culturel qu'emprunte la renaissance religieuse dans certains pays développés. Les États-Unis ont peut-être pris les devants en ce domaine. Les nouvelles symboliques religieuses servent de distance critique sur le système. Elles s'accompagnent de la création de nouveaux styles et objectifs de vie, d'expériences communautaires poussées jusque dans des modèles économiques bien différents de l'American way of life. Mais le phénomène garde principalement des bases culturelles. Des jeunes américains redécouvrent leurs origines chrétiennes avec des yeux neufs. Ils trouvent au cœur de l'Évangile un fer de lance qu'ils retournent contre l'hypocrisie religieuse et le vide spirituel d'une Amérique matérialiste et pseudo-chrétienne.

Ce mouvement religieux s'accompagne parfois d'une critique violente du système en place. Le théologien R. Schaul de Princeton le

resitue dans le contexte politique de la libération et du développement. Il ne se contente pas de dénoncer l'impérialisme américain. C'est un pourrissement par l'intérieur qu'il évoque davantage. Un sous-développement spirituel. Mgr Camara du Brésil, invitait les Nord-Américains à commencer par intégrer les pauvres dans leur société. Schaul réprend - « Nous refusons d'intégrer les déclassés dans un système dont nous ne voulons plus. C'est à partir d'eux et de vous que nous chercherons à trouver les solutions les plus humaines. Nous ne sommes pas intéressés à exporter chez vous des structures et une idéologie qui ont fait la preuve de leur inhumanité tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de notre pays. »

La perspective révolutionnaire s'élargit donc à l'ensemble de la planète, jusqu'au coeur des sociétés d'abondance. Hier, on donnait à la paix le nouveau nom du développement. Après des échecs cuisants, plusieurs parlent maintenant d'une libération radicale symbolisée et réalisée par des mouvements culturels et politiques de rupture et d'utopie. Comme nous l'avons vu dans cet ouvrage, cette radicalisation du développement reflue sur une relecture du christianisme. Celui-ci est resymbolisé sous le signe d'une utopie particulière de l'homme nouveau, d'une « renovatio » universelle de la terre et des cieux. Le sérieux des échéances contemporaines de la faim, de l'explosion démographique, du péril nucléaire, de la pollution, s'exprime dans de nouvelles symboliques religieuses et chrétiennes. Évidemment, certaines vieilles images apocalyptiques, millénaristes, messianiques chargent d'ambiguïté une utopie chrétienne qui se veut ferment authentique de libération radicale de l'homme. Des documents explosifs comme *The Limits to Growth*, montrent le seuil critique imminent de ces échéances, forcent les utopistes chrétiens à traduire leur symbolique dans des démarches politiques exigeantes et dans l'élaboration de nouveaux projets de civilisation. Déjà cette synergie de la symbolique et de la praxis chrétiennes commence à produire des fruits intéressants dans les mi lieux sous-développés comme au coeur des grandes cités des pays riches. On y discerne certains profils du christianisme de l'avenir qui inspirent de profonds engagements. Par exemple, des Églises locales, des groupes de militants présentent une tout autre image de l'Évangile comme ferment eschatologique de libération. Plusieurs milieux chrétiens d'Amérique du Sud ont réalisé des expériences d'une grande portée symbolique pour l'Église universelle. Il existe aussi, chez nous et ailleurs, des dynamismes semblables porteurs d'une espérance plus incarnée dans les grandes aventures collectives de l'humanité actuelle. C'est de l'intérieur du

monde que le Royaume de justice éclate et commande des styles inédits de christianisme et des formes neuves d'Église.

Cette longue note peut servir de relais pour introduire le chapitre qui va suivre. Elle pose déjà le problème aigu de la communication dans le monde et dans l'Église. Souvent une action bien amorcée se détériore dans des blocages de communication. L'univers religieux doit compter ici sur des symboliques plus ductiles d'altérité chrétienne et de présence au monde.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Deuxième partie : Les nouvelles symboliques

Chapitre VIII

Symboliques de communication

- Une communication perdue et retrouvée
- Des instruments religieux de communication
- Renouveau de la symbolique religieuse de communication
- La crise du langage et son dépassement
- La libération de la parole
- La libération de la parole des chrétiens
- La libération de la Parole de Dieu

Une communication perdue et retrouvée

[Retour à la table des matières](#)

Durant la dernière décennie, il y a eu dans le milieu québécois une production symbolique extraordinaire. Cette effervescence culturelle s'est exprimée dans la chanson, le roman, la poésie, le théâtre et le cinéma. Elle a débordé dans de multiples secteurs de la vie sociale et politique où de nombreux groupes ont inventé de nouveaux modes de communication et des nouvelles images du destin collectif. Au sommet de ces dynamismes, la libération de la parole nous apparaît comme une clef de voûte qui unifie une telle poussée apparemment

irrésistible. Point n'est besoin de recourir à la psychanalyse pour mesurer la force de catharsis des symboliques charriées par ce mouvement libérateur. Évidemment, la démarche critique a pris le pas sur le reste. On avait besoin d'instruments culturels pour assurer une première distance sur une situation collective tiraillée entre des conditions réelles d'aliénation et des aspirations de plus en plus fermes et élevées. Comment définir une conjoncture socialement sans libérer la parole du peuple lui-même ? Nous avons peut-être vécu une phase primordiale et nécessaire pour la reprise radicale de notre sujet historique québécois.

Mais avons-nous été assez conscients de l'écart énorme entre ces nouvelles formes de créativité culturelle et la destructuration culturelle de la quotidienneté ? Les luttes autour de la langue étaient plus réalistes qu'on veut bien le dire chez certains militants sociaux et politiques. Ceux-ci y voyaient un culturalisme stérile, déraciné des implications économiques et politiques d'une telle aliénation. Ils soupçonnaient même une « stratégie d'évitement » qui permettait aux pouvoirs en place de centrer l'attention sur une question seconde. Une telle analyse ne rend pas compte de l'ampleur du phénomène politique populaire qui a marqué l'opposition au Bill 63. Celui-ci menaçait gravement l'avenir de la langue française au Québec. Si on a la langue de sa situation, il se peut que plusieurs découvrent celle-ci par celle-là. D'ailleurs, les recherches scientifiques récentes considèrent la structure linguistique comme le premier tissu communautaire d'une collectivité, comme le premier système déterminant qui sous-tend les structures sociales et mentales. Une langue destructurée étend son influence négative jusque dans la personnalité la plus profonde et dans les rapports humains fondamentaux. Ce qui n'exclut pas, loin de là, une lecture marxiste plus attentive aux infrastructures socio-économiques. Dans cette dernière perspective, on comprend que les hommes nomment difficilement un environnement qu'ils ne possèdent pas. Mais il faut à tout prix maintenir cette dialectique de la symbolique et du vécu que nous avons tenté d'explicitier tout au long de cet ouvrage. Autrement, les phénomènes de créativité culturelle en plein coeur d'une crise profonde, d'une situation de dépossession, sont inexplicables. La parole et les autres symboliques peuvent aussi agir sur les vécus comme forces critiques et constructives. Le mouvement va dans les deux sens même s'il existe une relative autonomie chez l'un et l'autre. Marx, lui-même, dans sa critique de l'économie politique a laissé une porte ouverte pour une telle hypothèse que Lenine poussera plus loin. (cf. chapitres III et V).

Nos oeuvres culturelles récentes ont été en quelque sorte des façonnements de miroirs symboliques pour refléter sous tous ses angles notre sujet historique en mutation. Nous avons besoin de miroirs qui soient nôtres pour nous reconnaître, nous identifier et nous retrouver ensemble. Les Québécois de tout horizon communient à la parole de Deschamps, à la poésie de nos chansonniers, à l'imagerie de notre cinéma social. C'est le peuple tout entier qui se redécouvre dans ces agents de re-symbolisation de notre vie collective, de notre héritage, de nos aspirations. Même des expressions-vérités de milieux populaires rejoignent « par les tripes » les Québécois émancipés par l'instruction ou par le succès économique. Les anti-nationalistes eux-mêmes résistent mal à ces formes d'identification de ce qu'il y a de plus profond en nous. C'est notre sujet historique qui remonte en surface d'une façon irrésistible dans la conscience des uns et des autres. Nous devrions dire la même chose de certaines réalisations qui ont acquis un coefficient important de symbolisation : par exemple, la Manicouagan, l'Expo. Nous étions donc capables de réaliser de grands projets modernes, en dépit de nos terribles limites dans cet environnement nord-américain qui nous encercle et nous menace d'extinction.

Inutile de rappeler ici tout ce qui fait obstacle à ce regain de vie. Les échecs au lendemain de la Révolution tranquille s'accumulent tragiquement, et plus encore dans la période présente. La symbolique de l'État québécois semble perdre de sa force à mesure que la poussée néo-centralisatrice d'Ottawa refoule un à un nos têtes de pont et nos projets d'auto-développement éducationnel, culturel, social, économique et politique. Ces expériences tragiques refluent sur nos démarches pour leur enlever une force symbolique d'identification et d'entraînement, qui se voulait à la mesure de notre sujet historique. D'où cette sorte de mouvement incessant d'un optimisme extrême à un pessimisme aussi accentué. D'ailleurs, cette ambivalence s'exprime jusqu'au coeur de la plupart des oeuvres culturelles québécoises. Une simple analyse des titres de films, chansons, pièces de théâtre, monologues, etc. révèle ce balancement affolé. Du Cassé au Chemin du Roy en passant par Le mépris n'aura qu'un temps, de Dubé ou Tremblay à Vigneault, et pourquoi pas des créditistes aux péquistes qui eux aussi font partie d'une symbolique culturelle déployée sans cesse sur un fond de scène politique. L'accent pessimiste est plus marqué, mais qui oserait décréter un irrémédiable échec de ces

nouveaux germes de vie qui renaissent dans notre dramatique aventure collective ?

Des instruments religieux de communication

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons déjà signalé comment la question et l'expression religieuses reviennent d'une façon insistante dans beaucoup de nos oeuvres culturelles, fut-ce à rebours. Celles-ci empruntent, tantôt explicitement, tantôt implicitement, des instruments symboliques tirés de notre héritage religieux. Il n'y a pas que les « Cyniques » qui ne peuvent s'en passer. On avait cru un moment cet héritage liquidé. Voici qu'il refait surface avec une impétuosité inédite. Les signes religieux servent une phase critique qui s'éternise. On les retrouve sur toutes nos scènes, comme une sorte de regret latent au creux de la révolte ouverte contre un certain passé. Sans compter tous les schèmes religieux implicites derrière tant d'expressions culturelles et politiques d'apparence purement séculière ou profane. Nous en avons longuement traité ailleurs dans l'ouvrage.

Y aurait-il un même continuum symbolique des processions d'hier aux manifestations d'aujourd'hui, des congrès eucharistiques aux congrès politiques, des fêtes religieuses aux carnavals, des retraites aux sessions de dynamique de groupe, des quarante heures aux nuits de la poésie ou au « trips » psychédéliques ? Ces rapprochements choquent. Ils semblent même simplistes et superficiels. Ils ignorent les profondes ruptures des consciences québécoises et les recherches diversifiées d'un avenir inédit, exclusif d'un projet religieux. Pourtant bon gré mal gré, nous devons reconnaître la persistance du phénomène religieux à l'endroit ou à l'envers chez bien des Québécois. Comment revendiquer un héritage, une appartenance globale à un sujet historique, tout en les tronquant de composantes si importantes inscrites dans le tissu premier et dans la trame d'une longue expérience collective ? Les contradictions au plan de la conscience claire et de la formulation idéologique sont dépassées par la symbolique religieuse spontanée où le vécu historique explose dans toutes ses dimensions. C'est la force d'une symbolique que d'échapper

aux rationalités et aux stratégies trop étroites qui voudraient sélectionner les vécus, les circonscrire, les limiter, les tronquer ou les enfermer dans des cadres artificiels de pensée ou d'action. Plus que toutes autres dimensions de l'expérience humaine, la symbolique religieuse ne permet pas de telles planifications, de telles manipulations. Elle manifeste une plasticité, une spontanéité et en même temps une radicalité en symbiose profonde avec l'évolution culturelle historique. Nous savons bien que cette affirmation va à l'encontre des critiques habituelles sur le conservatisme fixiste de la religion. Nous le répétons, l'envers positif de l'ambivalence religieuse n'a pas été étudié assez sérieusement. C'est ce qui a commandé le pari d'interprétation que nous avons formulé dans cet ouvrage.

Renouveau de la symbolique religieuse de communication

[Retour à la table des matières](#)

Au plan ecclésial, les croyants d'ici ont manifesté, dans une bien moindre mesure, une certaine créativité symbolique surtout d'ordre liturgique et catéchétique. Malgré les emprunts ambigus à l'expérience profane, les célébrations et les catéchèses ont trouvé certaines formes d'expression à la fois plus près du vécu et plus ductiles du mystère chrétien. On ne peut nier un début de ré-acculturation du langage religieux. Il ne s'agit que d'un départ timide, puisque, chez beaucoup d'adultes, on constate encore la désarticulation du vieux langage du petit catéchisme traditionnel, d'une part et d'autre part, la difficulté d'assimiler le nouveau langage catéchétique. Phase transitoire inévitable ? La crise des langages est trop profonde pour nous rassurer à si bon compte. Nous y reviendrons. Voyons d'abord les points marqués dans les initiatives récentes.

La liturgie demeure toujours le lieu privilégié de la symbolique religieuse et chrétienne. C'est peut-être elle qui va nous aider à dépasser les assèchements d'une certaine théologie rationaliste ancienne ou nouvelle ; à la condition qu'elle retrouve sa force poétique

au sens originel du terme (poieîn, créer)⁵⁰. Une telle perspective est aussi éloignée du ritualisme objectiviste (*ex opere operato*) que du style cafétéria de certaines eucharisties ou encore du rite comme moyen de contrôle exercé par l'autorité religieuse. L'exercice liturgique a servi à des fins réductrices dans trop de milieux d'Église, au point de devenir une simple courroie de transmission dans l'appareil institutionnel clérical. On maintient encore trop souvent un cadre de dévotions, d'obligations et de règles éthiques, qui appauvrit la richesse spirituelle de la symbolique chrétienne.

Or, c'est par le biais de la communication, ré-interprétée dans l'alliance de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ, que le nouveau opérait son premier décollage. Il fallait redonner au geste liturgique sa force libératrice et créatrice de communication entre Dieu, l'homme, l'histoire et l'univers. On comprit que des rapports fondamentaux devaient être rétablis dans la symbolique du rituel. Par exemple une certaine liturgie stéréotypée avait tué l'expression gratuite, la communication spontanée et l'action participante et responsable des croyants eux-mêmes. Récupérer la foi du cœur mais aussi libérer la parole et le geste correspondants. Que d'actes manqués dans bien des célébrations, parce que le véritable état d'âme intérieur n'arrivait pas à se manifester dans des symboles étrangers, très formalisés et isotériques. Pour réagir devant la sensiblerie des dévotions traditionnelles, on s'est méfié des sentiments et des gestes spontanés. Chacun s'enfermait dans son gros missel et suivait quelques mouvements de foule commandés par un rituel sec et défini dans le moindre détail. Cette liturgie à la fois collectiviste et individualiste n'avait rien de communautaire. Or, nous savons qu'il n'existe pas de symbolique signifiante et efficace sans soutiens communautaires réels.

La parole, le geste, les sentiments, la communauté, autant de conditions anthropologiques de communication dans la symbolique liturgique. C'est ce que les renouveaux récents ont tenté de restaurer par la participation active des chrétiens dans les célébrations sacramentelles. Des systèmes symboliques neufs, et en même temps très près des sources chrétiennes les plus authentiques, commencent à prendre corps et à porter fruit. Pensons aux nouveaux rituels du baptême, de l'Eucharistie, de la pénitence, du mariage, de la sépulture chrétienne, etc. On a laissé place aux incidences culturelles des

⁵⁰ P. Berger, *A Rumor of Angels, Modern society and the rediscovery of the supernatural*, Gordon City, 1969.

milieux de vie, d'une façon timide mais assez décisive pour l'avenir. Les supports symboliques humains des expériences fondamentales de la vie ne sont plus noyés dans la manipulation des objets sacramentels et la multiplication d'actes rituels insignifiants.

Par exemple, le corps retrouve progressivement sa place dans des expressions corporelles plus vraies, plus dégagées... et cela jusque dans la danse. Les Noirs et les Sud-Américains particulièrement nous interrogent sur nos liturgies aussi cérébrales que constipées. Un certain cartésianisme nous a fait perdre de vue la force de symbolisation du corps lui-même ⁵¹. Pour récupérer celle-ci, il n'est pas nécessaire de retourner aux primitifs. Les nouveaux rites dans la culture des jeunes ou dans le théâtre moderne véhiculent des symboliques fascinantes d'expression corporelle. Avant de crier aux sacrilèges devant certaines expériences liturgiques de veine semblable, il serait bon d'exercer un discernement spirituel plus ouvert à un véritable insight sur ce qu'il y a d'authenticité dans l'explosion symbolique des corps libérés par le Christ et appelés à la résurrection.

La Bible et le Nouveau Testament n'ont pas craint d'emprunter beaucoup à l'expérience et à la symbolique sexuelles. Les ineffables mystères de l'agapè de Dieu et de l'amour théologal trouvent leur symbolisation dans l'intimité des époux, dans la noce, dans le banquet fraternel. Alors que bien des autorités religieuses craignent de ré-assumer ce réalisme biblique, on voit un monde sécularisé redécouvrir ou réaffirmer de vieilles symboliques religieuses pour retrouver une communication signifiante dans les expériences de vie les plus chargées d'humanité. Le fonctionnalisme social de la société industrielle et des idéologies politiques dominantes a laissé pour compte des valeurs humaines essentielles. Si bien que les hommes ont désappris à communiquer à ce niveau de profondeur avec eux-mêmes et avec les autres. Le goût de la transcendance réapparaît comme une issue aux systèmes clos et aux mécanismes de plus en plus raffinés du monde organisationnel moderne. Aussi la dimension religieuse resurgit dans les secteurs d'expression spontanée, surtout d'ordre culturel. Par exemple, les films les plus profanes présentent presque toujours un mariage sous la forme de cérémonie religieuse. Cette nostalgie de bien des incroyants exprime le besoin humain de

⁵¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon 1958 ; J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966 ; E. Ortigues, *Discours et symboles*, Aubier, 1962.

symboliser l'existence, avec ses moments cruciaux, à des niveaux qui dépassent la fonctionnalité psychologique ou sociale.

On ne restituera pas des rapports plus étroits entre le rite et la vie par de pures exigences éthiques ou doctrinales ⁵². Les voies anthropologiques de la symbolisation liturgique doivent récupérer les nombreuses richesses naturelles et culturelles qui sont en connotation avec les mystères chrétiens. De nouvelles cohérences sont à trouver, avec le courage et la lucidité que nos Pères dans la foi ont manifestés tout au long de la longue tradition judéo-chrétienne. Les liturgies les plus fortes ont toujours assuré une sorte de déploiement organique de l'épiphanie chrétienne et de la culture du temps. C'est cette liberté créatrice qu'il faut retrouver. L'aberration d'une certaine ecclésiologie a été de maintenir dans des contextes historiques et des milieux culturels très différents des formes rituelles identiques, sans compter des exportations missionnaires qui ont détruit des cultures autochtones, des vocations originales dans certaines communautés de convertis.

Au moment où notre propre société façonne de nouvelles images d'elle-même, il serait dommage d'arrêter les récents efforts de re-symbolisation liturgique qui charrient les remontées de vie et de sens de milieux profanes tournés vers l'avenir. Il ne s'agit pas de chercher « un » ou quelques nouveaux modèles décisifs, mais de retrouver une créativité symbolique capable d'assurer une authentique communication entre les croyants d'ici et le mystère chrétien, entre les croyants eux-mêmes. Une méfiance systématique vis-à-vis des symboliques profanes ou des initiatives liturgiques des derniers temps serait pire, dans les circonstances, que les aliénations dans le ritualisme d'autrefois. Cette ouverture n'implique pas la création de nouveaux rites à chaque tour d'horloge. Mais entre la répétition stéréotypée et ennuyeuse de rites inchangeables et l'atomisation éclatée de rites éphémères et superficiels, il y a des cohérences de moyen terme à assurer avec un sain discernement spirituel et un esprit libéré. Le rite chrétien libère le croyant pour qu'il vive une véritable relation avec Jésus-Christ et ses frères, tout en permettant un renouvellement intérieur unifié. Il rejoint non seulement les orientations profondes de la vie, mais aussi les liens qui tissent les solidarités les plus authentiques des hommes dans leur aventure

⁵² A. Vergote, Gestes et actions symboliques en liturgie, dans *Concilium*, 62 (1971), pp. 39-49.

commune, dans leurs appartenances communautaires ou autres. Il offre un schème interprétatif de l'expérience humaine dans une même foi partagée, non pas au plan purement imaginaire, mais jusque dans les profondeurs concrètes de tel ou tel vécu. Le rite religieux peut renvoyer au réel avec une force inouïe d'interpellation, contrairement à ce qu'une critique unilatérale a prétendu. Il symbolise les rapports les plus fondamentaux de la communication d'un groupe ⁵³.

Voilà les perspectives qui ont inspiré les recherches de nouvelles symboliques de communication dans les renouvellements liturgiques. Il reste bien des impondérables et des tâtonnements infructueux. Certains débats faussent les perspectives en opposant des symboliques diverses qui ne se transposent pas du petit groupe à la grande assemblée, du vaste temple à la table familiale, du camp de fin de semaine à la chapelle, du contexte gratuit de la fête au lieu quotidien de vie ou de travail. On a très peu clarifié les fondements sociologiques de cette diversité de lieux symboliques qui s'ajoute à la pluralité des expressions rituelles. Une église exclusivement consacrée au culte, d'une part et d'autre part, un centre communautaire paroissial comportant un espace culturel réservé commanderont des symboliques différentes de communication communautaire et de relation au monde et au divin. La sécularisation interne de l'Église en a amené certains à une manipulation superficielle de la symbolique religieuse. Une connaissance minimale de l'art, surtout de l'art religieux, éveille rapidement des soupçons devant des proximités trop faciles avec la quotidienneté brute, sous le signe d'une communication immédiate, sans médiation religieuse particulière. L'église moderne dépouillée, coulée dans le béton raide et lisse où la « lumière n'est pas infuse mais omniprésente comme dans le monde ouvert aux objets techniques », a perdu peut-être certains aspects importants de la symbolisation.

Par contraste évoquons le temple grec, la basilique romaine, la pagode bouddhiste ou la mosquée. Chacun comporte des représentations diverses du monde où la symbolisation de la lumière joue un rôle important quoique différent. Ainsi « le rite orthodoxe de l'eucharistie ne se célèbre correctement que dans l'espace

⁵³ C. Geertz, *Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols*, *Antioch Review*, décembre, 1957. Voir E. Shils, *Ritual in Crisis*, Beacon Press, 1968. Voir, A. Greely, *Le symbolisme religieux dans la liturgie et la communauté*, in *Concilium*, 62 (1971), pp. 57-67.

architectonique d'une Église byzantine qui donne forme à son appréhension à la fois culturelle et chrétienne de l'espace-temps. L'office d'une église byzantine est d'être l'espace architectural où peut se célébrer la lumière du soleil levant, symbole de la nativité et de la résurrection. Dans ce réceptacle de lumière où les icônes figurent la procession de l'éternité spirituelle à travers le temps, les gestes rituels des processions répétées, du voilement et du dévoilement du sacré, prennent leur véritable sens chrétien et incarnent la foi dans une vision culturelle spécifique de l'espace et de la lumière » ⁵⁴. Ces exemples nous avertissent du danger de déchirer des tissus symboliques façonnés par une longue histoire culturelle et religieuse. Nous avons redécouvert une liturgie de la quotidienneté, près de notre sensibilité séculière occidentale. Mais nous risquons de minimiser la force de communication des symboliques ouvertes aux multiples dimensions de l'existence, de l'univers, de l'histoire, de la culture. Les jeunes occidentaux ont dû recourir aux grandes représentations religieuses orientales pour redécouvrir leur propre héritage culturel et religieux. Une certaine liturgie de néon, de plastique et de béton nous a fait perdre la trace de la communication religieuse et de ses riches symboliques.

D'où d'énormes blocages dans la recherche de nouvelles voies de communication. Le renouveau catéchétique a peut-être mieux perçu un enjeu fondamental, celui de la crise du langage et de son pendant : l'herméneutique, Mais encore ici, il nous faut retourner au contexte profane pour saisir les premières difficultés et possibilités de la communication au plan du langage. Comme nous l'avons vu il s'agit bien de la symbolique la plus fondamentale des rapports humains d'un groupe ou d'une collectivité.

La crise du langage et son dépassement

[Retour à la table des matières](#)

Les jeunes contestataires américains reprochent à leurs éducateurs et à leur société de ne pas leur avoir appris un langage capable d'exprimer leur expérience humaine profonde. Apparemment, l'univers religieux leur apporte certains vagues substituts de ce qu'ils

⁵⁴ A. Vergote, op. cit., p. 47.

ne trouvent pas dans leur formation techniciste. Mais les univers ecclésiaux ne semblent pas prêts à assumer une telle révolution culturelle des jeunes. Le monde chrétien subit une crise semblable à celle de la société profane, et cela chez nous ou ailleurs. « Ce qui, aujourd'hui, se trouve mis en cause ce ne sont plus tant les structures de l'Église, de l'apostolat, de la liturgie que la formulation du message accusé d'inintelligibilité »⁵⁵. incapacité du langage profane ou ecclésial à dire la foi dans une parole signifiante et engageante. Mais n'y a-t-il pas aussi crise du langage tout court dans la quotidienneté spontanée ? Expression, le mot dit déjà la force du langage pour dégager une pression intérieure. La plus grande misère n'est-elle pas de ne pouvoir l'exprimer à soi-même et aux autres ? D'où d'énormes conséquences spirituelles, psychologiques et politiques. « Le langage est au coeur des recherches actuelles sur la constitution et l'activité de l'homme, ce fabricant de signes qui l'expriment et le déterminent »⁵⁶.

Ces recherches envahissent tous les champs de l'expérience humaine. Par exemple en sociologie, on tente de retracer la désarticulation des anciens langages et la reconstitution des nouveaux au coeur des relations et des activités quotidiennes. Les hommes doivent parler d'eux-mêmes, de leur situation pour pouvoir se comprendre ou se connaître, pour agir sur leur environnement. C'est le langage qui relie les diverses zones de la vie familière et les intègre dans un tout signifiant. Il est aussi la première force constructrice de symboles capables d'établir une distance sur la vie, d'objectiver celle-ci, de l'animer par l'intérieur. Premier édifice de représentations symboliques, le langage dégage des zones cohérentes de sens pour l'expérience de l'individu et de la collectivité. Il se constitue par la technique, la science, l'art, la religion, la philosophie, mais aussi par les rapports sociaux de tous les jours. Par exemple, une langue est longtemps vécue et parlée avant d'acquérir un statut grammatical, une syntaxe, un champ sémantique hautement organisé. Ces considérations relativisent les prétentions d'une certaine herméneutique de type philosophique qui se voudrait indépendante

⁵⁵ F. Refoulé, Parole de Dieu et langage des hommes dans Avenir de la théologie, Cerf, 1968, p. 19 ; voir F.M. Genuyt Peut-on parler de Dieu ? dans Lumière et Vie, 88 (1968).

⁵⁶ A. Dumas, La Parole dans la tradition protestante, dans Lumière et Vie, 88 (1968), p. 27. Voir G. Dumont, op. cit., pp. 580-591.

des infrastructures socio-culturelles et des longues germinations historiques nécessaires à la constitution d'un langage.

« Nous sommes précisément ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse et qui pour la première fois, peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain »⁵⁷. Ici l'herméneutique philosophique nous rappelle que tout langage pour être signifiant a besoin d'être interprété pour acquérir sa qualité d'interpellation et de communication dans la situation réelle des interlocuteurs. Mais l'entreprise herméneutique nous laisse bien perplexe quand elle escamote des composantes essentielles de la genèse de la communication linguistique. Par exemple, les rapports entre le dire, le savoir et le faire sont autrement plus complexes que ne le laisse entendre l'herméneutique d'un P. Ricoeur. Le « remembrement d'un discours » s'insère dans la démarche compliquée de la construction de la société⁵⁸. Celle-ci offre le premier cadre fondamental de référence, d'interprétation et d'objectivation pour l'individu et ses groupes d'appartenance.

Évidemment les appartenances sociales particulières et l'histoire propre de l'individu permettent une certaine distance sur le langage commun de la collectivité. Mais ce serait se faire illusion de ne pas établir d'abord les rapports entre le système social et le système linguistique, entre la langue et l'ensemble de la culture et des sous-cultures dans un univers social. Le système social est la première objectivation de la vision du monde d'un ensemble humain. A l'intérieur de ce premier contexte la langue fournit un système initial mais « comprehensive » d'interprétation. L'enfant qui apprend sa langue maternelle assume comme une sorte de logique naturelle une vision particulière du monde en dialectique avec un contexte socio-culturel donné. Voilà le premier réservoir de mémoire et de perceptions orientées, de valeurs et de normes de conduite, d'objectifs d'existence. C'est ce qu'on appelle les « cryptotypes » en analyse

⁵⁷ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Seuil, 1965, pp. 13-14, voir aussi J. Ladrière, *L'articulation du sens* ; A. White, *The philosophy of Action* ; S. Hampshire, *Thought and actions* E. Anscombe, *Intention*, Oxford, 1957.

⁵⁸ P. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, 1967. Voir aussi A. Schutz, *Symbol, Reality and Society*, in *collected papers*, vol. 1, pp. 287-356.

linguistique, et, dans une certaine mesure, les archétypes culturels en psychanalyse et en ethnologie.

Mais la communication linguistique comme processus actif, créateur et intégrateur, ne se limite pas à ces éléments contextuels fondamentaux. Il suffit de penser aux formes complexes de socialisation dans lesquelles l'exercice de cette communication s'enracine et s'active. La socialisation permet « l'externalisation », l'objectivation et « l'internalisation » de la langue dans le vécu particulier de l'individu et du groupe. La langue à son tour constitue le plus important instrument de socialisation pour les trois processus que nous venons de signaler. Elle établit un rapport dynamique entre l'objectivation et la subjectivation de l'expérience de l'individu et du groupe. A mesure que la socialisation se complexifie, différents champs sémantiques nouveaux apparaissent. Ils sont reliés, par exemple, aux divers rôles institutionnels, aux différentes appartenances sociales, aux contextes culturels ou idéologiques particuliers. D'où une première possibilité de distance critique vis-à-vis des premières socialisations, celles de la famille, de l'école, de la classe d'origine, etc.

La crise du langage se radicalise dans un contexte culturel anémique, dans un univers social éclaté, où la dimension idéologique a perdu sa cohérence et sa consistance, où les appartenances sont de moins en moins identifiables (débat sur la classe ouvrière !), où l'univers technique de moyens a bloqué pratiquement la recherche des fins. Une telle crise ne saurait être surmontée uniquement par l'herméneutique philosophique ou les recherches linguistiques en laboratoire. Il faut retourner aux processus fondamentaux de la communication dans la quotidienneté, au sens fort d'Henri Lefebvre qui ne limite pas ce concept à la vie privée ou aux lieux domestiques. Nous allons reprendre en des termes plus concrets les considérations précédentes qui, nous l'avouons, restent aussi sommaires que théoriques.

La libération de la parole

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu que ce processus est une des qualifications majeures de l'évolution récente de notre société. Pour la première fois, des groupes populaires ont trouvé un discours bien à eux pour exprimer leur situation, et cela au moment même où l'on parlait de crise de langage dans l'une ou l'autre des sciences humaines. Que s'est-il donc passé ? On ne comprendrait rien à ce phénomène sans le resituer dans son vrai contexte. A partir d'une situation partagée et d'une volonté d'agir, des groupes se sont constitués. *Le vécu commun, la solidarité réelle, l'action commune ont permis de libérer la parole. C'est à l'intérieur de la définition concrète de leurs conditions de vie que les uns et les autres ont trouvé les modes d'expression de leurs besoins et de leurs aspirations*⁵⁹. Progressivement, en élargissant la définition de leur situation, la lecture de leur environnement, les objectifs d'action, ces groupes ont approfondi leur compréhension de la société. Un discours de plus en plus critique s'alimentait à l'expérimentation qu'ils faisaient des structures rencontrées sur leur route, maîtrise des langages officiels, récupération de leurs propres richesses culturelles, participation de plus en plus qualitative à leurs luttes de libération et de promotion, autant de composantes du processus de prise de la parole.

Un témoin de milieu populaire a bien exprimé cette orientation dynamique nouvelle qui a bouleversé sa vie et celle de ses pairs : « Ça m'a pris trente ans pour prendre la parole, ça va prendre le reste de ma vie pour me l'enlever ». Encore ici, cette conviction est inséparable d'une solidarité effective, d'une action commune et de certaines victoires sociales du groupe. Pour la première fois ces hommes relevaient la tête au nom de leur dignité humaine bafouée. Lors d'une manifestation où ils révélaient symboliquement leurs pénibles conditions de vie et de travail, cet individu et quelques-uns de ses camarades disaient : « nous avons l'impression de devenir vraiment des hommes libres et debout... jusqu'ici nous nous taisions, nous cachions notre misère, nous avions honte de nous-mêmes et des nôtres... nous réalisons aujourd'hui que quelque chose d'extraordinaire vient changer notre façon de voir les choses ... nous ne pourrons jamais nous laisser dominer ». On mesure ici l'immense portée sociale et politique d'un tel virement. Une parole libérée dans ce contexte acquiert une force inouïe de communication et d'interpellation.

⁵⁹ Voir nos ouvrages : Vers un nouveau pouvoir, HMH, 1969, Nouveaux modèles sociaux et développement, HMH, 1972.

Pour la première fois, dans leur milieu, des citoyens entendent dans leur langage des hommes exprimer la situation qu'ils vivent tous ensemble, les espoirs et les besoins qu'ils n'arrivaient pas à formuler. Des images communes de communication ont été façonnées à même des expériences collectives modestes mais très signifiantes et identifiables pour tous. On peut désormais miser sur des réseaux d'échanges où la révolte vécue affectivement a trouvé des modes concrets d'expression et d'action. Le langage commun du groupe constitue le premier noyau de cohérence, d'identification et de communication au sein du groupe. Ce langage permet d'organiser des démarches plus claires, plus structurées, plus efficaces. Il redonne confiance dans les confrontations avec les « autres », confrontations bien différentes de celles qui opposaient autrefois le silence rageur des démunis aux élites « parlantes » du pouvoir en place. La dépolitisation des citoyens déclassés était en corrélation avec leur aliénation de langage. Il en est de même de leur sentiment d'impuissance et de leur résistance passive.

Après une phase critique, la libération de la parole débouche sur des entreprises constructives pour solutionner efficacement les vrais problèmes. Même dans la plupart des cas, le groupe a créé ses propres moyens de communication à même des responsabilités partagées, des tâches complémentaires, des projets à réaliser, et des réalisations effectives. Tout se passe comme si la libération de la parole était un dynamisme fondamental qui en entraîne beaucoup d'autres. Nous venons de voir que les choses sont plus complexes que ne le laisse entendre cette dernière affirmation.

æ

Par exemple, il y a toute la dimension de l'interprétation qui marque la recherche de sens dans la prise de la parole et dans l'action sur la situation. Le groupe se crée des symboliques diverses et plus larges que celles du langage pour objectiver ses premières perceptions. Ces symboliques dont nous avons déjà parlé dans les chapitres précédents irradient des significations très diversifiées qui sont autant de facettes du prisme d'une expérience humaine, toujours polyvalente. Mais dès que l'interprétation se raffine, se précise, c'est la qualité du langage qui est en cause. Celle-ci conditionne la clarté des problématiques, des échanges et des décisions.

Gestalt de libération de la parole

On ne réinvente donc pas un langage signifiant en se contentant de faire de la grammaire structurale ou de la linguistique ou de la logique herméneutique et que sais-je encore. Non pas que ces démarches ne soient pas nécessaires, mais si elles sont isolées des composantes signalées plus haut, elles ne conviennent qu'au laboratoire de langue ou aux cercles académiques d'initiés. La langue ne devient parole qu'à l'intérieur de ce faisceau de processus psychosociaux, culturels, économiques et politiques qui sont interdépendants. On pourra bien dégager des structures linguistiques fondamentales, mais ce sera toujours d'une façon statique. Or, même ces structures premières sont la résultante d'une construction sociale de la réalité. Les processus complexes de la libération de la parole nous ont fait redécouvrir la dimension dynamique de la langue et des discours d'un groupe ou d'une large collectivité. ⁶⁰

⁶⁰ La libération de la parole chez nous doit être située dans son vrai contexte. Depuis longtemps, par exemple, les tavernes étaient des lieux d'expression libérée. Mais dans les grands réseaux de la vie collective, à l'usine, à l'école et à la paroisse, en politique comme en économie, les nôtres écoutaient. On faisait taire les plus coriaces. Il y a eu une première fécondité lorsque des groupes ont intégré leur parole vitale dans des praxis sociales de solidarité et d'action critiques et créatrices. Il ne faut pas opposer bêtement parole et vie. La langue parlée est un des éléments les plus vitaux de la quotidienneté, de tout le réseau de relations qui définit l'individu, la société, la culture et la vision du monde. Par ailleurs, nous ne pouvons nier le fait de fausses libérations de la parole. Il y a des nouvelles formes d'aliénation verbale, de logomachie stérile, de défoulement sauvage et sans suite. C'est toute la limite des lignes « ouvertes » à la radio. Sous des dehors démocratiques, des moniteurs peuvent « masser » un vaste auditoire passif en utilisant la suite désarticulée des opinions-monologues pour téléguider une idéologie jamais

La libération de la parole des chrétiens

[Retour à la table des matières](#)

Les remarques qui précèdent, s'appliquent au problème majeur de la libération de la parole des chrétiens. Dans notre milieu québécois, les recherches récentes de la Commission Dumont ont signalé le retard de la libération religieuse sur la libération profane en ce domaine. La parole est encore le lot presque exclusif des professionnels de la religion. Paradoxe étrange dans une Église dont les renouveaux ont d'abord porté sur la Parole. Pourtant cet échec tragique se comprend dans la mesure où l'on saisit l'enjeu des conditions d'émergence d'une parole libérée chez les chrétiens. *Aussi longtemps que ceux-ci garderont un statut de mineurs dans l'Église, aussi longtemps que l'institution ne s'organisera pas en fonction des vécus réels des croyants, aussi longtemps qu'il n'y aura pas de vraies communautés et des solidarités existentielles et effectives, aussi longtemps que les clercs monopoliseront les démarches décisives de la construction de l'Église et de la transmission du message, il n'y aura jamais de libération de la parole chez les chrétiens.*

Il y a ici une inconscience grave devant cet enjeu, chez la plupart des agents institutionnels religieux. La mission la plus fondamentale de l'Église est radicalement compromise. Pourtant Vatican II, dans *Ad Gentes*, avait sonné l'alarme. Ce décret affirme clairement que même l'Église n'est pas plantée, encore moins l'Évangile, là où il n'y a pas témoignage explicite de la foi à même les relations quotidiennes où des hommes vivent, pensent et parlent d'une façon particulière. Or, ce ne sont pas les agents pastoraux souvent absorbés par l'institution, qui vont opérer cette communication dans le compagnonnage de tous les jours, dans des milieux de vie de plus en plus diversifiés.

avouée, ou critiquée systématiquement. Pour nous, la libération de la parole s'inscrit dans une démarche critique qui veut donner cohérence et dynamisme à la pensée et à l'action d'un groupe ou d'une plus large collectivité. Cette démarche s'articule communautairement, socialement, par une participation active et diversifiée des membres. Elle ne repose pas décisivement sur des maîtres à penser, des élites parachutées, des animateurs ou même des chefs du milieu.

Au moment où les groupes profanes élaborent ou véhiculent de nouveaux langages et de nouveaux modes de communication, il y a précisément un retard marqué de la parole chrétienne en situation, une pénurie tragique de témoins évangéliques de la quotidienneté. Les renouveaux religieux risquent de plafonner ou de s'aplatir dans un néo-formalisme tout aussi insignifiant et désacculturé que la scolastique d'hier. A la limite, ils ne serviront qu'à accentuer la bureaucratisation de l'Église et son isolement de la société réelle là où les hommes vivent leur vie. Des réformateurs généreux se découragent parce qu'ils n'ont aucun soutien vital ... dans le peuple de Dieu lui-même et dans les expériences de vie.

L'Église institutionnelle en se durcissant sur ses cadres formels, sur son orthodoxie omniprésente, se marginalise elle-même vis-à-vis de ses propres membres. Comme disait Newman : « She looks foolish without the laity ». La crise de crédibilité n'est pas seulement reliée à l'autoritarisme et au dogmatisme du système romain. Elle s'exprime dans l'absence d'une parole chrétienne communiquée à ras de vie. Un tel vide accentue le no man's land de l'institution. Il faut redonner aux chrétiens de divers milieux culturels cette liberté radicale de reformulation et de re-symbolisation de l'expérience chrétienne. C'est à l'intérieur de cette libération que s'exercera d'une façon judicieuse le charisme d'authentification et d'unification de la hiérarchie. Autrement, en haut lieu, on ne cessera de parler d'unité, de fidélité en rapport avec un contenu spirituel absent du peuple, de sa vie, de sa langue, de ses aspirations et de ses propres charismes. Les objurgations et les contrôles deviennent alors de pures apologies, des mécanismes d'auto-défense dans un système centré sur l'entretien de ses structures et de ses permanents. La vie et la parole vivante sont ailleurs. Et les chrétiens vont chercher ailleurs des participations plus valables, des sens plus interpellants et engageants. La quête spirituelle se fera partout, sauf dans le lieu ecclésial qui aura progressivement exténué toute libération de la parole des chrétiens.

La libération de la Parole de Dieu

[Retour à la table des matières](#)

Serions-nous en pleine comédie humaine ? Comment parier d'une libération de cette Parole divine qui a libéré la parole humaine ? « La façade fait encore illusion. Mais la désagrégation s'accélère. D'une

génération à l'autre, les questions changent presque de nature, l'écart grandit entre les formes institutionnelles de la chrétienté et la quête d'une Parole signifiante pour aujourd'hui. La traduction ecclésiastique de la Bonne Nouvelle apparaît à l'évidence sans commune mesure avec l'ampleur et la portée de l'événement « Jésus de Nazareth »⁶¹. Dans notre Église québécoise, on pourrait affirmer sans trop se tromper que la majorité des clercs ne sont même pas capables de faire une catéchèse d'adulte un peu « potable ». Ils laissent cette tâche à des spécialistes. Que leur reste-t-il donc ? Les rites de passage et l'administration ! Il faut dépasser certains procès superficiels des structures ou certaines interrogations sur les assauts extérieurs du sécularisme. C'est de l'intérieur que l'enjeu se radicalise. L'Église est interpellée dans sa vie et sa présence au monde par la redécouverte de l'Évangile comme Parole militante et partie prenante dans une histoire en constante instance de libération et de dépassement. L'Office dominical laissé à lui-même risque d'apparaître comme la répétition d'un rite intemporel ou une « épiphanie de l'éternel » dans une célébration vide des solidarités et des engagements réels des hommes.

La relation de la communauté à la Parole doit être reprise radicalement. Les sources chrétiennes elles-mêmes nous apprennent que la Parole ne se laisse enfermer exhaustivement dans aucune interprétation particulière. Les écrits néo-testamentaires en témoignent. La plénitude de la Parole dépasse toujours l'intelligence de la foi et elle se réfracte dans des lectures diverses comme celles de Paul et de Jean ou de Marc ou de Luc. Il est encore plus dangereux de réduire l'interprétation à la lecture particulière d'un héritage culturel religieux ou même théologique. Ainsi, les structures deviennent le lieu conservateur d'un dépôt interprété définitivement et transmis par les mêmes modes d'expression et de communication. Elles nous obsèdent dans la mesure où nous n'avons pas compris la tâche fondamentale et permanente de réinterprétation de l'Évangile au creux de la marche historique du peuple de Dieu. Un certain cléricalisme a confisqué cette mission en se réservant une transmission magistrale du message, sans assumer vraiment les interpellations de la vie réelle du peuple de Dieu. C'est pourtant lui le premier témoin et agent. Il n'y a plus de « déchiffrement communautaire de l'Évangile » dans cette rhétorique du ministère de la Parole. Du coup, les croyants ne se sentent pas impliqués, ou incités à leur propre créativité charismatique.

⁶¹ G. Delteil, *Paroisse et Parole*, dans *Esprit*, novembre 1971, p. 684.

Pourtant la richesse de la Parole exigerait de briser « l'uniformité liturgique, catéchétique, dogmatique » et éthique pour appeler une pluralité de langages, de signes et d'expériences qui révéleraient les différentes facettes du mystère chrétien. Ainsi, la communauté chrétienne viendrait témoigner de cette liberté des fils de Dieu dans une société unidimensionnelle, dans les néo-conformismes idéologiques. L'Église doit devenir un lieu de prise de parole accessible à tous ses membres. La Parole révélée l'exige, sinon elle sera elle-même enterrée sous les ruines du temple, avant d'émigrer ailleurs. Comment affirmer avec tant d'emphase la force créatrice de la Parole de Dieu et croire si peu à l'efficacité de la parole humaine, de la parole évangélique du croyant-témoin ? Il y a ici une sorte de schizophrénie à dépasser à tout prix.

Dans notre contexte socio-ecclésial actuel, il manque un relais important entre la libération de la parole dans le monde profane et la proclamation de la Parole sur le terrain ecclésial. Le témoignage chrétien peut opérer ce lien. Mais attention : il s'agit d'un lien interne dans l'Église et dans la société. D'une part, le témoin chrétien dira sa foi à l'intérieur de la parole profane et, d'autre part, il assurera la dimension d'incarnation de la Parole proclamée à l'église. Au coeur de celle-ci la Parole de Dieu acquerra toute sa portée communautaire parce qu'Elle sera partagée, témoignée et célébrée par tous et chacun.

Ce que nous disons du témoignage, s'applique à l'interprétation du message, en tenant compte des modalités particulières du ministère d'authentification. Même dans la perspective de cette dernière incidence, certains clercs devraient se rappeler que les critères d'authentification sont beaucoup plus larges que les définitions officielles et les déterminations magistérielles. La communauté elle-même a un rôle à jouer dans le discernement spirituel de l'authentique Parole de Dieu. Un certain réflexe clérical n'accorde pas grand voleur au jugement des fidèles ; cette attitude n'est pas étrangère à la passivité et à l'indifférence de bien des chrétiens devant les appels de participation. On continue « d'expliquer » ce qu'on a décidé d'enseigner ou de faire. Il reste parfois bien peu de place effective pour ces chrétiens qui veulent « s'expliquer ». Tout ramener à « l'ignorance des laïcs », c'est une façon de réaffirmer un statut clérical de monopole. Originellement, le clerc est celui qui sait, et qui enseigne à une communauté d'ignorants ! Aujourd'hui, cet héritage risque de devenir atavisme, anachronisme, en pleine contradiction avec Vatican II.

Deuxièmement, il faut une mutation par rapport à la cité elle-même. « Le Ressuscité n'est pas celui qui se communiquerait aux hommes dans l'enclos privilégié de la cellule ecclésiale, et qui devrait être transféré par le témoignage des chrétiens dans la complexité profane de la vie sociale. Mais à l'inverse, la communauté attend et célèbre dans la Parole et dans l'eucharistie celui qui travaille dans la quotidienneté de l'histoire, en plein monde des hommes, caché dans le génie des artistes, broyé dans la souffrance des pauvres, militant parmi tous ceux qui cherchent à créer des chances nouvelles pour tous. La lecture de l'Évangile est inséparable d'une lecture de la réalité sociale, non pas pour que l'une se superpose à l'autre, mais parce que lire c'est lire l'histoire comme une création en devenir ».⁶²

Nous sommes ici bien loin d'une conception de l'institution religieuse qui préserverait « un espace sacré » pour les creux ou les grandes étapes de la vie naturelle ou pour certains besoins religieux de la cité. Une sorte de supplément d'âme pour l'ordre établi et son pouvoir. Tout le contraire de la force dynamisante de la Parole dans toutes les requêtes de libération authentique de l'homme, là précisément où le Royaume opère son dépassement inédit et transcendant. Les nouvelles communautés prophétiques devront-elles se distancier par rapport à l'institution ecclésiale pour retrouver leurs coudées franches dans la collaboration avec la Parole militante dans l'histoire ? Une Église évangélique sera toujours un lieu ouvert à la parole des hommes réduits au silence, aux cris d'espoir et de révolte des assoiffés de justice. C'est le ferment évangélique qui exorcisera et dénoncera les sacralisations du pouvoir, de la race, du profit, qui ont cours dans le monde profane. Plus modestement, de vraies communautés chrétiennes devront rendre l'Église perméable à toutes les interpellations, aux possibilités nouvelles de communication, aux responsabilités de la petite et de la grande histoire des hommes, des milieux de vie et des ensembles plus larges.

Troisièmement, ces deux premières mutations refluent sur la révision des relations entre les membres de la communauté. Accepte-t-on de prendre au sérieux les critères évangéliques de la solidarité et de la communication : primat des petits, correction fraternelle, justice et amour qui vont jusqu'à un partage effectif des ressources, attention prioritaire à ceux qui sont loin (ce qui implique une « transgression

⁶² Op. cit., p. 687.

des frontières » idéologiques ou confessionnelles pour rejoindre l'autre) ? Comment contrer une société qui asservit des classes entières ? Comment anticiper la réconciliation des hommes sans liquider les affrontements nécessaires et ne pas noyer la réalité des luttes sociales ? C'est souvent dans des projets concrets d'humanisation libératrice et promotrice que la force évangélique éclate. Et la vitalité de l'Église, de la communauté et de la parole des chrétiens en est un des fruits. Qu'attend-on pour reviser les investissements ecclésiaux en hommes, en argent, en temps, précisément en fonction de ce premier test de vérité du témoignage chrétien ... et de la présence agissante du Seigneur dans le monde ? Nous soupçonnons que bien des réticences ou des remises à plus tard, au nom du fameux : « les gens ne sont pas prêts », ne sont que les indices d'un refus de conversion embêtante et apeurante. Il s'agit de savoir si notre foi est assez lucide et courageuse pour croire au souffle même de la Parole, à l'Espérance qui redonne un horizon de libération humaine et un avenir ouvert sur le Royaume à des hommes tout autant découragés de l'Église que de la société.

Le christianisme de l'avenir ne pourra compter que sur des moyens Pauvres pour témoigner de la foi. Mais un tel défi fera mieux ressortir la force de l'Évangile. Saint Paul l'a dit clairement en affirmant que le dynamisme pascal éclate dans la nudité, la faiblesse des témoins. Cette pauvreté n'aura de sens que dans une ouverture et un accueil à la Parole qui libère, crée et ressuscite un monde si souvent affaissé, une humanité en instance de salut.

Loin d'être un retour à la « spiritualité de l'échec », le paradoxe évangélique nous présente des chrétiens debouts, dynamisés de l'intérieur, libérés des encombrements futiles et des lourds équipements. En ayant ouvert la porte aux richesses spirituelles de la Vie en abondance, ils deviennent créateurs et libérateurs à leur tour là où le service est attendu, là où la fraternité est à construire, là où on cherche un sens.

Ainsi la libération de la parole des chrétiens se greffe sur la Parole libératrice de Jésus-Christ. En celle-ci, la première trouve sous des formes neuves les grandes intentions d'une Révélation cachée, mais toujours vivante, sous les vieux discours de nos pères. Poussée d'autant plus forte qu'elle vient de loin et nous projette encore plus loin. Poussée qui nous fait ouvrir l'avenir avec une détermination et une espérance irrésistibles. N'est-ce pas la parabole du vieux rêve

humain exprimé par Archimède qui cherchait un levier pour soulever le monde ? L'Écriture sera une parole morte dans la vie réelle des chrétiens, si la Parole vivante n'est pas accueillie dans le dialogue fraternel, la relation libératrice et l'action solidaire. Autant de façons de « re-signifier » pour les hommes d'aujourd'hui les vieux symboles de la foi, des événements décisifs, de l'économie divine et les Promesses d'un avenir spirituel radicalement neuf.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Deuxième partie : Les nouvelles symboliques

Chapitre IX

Symboliques de la fête

- Crise de la fête
- Les vieilles symboliques religieuses de la fête
- Blocages historiques
- Le sens de la fête
- Un contexte inédit
- Rebondissement de la problématique religieuse
- Symboliques de la fête chrétienne

Crise de la fête

[Retour à la table des matières](#)

Bien des observateurs ont noté l'exténuation du caractère festif dans nos sociétés industrielles. Ils se demandent s'il reste des fêtes qui ont une signification pour l'ensemble de la population. Fêtes civiles du Canada, de la Reine, de l'Armistice, de l'Action de grâce, de la Saint-Jean-Baptiste, du Travail ? Autant de manifestations officielles et obligées qui s'accompagnent de participations très limitées et de l'indifférence générale. Jour de travail chômé et payé ! On y cherche vainement un sens collectif. Même Noël et Pâques ont peine à résister. Nostalgie du passé ? Qui niera la portée universelle dans le temps et

dans l'espace de ces célébrations collectives que les peuples avaient imaginées jusqu'ici comme des relais essentiels de leur itinéraire ? On n'a jamais tant parlé de solidarité et de fraternité et pourtant chacun organise sa petite vie en s'aménageant quelques « happenings » fugaces pour vaincre cet ennui collectif de plus en plus lancinant. Conséquence de phénomènes si souvent décriés : anonymat, automatisation, bureaucratisation, consommation insignifiante ?

Le problème semble profond si on en juge par certains défoulements collectifs violents. Est-ce la manifestation d'un désespoir devant l'impossible consensus collectif de sociétés profondément divisées par les inégalités sociales, les débats idéologiques et les conflits d'intérêt ? Les manifestations et les « teach-in » se spécialisent et souvent se déploient sous le signe des oppositions internes et externes. Serions-nous victimes d'un tragique oubli comme le prétend Tillich ? Aurions-nous plus ou moins délibérément ignoré ou même tué les valeurs festives inscrites dans la vie elle-même, dans toute aventure humaine individuelle ou collective ? C'est ce qu'un jeune exprimait en ces termes : « Notre époque est marquée par un pessimisme qui colle à la peau et fige les visages et les forces ». Il plaidait pour qu'on réinvente la fête. Un adulte lui répondait : « Vous n'avez rien à fêter ... la joie de la moisson ne vient qu'après les peines d'un long travail. Vous êtes d'étranges nouveaux rentiers qui voudraient combler leur vide par une fête permanente qui ne vous coûterait rien ». Ce débat prenait place dans le parc central de ma petite ville où des centaines de jeunes étalaient leurs ennuis des journées entières, là même où jadis, les vieux rentiers venaient causer paisiblement. De part et d'autre, on se traitait d'ennuyeux pour des motifs différents. Ces jeunes reprochaient aux adultes de vivre une existence insignifiante, triste et sans horizon, d'accepter passivement des conditions de travail et de vie inhumaines. Les interlocuteurs rétorquaient aux jeunes - « Vous vous payez un luxe honteux sur notre dos, vous exigez qu'on vous entretienne, et cela sans aucun engagement de votre part. Vous êtes encore plus tristes que nous ».

Que se passe-t-il donc derrière ce débat où s'affrontent les vieux et les jeunes rentiers, les chômeurs et les travailleurs actifs, les gens rangés et les contestataires ? De graves problèmes socio-économiques et politiques ? Une profonde destructuration culturelle qui atteint tout le monde ? Une éclipse des fins de l'existence ou des raisons de vivre ? L'absence d'objectifs valables pour mobiliser une collectivité

entière ? Nous ne retenons ici qu'un aspect, apparemment bien secondaire par rapport aux énormes problèmes soulevés par ces questions. Nous allons interroger ce qui dans l'expérience historique des sociétés a été un signe de la libération des servitudes, un miroir des aspirations profondes et parfois un tremplin de dépassement : La FÊTE. Mais il nous faut aller plus loin pour percevoir des phénomènes latents que seule la crise révèle parfois.

Combien de rios fêtes actuelles sont des échos moribonds de célébrations antiques chargées de sens et de symboles d'une grande richesse humaine. Le carnaval moderne n'est qu'un pâle reflet des saturnales archaïques ou même des fêtes du village que nos propres ancêtres ont connues. C'était en ces occasions que le « fond vert » des nôtres faisait surface avec une force festive véritable. Les « vacances » ont succédé à la fête, comme un creux entre deux périodes de travail, un simple interstice et même parfois un vide à remplir. Souvent un style individualiste de dispersion a remplacé le paroxysme communial de la fête. On se détend, on ralentit l'activité, mais on ne célèbre que très peu. Le repos bien gagné ou la fuite des soucis façonnent une psychologie de repli bien loin de l'exubérance festive. Il s'agit moins de la « crue de l'existence collective » que de son étiage. Pourtant, la psychologie des profondeurs nous a appris ce que les célébrations d'hier permettaient en décharge instinctuelle canalisée par de fortes effervescences collectives. Cette absence de véritables alternances entre la fête et le travail, entre la maîtrise de soi et l'extase, entre la quotidienneté et l'éclatement du temps et de l'espace provoque des violences dont les guerres modernes totales sont des manifestations évidentes ⁶³.

La quotidienneté reste souvent opaque. Elle a besoin de se distancier pour se révéler, de s'abstraire d'elle-même pour laisser place à des zones d'expression gratuite où la parole se libère, où des valeurs enfouies dans des routines et des gestes mécaniques acquièrent une nouvelle luminosité. Des études modernes ont montré comment le travail le plus programmé ne réussit pas à bloquer totalement cette ouverture sur le rêve, sur les symboles, sur les aspirations les plus profondes. Marx a parlé des « pores » du travail. Mais nous savons bien que notre société occidentale, dans les derniers siècles, a appauvri nos ressources symboliques et indirectement notre vie

⁶³ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1950. Cet auteur a été la principale source d'inspiration de H. Cox, *La Fête des fous*, Seuil, 1971.

quotidienne. Il ne reste souvent que les rêves résiduels à la périphérie de nos solitudes ou encore les festivités stéréotypées du sport, du show-business, du folklore anémique (Noël, carnaval d'hiver, Saint-Jean). La crise de la fête traduit bien l'absence de grands symboles collectifs, pourtant si nécessaires pour l'identification, la mobilisation et le consensus d'une collectivité. On sent, depuis quelque temps, une reprise quasi désespérée des intentions profondes que véhiculaient les fêtes de toutes les sociétés qui nous ont précédés. Il y avait un peu de cela à Woodstock et à Manseau. Des initiatives moins spectaculaires ont tenté de recréer des modèles festifs, telles ces fêtes d'été dans les ruelles de certaines zones grises de Montréal. On y sentait un souffle neuf d'une inspiration bien différente de celle de nos « festivals de consommation » habituels.

Nous devons creuser beaucoup plus profondément pour saisir la fête comme modèle social spécifique dans une société ou une collectivité.

Les vieilles symboliques religieuses de la fête

[Retour à la table des matières](#)

La plupart des fêtes ont des origines religieuses. Elles commémoraient souvent un événement d'ordre historique ou mythique et reliaient à la divinité tout en fondant la cohésion des groupes sociaux d'une collectivité. Les rites agraires exprimaient le rythme des saisons. Les rites urbains de la Grèce et de la Rome antique célébraient les dieux protecteurs de la cité ou les empereurs divinisés. Chez les musulmans, l'aïd el-Kebir rappelle le sacrifice d'Abraham, l'aïd el-Seghir clôture le ramadan, le Mouloud fête la nativité de Mahomet. Dans le bouddhisme, le Vesak rappelle l'arrivée du Bouddha dans le monde et la mahayana constitue un ensemble de fêtes accordées aux périodes de pleine lune. Les fêtes de l'hindouisme sont nombreuses, variées et bruyantes. Chaque dieu a les siennes ; dieux du bonheur, de la prospérité, des lumières, de la fécondité. En Océanie, les tribus organisent des banquets orgiaques : le pilou-pilou des Canaques ou le corrobore des Australiens. En Asie du Sud-Est, il y a la fameuse fête du Tet que les événements récents nous ont fait mieux connaître.

Cette rapide nomenclature nous introduit dans cet univers symbolique très complexe que de multiples études nous ont décrit avec force détails ⁶⁴. Les fêtes primitives sont d'abord marquées par un recours au sacré pour l'accession à un monde dégagé du système social avec ses interdits, son ordre complexe et contraignant. Accession à des forces supérieures capables de soutenir, de transformer ou de transcender l'activité quotidienne. Mais la fête était moins fonction du travail que vice versa. Tout le contraire de notre civilisation moderne. C'était la fête qui était le jalon principal de la vie dans bien des cas. Elle s'étalait sur plusieurs semaines et parfois sur plusieurs mois. M. Mauss nous donne un exemple saisissant dans la vie des Eskimos. L'hiver, la société eskimo se resserre et vit une sorte d'exaltation religieuse continue, alors que les familles se dispersent pour le travail de l'été dans un style laïque. Durkheim a bien vu que fêtes et jours ouvrables constituent une distinction fondamentale du sacré et du profane.

Le caractère « excessif » de la fête veut exprimer un renouvellement en force de la nature, de la société et des hommes eux-mêmes. Rajeunissement, plus encore, recommencement de la création du monde. On retourne au chaos originel pour en retrouver la source libératrice et créatrice. Communion à cet Âge d'Or où l'extraordinaire était la règle. C'est là une sorte de constante bien traduite dans les rites des Tsimshians d'Amérique, des tribus océaniques, des Papous, des Aruntas, des Aburidgas, etc. ⁶⁵. Il y a, dans la plupart des cas, l'alternance du chaos et de l'Âge d'Or, l'alternance de la célébration de la vie et du sacrifice, du silence et du cri, de la joie et de l'angoisse, du jeûne et du banquet. Les Mythes de Saturne et de Cronos véhiculent cette ambivalence d'un monde sans guerre, sans esclavage, sans propriété privée, et aussi d'un monde violent, ténébreux, dévorant. Chaos et Âge d'Or sont les deux faces symboliques d'une même vision du monde où le mythe et l'histoire (au sens large) entrent en dialectique pour mieux affirmer la multiple dimensionnalité de l'homme et les divers niveaux d'existence.

⁶⁴ Lucien Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Payot, 1935. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

E. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Barnes and Noble, 1963.

J. Piper, *In Tune with the World, a Theory of Festivity*, Harcourt, 1965.

M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Gallimard, 1969.

H. Marcuse, *Éros et civilisation*, Minuit, 1963.

⁶⁵ R. Cailliois, op. cit., pp. 123-162.

Aurions-nous appauvri notre conception de l'homme en simplifiant les choses ? Serait-ce l'histoire du « dieu tombé qui se souvient des cieux » ?

Actualisation de la période créatrice, ouverture sur le grand Temps et le grand Espace (M. Dumezil), tel est l'accent de la fête primitive et de ses principales formes dramatiques. Les Warramunga d'Australie sont couverts d'un duvet qui s'envoie au moment de leur danse furibonde. Symbolisation de la dispersion des germes de vie qui vont féconder le monde. Dramatique aussi des rites d'initiation où l'on célèbre l'origine des institutions et des choses, la renaissance de la nature et de la société. Mais cela présuppose une distance sur l'ordre, le modèle social et l'interdit, pour retrouver et refaçonner le Chaos. En Chine archaïque, on représentait l'initiation sous forme d'une outre percée par les éclairs et par les flèches. Ouverture de la vie à des forces supérieures. Mais un peu partout, cette ouverture s'exprimait par la levée des interdits sexuels ou alimentaires, par les sacrilèges sociaux, par la parodie du pouvoir et de la sainteté. Les saturnales romaines et les Kroma grecques imaginaient temporairement le renversement de l'ordre social. Les serviteurs moquaient les maîtres, les esclaves leur prêtre. A Babylone, durant la fête des Sacées, un esclave prenait la place du roi. C'est ce même schème que les Saturnales reprenaient à leur compte. Plus tard, au Moyen-Âge, les écolières enseignaient aux nonnes, les frères laïcs et les clercs du monastère inversaient leur fonction. Cela s'inscrivait dans le contexte d'un paroxysme social où s'épuisaient les richesses accumulées. H. Cox, en s'inspirant des meilleures études sur la fête des fous au Moyen-Âge, nous en fournit une description saisissante ⁶⁶. Il amorce aussi une explication de la dévalorisation de la fête. Nous reviendrons plus loin sur l'interrogation finale de cette citation :

Au Moyen-Âge, dans certaines régions d'Europe, une fête religieuse se développa sous le nom de fête des fous. En cette occasion pittoresque, habituellement célébrée vers le 1er janvier, même des prêtres pieux à l'ordinaire et des bourgeois sérieux revêtaient des masques paillards, chantaient des refrains licencieux et, avec leurs bacchanales et leurs sarcasmes, empêchaient en général tout le monde de dormir. Des clercs ayant reçu les ordres mineurs se grimaient, se pavanaient dans les

⁶⁶ Du Tillot, Mémoires pour servir à l'histoire de la Fête des fous, Lausanne 1951 ; Pierre de Corbeil, dans Dictionnaire des lettres françaises (Fayard, 1966) fait un bilan intéressant de cette expérience historique.

ornements liturgiques de leurs supérieurs et singeaient les rites majestueux de l'Église et de la cour. Quelquefois, un prince de Tout-y-manque, un roi du Peu-de-sens ou un évêque des fous était élu pour présider les événements. Dans certains endroits, l'évêque des fous célébrait même une messe parodique. Pendant la fête des fous, nul usage ni convention n'étaient à l'abri du ridicule, et même les plus hauts personnages pouvaient être tournés en dérision.

La fête des fous ne fut jamais populaire chez les puissants. Elle fut constamment proscrite et critiquée. Malgré les efforts d'ecclésiastiques impatients et une nette condamnation par le concile de Bâle en 1431, la fête des fous survécut jusqu'au XVI^e siècle. Puis elle disparut progressivement pendant la Réforme et la Contre-Réforme. Son ombre pâle subsiste encore dans les facéties et les réjouissances de l'Halloween et de la Saint-Sylvestre.

Les chroniqueurs de l'histoire de l'Occident déplorent rarement la disparition de la fête des fous. Cela s'explique. Elle dégénéra souvent en débauche et bouffonneries paillardes. Pourtant sa mort fut une perte. La fête des fous avait démontré qu'une culture pouvait périodiquement se moquer de ses pratiques religieuses et royales les plus sacrées, imaginer, au moins une fois de temps en temps, un genre de monde entièrement différent, un monde où le dernier était le premier, où les valeurs acceptées étaient inversées, où les fous devenaient rois, où les enfants de chœur étaient des prélats. La suppression de la fête des fous a marqué un changement significatif de la mentalité occidentale : un affaiblissement de l'aptitude de notre civilisation à goûter la fête et à faire montre de fantaisie ⁶⁷.

Blocages historiques

[Retour à la table des matières](#)

Ce modèle festif révélait des aspects essentiels de la fête dans la vie collective : la fête peut permettre de prendre une distance critique sur la quotidienneté, sur les structures sociales, sur les solutions officielles. Elle démystifie paradoxalement les pouvoirs, les statuts et les rôles dominants. Elle relativise le « sérieux » des formes de vie et des normes privilégiées dans une société. Pensons à la mise en veilleuse provisoire des tabous. La fête démocratise aussi par son style

⁶⁷ H. Cox, op. cit., pp. 12-13.

de fraternité joyeuse qui situe tout le monde sur le même pied. La critique libérée en témoigne. Mais signalons tout de suite le caractère ambivalent de la fête. Celle-ci a pu servir tout autant à désamorcer le véritable impact d'une critique sociale et politique soutenue. Les élites dominantes s'en servent facilement comme voie d'évitement ou de diversion. Nous n'avons qu'à nous reporter aux fêtes attachées à certains projets prestigieux dont la fausse grandeur cachait les vraies misères. Par exemple, les Montréalais défavorisés ont résisté difficilement aux fascinations de l'Exposition universelle. Les pouvoirs en place continuent d'entretenir sous diverses formes cette première poussée mythique. La fête est ici aliénée de sa vérité profonde. Elle ne jaillit pas de la vie du peuple, de ses propres aspirations. Elle perd sa qualité essentielle de fin, comme c'est le cas de tant de valeurs humaines réduites au rôle de moyens de pouvoir, de production ou de consommation.

Avec Cox, retournons en arrière pour mieux évaluer ce qui s'est passé. Évidemment, sa lecture historique nous apparaît un peu simpliste. Mais elle ne comporte pas moins sa part de vérité. Il relie, par exemple, la disparition de phénomènes comme la fête des fous au regain de vie du pouvoir absolu dans les siècles qui suivirent la Renaissance, pouvoirs absolus des monarques, du pape, des États totalitaires.

Mais, dans les derniers siècles, quelque chose s'est produit qui a miné l'aptitude des hommes en matière de fête et de fantaisie. Dans la civilisation occidentale, nous avons énormément insisté sur l'homme comme travailleur (Luther et Marx), et comme penseur (saint Thomas d'Aquin et Descartes). Les dons de célébration et d'imagination de l'homme se sont atrophiés. L'accent mis sur le travailleur et sur le penseur, imposé par l'industrialisation, ratifié par la philosophie et sanctifié par le christianisme, a contribué à produire les prodigieuses réalisations de la science occidentale et de la technologie industrielle (...).

Maintenant, pourtant, nous commençons à voir que notre productivité a coûté son prix. Non seulement nous l'avons obtenue aux dépens de millions d'autres gens des nations pauvres, non seulement nous avons dénaturé d'innombrables lacs et rivières et pollué notre atmosphère, mais nous avons aussi terriblement nui à l'expérience intérieure de l'homme occidental. Nous l'avons si durement pressé de faire un travail utile et de calculer de façon rationnelle qu'il en a presque oublié la joie des célébrations extatiques, des bouffonneries et de l'imagination libre. Sa psyché rétrécie est tout autant une victime de l'industrialisation que

l'étaient les corps voilés de ces malheureux enfants jadis enfermés, de l'aube au crépuscule, dans les fabriques anglaises (...).

La survivance de l'humanité comme espèce a aussi été mise en péril par la répression de la fête et de la fantaisie. En effet, l'homme habite un monde de changements incessants, et dans un tel monde fêtes et fantaisie sont tout autant indispensables pour survivre. S'il veut survivre, l'homme doit en même temps innover et s'adapter. Il doit puiser dans le très riche trésor d'expériences dont il dispose et, pour résoudre ses problèmes, ne jamais se laisser ligoter par les formules existantes. La fête, en brisant la routine et en ouvrant l'homme au passé, élargit son expérience et diminue son provincialisme. La fantaisie ouvre des portes que le seul calcul empirique ne connaît pas. Elle augmente les possibilités d'innovation. Ensemble, fêtes et fantaisies permettent à l'homme d'éprouver son présent d'une manière plus riche, plus joyeuse et plus créatrice. En leur absence, il prendrait le même chemin que le diplodocus et le tyrannosaure. ⁶⁸

Le sens de la Fête

[Retour à la table des matières](#)

La fête opère une déchirure dans le tissu de la quotidienneté. Et pourtant, elle fait partie de l'existence comme une donnée essentielle et non comme un épiphénomène accessoire ou marginal. Elle fait resurgir les valeurs fondamentales des destinées et des aspirations profondes. Dans les grandes dramaturgies historiques, elle récapitulait la vie tout en l'ouvrant à une certaine transcendance. Ses préparatifs marquaient très bien le relais qu'elle constituait. Relais qui tournait aussi vers autre chose qui dépasse l'expérimentation concrète de la célébration, toujours menacée par les « crescendo incontrôlables et diminuendo interminables ». La symbolique de la fête elle-même déborde donc le vécu de celle-ci. Essayons de résumer ici les principales composantes :

1. Une expérience de communion. Une enquête menée auprès d'enfants de 9 à 11 ans nous servira de point de départ. Ceux-ci avaient à choisir un des trois dessins illustrant un phénomène de fête.

⁶⁸ Op. cit., pp. 22-23.

a) Le premier dessin illustre la présence d'un enfant devant une table remplie de cadeaux d'anniversaire. Les parents assistent passivement à l'ébahissement de leur enfant.

b) Le second montre un autre enfant, assis à table entre son père et sa mère. Ils prennent le repas ensemble. On voit le cadeau sur le coin de la table.

c) Dans le troisième dessin, l'enfant est assis au milieu d'un groupe de parents et amis, petits et grands. Repas manifestement joyeux dans un décor de célébration. Mais pas de cadeaux.

72% des garçons et 69% des filles optent pour le troisième dessin. Les motifs sont clairs : participation intense, communion dans la même joie, dans l'amitié, dans l'accueil à tous ⁶⁹. Ces regards spontanés d'enfants expriment ce que nous voulons tous vivre dans le temps des fêtes.

2. Une universalisation de l'expérience commune. La fête ouvre à toute chose et à tout le monde. Pieper parle d'une sorte de consentement universel au monde comme totalité. C'est le « oui » à toute l'existence de l'homme festif, au sens de Nietzsche. L'oeil spirituel de la fête va jusqu'aux racines obscures de l'être, jusqu'à son unité primordiale. L'accueil de l'autre, de l'étranger, marque bien cette ouverture multidimensionnelle.

3. Une unanimité spirituelle. Homogénéité d'intention, partage général des valeurs, communion aux mêmes aspirations. Le groupe célèbre sa solidarité profonde et l'amour qui la fonde.

4. Récapitulation de l'histoire et dépassement de celle-ci par l'originel ou le transcendant. Le Zen en témoigne tout autant que nos fêtes chrétiennes. Nous avons déjà signalé la dialectique du mythe et de la vie quotidienne que M. Eliade et R. Caillois ont analysée subtilement. La célébration peut même prendre corps dans une quotidienneté affaissée, telle la danse de Zorba après l'effondrement du funiculaire. Recherche de la vie par delà l'échec et la mort. On a même fait le rapprochement entre le sens de la fête et l'expérience du tragique de la condition humaine. Mais il s'agit d'un tragique partagé. Ainsi les pauvres savent souvent mieux célébrer que les riches.

⁶⁹ F. Dubuyst, La Fête, dans Concilium, 39 (1968), pp. 11-18.

Contraste réel qu'on a constaté en comparant les wasps américains et les noirs, entre notre minorité anglo-saxonne au Québec et la collectivité francophone.

5. La libération de l'impondérable, de l'irrationnel par un certain retour au chaos. C'est peut-être l'affirmation du mystère humain qu'aucun ordre ne saurait traduire pleinement, ou encore circonscrire systématiquement. Derrière la transgression des règles ou des tabous, il y a une dynamique de libération dans la fête. L'excès et le paroxysme n'en sont que l'expression seconde.

6. La sortie de la quotidienneté. La fête vient faire contraste avec les habitudes et les automatismes, vaincre l'ennui du temps linéaire par une sortie du temps et de l'espace journaliers. D'où le recours à l'inhabituel, à l'exceptionnel. Indirectement, la fête redonne à la vie familière un nouvel élan, un sens rénové, une coloration plus attrayante.

La fête ne fait pas que redonner le sens humain de la gratuité dans une société devenue une immense foire commerciale. Elle favorise l'imagination dont les politiques les plus fonctionnelles ont besoin. Nous avons déjà décrit l'ennui dans ces cités modernes bien planifiées et parfaitement symétriques. Nos lieux géométriques ont besoin de l'esprit de finesse, de cette « fantaisie sociale », qui illumine et libère l'existence, et en même temps dégage ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, dans la culture et dans les rapports sociaux. Point n'est nécessaire de se limiter aux grandes légendes ou aux anniversaires héroïques. Il existe dans notre vie actuelle, des besoins, des aspirations et des expériences qui expriment la recherche de nouveaux modèles festifs pour traduire ultimement ce que nous partageons avec d'autres, fussent des désespoirs ou des folles espérances. Nous soupçonnons que la fête pourrait contribuer à nous réapprendre à vivre, à découvrir nos solidarités les plus profondes.

La psychiatrie nous avertit des dangers que comporte tout refoulement aveugle des « souvenirs et des visions », des rêves éveillés et des projections spontanées. Le subconscient prend alors une revanche sauvage et débridée. Cox applique le même phénomène aux groupes humains : « Aussi longtemps qu'une civilisation peut absorber ce qui lui est déjà arrivé et s'avancer avec confiance vers ce qui est encore à venir, sa vitalité persiste. Mais quand une civilisation devient étrangère à son passé et cynique sur son avenir, comme Rome

autrefois, son énergie spirituelle s'amollit. Elle trébuche et décline ». Les religions, dans leurs rites, leurs mythes et leurs visions, offraient aux hommes un large cadre symbolique d'expression et de transsignification. Les occidentaux sécularisés ont terriblement rétréci leur coeur et leur âme et brimé cet élan vers des horizons infinis, vers de nouvelles frontières spirituelles. La récente « civilisation heureuse » promue par des colonies de jeunes s'en prend à cette alliance doublement castrante du rationalisme et du technocratisme. Ces jeunes imaginent des communes pacifistes ou révolutionnaires. Quand ils ne découvrent aucune brèche possible, ils se replient sur des solidarités de clochards, ou bien ils cherchent un paradis artificiel dans l'expérience psychédélique. Dérive de la religion à la drogue, de la contemplation aux techniques de méditation, de la communion cosmique à la relaxation ? Derrière ces étranges recours, ils veulent célébrer la vie, partager leur vécu, dépasser les enclos étroits de l'homo faber.

Que vaut une vie collective sans prise sur le mystère humain dont les énergies spirituelles renvoient à bien d'autres horizons que ceux de la société programmée ? La cigale et la fourmi font partie du paysage humain. La fable ne serait pas complète, si elle ne suggérait pas à l'homme de féconder l'un dans l'autre ces deux univers. *Fête et travail ont besoin de se renforcer mutuellement*. Isolés, étrangers, ils se détruisent l'un l'autre tout en s'ignorant. De même, la communauté et les rapports sociaux ne se nouent solidement que dans une texture à double face, celle d'un canevas symbolique cohérent, celle d'un tissu quotidien bien serré. La première doit exprimer la vérité originale de la seconde qui lui donne à son tour son enracinement réel. Ainsi la fête vient aussi célébrer un vécu et lui donner sa vraie valeur de fin.

Un contexte inédit

[Retour à la table des matières](#)

Notre vie moderne jusque dans ses oeuvres culturelles se présente comme une série de pièces détachées où l'on s'obstine à refuser un sens global pour l'homme et le monde. Il lui manque des lieux de cohérence. Les groupes n'arrivent pas à organiser collectivement leur expérience, peut-être moins à cause d'une faiblesse de praxis qu'à cause d'une absence de signalisation commune. La fête veut unir le

signe et la réalité, rassembler ces éléments latents et manifestes qui se dispersent dans une quotidienneté émietlée. Elle peut devenir « avènement » qui bouleverse et ré-oriente l'expérience d'un individu ou d'un groupe. Tantôt elle récapitule tantôt elle ouvre sur tout autre chose, tantôt elle réintègre ce qui paraissait autre.

La nouvelle culture et la nouvelle politique n'ont pas tellement tort d'imaginer des modèles festifs comme premières manifestations d'un vécu original. Elles sont moins étrangères l'une à l'autre qu'on ne le pense. Certains observateurs ont voulu les opposer récemment en montrant comment les radicaux se seraient dépolitisés au profit du sentiment gratuit. Opposition des révolutionnaires et des communalistes, de la new left et de love story. Pourtant, chez nous, les uns et les autres se retrouvent pour célébrer les poèmes et les chansons de la résistance, dans les manifestations politiques comme dans les boîtes « pop ». On réintroduit l'utopie dans le champ politique et les enjeux collectifs dans la fête. Il suffit de reprendre le fil des événements des dernières années. On constate des phénomènes semblables dans certains milieux chrétiens d'avant-garde qui reprennent sous des formes neuves les grands symboles religieux qui habitent notre mémoire historique, surtout celle que nous portons au Québec.

Derrière tant de diversités et d'ambiguïtés, il y a d'étranges parentés spirituelles que le regard grisâtre d'adultes désabusés ne sait plus percevoir. Certains modèles festifs se prolongent parfois dans des micro-sociétés où toutes les praxis sociales sont modifiées : alimentation, échanges économiques, travail, rapports sexuels, regroupements sociaux, habillement, musique, etc. « C'est tout le bag qu'il faut refaire. Et ce n'est pas en allant parler avec quelqu'un qui n'est pas convaincu qu'on le fera. Il faut être ensemble des gens qui ont un minimum d'accord sur le projet de rebâtir en totalité le réseau des signes qui font une culture. Nous deviendrons un jour si contagieux que ceux qui sont de l'autre côté vont voir à l'évidence que nous avons « trouvé », et l'effet de notre prospection va rejaillir sur la totalité de la culture » (L. Rousseau, dans *Maintenant*, 102 (1971), p. 29). Ces propos ont un sens festif qui anticipe sur les stratégies et leurs résultats. Des esprits chagrins y voient un sens investi de la fête qui, à leurs yeux, devrait être le fruit des sueurs et la récompense d'un long et dur travail.

La « civilisation heureuse » commence par affirmer le jeu de la fête pour donner un tout autre sens au travail et aux rapports sociaux. Elle reproche aussi aux gens sérieux de porter des masques qui cachent une piètre intériorité. Les utopies proposées vaudraient bien la course aveugle à l'argent qu'on dépense follement après s'être crevé au travail. C'est peut-être ici que se creuse le plus profond fossé entre ce que notre vieux fond culturel appellerait : les fêtards et les tâcherons. Ce clivage l'emporterait sur ceux de la classe, de la nation ou de l'idéologie politique. D'autres soutiennent qu'il est faux d'opposer de façon aussi simpliste l'ouvrier en sueur et le hippie en fleurs. L'un et l'autre seraient les deux faces d'une même réalité sociale, comme c'est le cas de la fête et du travail, à savoir un vécu réel, mais aliéné de part et d'autre. La réconciliation ne pourra se faire qu'à ce plan. Il faut pouvoir travailler et célébrer le vécu comme un seul mouvement dans les deux sens. Mais peut-on vraiment se passer ici de stratégies, ou du moins d'une compréhension plus affinée du rapport et des blocages anciens et nouveaux entre les modèles et la pratique. Nous retrouvons le même problème qui nous hantait dans l'analyse des symboliques précédentes. Leur avenir dépend à la fois, d'une vision plus claire et d'une stratégie plus réaliste qui assument vraiment ce qui monte de la vie actuelle.

Rebondissement de la problématique religieuse

[Retour à la table des matières](#)

H. Cox relie la crise de la conscience occidentale à la mort du Dieu de la fête et de la vie, à une historicisation horizontale de l'existence et de l'activité humaine. Les fêtes religieuses, par exemple, rappellent que les « hommes et les civilisations se fondent à leur début et à leur terme dans quelque chose autre que l'histoire ». On devrait dire la même chose des événements familiers comme la naissance d'un enfant ou la mort d'un vieillard. Comme le suggère T.S. Eliot, nous aurions perdu le point critique d'intersection. Si les primitifs noyaient l'histoire dans le mythe, nous, nous avons fait le contraire. D'où des enfermements peut-être plus étouffants. La symbolique religieuse reliait l'histoire et son au-delà humain ou transhumain. Ainsi, Teilhard parle de milieu divin en relation avec le phénomène humain.

Après avoir redécouvert la dimension historique de notre religion, nous n'avons gardé que son histoire intra-mondaine. Voici que des structuralistes viennent dénoncer cette conception exclusive de l'homme comme agent historique (débat de Lévi-Strauss et de Sartre). Nous ne savons plus exprimer symboliquement la révolution spirituelle qui monte en nous. Et nous cherchons dans de nouvelles formes tâtonnantes des canaux de libération de cette tyrannie de la conscience historique ⁷⁰. L'anti-théâtre et l'anti-roman veulent briser avec cette linéarité historique des destins, cette « immolation de l'eschatologie », cette immersion de l'incarnation. Les uns cherchent à changer la vie, alors que d'autres se contentent de fuir « l'histoire surchauffée ». Le mouvement va d'un extrême à l'autre : un néo-mysticisme apollinien et anti-idéologique, ou un militantisme dyonisien et visionnaire, centré sur la révolution de la société et de l'homme nouveaux.

Des néo-mystiques expérimentent la recherche combinée du sacré et de la qualité de la vie, sans intermédiaire institutionnel. Comme dans le cas des vieilles symboliques religieuses, ils conçoivent la contemplation comme un mode global de vie ou un style d'existence. Une contemplation festive permanente au creux de l'existence et de la conscience en opposition avec une manière d'être matérialiste et calculatrice, en opposition aussi avec un mysticisme ascétique qui dévalorisait les sens. On préfère la surcharge sensorielle extatique, qu'elle soit érotique, visuelle ou auditive. L'atmosphère globale est à la fête. H. Cox leur reproche de « célébrer leur célébration » au-dessus de l'événement historique, de l'espérance sociale, de l'utopie politique. Comment fêter le peace and love au-dessus de vraies situations ? C'est ici qu'on retrouve les utopistes qui veulent célébrer des vraies libérations rattachées à l'histoire et à l'ici politique. Les néo-mystiques étaient centrés sur la qualité de leur vie personnelle et communautaire. Les nouveaux militants cherchent plutôt une société où tous pourront participer à la création de l'avenir. Un souffle messianique indéniable les soulève. On croirait même au rapatriement de l'impact politique d'une eschatologie judéo-chrétienne jusqu'ici faussement spiritualisée ou désincarnée.

L'histoire des derniers siècles est ici accablante pour les chrétiens. Certains militants commencent à redécouvrir les sources religieuses de leurs utopies politiques, la dimension subversive de leurs origines

⁷⁰ L. White, On Intellectual Gloom, in *The American Scholar*, 35 (1966) p. 244.

judéo-chrétiennes. Comme dans le cas des néo-mystiques, ils récupèrent certains dynamismes et symboles de leur héritage pour imaginer des dramaturgies anticipatrices de la terre nouvelle. Les uns et les autres ne séparent pas le saint et le révolutionnaire. Peu à peu, par-delà l'échec des violences, ils redécouvrent la force politique et spirituelle de l'amour qu'ils expriment dans un véritable élan festif. Ils ont conscience de devoir créer d'autres modèles révolutionnaires que ceux d'hier et d'aujourd'hui. Leurs nouvelles symboliques festives unissent politique et mystique. « Let the Sunshine in ».

Est-ce là seulement le lot de jeunes qui peuvent se payer le luxe de vivre une distance critique sur les contraintes et les pouvoirs de la cité, et d'aménager des espaces festifs dégagés du cercle infernal de la production et de la consommation ? Ils expriment peut-être spontanément ce que plusieurs contemporains n'osent s'avouer à eux-mêmes ou n'arrivent pas à dégager de leurs propres conditionnements. Combien parmi nous sentent que ça ne tourne pas rond, que la vie actuelle a perdu ses raisons, ses horizons, ses dimensions humaines essentielles ? Le mystère humain resurgit au coeur d'une interrogation spirituelle de plus en plus dense. Et en même temps, le phénomène religieux suscite un nouvel intérêt. Qu'en est-il donc de l'expérience judéo-chrétienne elle-même, dans cette redécouverte de la fête au sein de la société post-industrielle ?

Symboliques de la fête chrétienne

[Retour à la table des matières](#)

A. Schmenamm ne nous rappelle pas vainement que la Révélation s'est inscrite dans des cultures dont les célébrations étaient parties intégrantes de l'existence collective et de la vision du monde. Le judéo-christianisme a fait sien ce phénomène important de la fête. Une telle remarque risque de réduire l'enjeu à une simple question d'adaptation culturelle ou de respect des conditions anthropologiques de la foi. La fête chrétienne, plus fondamentalement, naît de l'action de Dieu dans le monde, de ses Épiphanies et de l'espérance des communautés de croyants. Il serait donc dangereux de limiter nos interrogations à des recherches de techniques pastorales du genre : comment redonner souffle, vie et allant à nos festivités liturgiques ?

Nous retombons alors dans la platitude de l'engeneering du Show-Business. Rien de plus gratuit que la vraie fête. Cela est encore plus vrai de la célébration des dons de Dieu.

Il faut à tout prix retrouver l'expression spontanée de l'hymne à la vie, au Dieu vivant, à l'homme vivant comme gloire de Dieu. N'est-ce pas le mouvement eucharistique originel de la Berak de l'A.T. et de l'Eucharistie du N.T. ? Oui, nous sommes terriblement sérieux ... faussement sérieux depuis la Résurrection du Serviteur souffrant. Gnosticisme, manichéisme, jansénisme, puritanisme sont venus tour à tour appauvrir cette dialectique pascalienne de la peine et de la joie, de la mort et de la vie, qui débouche sur une victoire finale assurée. Or, celle-ci est au moins acquise en germe. Des non-croyants ont su discerner la contradiction des chrétiens tristes, des rites pétrifiés, des orthodoxies malades, des systèmes éthiques ou doctrinaux non-critiques. Il n'y a pas de place pour la fête dans un christianisme qui cesse d'être un projet ouvert et une espérance. Celle-ci et celui-là font éclater les formes historiques qu'on avait éternisées en nature ou surnature, selon l'expression heureuse de Marx. Dieu a ouvert une brèche de libération dans le monde et voici que des pseudo-croyants, des professionnels de la religion, s'empressent de l'obturer. La légende du Grand Inquisiteur plane toujours sur nous. Dostoïevski est à relire chaque année. Il nous renvoie au grand souffle de liberté des Écritures Saintes.

Pas de fête sans un goût farouche de la liberté, sans une conscience vive de la dramaturgie extraordinaire de la création et de la récréation, de la symphonie du Nouveau Monde. Cieux nouveaux et terres nouvelles. Les Pères grecs n'ont pas hésité à parler du « Deus ludens », à présenter la création comme un jeu. Les lendemains de Pâques font resurgir cette même festivité dans la récréation. D'ailleurs les premières liturgies chrétiennes l'avaient bien compris. Elles articulaient la Genèse et l'Évangile comme lieux convergents de la folie amoureuse de Dieu qui ne fait rien par nécessité. Folie amoureuse de David dansant autour de l'Arche ; folie amoureuse des mystiques en joie, d'un peuple qui crie sa joie au Seigneur (C Claudel à Chartres). Aurions-nous oublié le poème dantesque de la divine comédie ou même le rire de Don Quichotte qui accompagne un regard de foi. Nous pourrions remonter ou descendre les temps de notre Tradition et trouver au passage de nouvelles flambées de fête. En plein milieu gnostique, l'Évangile de Philippe nous montre un Christ

entrant au ciel dans un climat de fête. Ils nous invitent déjà à être les témoins de la félicité que Dieu nous a assurée définitivement.

Les esprits sceptiques ironiseront à leur tour en voyant dans ces propos un appel infantile à la liturgie « d'Alice au pays des merveilles ». Pourtant le sérieux Guardini a écrit des choses magnifiquement chrétiennes sur la liturgie comme jeu. Plus près de nous, Soeur Corita Kent nous rouvre les voies de la fantaisie chrétienne. Une fantaisie qui comporte un terrible versant critique face au péché d'un monde publicitaire manipulateur et ferment de concupiscences aliénantes. Elle reprend les messages publicitaires à rebours pour faire comprendre la joie libératrice de Noël et de Pâques. Les fils de l'Esprit manqueront-ils d'esprit ? Nous sommes bien loin des techniques pastorales de resymbolisation des fêtes chrétiennes, De telles entreprises seront incapables d'atteindre leurs buts souvent mal définis, précisément parce qu'il leur manque ce souffle premier. On ne retrouvera celui-ci que dans une reprise radicale de la dynamis pascalie libérante et des élans festifs qu'elle déclenche dans une communauté chrétienne vivante. Il ne faut rien perdre des richesses diverses qui peuvent alimenter ce regain actuel de la fête. Voyons les choses de plus près.

À la fine pointe de la réflexion et de l'expérience chrétienne actuelle, l'espérance vient soulever des hommes et des croyants menacés par l'alternance de l'ennui et de la révolte. Ennui de la technopolis fonctionnelle et instrumentale. Révolte apocalyptique et nihiliste à la fin du second millénaire. L'histoire ici se répète. Le courant eschatologique nous projette vers un avenir ouvert, un horizon de plénitude, un Royaume de vie, d'amour, de liberté et de justice. Nous sommes les tenants de Promesses assurées par le Ressuscité. Nous avons à ratifier l'ensemble des dons de Dieu, de la création originelle au Royaume final en passant par la Beata Crux et « l'heureuse faute ». Nos « Amen » timides ne rendent pas compte de la fête permanente d'un monde décidément sauvé, de cette espérance cachée au fond du coeur de tout homme de bonne volonté. Une véritable et juste conception de l'espérance nous incite à participer à la maturation du germe pascal à l'oeuvre dans le monde. La création n'est pas une barque que nous pousserons du pied en arrivant sur les rives du Royaume. Une certaine théologie a entretenu une fausse symbolique qui identifiait le « pas de ce monde » à « hors du monde », de l'aventure terrestre de libération. La grande fête de la Pentecôte où la communication de tous en tous se rétablit, nous convie

à créer des signes interpellants et efficaces d'une création redevenue la maison du Père et le lieu d'une indicible fraternité. Déjà se dessine l'impact social et politique, ici et maintenant, de la réconciliation au coeur de nos babels sans cesse renaissants.

La fête chrétienne accroche tout au passage. Barth, un théologien pourtant si défiant face aux concordismes et aux saluts terrestres, s'ébahit devant le chant de la création d'un Mozart - « Nos réformateurs, orthodoxes et libéraux, tout formidablement armés qu'ils fussent de théologie naturelle, de « Parole de Dieu » et de philosophie existentielle, n'ont pas été capables de connaître, ou du moins d'exprimer et d'apprécier comme Mozart ... la cohésion de l'ensemble, l'harmonie du tout ». La symbolique de la fête chrétienne ramène l'objectif final des recherches et des luttes de libération au coeur de l'itinéraire des hommes et des collectivités. La fête chrétienne actualise l'avenir du Royaume dans le présent de l'histoire. Elle « démarginalise » l'espérance pour la réintégrer dans nos tendresses et nos fureurs fugaces, mais tendues vers un amour aux horizons illimités. Nos combats même les plus efficaces deviennent terriblement désespérants s'ils ne sont animés par aucune vision prophétique de l'homme nouveau. Certaines utopies politiques nihilistes rejoignent le pessimisme des tenants du statu quo. Les uns et les autres participent à une histoire affaissée. Joël évoque la force et la plénitude des hommes de vision, d'un peuple prophétique. Il incite les communautés de croyants à retrouver ce souffle prophétique d'une Eschatologie présente aux efforts de dépassement des temps actuels. C'est cet appel que chacun des mystères chrétiens répercute dans la conscience et dans l'action des croyants.

Mais une Eschatologie déracinée de l'Incarnation, spiritualise et individualise faussement l'espérance. Elle la livre à un futurisme ignorant les luttes du présent. Il serait dommage de liquider toute cette poussée des renouveaux religieux récents qui ont développé une nouvelle sensibilité spirituelle en plein dans l'actualité historique du Message. Encore ici, pas de fête sans cette foi vive en la présence active du Seigneur dans le monde, sans un discernement dynamique et lucide des signes des temps. Les échecs provisoires de célébration du vécu chrétien ne doivent pas conduire à une fausse fuite dans la symbolique eschatologique, dans un Royaume reporté à demain. Il y a ici une composante essentielle de la fête chrétienne.

Le Christianisme de « l'avenir absolu » déjà inscrit en germe dans le présent, reste tronqué. La fête chrétienne, comme la fête tout court, comporte une mémoire vivante d'événements qui ont préparé les destins d'aujourd'hui et de demain. Le souvenir est au coeur de la Pâque juive et de la Pâque Chrétienne. « Faites ceci en mémoire de moi ». Nous ne fêterons pas Jésus sans cette mémoire du coeur vivement entretenue par une intériorité profonde, par l'échange intime, tout autant que par le partage festif de nos deux testaments. Nous sommes reliés d'une façon vitale à une lignée de témoins qui sont autant de symboles des diverses facettes de la Révélation, de la Tradition et de la foi que nous portons en plénitude inséparablement avec nos frères d'hier, d'aujourd'hui et de demain.

Ces trois dimensions essentielles de la fête peuvent être portées partiellement par des groupes différents. Dans l'enjeu actuel de la fête chrétienne, il y a conflits de symboliques. Symboliques de la messe-mémorial classique, de la messe repas fraternel en pleine vie, de la messe sur le monde en révolution. Un second regard nous amène à penser que ce conflit peut être fécond dans la mesure où la fête naît aussi du contraste et de la distance critique, qui tous les deux forcent à l'attention ⁷¹. Attention aux surgissements gratuits de l'Esprit qui ne se laisse pas enfermer dans les canons ou les rites, dans les héritages particuliers ou les définitions universelles et officielles. L'histoire du

⁷¹ Après tous les appauvrissements d'une certaine théologie de la sécularisation et leurs graves conséquences dans les difficultés actuelles d'exprimer la foi, voici qu'on poursuit le processus dans une liturgie sécularisée. L. Maldonado, dans *Vers une liturgie sécularisée* (Cerf, 1971), ne veut retenir avec beaucoup de circonspection, que les symboles très près de la quotidienneté. Pourtant n'est-ce pas une des fonctions importantes du symbole que d'empêcher que la vie ne soit que quotidienne, que d'ouvrir à d'autre chose que l'horizon de - l'immédiatisme routinier ou instrumental. Il y a sans doute un élan généreux dans cette recherche de la Parole révélée dégagée de ses gangues culturelles. Mais quelle illusion se cache là-dessous ! « La réunion liturgique ne revêtira pas d'autres formes que les réunions humaines d'un autre genre. Une chose les différenciera : la mention du Nom qui est au-dessus de tout nom, de Jésus-Christ. Tout comme au début de l'Église, ce sera ce Nom -s'identifiant à la Parole proclamée et à la Parole sacramentelle -qui christianisera la réunion, c'est-à-dire qui conférera un caractère original à l'assemblée liturgique ». Au moment où nos frères protestants découvrent ce qu'ils ont pu perdre d'ans une liturgie de la Parole sans soutiens rituels et symboliques, voici que nous donnerions tête baissée dans la sécularisation du lieu symbolique privilégié qu'est la liturgie !

salut n'est pas en pure continuité avec l'histoire profane. Elle est jalonnée de ruptures prophétiques créatrices. Celles-ci sont fécondes dans un milieu où les témoins de la continuité et les témoins du dépassement dialoguent ou même s'affrontent.

Le rite lui-même relie, incorpore et ouvre à d'autre chose. On n'a pas su évaluer dans l'Église romaine les conséquences d'un rituel figé pendant les derniers siècles de révolution, d'un rituel imposé universellement aux contextes culturels les plus disparates. Le rite ne reliait plus à la vie, n'incorporait plus les expériences chrétiennes diverses, et n'ouvrait plus sur un Royaume proche, vivant, signifiant. Les réticences de plusieurs catholiques devant les changements liturgiques ou autres viennent de ce conditionnement historique, en bonne part. Le ritualisme d'hier a bloqué la libération de la parole et du geste vraiment personnels et communautaires. Il indiquait quoi dire et quoi faire. Il suscitait un émerveillement sur commande. L'expérience de la Commission Dumont au Québec nous a révélé l'énorme chemin à parcourir. Il faut presque souhaiter de nombreuses transgressions des canons. C'est souvent par cette brèche que jaillit la fête, surtout quand l'expression libre et créatrice des vécus a été longtemps muselée.

Le christianisme récent, davantage chez les protestants que chez les catholiques, a réduit sa démarche aux aspects moraux et intellectuels. L'expression symbolique s'est anémiée et étiolée. Pourtant il existe dans l'héritage religieux, protestant et catholique, particulièrement dans les milieux pauvres, une somme impressionnante d'expériences de liturgie populaire. Certains sociologues ont même noté le rapport étroit entre les situations de pauvreté et le sens de la fête. L'Évangile l'avait fait bien avant eux. Il ne s'agit pas évidemment de reproduire à Montréal la messe créole ou le revival des communautés noires des U.S.A. Nous ne reviendrons pas sans doute aux congrès eucharistiques d'hier. Peut-être serons-nous forcés, avant de retrouver les chemins de fêtes chrétiennes populaires bien à nous, de songer à des expériences communautaires plus modestes. N'est-ce pas ce qui a été expérimenté la plupart du temps dans l'histoire ? Les grandes innovations viennent des communautés utopiques dont nous avons parlé dans les chapitres précédents. Les obsédés d'orthodoxie font une lecture unilatérale de leur héritage. Il est vrai que bien des hérésies sont nées des communautés utopiques. Par ailleurs, les grands tournants de l'Église ont commencé dans des communautés semblables. Et plusieurs d'entre

elles ont eu, au début, un plus ou moins fort coefficient de transgression. Ne pas le reconnaître, c'est non seulement manquer d'honnêteté intellectuelle, mais c'est aussi empêcher les éléments créateurs d'imaginer des dépassements avec tous les risques et les erreurs inévitables.

L'unanimité de la fête est un fruit d'une communauté et de croyants libérés avant de devenir ferment de vie et force d'entraînement. On ne saurait briser les timides tentatives actuelles de resymbolisation de la fête dans des groupes charismatiques, sans faire payer à l'Église une lourde facture. Combien de chrétiens ont quitté une institution religieuse qui n'est plus la caisse de résonance de leur vie spirituelle, de leur espoir, de leur goût de célébrer ? Nous nous contentons ici d'un exemple qui illustre bien cette interrogation finale.

Voici un jeune couple de croyants, mais distants de l'Église institutionnelle, qui refusent de « faire baptiser » leur enfant. Cette cérémonie, même renouvelée, ne leur dit absolument rien. Mais ces chrétiens maintiennent une certaine ouverture devant la possibilité de trouver une issue. Leur foyer est ouvert aux enfants de la rue et aux voisins. Cela se passe dans un quartier de grande ville. Interpellés par un petit voisin sur le baptême du petit dernier, ils décident de tenter une expérience qui associerait tous les gens qu'ils accueillent et fréquentent. Le couple commence par préparer le baptême avec les enfants de la rue. Chacun de ceux-ci symbolise sur un dessin le sens du sacrement que tous vont vivre ensemble avec le petit Pierre. À la paroisse, après beaucoup de réticences, le pasteur accepte d'enfreindre la règle canonique et de venir sur les lieux pour célébrer le baptême, avec tous. Celui-ci se déroule dans un vrai climat de fête où les voisins, parfaitement à leur aise, expriment librement leur joie. Le rite et la fête sont intégrés l'un dans l'autre ; ce qui est bien différent du mode habituel où l'on dissocie ces deux éléments. Les enfants, au cours du baptême, commentent leur dessin et manifestent une foi émerveillée et pleine de saveur biblique. Des adultes ne cachent pas leur ébahissement devant ces regards neufs sur cette vie baptismale qu'ils portent en eux-mêmes.

Voilà une illustration d'une reprise de la fête au cœur d'un vécu authentique, capable de la susciter ou du moins de l'accueillir. Je ne suis pas sûr que les réformes récentes aient saisi cet enjeu. Les catéchèses pré-baptismales, les visites à domicile, la rénovation interne du rituel, les regroupements de baptême ne suffisent pas. Le

malaise et l'espoir ressentis par bien des chrétiens sont beaucoup plus profonds. *En matière de symbolique de la fête, tout se passe comme si nous avions à réapprendre à marcher.*

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Deuxième partie : Les nouvelles symboliques

Chapitre X

Symboliques de compréhension et d'identification

Introduction

La symbolisation comme interprétation

Pédagogie biblique de la symbolisation

Coordonnées anthropologiques

- a) Herméneutique régressive et l'herméneutique progressive
- b) Symbolisme descendant et symbolisme ascendant
- c) Symbolisme de dépendance et symbolisme d'autonomie créatrice
- d) Explosion, implosion et « displosion »

Coordonnées théologiques

- a) Problématique
- b) Un cas type de la symbolisation de la Parole : la parabole
- c) Les enjeux du sacrement

[Retour à la table des matières](#)

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons repoussé à la fin de notre typologie cette dernière catégorie de nouvelles symboliques, parce qu'elles sont peut-être les moins bien esquissées dans les conjonctures actuelles. En effet, elles participent, d'une façon plus évidente, à la crise des fins, à l'éclatement des cohérences culturelles d'hier, à la fluidité déconcertante des styles de vie. On a dit que les symboliques de base à l'origine de notre histoire occidentale ont été brisées. Nathan Scott parle d'un « Broken Center », d'une brisure de l'axe symbolique ⁷². Il ne reste que des symboles insolites. Par exemple bien des oeuvres culturelles modernes présentent des symboliques inaccessibles en dehors des petits cercles d'initiés. La thématique fréquente de l'incommunicabilité en témoigne. Paradoxe étrange chez des hommes dont l'art a toujours été conçu comme un agent de communication, de communion, d'extase commune. D'où cette dérive vers ces « pouvoirs sans nom du néant » (K. Jaspers).

De Baudelaire à Kafka, de Pirandello à Faulkner, on se perd dans une forêt inextricable de symboles du non-sens. Virginia Woolf pousse aux extrêmes les tortures intérieures de Proust. Ne resterait-il que la nausée de Sartre ? Pourtant nous savons qu'une percée de

⁷² N. Scott, *The Broken Center*, dans *Symbolism and Religion*, N.-Y. Braziller, 1961, pp. 178-202. Rollo May, dans le même ouvrage, retrace ces symboles de base autour de certains axes : le cercle grec, la croix romaine, la verticale gothique, l'horizontale baroque. Il retient le « gratte-ciel » comme symbole de base de la technopolis moderne. « Artifice » construit sur des bases naturelles étroites, le gratte-ciel reproduit le mythe du rocher de Sisyphe qui semble toucher le ciel, mais ne l'atteint jamais. Il est un Symbole du succès, de l'achievement, mais sans contenu humain. Il suggère aussi la solitude de Prométhée, la confusion de Babel. Sa symétrie cache l'incohérence humaine de la cité qui s'étale, se dilue sans profondeur et sans horizon. Le gratte-ciel rapproche les hommes sans les relier entre eux. C'est un système bâti sur des milieux humains défaits. On y cherche vainement la personne et la communauté. On n'aurait pas encore retrouvé les chemins de véritables symboliques urbaines signifiantes.

lumière peut jaillir de ces symboliques de la déchirure, à travers ce que P. Tillich appelle « le courage du désespoir ». Ici le théologien avertit le croyant qu'il ne fera pas l'économie du jardin de l'agonie. Poésie et Théologie se rejoignent dans cet enjeu dramatique de la condition humaine.

Mais n'y a-t-il que ces symboliques ? Dans le trafic quotidien, les hommes risquent de se sentir plus démunis dans leur quête de sens. Les expériences et les opinions confinent sans se toucher, s'interpénétrer, se clarifier. Au niveau où autrefois les symboliques opéraient une première identification commune, un certain consensus dans des miroirs collectifs, on ne trouve que le Kaléidoscope mouvant qui déforme et démultiplie les visages. Les « images primordiales » de communication et d'identification seraient disparues⁷³. Chaque homme devient une île ou son propre continent. Pour se guider dans l'existence, il ne peut compter que sur des petits signes évanescents, souvent contradictoires, offerts pêle-mêle, trop nombreux pour les relier entre eux. Au bilan, il ne resterait donc que des signes artificiels sans symbolique de cohérence. Cet homme hétéro-dirigé dont parle Riesman (*The Lonely Crowd*), se conduit par des radars bien fragiles. Il n'y a plus de communauté de vie et de sens qui fédère les expériences des uns et des autres dans des appartenances communes, dans des cadres symboliques de compréhension immédiate. L'idéologie bourgeoise traditionnelle avec son individualisme exacerbé, sa conscience malheureuse, sa référence abstraite à l'harmonie pré-établie par la « main invisible » (de Leibnitz à Adam Smith) trouve son aboutissant extrême chez l'homme nord-américain souvent condamné à calmer son angoisse flottante dans le recours aux thérapies de la clinique ou aux drogues d'évasion.

Parmi tous les soutiens sociaux disparus, les symboliques apparaissent comme des bases essentielles dont la disparition est la plus vivement ressentie. Les « resurgissements » sauvages des derniers temps, et cela dans les milieux technologiques les plus avancés, montrent l'impact d'une telle déchirure des tissus symboliques. C'est l'envers d'un énorme défi à relever. Pour repérer les chemins du sens, il faudra peut-être un ré-apprentissage de la symbolisation dont plusieurs ont perdu la trace. Les hommes ont à ré-apprendre à interpréter leur vie. La voie symbolique est une issue

⁷³ K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, Oxford, Univ. Press, 1944, pp. 146-148.

parmi d'autres. Elle ne remplacera pas d'autres démarches plus systématiques, plus critiques pour articuler des interprétations plus justes et plus fermes. Mais comme on le verra plus loin, il s'agit ici d'un passage obligé que doivent emprunter, aussi bien le savant que l'homme de la rue. Inutile de dire que le problème soulevé concerne au plus haut point ceux qui sont intéressés par l'expérience religieuse et la crise spirituelle de notre temps. ⁷⁴

La symbolisation comme interprétation

[Retour à la table des matières](#)

Aux yeux de certains contemporains séduits par l'univers scientifique et technique, il faudrait s'en tenir aux faits et aux idées pour résister à cette nouvelle résurgence de symboles « sauvages » et ambigus. Sans cette résistance réaliste et raisonnable, c'est le retour au chaos et à l'anarchie. Nous accumulons les épithètes à dessein pour

⁷⁴ Les mythes sont des vérités vivantes que nous frôlons à travers les symboles et qu'il ne nous est pas donné d'atteindre directement. Démythiser, par exemple, l'histoire du Paradis Terrestre, c'est en dévoiler la signification pour nous, c'est-à-dire prendre conscience de notre liberté et de ses conséquences tragiques. Cette histoire en dit pratiquement plus que des traités de psychologie et de morale. C'est parce qu'une religion repose sur des mythes vivants qu'elle exerce sur l'esprit un tel ascendant, qu'elle convertit et commande une conduite. Quelque chose en nous leur répond, les reconnaît. Ces mythes il faut en broyer l'amande et c'est ce que ne cesse de faire depuis deux mille ans, ce peuple innombrable de méditatifs et de contemplatifs dont la nourriture est faite de l'inépuisable manne des symboles. « Broyer » un mythe c'est le révéler - comme l'acide révèle un film.

Il y a le mythe, inépuisablement suggestif, et puis il y a le discours rationnel que l'on en tire. De quel côté se trouve la lettre, de quel côté l'esprit ? Que penser de celui qui transforme ainsi les données d'un mythe en idées et les reconstruit en système ? Niaiserie enfantine ou folle ambition ? On croit expliquer : on ne fait que dégrader en concepts logiquement emboîtés ce qui était une réalité vivante et agissante. Un mythe le puis m'en nourrir, il entre dans la substance de mon existence quotidienne, de ma conduite, je le sens vivre en moi et féconder mon action . J. Onimus, *Interrogations autour de l'essentiel*, DDB 1967, pp. 69-70.

bien marquer l'obsession de l'univocité dans un certain univers mental et social qui proclame la fin des idéologies et des utopies . ces ennemies du progrès et de la domination de la nature ! Pourtant l'échec des calculs cybernétiques en matière d'humanité devrait nous épargner cette remise en cause des esprits purement fonctionnels. Les idoles les plus dangereuses ne sont plus du côté des vieux mythes, mais plutôt dans l'aire d'un scientisme qui réduit l'homme, les structures sociales, les langages à des systèmes de choses.

La reprise d'intérêt pour le symbolisme comme catalyseur de renouvellement du sens humain n'est pas un mince signe des temps. Elle réaffirme la vocation spirituelle de l'homme, sa transcendance inaliénable. Elle rouvre à nouveau nos aventures, nos fureurs et nos espoirs pour faire éclater des enclos de conditionnement bien plus redoutables que les déterminismes d'hier et les mythologies archaïques non critiques. La rationalité de Skinner ne peut nous faire vivre, aimer et comprendre ce qu'il y a de plus profond en nous. L'explosion culturelle des révolutions actuelles indique bien que l'homme moderne cherche à démystifier les nouvelles idoles par la force d'une symbolique critique. Il a été assez peu conscient devant la dérive du Dieu « ordinator » à l'ordinatrice du calcul réifiant. En démystifiant le premier (oeuvre nécessaire), il n'a pas vu qu'il créait un autre dieu autrement plus contraignant pour la liberté gratuite du projet humain, « Il faut que meure l'idole pour que vive le symbole » ⁷⁵.

Dans ce chapitre, nous voulons nous attarder au symbole comme instrument culturel de notre saisie de la réalité, comme agent critique de la quotidienneté, comme bougie d'allumage de la quête du sens, comme « médiation pour construire notre univers de perception et de discours » (Cassirer). Le symbole « donne à penser »... d'une façon qui engage dynamiquement nos désirs, nos vœux et nos raisons, bref notre être tout entier dans l'ensemble de ses rapports au monde. Il est souvent le recours premier et dernier pour ce surcroît de sens, ce « supplément d'âme », que l'homme cherchera toujours au-delà de ses

⁷⁵ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 510. L'auteur réinterprète les maîtres du soupçon ; Marx, Nietzsche et Freud, qui nous ont délivrés des idoles anciennes ; il démystifie à son tour les idoles modernes produites partiellement par ces témoins du siècle passé. Nous restons insatisfaits devant certaines positions « réductrices » de la symbolique chez Ricoeur. Mais dans ce chapitre consacré à la quête de sens par la voie symbolique nous tenons à signaler cet ouvrage remarquable.

aménagements, et même au-delà de ses stratégies de l'avenir. C'est cette dynamique spirituelle qui manque aux théoriciens et aux technocrates de la planification, et aussi aux idéologues du Futur Schock.

Il faut d'abord se délivrer du préjugé anti-symbolique. Celui-ci oppose logique et symbolique. Il ignore ce mouvement humain et vital de la symbolique à la compréhension et vice-versa. Comme nous le verrons, ce rationalisme étroit et réducteur a même envahi un champ spirituel pourtant originellement ouvert à cette dialectique, à savoir le domaine de la réflexion sur le phénomène religieux, plus particulièrement celui de l'univers théologique. N'y a-t-il pas déjà un effort de compréhension et d'interprétation dans la démarche symbolique la plus primaire ? N'est-ce pas la médiation la plus universelle de l'esprit qui veut établir un lien entre le « nous et le réel » ; entre l'expérience intérieure et le monde extérieur ? Le thérapeute exprime bien notre propos ici quand il cherche à situer le drame concret de l'individu dans un cadre symbolique d'interprétation. La littérature et les arts en général, nous rappellent aussi la vérité d'une telle perspective. Le cri de Hamlet : « O My prophetic soul » est chargé de la force de symbolisation qui habite l'homme capable de surmonter son destin. Même l'autobiographie romancée de « Papillon » a des accents semblables. Plus près de nous, au Québec, le théâtre de M. Dubé et de M. Tremblay, le cinéma de J.-P. Lefebvre et de P. Perreault, le roman de J. Ferron et de A. Hébert, la poésie de G. Vigneault, sont autant d'expressions symboliques de notre compréhension de nous-mêmes.

Je dirais même que la plupart de nos oeuvres d'art récentes ont été des tentatives de redéfinition de notre situation collective, de notre évolution socioculturelle et politique. Si elles appellent un second degré d'interprétation plus systématique, elles ne véhiculent pas moins une interprétation première à laquelle il faut toujours revenir par delà nos rationalités. Celles-ci resteront toujours réductrices par rapport à la plénitude mystérielle des aventures individuelles et collectives.

Nous sommes retourné à Sophocle après avoir étudié Freud. L'interprétation freudienne a fait des choix judicieux. Elle a clarifié certains enjeux oedipiens. Voilà un progrès évident. Mais un retour à la symbolique première nous a permis de découvrir d'autres richesses que le cadre logique de Freud avait laissées pour compte. C'est là un exemple entre plusieurs, sur lequel nous reviendrons.

Pédagogie biblique de la symbolisation

[Retour à la table des matières](#)

Notre ouvrage s'attache davantage à la question religieuse d'ici et d'ailleurs. Il n'était pas inutile, dans cette introduction, de poser le problème des symboliques de compréhension sur une base plus large. Nous allons mieux comprendre certains enjeux que des réformateurs en liturgie et en catéchèse, malgré des progrès indéniables, ont abordés parfois trop superficiellement. Pour nous, les cartes principales ont été jouées au plan théologique, lorsque l'autorité romaine a cassé les reins des premiers artisans d'une théologie symbolique. Nous préciserons notre pensée à l'occasion d'un rappel du fameux débat autour de l'Eucharistie. Derrière le refus de la « transsignification » comme hypothèse de compréhension de cette symbolique, il y avait l'auto-défense d'un magistère et d'une théologie tridentine incapables d'admettre la possibilité d'une véritable distance critique sur leurs définitions du Symbole.

Du coup, la théologie, dans l'univers scientifique et la prospective symbolique, apparaissait comme une discipline au rabais, privée de la force initiale des paris d'interprétation. La démarche critique de validation s'exerçait alors dans un cercle tautologique d'équivalences et de répétitions. Comment ne pas comprendre la réaction récente des théologiens qui gravitent autour de la revue *Concilium* ? Ceux-ci réclamaient le minimum vital de liberté de recherche en situant le défi (bien timidement) dans le système catholique actuel. Mais il faut aller plus loin pour saisir les structures mentales qui sous-tendent les rigidités de la fonction magistérielles actuelles. Structures mentales à leur tour conditionnées par un système ecclésial toujours encarcené par l'esprit de système du Concile de Trente. Vatican II n'a fait que transposer au plan d'une conception de l'autorité absolue ce qui était inscrit déjà dans la texture institutionnelle. Évidemment, le dernier Concile a opéré une brèche prophétique... qu'on est en train de refermer. On a ouvert la périphérie sans toucher le noyau central, même dans le cas de collégialité. Voilà pourquoi les paris d'action

sont aussi difficiles que les paris d'interprétation dans les conjonctures présentes de l'Église romaine. D'ailleurs, les blocages de l'un renforcent ceux de l'autre, et cela dans les deux sens.

Or, il nous semble qu'une des pierres de touche d'une révision radicale du système catholique se trouve précisément dans la récupération de la dynamique symbolique. Nous avons démontré, de diverses façons, comment celle-ci est à l'origine des réformes et des révolutions vraiment durables et profondes. La critique symbolique rejoint à la fois le général et le particulier des situations historiques. Elle a une force d'identification, de polarisation et de mobilisation pour les nouvelles forces montantes. Elle rejoint plus facilement le peuple et les communautés, beaucoup plus que peuvent le faire les élaborations purement théoriques. Elle unit les sens subjectifs et les situations objectives. Elle saisit les êtres dans leur totalité, dans leur orientation décisive, dans leurs solidarités Profondes, dans leur élan vital vers des dépassements inédits. Elle transcende la quotidienneté tout en l'assumant. Elle dynamise inséparablement le charnel et le spirituel (ce qui n'est pas à négliger dans un christianisme articulé autour du pôle de l'Incarnation). Elle visibilise et sacramentalise les dynamismes et les sens cachés.

La pédagogie biblique nous avertit de la nécessité des médiations symboliques pour discerner, dévoiler et révéler la présence du Dieu caché dans l'opacité de l'histoire. Les prophètes n'ont pas d'abord opposé des raisons aux mythes païens. Ils révélaient le Dieu transcendant au creux de l'histoire en empruntant les chemins mythiques et symboliques de la culture contemporaine. Mais ils le faisaient à l'intérieur d'une démarche critique libérée. Jésus se situe dans la même foulée quand il inscrit son message historique à l'intérieur de noyaux symboliques cohérents, telles, ses paraboles. Le Maître a « transmué » les vieilles symboliques. Pensons au rapprochement du mythe de Jonas avec le fait historique de la résurrection. L'annonce de l'événement et sa signification passaient par cette voie symbolique. À d'autres moments, Jésus a apprivoisé ses interlocuteurs en resituant les grands symboles de l'histoire du salut dans les signes familiers de l'existence du pêcheur, du vigneron, de la ménagère, du père de famille ou du gérant. Parfois, Il a opéré des déplacements radicaux en se présentant comme le temple véritable, le médiateur décisif ou le visage du Père, ou bien en faisant du prochain, le premier sacrement de sa présence. Mais nous retenons davantage ici

sa liberté radicale dans le processus de symbolisation. Une liberté qui appelle la nôtre,

Jésus a poussé très loin cette dialectique biblique de la symbolique et de son interprétation. L'Évangile nous entraîne du symbole au sens, de celui-ci à celui-là. Il suffit de relire le récit de la guérison de l'aveugle né, de la parabole du semeur, de Ici dernière Cène (particulièrement en saint Jean). Voilà autant de repères, sommaires mais suffisants, pour redonner sa place privilégiée à la symbolique, comme lieu théologique et pastoral d'une extrême importance. Avant de poursuivre notre investigation dans cette perspective, il nous faut revenir à notre interrogation anthropologique sur les symboliques de compréhension, et cela d'un façon plus systématique. Nous avons besoin de maîtriser la médiation symbolique comme agent d'intelligence de la foi. Comment nous redire à nous-mêmes d'une façon signifiante et vitale l'aventure spirituelle de Moïse et de Jésus qui vient transformer radicalement la nôtre pour l'ouvrir aux horizons indicibles des Promesses, des eschalo du Royaume ? Établissons d'abord certaines coordonnées anthropologiques fondamentales.

Coordonnées anthropologiques

a) L'herméneutique régressive et l'herméneutique progressive

[Retour à la table des matières](#)

C'est d'abord l'itinéraire de Sophocle qui va éclairer cette distinction première. Certains voient trop facilement dans le regain d'intérêt pour la symbolique une sorte de retour aux noirceurs de l'inconscient, ou même à un primitivisme infantile. Ce diagnostic reste superficiel. Sans doute le symbole et surtout le mythe peuvent exprimer ces pulsions souvent anarchiques et aveugles des profondeurs de l'inconscient. Ainsi Oedipe Roi dramatise la lutte de l'homme contre ces forces menaçantes et plus ou moins destructrices. Freud a bien montré la nécessité d'une descente aux enfers pour rejoindre de telles tyrannies et comprendre la condition humaine. Mais, il en est resté là dans son interprétation de l'oeuvre de Sophocle.

Pourtant, celui-ci nous révèle une autre vision de l'aventure humaine dans Oedipe à Colone, oeuvre postérieure marquant un dépassement décisif. En effet, Sophocle nous fait passer ici du drame de l'inconscient dominateur à celui de la conscience confrontée avec sa propre réalité, et apte à opérer une première réconciliation. La dynamique du mythe, comme dépassement des contradictions individuelles ou sociales, apparaît davantage. Dans Oedipe à Colone, les personnages atteignent un palier supérieur de sens, d'insight éthique, d'autotranscendance. Il y a un surgissement de nouveaux buts, de possibilités nouvelles. Oedipe aveugle voit désormais mieux les choses de l'intérieur, au fond de lui-même. Il surmonte le destin en redevenant capable de créer un sens pour sa vie, capable d'aimer les autres, capable d'être agent de salut pour les hommes. Une symbolique nouvelle a servi à cette découverte progressive qui s'ouvre à la fin sur des horizons spirituels où terre et ciel, vie et mort, sens et non-sens ne sont plus enfoncés dans les tenailles d'oppositions irréductibles. La scène finale d'Oedipe à Colone en témoigne.

Dans cette perspective, on découvre la force progressive du symbole comme agent d'éducation (e -ducere). Le symbole fait ici émerger la réalité intérieure dans ce qu'elle a de plus humain. Il établit des rapports plus cohérents et plus dynamiques entre la passion, la volonté et l'intelligence. Il met au service de la liberté et de la responsabilité les pulsions des profondeurs. En même temps il apporte une vision plus large et plus pénétrante de la réalité extérieure. Il ouvre à des perspectives universelles à travers des expériences limitées. Il devient catalyseur de décision, d'action en révélant les contraintes comme obstacles à surmonter. Évidemment, quand on s'en tient à la dimension régressive, le symbole n'est qu'un pur reflet du désir refoulé ou réprimé ou d'une dépendance insurmontable. N'y aurait-il donc que le constat du meurtre du Père et son cheminement fatal ? Oedipe à Colone se réconcilie avec lui-même et avec le monde ; il devient père à son tour ; il affirme une autonomie supérieure créatrice. Si la symbolisation régressive permet un recul nécessaire et suit les méandres d'une recherche pénible de sens, il en va tout autrement de la symbolisation progressive qui est davantage l'oeuvre de l'homme conscient, de la culture comme lieu de l'homme libre et créateur de sens dans un contexte toujours particulier et inédit. C'est ce qui nous permet de dire qu'il n'y a de symbole plénier qu'à ce niveau. La démarche symbolique est d'abord et avant tout une action spécifiquement humaine de la culture consciente et ouverte sur l'universalisation, elle est assumée par des agents capables d'auto-

transcendance, et soulevée par une dynamique de dépassement par delà le caractère tragique de la condition humaine (que révèle la fonction régressive). Elle avive la conscience critique de soi, la capacité de transcender une situation concrète, la possibilité de créer un monde humain à même les matériaux de l'univers.

Nos techniques modernes sans symbolique ont tué l'homme comme sujet, l'homme comme projet, l'homme comme centre de l'environnement. D'où cet éclatement sauvage de la subjectivité dans un monde technicisé sans âme, sans rêve, sans vision spirituelle. La démythologisation a libéré les forces naturelles, mais elle a castré les forces culturelles de la symbolisation. Nous comprenons cet enjeu dans la mesure où nous nous réapproprions la démarche symbolique à la racine et au sommet de la quête du sens, de l'action créatrice, du vécu avec ses innombrables connotations spirituelles. C'est par là que l'homme procède à un incessant questionnement de son expérience et du monde qui l'entoure. Quand il réussit à se situer dans un réseau intégré de symboles, il accède souvent à une première cohérence normative, à une structure d'expression et d'interprétation qui renforce la fonction progressive du symbole.

b) Symbolisme descendant et symbolisme ascendant

[Retour à la table des matières](#)

Voilà une autre distinction anthropologique qui aura son utilité dans la théologie symbolique dont nous parlerons plus loin. Au premier regard, nous pourrions penser qu'il s'agit ici de la différence entre symboles reçus et symboles façonnés. Dans notre optique il y a toujours eu, à un moment ou l'autre, une intervention humaine et culturelle pour façonner une symbolique que d'autres par la suite, ont considérée comme reçue en héritage. Cette vue reste inadéquate. En effet toute symbolique est une entité vivante marquée par une évolution historique, soumise à certains remodelages plus ou moins radicaux. Ainsi la même symbolique a pu connaître des significations et des connotations très différentes. Cette possibilité s'enracine dans le caractère polymorphe du symbole. Mais notre propos ici va beaucoup plus loin.

Il existe un symbolisme descendant qui rend présente une réalité indépendante de l'homme, mais le concernant au plus haut point. Par

exemple, le cosmos sacré des primitifs constituait une sorte d'happening merveilleux ou tragique dans la célébration rituelle. Il venait envelopper et compénétrer les initiés. Le mana passait par la main du sorcier. Le numineux, tantôt fascinant, tantôt épouvantable, conditionnait l'existence et son destin. On l'utilisait magiquement, on l'évitait par le tabou, on communiait à lui par les rites de réconciliation. Nous pourrions poursuivre dans cette même veine. Mais disons tout de suite que le symbolisme descendant n'est pas réservé au monde primitif, à la religion, ou encore à « l'âge métaphysique ». On retrouve derrière les scénarios de bien des expériences modernes cette ouverture symbolique au surgissement de l'absolu et de l'ultime. Plénitude de l'être, de la vie, de la beauté, qui inspire la civilisation heureuse de la nouvelle culture. Utopies révolutionnaires qui anticipent symboliquement la venue du grand jour ou du grand soir.

La plus-value du marxisme n'est pas seulement l'expression d'une rationalité critique. Elle devient symbolisme descendant pour la libération décisive de l'homme, pour la vraie signification du travail, pour la future société parfaitement communiste. Évidemment, on n'en est pas ici aux idées séparées de Platon, conçues comme des entités absolues d'un statut quasi-divin. La symbolique marxiste reste critique, et continuellement confrontée à une praxis de connaissance liée aux conditions réelles des rapports sociaux. Marx a bien vu le défi de briser la symbolique de la société bourgeoise. Une telle symbolique commandait une adhésion trop forte et trop immédiate chez les masses pour ne pas la décrypter et la décoder avec autant de passion que de rigueur. Mais dans sa critique de l'économie politique, il s'inspire de la culture grecque, pour laisser entendre qu'on vainc aussi une symbolique par une autre symbolique. Nous le verrons tantôt dans le cas de la révolution culturelle chinoise.

Retenons ici le fait que les hommes ne se passent pas facilement d'un symbolisme englobant et descendant. Il y a un peu de cette nostalgie dans le néo-naturisme de l'environnement, en-deçà de ses prétentions scientifiques. Derrière bien des systèmes scientifiques se profilent en filigrane un inconditionnel, une sorte d'absolu, qui ont un statut symbolique plus ou moins avoué. Cela est plus évident dans le cas des idéologies explicites. Mais les jeux symboliques se font plus subtilement chez les scientifiques. Évidemment, l'absolu symbolique est souvent projeté par les profanes au grand dam des savants. Darwin pouvait se défendre à bon droit devant ceux qui érigeaient en absolu

mythique sa vision de l'Évolution. Une rationalité critique croissante a permis de démystifier cet absolu et tant d'autres. Bien peu se permettent d'entretenir les naïvetés des Encyclopédistes vis-à-vis de la déesse Raison. Aujourd'hui, on préfère placer ses absolus carrément à côté de l'univers technique et scientifique. Pourtant un regard plus critique sur celui-ci, nous rendrait davantage attentifs aux faux absolus qu'il cache. Ne donne-t-on pas une portée mythique non-critique aux voyages à la lune tout en l'enrobant d'un génie scientifique apparemment neutre et universel ?

À tous les coins de l'horizon nous voyons un symbolisme descendant qui est aussi vivant chez les modernes que chez les anciens. Mais le nôtre n'a ni la cohérence ni la permanence du symbolisme englobant et envahissant de nos ancêtres.

Certaines remarques précédentes nous introduisent dans la compréhension du symbolisme ascendant. En effet une pensée et une action humaines capables de partir de l'expérience, de sa logique interne, de ses dynamismes propres, se réapproprient d'une façon plus consciente et plus créatrice la fonction symbolique. En ce sens, les prétentions des révolutions culturelles sont en ligne directe avec celles des révolutions scientifiques et technologiques. Toutes, elles ont en commun une volonté de re-crédation radicale, qu'il s'agisse de la nature ou des symboles. Il se pourrait bien que le backlash de la pollution sur la technologie trouve une correspondance dans le mouvement récent de la nouvelle culture. Celle-ci prétend dominer la culture, comme la science se croyait maître inconditionnel de la nature. On pense pouvoir manipuler la culture première comme ce fut le cas pour la nature première. Ainsi l'anti-roman ou l'anti-théâtre ressemblent paradoxalement au gratte-ciel dont nous avons parlé. Les premiers sont construits sur une culture déstructurée, et le second sur une nature désintégrée. Il faudra bien que les uns et les autres, technocrates et contestataires, reviennent au premier terreau naturel et culturel pour refaire les assises. A ce niveau, ils découvriront qu'on ne crée pas ex-nihilo la nature et même la culture ; on les remodèle plus ou moins radicalement.

Il y a donc des limites au symbolisme ascendant. Par exemple : Gide, Giraudoux, Mann, Sartre et tant d'autres ont utilisé tout autant les symboles bibliques que les grands mythes de l'histoire pour bâtir leur propre symbolique. Les oeuvres qui ont atteint une force exceptionnelle et un vaste public, sont précisément celles qui

relevaient d'une relecture ou d'une perception inédite du patrimoine humain symbolique. Retirons celui-ci des écrits d'A. Camus ou T.S. Eliott, ou même de Beckett et nous verrons que ces oeuvres nous deviendront incompréhensibles. Et dire que tant de théologiens modernes ont, non seulement boudé leur riche héritage symbolique, mais aussi cru bien faire en plongeant tête baissée soit dans la démythologisation, soit dans les néo-structuralismes asséchants, si peu humains ⁷⁶.

*c) Symbolique de dépendance
et symbolique d'autonomie créatrice*

[Retour à la table des matières](#)

Au nom de la sécularisation comme mouvement global d'émancipation de l'homme, certains ont relié plus ou moins le mode symbolique et le phénomène de dépendance. Nous retrouvons ici des ambiguïtés semblables à celles de la dualité précédente. Disons d'abord que la symbolique moderne met davantage l'accent sur le mouvement ascendant et sur l'autonomie créatrice, qu'elle soit personnelle et collective. Mais de forts contre-courants, particulièrement le néo-mysticisme, privilégient le mouvement descendant et la dépendance. Ces précautions prises, nous voulons attirer l'attention sur le fait que dans toute symbolique ces pôles sont présents, même si le mouvement dialectique entre eux se traduit différemment. Prenons l'exemple d'une ode de la révolution culturelle chinoise. Des millions de Chinois y trouvent un cadre de compréhension et d'identification d'eux-mêmes, de leur grande aventure. La nouveauté radicale ici ne s'enracine pas moins dans une démarche symbolique qui n'est pas étrangère aux origines culturelles de la Chine. Toute symbolisation d'une expérience s'alimente de rétrospective et de prospective ; ce que P. Ricoeur appelle la double dimension du symbole, l'archaïque et la prophétique. Enfin, on reconnaîtra sans peine une dernière dualité qui correspond à la double fonction du symbole, à savoir celle de cacher et celle de dévoiler.

⁷⁶ E. Kahler, The nature of the Symbol, in Symbolism in Religion, N.-Y., Braziller, 1961, pp. 50-73. Voir aussi Rollo May, The Significance of Symbols, pp. 11-49.

Derrière le premier sens explicite, l'ode veut dire autre chose. Elle dévoile et en même temps elle suggère qu'il y a d'autre chose encore plus important, caché derrière le grand signe du drapeau rouge. Nous présentons ici ce champ d'épopée qui sera suivi d'un commentaire judicieux de Michel Campbell

Au travers des monts Taihang
 La rivière Tchangho' vient impétueuse
 La population de Linhsien, armée altière d'une révolution
 S'engage à réaménager montagnes et rivières
 Ayant le soleil rouge dans le coeur
 De puissants contingents livrent combat aux Taihang

Dans les réservoirs, le ciel d'azur
 Se réfléchit sur le miroir des eaux
 Les versants se trouvent jonchés d'une verdure épaisse
 Aux champs de type du Taichai,
 Les montagnes arides font place
 Au travers des monts Taihang fendus
 La rivière Tchangho' vient impétueuse
 La population de Linhsien
 Accomplit des miracles par ses propres forces
 Et brandissant le drapeau rouge
 En avant elle poursuit sa marche.

On se rappellera l'événement qu'évoque ce chant. La montagne stérile, la rivière hostile depuis des siècles. Puis Mao et sa vision d'une Chine nouvelle et le peuple qui entreprend de changer son environnement. La chose n'a pas dû être facile. La résignation séculaire et le manque d'instrument rendaient la tâche impossible. Pourtant des milliers de gens peinent. Ils travaillent avec les instruments les plus primitifs. En Asie, la voirie se fait presque complètement à la main. Enfin, c'est le succès. La montagne est matée, irriguée, verdoyante. On appelle ces nouveaux canaux Drapeau Rouge, comme on aurait baptisé une voie d'eau québécoise, le Canal Sainte-Croix.

L'analogie n'est pas gratuite, car il s'agit en fait d'un hymne de style mythique qui recèle une dynamique religieuse. On est loin du reportage d'une simple réalisation technique. Il s'agit d'un récit de création. Au commencement, il y avait le chaos des monts Taihang, maintenant le ciel se réfléchit dans le miroir des eaux et la verdure est épaisse. De plus, il s'agit d'une aventure mystique et d'une démarche liturgique. Si le miracle s'est produit, c'est parce que la population de Linhsien a intériorisé le soleil rouge de la pensée de Mao. Les contingents ont réussi par leurs propres forces, mais sous l'égide du Drapeau Rouge, ce rappel du soleil et de la pensée de Mao. Ce

symbole que l'on brandit encore, a joué un tel rôle que l'on donne son nom aux canaux qui deviendront à leur tour la preuve de la force du Drapeau rouge.

On a souvent ridiculisé la ferveur des gardes rouges pour le Petit Livre et pour le Champion du Yantse. On a parlé d'une divinisation du leader du Parti. On a conclu à la nécessité d'une religion. Ces lectures sont valables si on étudie la force d'inspiration de la pensée de Mao. Cependant elles risquent d'être réductrices. Il faut bien mesurer la portée de l'hymne que nous venons d'étudier brièvement. Il ne s'agit pas d'un processus d'aliénation de l'homme, mais d'une découverte de sa propre force même si cette prise de conscience et le courage qu'il y trouve, se réalise au travers d'un gestuel de type mythique. La population du Linhsein a dû se mettre sous le drapeau rouge et peut-être chanter l'Ode, pour interioriser la pensée de son chef et trouver la force nécessaire pour faire des miracles. Elle perpétue la mémoire et en un certain sens la force de cette dramatique en identifiant l'oeuvre (le rite ?) avec le Drapeau Rouge lui-même. A la limite des canaux du Taihang sont les Pensées de Mao en acte.

L'Ode chinoise, contrairement aux hymnes qui disent les mythes des sujets épiques, n'évoque pas de « puissances particulières » ou d'illotempore primordial. Cependant, on y retrouve la même dramatique existentielle et quotidienne. L'ode n'évoque pas quelque scénario d'un autre monde. Elle raconte, et si on l'a chantée durant la construction des canaux, elle annonçait l'histoire concrète des gens de la région.

Une histoire qui n'avait jamais eu lieu et qui n'aurait pas eu lieu sans l'intervention ou plutôt sans l'évocation réelle du Drapeau rouge. Elle est le récit d'un être qui surgit parce qu'il trouve sa force dans l'évocation d'un plus-être, sans que celui-ci soit nécessairement transcendant et sans qu'interviennent d'autres mécanismes que ceux de l'interiorisation et de l'usage du langage particulier : le langage mythique ⁷⁷.

M. Campbell marque très bien les déplacements d'accent, mais il le fait en minimisant indûment l'un ou l'autre pôle des quatre dialectiques que nous avons évoquées plus haut.

⁷⁷ Michel Campbell, *Rendre le mythe à la culture et à la religion*, in *Cahiers des Etudes pastorales*, Université de Montréal, 1972, pp. 95-97.

Mouvement ascendant	-	mouvement descendant
Dépendance	-	autonomie créatrice
Archaïsme	-	prophétisme
Sens caché	-	sens dévoilé

Même la rupture qui se veut création nouvelle, ne se pose que par rapport à un long itinéraire. L'ode ne renvoie pas aux origines. Mais si nous la resituons dans l'ensemble de la révolution culturelle chinoise, nous ne pouvons pas conclure que l'histoire de celle-ci ne commence qu'avec l'aventure de Mao. Une exégèse attentive nous dévoile cette remontée de la culture première et de sa longue gestation historique. Mao lui-même ne craint pas d'y puiser abondamment. Même, au second regard, apparaissent une reprise radicale et une fécondation inédite du terreau culturel pré-existant ⁷⁸.

d) Explosion, implosion et « displosion »

[Retour à la table des matières](#)

Le mouvement démographique nous servira de comparaison ici. L'explosion du surpeuplement s'accompagne de l'implosion des concentrations urbaines et de la « displosion » de populations de plus en plus hétérogènes. De même la forêt de symboles qui surgit dans les nouveaux déserts modernes s'accompagne aussi d'une implosion symbolique qui se concentre dans l'individu livré à lui-même et dans les communautés sauvages. La proximité obligée et la multiplication des interdépendances font croître l'hétérogénéité et le conflit des symboliques tronquées. Voilà un phénomène anthropologique qui a pris des proportions gigantesques. Les symboliques d'hier éclatent par ces trois brèches sans qu'on perçoive encore la moindre figure de nouveaux modèles. L'exemple de l'ode chinoise restait passablement près de l'anthropologie classique malgré son contenu inédit et son déplacement radical d'accent. Mais dans notre monde occidental, c'est

⁷⁸ G. Martinet, *Cinq communismes*, Paris, Seuil, 1971.

le champ symbolique qui devient très accidenté et tourmenté. Les trois phénomènes évoqués signalent les formes d'éclatement, mais ne laissent présager aucune figure d'avenir de nos symboliques. Nous allons peut-être vivre longtemps dans ce climat chaotique et conflictuel. D'où la difficulté de repérer les cadres vitaux de compréhension et d'identification symboliques.

Faudra-t-il attendre une maturation plus poussée de la crise ? Devrons-nous accepter pendant un certain temps les parallélismes actuels et les heurts épisodiques ? Pouvons-nous prendre les devants ? Ce qu'il y a de sûr, c'est que les hommes ne vivent pas sans traumatismes graves l'absence d'axes symboliques valables pour unifier leur existence. Par ailleurs, ne risque-t-on pas de graves illusions en élaborant des symboliques artificielles ou en remodelant trop rapidement les anciennes ? Au moment où les grands systèmes éclatent, où de nouveaux modèles sont à peine esquissés, certains restent sceptiques devant les nouvelles entreprises de symbolisation. Quant à nous, nous optons pour cette stratégie que nous avons déjà esquissée. Une stratégie qui ne sépare pas les richesses du patrimoine, celles des conjonctures présentes et celles des aspirations neuves qui dessinent déjà l'avenir. Il faut utiliser tous les recours de l'intelligence humaine et de la créativité culturelle. Celui de la symbolisation n'est pas le moindre. Il peut même soutenir bien des herméneutiques et des praxis, sans pour cela les remplacer. Si le Procès de Kafka est loin d'être terminé, s'il fait irrémédiablement partie de la condition humaine, nous aurons toujours besoin des brèches symboliques pour briser les enfermements de nos logiques et de nos politiques. Joseph K. nous attend au seuil et nous signale que nous avons « oublié » bien des choses essentielles.

Le Procès nous conduit à d'autres débats que nous n'avions pas imaginé après tant de remises en cause. En effet certains analystes contemporains ont cru que seule une logique impitoyable pouvait contenir le nouveau débridement de l'homo symbolicus qui emprunte les trois brèches précitées. Voici que d'autres esprits critiques prennent le contre-pied de cette position. Ils soutiennent à leur tour que des symboliques denses et stables seraient les premières balises pour contenir le déchaînement du néo-individualisme libertaire, de la spirale infernale du technologisme, des folles utopies révolutionnaires, etc. Raison et liberté, sous le signe d'un progrès ambigu, seraient devenues des forces sauvages incapables de s'auto-contrôler, des forces anti-sociales qui susciteraient un constant déséquilibre dans

tous les secteurs de l'existence collective et à tous les niveaux. Ce prétendu progrès cacherait donc un ferment de destruction, et menacerait la société comme telle. Seules des symboliques d'adhésion immédiates pourraient donc nous faire retrouver la stabilité minimale d'un consensus fondamental. Ainsi ce seraient les symboles, plutôt que les libertés et les rationalités, qui tiendraient ensemble le corps social . Pour juguler l'explosion, l'implosion et la displosion culturelles des sociétés modernes, il faudrait donc re-crée ou refaçonner des symboliques de base qui serviraient de premier axe d'intégration. La racine grecque de *symbolleîn* indique déjà cette action fédérative et intégrative de la symbolique. Notre vie moderne « à la miette » en aurait grand besoin.

D'autres analystes nuancent cette position en réclamant la liberté de révision des codes symboliques des sociétés. Mais ils pointent une responsabilité que même les révolutionnaires ne devraient pas oublier s'ils veulent se gagner les masses et commencer déjà à construire la nouvelle société ⁷⁹. Inutile de dire que cette dernière perspective recouvre la dialectique anthropologique principale que nous retenons dans ce chapitre, dialectique de la démarche symbolique et de la distance critique de l'interprétation. Sans ce mouvement autocorrectif, l'homme et la société vivent soit sous l'empire d'une raison univoque et unidimensionnelle, soit sous les débris de symboliques sauvages chargées d'équivoques et de connotations éclatées. Voilà donc une des conditions essentielles Pour des symboliques signifiantes et engageantes dans un champ historique donné.

⁷⁹ A.N. Whitehead, *Uses of Symbolism*, in *Symbolism in Religion*, N.Y., Braziller, 1961. The art of free society consists first in the maintenance, of symbolic code ; and secondly in fearlessness of revision to secure that the code serves those purposes which satisfy an enlightened reason. Those societies which cannot combine reverence to their symbols with freedom of revision, must ultimately decay either from anarchy, or from the slow atrophy of a life stifled by useless shadows.

Coordonnées théologiques

a) La problématique

[Retour à la table des matières](#)

Ce dernier cheminement anthropologique nous amène à des défis proprement théologiques. Tout en respectant la spécificité des deux démarches, nous verrons comment ces coups de sonde anthropologiques permettent de creuser le champ de prospection de la théologie elle-même. L'étude des sources chrétiennes ne saurait être étrangère aux problèmes soulevés par les dialectiques précédentes : les herméneutiques régressives et progressives, les symboliques ascendantes et descendantes, les symboliques de dépendance et d'autonomie, les rapports internes de l'archaïsme et du prophétisme, du sens caché et du sens dévoilé dans la symbolisation, etc. Par exemple, les sciences humaines peuvent, d'une façon exclusive, ne retenir que le mouvement ascendant du symbolisme chrétien, alors que les théologies risquent de s'en tenir au mouvement descendant. On irait ainsi d'une conception extrême du sacrement conçu d'une part comme un pur produit culturel historique, et d'autre part, comme un pur donné de l'au-delà (de *l'opere operantis* à *l'opere operato*). Il en va de même de la tension : dépendance-autonomie au coeur du mystère chrétien. Telle ou telle rationalité, même théologique, ne peut épuiser les richesses profondes que véhiculent les symboles judéo-chrétiens exprimant vitalement et historiquement cette dialectique importante.

On devrait dire des choses semblables à propos des symboles reçus et des symboles créés. L'Église catholique a trop longtemps entretenu des « symboliques passives » comme un dépôt sacré et figé. Elle brisait ainsi le caractère dynamique d'une symbolisation où fa liberté, la responsabilité et la créativité du croyant auraient eu une juste place. Encore ici, l'origine grecque de l'expression : liturgie, renforce le caractère factitif et créateur de sens dans l'articulation d'une symbolique (*leitourgia*, travaux publics volontaires). De même la racine latine de l'expression : signification, rappelle le rapport

dynamique du sens et de l'action (*signum facere*, faire des signes). L'univers spirituel judéo-chrétien pousse plus loin cette perspective du symbole qui réalise ce qu'il signifie et signifie ce qu'il réalise. Les sacrements en témoignent.

Par ailleurs, notre analyse anthropologique nous a montré qu'on ne joue pas facilement dans les codes symboliques. Certaines manipulations ont provoqué des crises profondes. L'attitude réformatrice tout autant que la rupture révolutionnaire exigent un surcroît de lucidité dans le domaine symbolique. Nous en savons quelque chose dans la chrétienté québécoise, après l'effondrement rapide de notre code symbolique (voir chap. 3). Mais une telle prudence ne doit pas bloquer des risques historiques bien articulés à un discernement évangélique judicieux. Jésus nous a donné l'exemple d'une liberté lucide face aux vieilles symboliques. Mais il a choisi plus souvent la transmutation plutôt que l'innovation pure et simple. Pensons à la symbolique centrale de la Pâque. Le débat reste ouvert. P. Tillich nous livre ici un point de vue provocateur :

Perhaps it is a sign of maturity or our religious development that its prophetic word - so far as any such is used - grasps the transcendent without symbol, just as it is a sign of the genius of great poets that they have at their command our words that are both unsymbolic and precise and nevertheless penetrate into the deepest levels of our existence ... The idea is that if God is all in all, there is no more need to speak of God in special symbols and even to use the word God. Speaking of things would mean speaking of the depth in which things are rooted and of the heights to which they are elevated. For me, the greatest religious utterances are those in which this type of non-symbolic speaking is more or less reached. But they are rather rare and they must be rare, because our real situation is that of distance from God and not of God being all in all. ⁸⁰

P. Tillich libère ici la dimension rationnelle de la théologie. Cette confiance en l'intelligence analytique et critique prépare des herméneutiques audacieuses même au plan des symboles les plus importants du christianisme, l'eucharistie par exemple. L'auteur reste très prudent quand il conteste qu'un traitement démythologisé du transcendant inconditionné favoriserait la possibilité religieuse d'une compréhension plénière de la réalité. Par ailleurs, nous jugeons son argument très réducteur lorsqu'il le fonde uniquement sur le Dieu

⁸⁰ P. Tillich, op. cit., p. 92.

caché de l'histoire, en attendant la révélation finale. En effet, la dialectique : sens caché - sens dévoilé n'a pas son compte. Le symbole chrétien assure tout autant la présence que la distance. Ce rapport paradoxal s'inscrit dans une relation vivante de Dieu et du croyant au coeur de l'histoire du salut. Les liens entre théologie et symbolique sont autrement plus complexes que ceux de la métaphysique religieuse de P. Tillich. L'enjeu ne concerne pas seulement les théologiens. Il rejoint le peuple chrétien lui-même. La crise récente révèle une désarticulation de la *lex orandi* et de la *lex credendi*. Dans un tel contexte de désintégration des rites et des signes sacrés, les herméneutiques isolées du processus de symbolisation biblique risquent d'être artificielles. Les chrétiens chercheront ailleurs les cadres de compréhension et d'identification de leur aventure spirituelle. Après avoir vidé les lieux de culte, on remet en cause la symbolique du lieu de culte lui-même sans remplacer d'une façon satisfaisante ce vide de symbolique chrétienne. Certaines initiatives liturgiques sur le terrain manquent de profondeur sacrale et théologique tout autant que les rituels légalistes d'hier. Nous avons donné dans cet ouvrage de nombreux autres exemples.

Au bilan, nous croyons qu'il faut d'abord redécouvrir la portée réelle de l'acte symbolique dans la tradition judéo-chrétienne. Nous nous attacherons à une démarche pédagogique capitale : la parabole. Celle-ci est en quelque sorte un prototype de symbolisation de la Parole. Dans un second temps, nous aborderons un autre problème majeur, celui de la symbolisation dans l'Eucharistie. Nous nous attaquerons donc à deux questions qui touchent le coeur du Mysterion et du christianisme lui-même. En effet les sacrements, et la liturgie eucharistique par-dessus tout, marquent le sommet de la symbolisation de l'histoire du salut. Évidemment, nous serons conduits au seul Symbole absolu du christianisme . le Christ lui-même (il est évidemment plus qu'un symbole). La structure et la dynamique sacramentaires n'en constituent pas moins le cadre symbolique essentiel pour la compréhension chrétienne du dessein divin dans l'histoire et pour l'identification à Jésus-Christ. Bien des défis pastoraux ne sauraient donc être élucidés sans une vision très claire des enjeux centraux de la symbolisation judéo-chrétienne.

b) Un cas-type de la symbolisation de la Parole : la parabole

[Retour à la table des matières](#)

Au point de départ, signalons l'importance de l'acte symbolique lui-même dans notre tradition. Jérémie (19, 1-11) brise une cruche en argile pour symboliser la destruction de Jérusalem. Il vit solitaire dans le célibat, tout comme Israël est abandonné de Dieu pour avoir rompu L'Alliance (15-16). Isaïe se promène nu dans les rues de la capitale pour annoncer la captivité prochaine de ses compatriotes (20, 1-6). Il donne à ses enfants des noms symboliques (8, 1-3). Ezéchiel prépare des aliments souillés comme le peuple se verra contraint de le faire sous l'occupation. Il se rase la barbe et en disperse les poils aux quatre vents, comme il arrivera à la communauté juive [4, 1-5, 4]. Il se déguise en émigrant pour symboliser l'exil (12). La vie conjugale manquée d'Osée (1-3) est une réplique de la pénible désillusion de Yahvé au sujet d'Israël, son épouse infidèle, qui méconnaît son amour ⁸¹.

De même Jésus va symboliser son Message par sa vie, par ses gestes, par les signes des temps, et cela, de la boue appliquée sur les yeux de l'aveugle-né jusqu'à l'acte de crucifixion. Nous sommes ici bien loin d'une pensée abstraite et purement notionnelle qui, livrée à elle-même, risque souvent d'exténuer le mystère. Nous sommes loin aussi de ce que Jérémie appelle : visions de mensonge, divinations creuses, rêveries du coeur », chez les faux prophètes (14, 13-14). Le symbolisme judéo-chrétien unit d'une façon réaliste des coordonnées anthropologiques essentielles : le vécu, l'action, la parole pour révéler le sens et véhiculer la réalité invisible du « Mystère caché depuis le commencement du monde » ⁸². Cette mise en garde ne minimise en

⁸¹ A. Uleyn, Actualité de la fonction prophétique, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 89-90. Voir aussi : Gn 15 17Ex 13,12-22 ; 19, 16-25 ; 1 Rois 19,12 ; Is 11,6-9 ; Lc 12,54-56 ; Mc 1,9-11 ; Mt 4,1-11 ; 6,22-23 ; 12,38-43 ; chap 13, 20 24, 25 ; Enfin toute la riche symbolique johannique.

⁸² L. Ramlot, L'Au-delà du Mythe, Homo symbolicus, in Bible et vie chrétienne, 57 (Il 964), p. 55. L'auteur souligne que la conceptualisation trop exclusiviste aseptise les dimensions affectives et décisionnelles de la foi au Mystère du

rien le rôle capital de la parole éclairante, explicitante. La Parole est Verbe et Vie. Elle crée, libère et ressuscite. Elle révèle la Trinité entière et l'économie divine. Elle convertit.

C'est dans ce contexte qu'il faut resituer la pédagogie de la parabole. Celle-ci ne vise pas surtout à étendre le champ de connaissances du croyant. Ce serait réduire terriblement sa valeur de symbolisation. Qu'il s'agisse des paraboles de Nathan devant David, ou de Jonas, qu'il s'agisse des paraboles du semeur, des dix vierges ou de l'enfant prodigue, il est toujours question de rejoindre la vie du croyant dans sa totalité, dans son orientation fondamentale. Les paraboles du Royaume ne signifient pas un décalque des situations humaines pour des transpositions ambiguës dans le dessein du Père. Elles sont une structure symbolique de compréhension, de conversion, de rencontre événementielle entre la Parole de Dieu et la parole de l'homme, entre deux actes, entre deux amours, entre deux projets, entre un appel de Dieu et une réponse de l'homme. Par ailleurs, la parabole privilégie le chemin indirect de Plusieurs façons. Elle n'attaque pas de front, elle présente un miroir qui nous oblige à nous regarder nous-mêmes d'une façon honnête et responsable. Elle prend un recul sur le quotidien, sur la conscience immédiate pour y retourner ensuite, mais en passant par l'élucidation et la décision du cœur. La compréhension qu'elle suscite a donc un caractère dynamique engageant foi, liberté et responsabilité, intelligence et cœur⁸³. Elle nous confronte donc avec nous-mêmes à l'intérieur d'un cadre à la fois communautaire et situationnel. La parabole part des auditeurs. Elle les respecte. Elle les rejoint dans ce qu'ils vivent et peuvent comprendre immédiatement. Parfois, elle adopte même leur jugement de valeur. Dans un second moment, elle prend une distance critique qui ne semble pas concerner les auditeurs. Ainsi, Paul s'adressant aux Juifs de Rome fustige la vie des païens avec des critères spirituels de l'Ancien Testament. Les Juifs approuvent l'accusation. Paul retourne l'arme contre eux-mêmes (Rm 1, 18-2, 1).

Dieu vivant. L'expérience du croyant déborde toujours la formalisation de son intelligence, et que dire de celle du Dieu présent et agissant dans le monde.

⁸³ La méthode parabolique ressemble à la maïeutique socratique. Voir A.Uleyn, op. cit., p. 94. Certaines paraboles bibliques éclaireraient son propos : Is 5, 1-7 : la vigne. Jr 13,12 - les cruches de vin. 2 S 12 . le riche injuste. 2 S 14, 1-17 : l'entretien de la veuve de Tequoa avec le roi David. Ce dernier exemple est le plus frappant.

L'ambiguïté de la symbolique n'est pas confusion, mais possibilité de distance critique, invitation à l'objectivation de l'enjeu, appel à l'identification de soi-même. L'auditeur doit ressaisir sa propre existence pour la comprendre et la transformer. On sait comment une banale histoire d'amour a trouvé dans la parabole de Nathan et dans ce qu'elle a déclenché, une expression extraordinaire du péché, de la grâce, du salut. Elle rejoint tout autant les sommets d'une foi pure que les profondeurs anthropologiques d'une aventure humaine de grande qualité. Exemple parmi d'autres du dépassement de certains faux débats qui opposent théologie et anthropologie ou les situent mal l'une par rapport à l'autre. Le parabole nous rappelle que l'enjeu n'est pas seulement académique ou notionnel.

La Parabole judéo-chrétienne s'inscrit dans l'ensemble de la tradition et s'enclenche toujours sur l'actualité. Nous en avons donné une illustration dans un de nos ouvrages ⁸⁴. Le livre de Jonas pose le problème de nationalisme et de la fraternité universelle, du peuple élu et de la vocation de tous les peuples au salut. L'aventure de Jonas prend place dans une histoire politique concrète, celle de l'affrontement du nationalisme israélien et de l'impérialisme assyrien. Depuis la captivité, les Israéliens nourrissaient des sentiments de vengeance et oubliaient le dessein universel de salut. Jonas accepte de sauver les siens, mais refuse le projet salvifique vis-à-vis des païens de Ninive. Malgré tout, les citoyens de Ninive se convertissent et voilà le prophète déçu. Le symbole ironique et pittoresque du lierre achève de confondre Jonas et ses compatriotes. La « ninivite » typifie les préjugés nationalistes et racistes qui renaîtront dans l'histoire. Jésus reprend la parabole de Jonas pour la relier à sa résurrection qui fera éclater toutes les barrières divisant les hommes en eux-mêmes, entre eux, entre Dieu, l'univers et l'humanité. L'exclusion de la Cananéenne n'a plus sa place. Derrière l'affrontement de Pierre et de Paul au Concile de Jérusalem se profile cette même dramatique du salut.

Voilà une structure de compréhension chrétienne de certaines situations historiques que nous connaissons. Elle a les avantages pédagogiques que nous avons mentionnés plus haut. Comment les Églises et les croyants d'ici vivent le défi de Jonas et de la Pâque du Christ dans leurs situations individuelles et collectives ? *La parabole structure l'interrogation, met en route un débat d'interprétation,*

⁸⁴ J. Grand'Maison, Nationalisme et religion, tome II, Montréal, Beauchemin, 1970, pp. 16-22.

appelle une réponse lucide et engagée, laisse assez d'ouverture pour un cheminement spirituel de compréhension, d'identification et de conversion. P. Ricoeur nous a dit que le symbole donne à penser. Chez l'auteur, la signification comporte une gestalt de dynamismes bien exprimés dans les Parables de Jésus, Celles-ci nous « ouvrent les yeux sur une attitude possible, mais ne définissent nullement cette attitude par des prescriptions détaillées. Un renversement de perspective se produit, permettant l'émergence d'un point de vue radicalement nouveau et la découverte d'une dimension, jusqu'alors méconnue, de la réalité ⁸⁵. »

Mesurons bien l'enjeu dans les conjonctures présentes de l'Église où l'on parle d'une « seconde évangélisation » pour beaucoup de milieux pseudo-chrétiens. Bien des chrétiens nominaux ne considèrent plus l'Évangile comme une Bonne Nouvelle. Lettre morte, déjà dite, enterrée. Or, Jésus a connu un défi analogue. Il s'adressait à des juifs croyants, souvent assis dans leurs sécurités religieuses ; il faisait face à des hommes sceptiques, endurcis ou incrédules qui avaient besoin d'un retournement de mentalité. N'est-ce pas le cas de bien des « fidèles » de nos Églises, de bien des croyants sécularisés ? Ici la pédagogie de la parabole retrouve une extraordinaire actualité. L'anthropologie du symbole lui assigne deux fonctions : dévoiler et cacher. Il faut la resituer dans son contexte biblique (73, 6, 9-13 ; Mc 4,12 ; Mt 13,13 ; Lc 8-10). On y trouvera la dialectique de l'endurcissement et de la conversion, de l'aveuglement du cœur et de la lumière de l'Esprit. Pascal l'a exprimée magnifiquement : « Assez de lumière pour ceux qui aspirent à voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire » ⁸⁶.

⁸⁵ A. Uleyn, op. cit., p. 112.

⁸⁶ Pascal, Pensées, No 430. On pourrait faire un rapprochement avec les oracles grecs. Hérodote raconte l'aventure de Cresus (Histoire 1,50). La sentence était énigmatique par rapport à l'expédition contre les Perses (de même les oracles servis à Polycrate et à Xerxès). Cresus devait se situer en sondant son propre cœur. Or, il ne retient égoïstement que la partie favorable de l'oracle. D'où sa perte. Pourtant l'oracle lui offrait la possibilité de sortir de son aveuglement. Ainsi la parabole nous rend conscients des dangers de captivité en nous-mêmes et dans notre projet existentiel. Elle invite à regarder notre vie et toute la réalité dans une optique, nouvelle et plus critique, de compréhension et d'identification.

Voyons un exemple final qui illustre l'actualité biblique de la parabole. J'avais à préparer une rencontre en communauté paroissiale sur l'engagement apostolique. Voici la parabole qu'un groupe de travailleurs m'a suggérée. Je mettais en scène Jésus et Pierre devant l'assemblée et je les faisais dialoguer en ces termes :

Pierre - Vous avez l'air triste Seigneur. Vous n'avez pas raison. Voyez tous ces gens devant nous. Ils sont venus écouter votre Parole. Ce sont des baptisés, des confirmés. Ils se marient à l'Église. Ils pratiquent ta religion ...

Jésus - Je me demande si je n'ai pas « manqué mon coup ». Souviens-toi de la tournée que nous venons de faire dans la ville. Dans les maisons, dans les usines, dans les bureaux, dans les rues, à la taverne, combien de chrétiens vivent vraiment mon Évangile ? Mais enfin Pierre, y a-t-il autre chose que j'aurais dû faire ?

Pierre - Ah ! non, Seigneur, vous êtes allé jusqu'au bout. Ils ont sans doute oublié le Calvaire et votre résurrection.

Jésus - Qu'as-tu à me suggérer ? Je voudrais bien qu'ils sortent de leur sommeil. Je les aime et ils l'ignorent ou se ferment le cœur.

Pierre - Il me semble que si vous reveniez au milieu d'eux comme dans notre temps, ils comprendraient.

Jésus - Mais Pierre, avez-vous mieux compris qu'eux quand j'étais sur les routes de Galilée ou dans les rues de Jérusalem ou au Temple ?

Pierre - Faites des miracles ! Nous, ça nous a impressionnés.

Jésus - Ça ne vous a pas convertis ni engagés !

Pierre - Il ne reste plus qu'une solution : punissez-les, comme les Égyptiens, les vendeurs du temple. Ce peuple ressemble au nôtre. Il a le cœur endurci. Israël n'a compris que dans l'épreuve, l'exil, la captivité, le désert. Ces gens ont besoin d'une bonne leçon.

Jésus - Tu n'as donc rien compris. Je ne veux pas d'esclaves, mais d'hommes debout, responsables, libres. Il n'y a que l'amour qui doit nous faire rencontrer. Je les appelle tous. Je leur fais confiance.

Pierre - Allons donc, Seigneur... ils vont « dételer » en sortant d'ici !

Jésus - Pierre, je connais quelqu'un qui m'a trahi trois fois. J'ai commencé mon Royaume avec des gars comme toi. Tu sentais le poisson à plein nez ! ... Tu faisais partie du peuple des tout-venants, des gens simples. Je redis aujourd'hui à tous les coeurs simples que je les aime. J'ai besoin d'eux pour bâtir mon Royaume.

Cette parabole fut comprise par toute la communauté paroissiale. Elle était à la portée des gens instruits et moins instruits. Tous se sentaient concernés, interpellés. Cet exemple final illustre très bien la visée de notre chapitre. Il nous invite à retrouver des chemins de symbolisation accordée à la pédagogie biblique et à une anthropologie accessible à tous.

c) Les enjeux du sacrement

[Retour à la table des matières](#)

Je voudrais faire appel ici à une observation que je tire d'un itinéraire de près de vingt ans d'activité pastorale. J'ai remarqué que bien des adultes masculins parmi les chrétiens restent très réticents devant nos symboliques sacramentelles, même après les réformes récentes. Une sécularisation implicite, mal assumée, n'a pas arrangé les choses ! ⁸⁷. Et pourtant, la pastorale sacramentelle reste la fine pointe symbolique et ontologique de la mission globale

⁸⁷ Certaines recherches de la commission Dumont (enquête sur la situation de l'Église au Québec) aboutissent à des constatations semblables. Nous avons nous-même participé à ces études. Pendant trois ans nous avons entendu le témoignage de milliers de chrétiens qui ne comprennent plus nos codes symboliques et ne s'identifient plus à ce qu'ils veulent signifier. Il y a donc des blocages qu'il faut bien voir.

d'évangélisation. Si cette structure symbolique a perdu sa prégnance de compréhension et d'identification, de conversion et d'engagement chrétiens, il faudra bien accepter des révisions radicales. Il y a quelques années, le débat autour de l'Eucharistie a été vite résolu à coup de décrets romains. Il s'agit de la fameuse discussion autour d'une conception eucharistique nouvelle : la transsignification et la transfinalisation comme substitut de la transsubstantiation. Que de mots savants anciens et nouveaux ! Querelle académique ? Danger d'hérésie ? En deçà des positions extrêmes inacceptables, il faut ressaisir la préoccupation pastorale de départ (nous l'avons exprimée plus haut) et l'intuition majeure de cette hypothèse théologique pourtant bien enracinée dans la symbolique judéo-chrétienne.

La théologie tridentine et ses applications pastorales avaient en quelque sorte noyé une dimension essentielle pour la signification vitale et engageante du sacrement. En bref, l'hypothèse orientait la recherche vers la redécouverte du vrai cheminement de la symbolisation dans les sources chrétiennes elles-mêmes. En sens inverse de la démarche tridentine toujours prévalente, il s'agissait d'établir le sens de la présence réelle à partir du symbole tel qu'élaboré par l'Écriture et la tradition dans leur démarche décisive. Voyons les débats de plus près, tout en ne perdant pas de vue les énormes implications pastorales dans les conjonctures présentes ⁸⁸.

Les réductions du concept : transsubstantiation ont pu contribuer au malaise lié à « l'insignifiance de la pratique sacramentelle » à son peu d'impact existentiel chez un nombre croissant de chrétiens contemporains. La difficulté ne se résolvera pas par des recettes

-
- ⁸⁸ J.P. De Jung, *L'Eucharistie comme réalité symbolique*, Paris, Cerf, 1972.
 V. Warnach, *La réalité symbolique de l'Eucharistie*, dans *Concilium*, 40 (1968) pp. 73-90.
 B. Bobrinskoy, *Présence réelle et communion eucharistique*, dans *RSPT*, 3 (1969), pp. 402-420, Point de vue dans l'Église orthodoxe.
 C. Duquoc, *Signification sacramentelle de la présence réelle* dans *RSPT*, 3 (1969), pp. 421-433. Point de vue dans l'Église catholique.
 T. Sils, *La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie d'après les recherches protestantes actuelles*, idem, pp. 433-459.
 J.M.R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*, dans *N.R.Th.* 90 (1968), pp. 363-387.
 M. Thurlian, *L'Eucharistie*, Neuchâtel, 1959.
 E. Schillebeeckx, *Transsubstantiation, transfinalisation et transsignification*, dans *Worship* 40 (1966), pp. 324-338.

pastorales ! L'Eucharistie est trop importante pour s'en remettre à un simple réaménagement de la table et des espèces ! Les cadres juridiques et éthiques de chrétienté ont pu aussi jouer un rôle aussi asséchant qu'une dogmatique étroite et abstruse. Donner sens, force et vie à la symbolique sacramentaire, c'est plus qu'une option pastorale. En effet, la qualité de l'existence chrétienne, l'activité créatrice de la communauté, la pertinence du témoignage et de la mission, l'action du Christ et de l'Église, se retrouvent à ce centre vital, à la source et au sommet du mystère pascal actualisé dans l'Eucharistie. Il ne faut pas céder à des démythisations trop faciles qui rejetteraient d'un revers de main le symbole et son contenu indicible. Les efforts récents pour retrouver un vrai contexte de célébration marquent un progrès. Il faut aller plus loin.

Les querelles théologiques ont trop déplacé le problème vers le « comment » de la présence réelle, et cela dans une perspective métaphysique qui exténueait le symbole et appauvrissait le mystère de la présence réelle du Christ. « L'intérêt théologique s'est déplacé car la présence réelle ne peut être intelligible qu'à l'intérieur d'un sens immanent au geste symbolique formant la structure de la célébration » ⁸⁹.

On a donc abstrait, dans une certaine théologie de chrétienté, la Présence de son vrai contexte symbolique. Le dogme énoncé devenait une formalité sans enracinement dans l'expérience historique de l'Église, de la communauté, du croyant lui-même. Il y manquait le réalisme biblique du pain et du sens, transmués dans le Corps du Christ par l'action de l'Esprit. On ne percevait plus la dimension sociale et ecclésiale du Pain vivant (saint Thomas est à relire !). Pensons aussi au réalisme néo-testamentaire du chapitre 6 en saint Jean - « Je suis le pain vivant descendu du ciel. Qui mangera ce pain vivra éternellement. Et ce pain que moi je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (51). « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui » (56).

⁸⁹ C. Duquoc, op. cit., 422. Nous formulerions le même reproche à K. Rahner, *La théologie du symbole*, dans *Écrits théologiques*, tome 9, Paris, 1969, pp. 7-49. Par ailleurs, dans d'autres ouvrages, K. Rahner nous a livré une réflexion très pertinente sur les rapports entre les sens latents de l'expérience quotidienne et la lumière de l'Esprit dans la rencontre eucharistique.

On s'explique mal les réticences barthiennes qui survalorisent la théologie de la parole sur le dos de la théologie du réalisme sacramentel. À ce compte-là, même la théologie catholique de chrétienté est demeurée plus près des sources bibliques. Celle-ci n'a jamais cessé de répéter que l'Eucharistie était essentielle pour vivre en Christ et par lui. La lutte contre les jansénistes en témoigne, eux qui figent la présence réelle pour l'adorer passivement. Ce réalisme biblique du pain nous renvoie aussi au pain matériel comme don de Dieu, et premier symbole du Corps du Christ. Gandhi, en parlant du Dieu des chrétiens, a eu ces paroles d'une portée extraordinaire . « Dans un monde qui a faim, Dieu se présente aux hommes sous la forme d'un pain ». Il résumait ainsi le lien profond du Verbe et de la chair, de la liturgie et de la mission, du pain et du sens, de la terre et de son Seigneur. On n'a plus alors le goût de gloser sur la localisation ou sur la transsubstantiation.

Précisons l'enjeu d'un retour à un vrai cadre symbolique qui récupère les données explicitées plus haut. Le P. Renwart, commentant l'encyclique *Mysterium fidei*, résume celle-ci et la doctrine de Vatican II en ces termes : « L'Eucharistie est un sacrifice, un sacrement, un repas, un mémorial, une présence réelle ». Il aurait pu ajouter : une action de grâces (bénédition, *berak*)⁹⁰. Non seulement ce propos reste abstrus, mais il lui manque son cadre symbolique réel avec toute sa densité mystérielle et son contenu objectif. On comprend alors le caractère « réifiant » et fonctionnel de trop d'eucharisties enfermées dans la logique formelle de la transsubstantiation. Pas un mot sur la dimension relationnelle du pain comme expression anthropologique de l'ineffable mystère relationnel de la Trinité, de l'Alliance et de la communauté en Jésus-Christ. La « communion » perd ici toute sa force symbolique et ontologique. Pourtant on ne saurait appauvrir ni le signe efficace ni la réalité vivante qu'il contient (*sacramentum et res*). La « fraction du pain » n'a plus sa saveur biblique. Pourtant, quelle évocation symbolique efficace que ce lien entre le partage du pain et la relation au Seigneur dans une rencontre des plus réelles ! Le sacrement se privatise au détriment de l'Église, Corps du Christ, en instance d'achèvement eschatologique. Des richesses sont laissées pour compte. Par exemple, c'est la symbolique eucharistique qui, à la fois, assume et transmue la fraternité de la communauté, mais en même temps la conteste pour

⁹⁰ L. Renwart, *L'Eucharistie à la lumière des documents récents*, in *NRTh*, 89 (1967) p. 237.

l'ouvrir aux autres, au monde, au Royaume, au salut universel. Cette symbolique implique présence et absence ; ce faisant, elle invite à se mettre en marche, à aller et à venir dans la mouvance de l'Esprit. Sacrement de la route, de l'exil, de la montée vers le Père.

La transsignification et la transfinalisation ajoutent une autre dimension symbolique, mais ne remplacent pas la réalité objective du mystère que la position traditionnelle affirme avec raison. Nous passons du pain quotidien au Pain vivant venu du ciel. C'est l'oeuvre de l'Esprit en Jésus-Christ, une oeuvre finalisée par le Royaume eschatologique. Une telle perspective, encore très limitée, ne nous invite pas moins à retrouver les véritables coordonnées de ce symbolisme sacramentel qui n'est pas un pur signe, une signification supérieure, ou une finalité même eschatologique. Il fédère les événements de salut, les unit à leur clef-de-voûte : Jésus-Christ. Il concentre toute l'économie divine ; l'objectivité du corps du Christ présent, immanent à la symbolique, nous empêche d'en rester à « la seule intention subjective d'une communauté donnée ». Mais n'oublions pas que le Christ vient à la rencontre de « l'ébauche humaine de sens » qui habite le croyant et la communauté célébrante, même si le pain eucharistique ne tient pas son être de celle-ci. Le symbole a une visée totalisante malgré la distance qu'il maintient dans la présence. Il annonce et voile en même temps. C'est là une première clef de compréhension de ce passage du pain au corps du Christ.

La symbolique sacramentelle nous renvoie aussi comme mémorial à toute l'histoire du salut, aux Pâques successives qui, chacune à leur façon, nous font pénétrer dans l'intelligence du mystère. Cette symbolique nous apprend que :

La création totale peut être considérée comme un déploiement de l'humanité du Christ qui se concentre dans l'Eucharistie et en fait un agent constructeur de l'Église et du Royaume.

La Kénose, qui va de l'incarnation à la mort infamante sur la croix se poursuit dans le sacrement comme dessaisissement de soi sous la forme du pain et du vin. Ainsi l'Incarnation se continue ou du moins s'actualise dans une présence et un acte spécifiques (V. Warnach, op. cit., p.84).

Le Corps du ressuscité, réel dans son humanité, est radicalement nouveau. Il ne correspond plus à nos catégories de temps et d'espace,

comme en témoignent Paul (I Cor. 15), et les récits évangéliques (voir aussi II cor. 5,17). Nous sommes en présence d'une création nouvelle dont l'Eucharistie est le prolongement.

Un certain rationalisme de la pensée grecque a pu perdre ce réalisme de la symbolique hébraïque mieux accordée à la réalité du sacrement ⁹¹. La symbolique hébraïque transsignifie, transfinalise, et cela d'une façon ontologique. (Ce qui évite l'opposition factice du débat transsubstantiation et transsignification). Mais la pensée néotestamentaire devrait suffire. Le sacrement de la Récapitulation trouve son assise dans le Mysterion de Paul : « ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres, quand les temps seront accomplis (Ep. 1,9).

« L'Eucharistie constitue le sommet de ce mouvement d'Incarnation et de spiritualisation du monde dans le Christ par « L'Esprit éternel » (He 9, 14). En elle, en effet, se produit déjà, symboliquement, cette transsubstantiation universelle et totale par laquelle le Christ se substitue au Cosmos comme substance et porteur de toute chose. C'est bien lui qui « soutient l'univers par sa Parole (schema) puissante (He 1,3). Car il est le symbole originaire absolu en tant qu'effigie (Kharakter) de la substance (hypostasis) de Dieu (He, 1,3) ⁹² »

Cette théologie savante qui se veut orthodoxe escamote les richesses de la symbolique chrétienne que nous venons d'évoquer. Elle repose sur une anthropologie « chosifiante » et bien pauvre. Elle ne dit rien de la personne, de la communauté, de la fête, de l'amour, de la vie. Quelle sécheresse ! Encore si elle laissait percer un peu de sève théologique ! Ce Dieu, ce Christ : « substance » est-ce bien le Dieu d'Abraham, Jésus de Nazareth, le bien-aimé frère, le premier-né de la création ? Quelle nourriture un tel Dieu peut bien nous apporter ? Comment établir une relation personnelle vivante avec lui ? Sont-ce là la vie en abondance, la Béatitude annoncée, les larmes asséchées ?

⁹¹ Chez les auteurs grecs se rencontrent les termes : image (homoïomo), antitype(antitypos), figure (typos), signe ou symbole (symbolon) ; chez les latins on a le plus souvent image (similitude) ou également figure (figura). Origène parle d'un Corps figuré (typique) et symbolique (Origène, in Mattheum, XI, 14, Patr. gr., 63, 952) . On est loin du réalisme biblique. Voir A. Penna, Eucharistie et messe, dans Concillum 40 (1968), p. 71.

⁹² V. Warnach, op. cit., p. 89.

Pourtant notre sang a coulé dans les veines de Jésus-Christ. Notre petite et notre grande histoire se retrouvent dans son itinéraire terrestre. Nos efforts de justice et d'amour rencontrent ses Promesses. Il ne nous libère pas de péchés abstraits. Comment parler d'un sacrement aussi loin du quotidien ? L'Esprit répandu sur toute chair nous parle un autre langage.

On comprend, à partir des symboliques de la révélation comme à partir de nos symboliques humaines, que cette métaphysique déracinée du « Signe » élevé au-dessus des nations est en porte-à-faux. On comprend aussi le lien entre la crise d'identité des chrétiens et l'affaissement de nos cadres symboliques de compréhension chrétienne de nous-mêmes et du monde réel. Le malaise atteint le cœur de la réalité sacramentelle du christianisme. Voilà pourquoi nous avons terminé ce tour d'horizon des nouvelles symboliques chrétiennes par les enjeux actuels du sacrement. Nous risquons de créer des signes artificiels à l'intérieur de l'Église et dans la mission, si nous ne reprenons pas avec une foi et des yeux neufs nos cadres symboliques fondamentaux pour les rendre à l'expérience chrétienne avec leur sève biblique inépuisable et leurs riches connotations humaines. ⁹³

⁹³ Cependant la vraie valeur du symbole biblique tient à sa relation avec les événements du salut, telle la nuit pascale avec son fondement historique, tel le désert comme référence à une expérience circonstanciée qui définit une situation chrétienne particulière. Repris dans le langage de la Révélation, les événements vécus par le peuple de Dieu ne sont pas de simples métaphores (transposables dans tous les domaines de l'expression). Ils ont une valeur médiatrice, souvent à travers des symboles qui deviennent efficaces dans le sacrement. L'histoire est en quelque sorte passée, sous forme de symboles, dans le langage de la Révélation ; et c'est pourquoi, à son tour, ce langage symbolique renvoie à l'histoire dont il émane. Le symbole est la voie privilégiée pour exprimer la rencontre de l'homme avec Dieu qui vient à lui ; et, quand il a mené l'homme au mystère, il s'absorbe avec lui dans le silence (X.-Léon Dufour).

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Conclusions

L'avenir d'une religion

- Un bref résumé de l'itinéraire
- Un retour critique théologique
- Une question majeure : créer des signes
- La symbolique prophétique comme distance critique
- Primat du rôle expressif sur le rôle instrumental
- Des témoins qui symbolisent de l'intérieur
- Des enjeux décisifs

Un bref résumé de l'itinéraire

[Retour à la table des matières](#)

Le biais symbolique nous a permis de rejoindre les frontières des tryptiques conjoncturels qu'une première recherche socio-théologique avait dégagés

- Foi, religion et vie profane
- Sacralité, sécularité et utopie
- Héritage, situation et projet
- Tradition, événement et eschatologie
- Solidarité, action et sens
- Vécu, travail et fête

Une pure analyse conceptuelle n'aurait pu saisir les impondérables vitaux de ces premières cohérences que la vie commence à se donner dans les révolutions culturelles actuelles. Autour des pâles de pensée et d'action de diverses familles spirituelles, il y a des zones grises, des halos symboliques chargés de significations difficilement analysables par des instruments de rationalité linéaire. Le prisme de la symbolique réfracte la multidimensionnalité de l'expérience et du mystère humains, et plus encore de la vie religieuse ou chrétienne. À la façon du kaléidoscope, il opère de multiples combinaisons d'images qui reflètent les diverses facettes de la réalité. La symbolique offre une prise immédiate sur les niveaux de profondeur tout en assurant une distance critique. Elle peut donc servir d'instrument d'analyse de plusieurs façons. Les sciences humaines aussi bien que la théologie redécouvrent ces qualités charnière et frontière du symbole. Mais certaines disciplines avaient pris les devants depuis des décennies. Pensons aux insights projectifs de la psychologie, aux catégories symboliques de l'anthropologie culturelle, aux découvertes saisissantes des multiples structuralismes actuels, par exemple dans le domaine de l'analyse linguistique et de la critique artistique. Même des sciences sociales très opérationnelles, comme celles des urbanistes et des sociologues du développement, s'intéressent beaucoup aux symboliques de l'espace et du temps, de la communauté et des structures, de l'organisation sociale et de la culture. Non seulement en termes de signification mais aussi en termes de dynamisme, de force polarisante et entraîante. On rapproche d'une façon inédite culture et politique, d'abord par la voie symbolique, avant de cerner leur rapport au plan des praxis. On se rend compte que les attitudes déterminantes de l'homme sont inspirées et même ordonnées prioritairement par des symboles qui expriment sa réalité, son identité profonde, ses appartenances, ses objectifs et ses styles de vie, ses démarches familières comme ses rêves, etc. ⁹⁴

⁹⁴ Certaines expériences actuelles attirent notre attention sur des fonctions symboliques dont nous n'avons pas mesuré l'impact. Par exemple, les symboles de l'habitat. Dans l'affaire Dasken de Hull, des banlieusards s'opposent à l'édification d'immeubles à appartements. On n'a retenu que des questions de zonage, d'intérêts politiques et financiers. Pourtant il y avait là un conflit majeur de symboles. En Amérique du Nord, le bungalow est devenu le modèle type d'habitat, au point de distendre irrémédiablement la texture urbaine. Le gratte-ciel a-t-il été supplanté ? Le réserve-t-on aux services publics et aux grandes entreprises commerciales ? Un conflit de symboles commence à prendre corps avec la prolifération des immeubles à

L'univers religieux des derniers siècles à suivi le mouvement de symbolisation qui s'est développé en dehors de l'univers techniciste. Un certain rationalisme éthique et doctrinal a d'abord noyé les richesses que les vieilles symboliques religieuses véhiculaient depuis des millénaires. Puis, comme dans le monde profane, la symbolique religieuse a déserté l'institution pour s'exprimer dans les zones grises du rêve, de la quotidienneté familière, bref dans tous les secteurs d'existence où l'homme peut s'exprimer librement et spontanément.

L'élément collectif de la symbolique a été réprimé par notre univers organisationnel. D'où la privatisation et l'atomisation des symboles... et aussi l'éclatement sauvage qui a précédé la recherche de nouvelles cohérences par delà une phase chaotique. Phase inévitable et nécessaire si on en juge d'après les grands tournants historiques. Souvenons-nous de cette dialectique fondamentale ordre-chaos que nous avons analysée dès le début de cet ouvrage.

On ne remodèle pas du jour au lendemain des réseaux culturels unifiés de symboles. Cependant, la libération technique et scientifique, après avoir refoulé les symboles à des périphéries inoffensives, contribue aujourd'hui à nous donner une attitude plus libre et plus créatrice pour dépasser l'accueil passif des symboles et pour devenir agents responsables et innovateurs de la symbolique.

appartements. Le balancier va aux extrêmes de l'hyper-concentration à « l'hyper-dilution », marquant ainsi le caractère chaotique des symboliques collectives. Si l'on creuse davantage cette perplexité, on y trouve un problème culturel majeur, celui de façonner de nouvelles cohérences à même des mutations gigantesques qui échappent aux divers agents d'intervention. Le défi s'étend jusqu'à l'intériorité de l'individu. Ainsi doit-on reviser un instrument aussi éprouvé que les tests de Rorschach, parce que l'univers symbolique des individus a été profondément bousculé.

Il n'y a pas un domaine où l'horizon symbolique n'est pas mis en cause. On le trouve dans les débats sur les niveaux, les styles et les objectifs de vie. Il est présent aux choix socio-politiques : l'auto ou le transport public, le plein emploi ou le revenu garanti, l'école-moyen ou l'école-fin, la grosse concentration urbaine ou la régionalisation multi-polaire, etc. Tout cela dépend, dans une certaine mesure, des grandes images que l'on a de l'homme et de la société, de la vie et de ses formes institutionnalisées. Or, nous n'avons même pas encore saisi le divorce entre les nouvelles symboliques collectives de la surface sociale et les vieilles images intérieures de l'inconscient collectif et des consciences individuelles.

Nous redécouvrons les processus dynamiques de façonnement de la symbolique. Mais ce n'est pas sans illusion. Nous risquons de verser ici dans un néo-technicisme encore plus grave. En effet, la symbolisation veut aussi récupérer du vécu tout ce que la rationalité et les techniques n'arrivent pas à assumer, les impondérables et même les contradictions de la réalité.

Bien plus, seule la symbolique unit vitalelement l'expérientiel, le mystériel, la mémoire et l'avenir. Nous avons donc tenté de reconstituer, avec ces quatre composantes, les divers contextes symboliques dans lesquels s'insèrent les phénomènes de pointe et les grandes tendances actuelles. Inutile de dire le caractère inchoatif des nouvelles configurations de symboles qui prennent corps dans notre société. Mais c'est dans ce milieu vital que les problématiques religieuses et chrétiennes doivent être pensées.

Nous n'avons pas négligé, non plus, l'interrogation directe des symboliques religieuses qui émergent dans l'univers ecclésial. Par ailleurs, une étude attentive nous a démontré que le symbole religieux est davantage exprimé sur le terrain profane que sur celui de la religion institutionnalisée. Ce que plusieurs théologiens de la sécularisation ou de la mort de Dieu n'ont pas su percevoir. Ils ont « court-circuité » le processus qui avait cours dans la vie réelle, à savoir le remodelage de la médiation religieuse. Ne retenant que la dimension aliénante de la religion, ils ont tout ramené au rapport direct d'un christianisme de libération avec les révolutions profanes, culturelles ou politiques. Nous ne saurions nier la part de vérité de cette vision chrétienne de l'homme et de la société. Mais, poussée à la limite, elle évacue la force symbolique d'ouverture, de transcendance, d'enracinement que la religion peut véhiculer à l'intérieur du vécu. D'ailleurs, la remontée actuelle de l'expérience religieuse ne peut s'expliquer dans le cadre de réflexion de ces théologiens.

Chez nous, la méprise est plus grave, si notre hypothèse centrale s'avère juste. Nous pourrions la reformuler en ces termes : le problème religieux reste au moins implicitement au centre de la vie québécoise actuelle, de ses réactions comme de ses projections culturelles et politiques. Mais il se pose de moins en moins dans les termes et dans les cadres de l'Église.

D'où la difficulté pour une théologie encore très ecclésiastique de cerner des phénomènes comme le remodelage des anciennes

symboliques et l'élaboration de nouvelles symboliques en dehors de la religion institutionnalisée. Même à l'intérieur de l'Église, les efforts critiques et constructifs de resymbolisation empruntent beaucoup aux symboliques profanes et à l'ensemble d'un héritage religieux autrement plus large que celui qui nous a définis jusqu'à tout récemment.

Par ailleurs, nous n'avons pas encore évalué théologiquement les symboles culturels de notre propre histoire locale. Les timides incursions dans le patrimoine symbolique de la grande tradition judéo-chrétienne resteront peu fécondes aussi longtemps que les théologiens d'ici n'objectiveront pas leurs propres conditionnements culturels, religieux et idéologiques. Leurs lectures de la grande Tradition resteront abstraites, sans insight sur notre milieu culturel et ecclésial, sans influence sur nos expériences religieuses et profanes.

Les symboliques sont toujours marquées par les cultures particulières, même celles qui empruntent beaucoup aux archétypes fondamentaux ou à l'héritage universel des grandes civilisations. C'est leur acculturation, leur modelage intra-culturel qui les rendent vitales et signifiantes, interpellantes et engageantes pour une collectivité donnée. Avouons qu'il s'agit d'un domaine de recherche encore trop peu exploré et mal maîtrisé dans la théologie contemporaine. Mais sans cet apport, les démarches scientifiques les plus rationnelles, toutes nécessaires soient-elles, accentueront ce rationalisme asséchant que trop de théologies des derniers siècles et d'aujourd'hui ont entretenu en leur sein. Et cela, au détriment d'une perception plus riche des symboliques du vécu humain, de son auto-transcendance et de sa radicalisation religieuses.

Et que dire de l'appauvrissement de l'expression des mystères chrétiens trop peu incarnés dans les diversités spirituelles et culturelles ? Par exemple, peut-on concevoir l'élaboration d'une nouvelle spiritualité qui éviterait la resymbolisation particulière d'un style de vie en dialectique avec une relecture polarisée de l'Évangile. Ici, la théologie sera toujours une instance seconde. Peut-être a-t-on trop unilatéralement déduit les renouveaux pastoraux des recherches théologiques sur les sources chrétiennes ? Les théologiens doivent accepter cette interrogation critique pour comprendre en quoi ils ont pu contribuer au plafonnement des réformes récentes. Ce soupçon se renforce quand on évalue les percées des nouvelles symboliques chrétiennes. Tout s'est passé comme si la vie avait précédé la

théologie et attendait de celle-ci un éclairage plus ferme et plus cohérent. Ce phénomène a été particulièrement évident dans l'évolution spirituelle récente qui a été jalonnée successivement par la poussée « incarnationniste » des premiers renouveaux apostoliques, par le néo-communautarisme charismatique, par l'élan eschatologique du prophétisme socio-politique, par l'herméneutique de l'expérience religieuse et chrétienne dans les révolutions culturelles.

Nos théologies de la communauté, de la libération et de l'espérance commencent à peine à assumer ces remontées de vie. Elles n'ont pas de difficulté à cerner les structures essentielles du projet évangélique, et du dessein divin dans toute son amplitude. Mais la longue crise de la démythologisation et de la sécularisation a retardé la ré-intégration de l'orthopraxie dans la théologie. La patristique a joué ce rôle par rapport à la Révélation écrite. Il a donc manqué une herméneutique de l'intérieur, une herméneutique partie prenante de la réflexion des croyants et de l'Église active sur les expériences spirituelles et les praxis chrétiennes. Cette théologie a été tout aussi absente de la révolution intérieure des néo-mystiques que de la révolution politique concrète des militants radicaux.

Heureusement, depuis quelques années, beaucoup de théologiens ont réagi vivement contre les thèses unilatérales du « christianisme post-religieux », de « l'interprétation a-religieuse de l'évangile ». Ils ont compris ce que le mouvement de démythologisation avait pu laisser pour compte dans son travail nécessaire de purification de la foi. Mais, plusieurs tardent à s'équiper pour maîtriser l'analyse de la symbolique. Ici, les sciences humaines ont pris une grande avance sur la théologie dans son ensemble. Et pourtant celle-ci a des raisons plus impératives pour ouvrir de nouveaux chantiers en ce domaine. Les cadres symboliques pourraient servir de médiateurs entre l'expérience réfléchie et l'invention rationnelle dont parle Bachelard, entre l'explication chrétienne des praxis et les cadres critiques et normatifs des structures fondamentales du christianisme. Plus encore, les symboles universels et particuliers de la foi et de la culture sont peut-être les plus riches matériaux d'une réflexion théologique à la fois plus mystagogique et plus pédagogique. Ils offrent des voies privilégiées pour repenser la symbolique chrétienne à l'intérieur des transformations radicales de la culture. Le symbole permet d'exprimer culturellement la foi, de la signifier, de la rendre interpellante, comme il permet à une culture de s'ouvrir à l'univers religieux ou chrétien.

C'est la médiane par excellence, non seulement des relations humaines mais aussi de la communion religieuse et du dialogue théologal.

Un retour critique théologique

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons voulu redonner à l'expérience chrétienne sa force de symbolisation à même les signes de nos aventures humaines particulières, à même aussi les signes de l'Esprit exprimés dans nos symboliques judéo-chrétiennes. Mais nous sommes conscients des périls qui nous guettent. La théologie critique des dernières décennies a multiplié les balises en ce domaine. N'y a-t-il pas dans la dé-mythologisation une dénonciation de raisonnements (logos) farfelus sur des mythes qui risquaient de confisquer le réalisme historique du salut et de l'incarnation pascalle ? Mais ce faisant, certains ont opéré un décryptage évacuateur de réalités fondamentales du mystère chrétien. A la limite, ils se rendaient incapables de comprendre positivement le langage symbolique de la pédagogie biblique. Par ailleurs, ces critiques nous ont débarrassés, en partie, d'une certaine forme de religion qui apparaissait comme un musée de mythes, en dehors du trafic de l'existence quotidienne et de la conscience théologique. Mais nous ne sommes pas plus avancés si, par exemple, il ne reste qu'une vague conception du péché après toutes les expurgations des éléments mythiques du message biblique sur le péché originel. On comprend pourquoi beaucoup de contemporains ont déserté une foi exsangue et cérébrale pour retrouver ailleurs des symboliques signifiantes, vitales et engageantes.

Nos symboliques chrétiennes doivent être revues à la lumière du réalisme événementiel de l'histoire du salut et de la Parole explicite du Christ. Cela est incontestable. L'Incarnation n'est pas une vague image de la divinité dans le monde, pas plus que le Christ n'est la pure allégorie de notre expérience humaine tendue vers les ultimes concerns ou l'Avenir absolu ou le ground of Being. Il faut une « fides quaerens intellectum », capable d'identifier le Logos dans le mythos biblique, la vie divine réelle dans le sacrement. L'évangile ne saurait être, à la Bultmann, « l'expression mythologique d'une compréhension de soi que l'homme a devant Dieu » sans rapports directs avec l'histoire de Jésus de Nazareth. Dans une moindre mesure certaines interprétations de nos symboles réduisent ceux-ci à de pures « idées » du salut. Saint Paul nous a averti du danger d'évacuer la caractère

factuel de la Résurrection et de ses coordonnées sacramentelles efficaces. Mais il est tout aussi dangereux d'aplatir l'espérance chrétienne au ras de l'histoire chrétienne.

« L'autre est la réalité dont le Christ n'est que la parabole. Notre communauté est la réalité dont l'Eucharistie n'est que le symbole. Notre réconciliation est Ici réalité dont la Croix n'est que l'allégorie ... La charité envers Dieu, c'est le symbole de la solidarité entre hommes ... la réussite de notre fraternité rend les sacrements inutiles ... Au terme, on se trouve devant un athéisme à symbolique chrétienne. Dieu n'est que le symbole de l'homme, le mythe vrai qui aide l'homme à se comprendre » ⁹⁵.

Mais il faudrait ajouter tout de suite qu'en christianisme l'inverse n'est pas plus vrai. La vie terrestre n'est pas la simple parabole de la vie céleste. On ne saurait bâtir une autre thèse unilatérale sur la « figure du monde » qui passe. Le faux mysticisme s'avère aussi contestable que le néo-positivisme théologique. Le balancier va donc aux extrêmes comme dans le cas de l'humanisme moderne. De l'homme idéalisé, on est passé aux « mots » et aux « choses » pour revenir récemment aux vieux mythes, en cherchant une ultime bouée pour empêcher une dérive vers un nowhere désespérant. Et dire que l'on avait pensé éponger scientifiquement toutes les aliénations mythiques. Ce balancement nous l'avons connu, de Barth à Bultmann et à Van Buren. Du sacramentalisme au christianisme sur le tas pour aboutir à un néo-mysticisme symbolique sans enracinement dans l'économie divine historique. Pendant ce temps, certaines herméneutiques théologiques flirtaient avec des herméneutiques athées et provoquaient une véritable « euthanasie du croyant ».

Pour nous, le réalisme symbolique judéo-chrétien offre une issue, parmi d'autres, à ces différentes formes d'étranglement de la foi. Il a l'avantage de donner des mains aux croyants de toute condition. Autrement, ceux-ci ne disposent plus que des gnosés notionnelles nouvelles qui ressemblent étrangement aux anciennes. Comment ne pas espérer la « reddito symboli » qui anime vitalelement la sacramentaire. Vatican II, dans ses pointes prophétiques, a présenté l'Église comme « signe et sacrement » (L.G. no 1). À un monde nouveau qui fait question, l'Église doit faire signe ... jusqu'à la

⁹⁵ A. Manaranche, *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1968, pp. 32-33.

contradiction et à la réconciliation décisive. Cette eau vive qui murmure : « Viens vers le Père », elle est tout autant Vie que Parole, res et sacramentum, Personne et Esprit. Elle est le Christ lui-même.

Pourtant nous avons besoin de toutes les riches connotations chrétiennes de nos propres symboliques pour rencontrer le véritable Messie de l'histoire. Jésus lui-même n'a pas hésité à puiser dans le terreau humain la sève spirituelle qu'il avait créée pour la *preparatio evangelica* de la seconde création pascalle. Sans doute faut-il traverser ces « traces premières de l'Esprit ». Le symbole proprement chrétien de la croix véhicule une réalité divine irréductible à nos destins prolongés ou transcendés. Mais la pédagogie divine n'a pas voulu nous imposer un sens unique et tout fait. Par exemple, elle a laissé les évangélistes exprimer diversement la Révélation à travers les expériences des croyants et des communautés témoins.

La Révélation reste donc aussi une parole d'homme issue d'une expérience de Dieu, une symbolique chargée de la réalité du Royaume. Évidemment celui-ci ne se laisse pas enfermer dans tel ou tel symbole, fut-il biblique. Il nous invite à un discernement critique devant nos représentations religieuses qui voudraient éviter le scandale de la foi et le Mystère de la présence du Dieu de Jésus-Christ dans l'histoire. Mais Yahvé « n'est pas de ce pays », comme le chante magnifiquement un negro spiritual. Paradoxe d'un Royaume transcendant incarné dans les limites des terreaux de la création. Le Royaume ne confisque pas l'histoire ; il la transfigure avant de la dépasser.

Pourtant ces cheminements mystérieux de l'Esprit ne se passent pas d'intelligibilité pour établir les justes distances et rapports « entre le symbole et la réalité, entre la recherche du Sens et le foisonnement des représentations, entre l'expérience du divin et sa traduction imagée » (A. Manaranche, op. cit., p. 131). Nous sommes livrés à notre propre conseil pour rendre raison de notre espérance ; c'est là une articulation fondamentale des deux testaments. Les appels à l'engagement chrétien pour le salut du monde ne suffisent pas. Les croyants d'aujourd'hui veulent voir clair dans leur foi, et cela au cœur d'une révolution culturelle d'un radicalisme peut-être inédit. Mais ce serait une erreur funeste que de s'en remettre uniquement à des herméneutiques déracinées de l'expérience chrétienne et de sa nécessaire symbolisation. Le Christ ressuscité invisible emprunte ces voies obligées des signes, sans pourtant s'enfermer dans l'une ou

l'autre. Il a confié ses principaux messages, non pas au peuple entier, mais à des témoins privilégiés. Par eux le Signe fait signe aux hommes.

Une question majeure : créer des signes

[Retour à la table des matières](#)

C'est ici que surgit une question majeure. Dans quelle mesure l'Église et ses membres vont recouvrer leur liberté au plan de la symbolique ? L'évolution de la tradition 'judéo-chrétienne' semble s'être orientée vers une réduction radicale de la médiation symbolique. Le Nouveau Testament a limité au minimum les signes fondamentaux, au point de tout ramener à l'attitude du cœur. « Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père ... les vrais adorateurs adoreront le Père en Esprit et en vérité ». Certains théologiens radicaux ont construit une thèse anti-religieuse sur cette pointe. Même Tillich disait qu'en théologie le premier mot doit toujours être un mot contre la religion. Il y a dans ces propos une pureté biblique et néo-testamentaire indéniable. Mais c'est une pureté qui enlève les possibilités d'expression de la prière, de la vie et du témoignage d'un peuple. Une pureté qui satisfait davantage l'intellectuel, mais non le mystique et encore moins le simple croyant. Une pureté qui à la limite enlève toute la saveur de la pédagogie biblique et évangélique, davantage centrée sur la transmission symbolique que sur la transmission notionnelle et conceptuelle.

Une lecture en creux des intentions du Christ nous révèle une autre perspective que l'Église catholique, avant de se rigidifier, a bien comprise et mise en œuvre. Sans doute trouve-t-on difficilement dans les écrits néo-testamentaires toutes les déterminations symboliques de nos sacrements. Cet apport des exégètes a secoué bien des théologiens scolastiques d'hier. Mais rarement, on a fait ressortir la face positive de cette réserve du Christ. Nous croyons qu'Il voulait pédagogiquement nous amener à être des témoins actifs et libérés. Lui-même s'est comporté de façon très libre devant les signes, les symboles, les rites et les institutions du judaïsme. Non pas seulement pour marquer les ruptures radicales de son message et de sa Pâque, mais aussi pour redonner à ses témoins la possibilité de créer des signes interpellants et révélateurs pour les hommes de toute culture et

de tout horizon. Ce faisant, il incitait l'Église et les croyants à retrouver constamment une liberté radicale devant les médiations symboliques ou autres qu'ils s'étaient données pour établir des rapports systématiques avec les mentalités et les expériences spirituelles d'une époque, d'une culture ou d'un peuple. Sans cette liberté radicale d'évaluation, de révision et de réforme, le système religieux aboutit à une transcendance, à une unité et à un universalisme faux et aliénants. Paradoxalement, un tel christianisme devient une sous-culture fermée aux autres cultures et aux transformations culturelles des hommes et des sociétés. Dans un contexte de révolution culturelle, on mesure ici la crise profonde de crédibilité de l'Église. Crise de l'institution, de sa symbolique, de son idéologie inavouée, de ses pratiques dominantes. Crise du système entier qui se durcit sur lui-même, tout en refusant l'apport d'une conscience critique et d'une distance prophétique internes.

La symbolique prophétique comme distance critique

[Retour à la table des matières](#)

La symbolique ne sert pas seulement à créer des pâles de cohésion, des expressions d'unanimité, des images-guides pour la collectivité ou le groupe. Elle peut acquérir une force critique exceptionnelle pour remettre en cause des codifications qui ont perdu leurs congruences culturelles et évangéliques. Les cinq symboliques que nous avons retenues interrogent tout autant le corps principal de valeurs de notre système social et de notre système religieux que les praxis courantes, les structures anciennes et les nouvelles. La profonde perplexité partagée par la majorité ne se surmonte pas d'abord par de nouveaux devis ou de vastes stratégies, mais par des initiatives, qui par la voie symbolique, représentent plus que leurs modestes réalisations. Une société ou une institution ne changent pas d'un bloc. Les changements partiels acquièrent une première influence globale par les symboles représentatifs d'une autre image de l'institution ou du système social. Ils opèrent une brèche que la symbolique transforme en espoir nouveau en offrant la ligne d'horizon de la transformation inchoative. Cette symbolique ajoute un autre miroir à la portée de tous, un miroir qui reflète les vécus réels d'un angle différent. D'où la possibilité d'une distance critique, d'une confrontation de versions au d'optiques. Sans

symbolique critique, l'appareil ou le statu quo ne symbolisent qu'eux-mêmes et l'on ne sort pas du narcissisme collectif.

Ainsi, nous disions dans l'unanimité d'hier que nous avions le meilleur système d'éducation au monde. Cette absence de conscience critique nous a aveuglés tellement longtemps que nous avons dû faire un rattrapage précipité et erratique le jour où, bon gré mal gré, il a fallu prendre un tournant décisif. Des phénomènes semblables se produisent dans l'Église actuelle. En elle, comme dans le monde profane, des marginalités volontaires commencent à prendre corps. Elles véhiculent des images-guides de nouveaux styles d'existence chrétienne et de communauté ecclésiale. De nouveaux phares symboliques éclairent diversement notre héritage et nos sources chrétiennes. Les briser, ce serait compromettre la fonction prophétique interne de l'Église et la capacité de dégager de neuves avenues spirituelles. Les marginalités volontaires de la révolution culturelle passent d'une première contestation à une créativité inédite. Au moment où s'accomplit cette mue, l'Église institutionnelle se priverait ici d'un ferment prophétique essentiel si elle forçait les éléments innovateurs des communautés utopiques à se constituer en sectes ou en pures structures parallèles. L'Église, plus que toute institution humaine, a un besoin permanent d'antistructure prophétique et de communautés charismatiques d'avant-garde. Précisément parce que le christianisme doit amener tous les systèmes humains, profanes ou religieux, à s'ouvrir sans cesse à des horizons de dépassement. C'est là que le Royaume eschatologique va à la rencontre des hommes. Les nouvelles symboliques doivent se déployer sur cette ligne d'horizon.

Primat du rôle expressif sur le rôle instrumentai

[Retour à la table des matières](#)

La crise des rôles, particulièrement celle du sacerdoce, est souvent expliquée en termes purement rationnels ou opérationnels. La société organisationnelle privilégie la qualité d'instrumentation. Ses membres sont évalués selon leur fonction. À la limite, elle ne retient que les rôles qui agissent comme des courroies de transmission. De même, dans un système religieux centré sur l'ordre et organisé selon le modèle d'une vaste bureaucratie, les agents institutionnels se

perçoivent comme des simples relais de l'autorité suprême, de la hiérarchie, de l'organisation officielle. Si ce système religieux se veut une sorte de système social englobant, il enferme ses agents dans un cadre total d'existence, de fonctions et de relations, qui circonscrit la vie entière de l'individu, sans possibilité de distance critique sur lui-même ou sur son appartenance monolithique. Même s'il jouit d'une grande liberté d'initiative, un agent aussi exclusivement consacré à une institution étouffe rapidement, surtout dans une société où chacune des institutions n'exerce qu'un contrôle partiel, où les individus peuvent s'équilibrer en compensant dans un autre secteur d'existence l'échec qu'ils ont pu avoir dans l'aire professionnelle ou familiale ou sociale. Les révolutions culturelles récentes ont remis en valeur le rôle expressif qui soumet la rationalité des moyens et des besoins aux finalités des aspirations. On inverse ainsi la hiérarchie des valeurs de la société techniciste. Or les aspirations s'expriment beaucoup plus par la symbolique, même si elles doivent se traduire sous forme d'objectifs et de finalités pour s'inscrire dans des praxis efficaces.

Or, dans l'univers religieux et plus encore dans l'expérience judéo-chrétienne, les valeurs transcendantes et gratuites exigent le primat du rôle expressif. Chez les chrétiens, la médiane centrale de la transmission du message est le témoignage. Celui-ci repose essentiellement sur des rôles de type expressif. Comme créateur de signes ou révélateur des Signes, le témoin doit développer une capacité de symbolisation des intentions et dynamismes invisibles de sa foi, du Royaume et du Christ ressuscité, tout en se souvenant que l'Esprit et son Église sont les premiers maîtres d'oeuvre.

L'ecclésiologie de chrétienté, toujours prévalente malgré les transformations récentes, fait du prêtre l'image-guide de l'expérience chrétienne et de l'Église. Chef intégrateur de communauté, administrateur de sacrements, contrôleur de l'orthodoxie, transmetteur des directives ' agent second de la hiérarchie, organisateur-clef de l'institution, autant de rôles instrumentaux qui font du prêtre, même malgré lui, une sorte de fonctionnaire de l'institution. Dans le prolongement logique de cette situation, on exigera de lui un ensemble de qualités unilatéralement liées à son rôle instrumental. Fidélité absolue et inconditionnelle à l'organisation religieuse, obéissance aveugle aux directives d'en haut, autorité et headship décisifs au sein de la communauté. Dans la mesure où les unités communautaires de base se sont considérablement affaiblies dans

l'Église, les vieilles images de paternité spirituelle ou de pasteur du troupeau n'ont plus grande signification. Le prêtre se trouve alors au creux d'anciens modèles de sacerdoce qui ont perdu leur consistance, et de nouveaux modèles qui n'ont pas trouvé leur cohérence. Obsédés par les questions de célibat et d'organisation pastorale plus adoptée et plus efficace, les milieux ecclésiastiques tournent en rond. Il faudrait sortir de ce cercle vicieux pour redéfinir les rôles, à partir des signes de l'Esprit présent dans les nouvelles symboliques dont nous avons parlé. Celles-ci indiquent déjà le primat des rôles expressifs : évangéliste, prophète du sens, révélateur du Dieu caché dans la glèbe humaine authentique, interpellateur des ouvriers de la moisson en attente, inspireur des multiples agents charismatiques plus ou moins latents dans chaque milieu, dans chaque communauté, témoin privilégié à l'affût des traces de la Parole dans l'expérience des croyants, etc. De nouvelles formes de sacerdoce devraient pouvoir jaillir des nouvelles expériences communautaires. Elles feront éclater la dichotomie clerc-laïc. L'institution ecclésiale romaine offre aux candidats éventuels un seul modèle (de type instrumental). Notre expérience nous a prouvé que la plupart des jeunes susceptibles d'envisager un engagement sacerdotal dans notre milieu opposent un refus net à cette politique monolithique de statu quo. Beaucoup d'entre eux sont davantage tournés vers les rôles expressifs qui trouvent difficilement leur place dans la structure cléricale actuelle.

Ce n'est pas en vain que nous avons insisté sur la crise du rôle sacerdotal. Dans l'ecclésiologie classique, le prêtre concentre l'image la plus proche de l'Église. Et les choses n'ont guère changé. Cette crise révèle celle des chrétiens et de toute l'Église. Elle indique, sur son envers positif, l'accent prophétique à mettre dans les temps présents. Or le prophétisme privilégie la démarche symbolique avant la constitution de nouveaux modèles opérationnels et la mise en branle de vastes stratégies pastorales et de grands projets, un peu comme les aspirations qui doivent guider la lecture des besoins et les aménagements correspondants. Mais, plus profondément, le Royaume vient au devant de nous, surgit de l'intérieur de nos aventures humaines par des symboles de témoignage. Le rôle de symbolisation nous apparaît d'une importance capitale dans les signes des temps présents. Saurons-nous retrouver la liberté évangélique radicale qui commande aux pasteurs et aux chrétiens d'être des créateurs de signes du Royaume à l'intérieur des projets historiques de libération, de dépassement, de développement intégral ? Cette perspective doit être fidèlement resituée dans notre héritage symbolique judéo-chrétien. Il

faudra beaucoup de discernement spirituel pour opérer certaines transmutations des symboliques chrétiennes et réviser radicalement les nouveaux signes d'une incessante évangélisation. La théologie sacramentaire fournira toujours des normes essentielles.

Des témoins qui symbolisent de l'intérieur

[Retour à la table des matières](#)

Dans la société sécularisée, les témoins chrétiens ne peuvent plus prétendre à des symboliques religieuses totalisantes qui noient les aspirations profanes, l'autonomie des fins et des aménagements de la cité. Le Christ a laissé aux diverses sociétés la liberté de construire la cité selon les diverses aspirations culturelles et les jeux ou enjeux politiques. C'est non pas comme chiens de garde ou sentinelles aux portes de la cité, mais comme agents de libération au cœur de l'existence collective, au cœur des luttes et des efforts communs, que les chrétiens témoigneront du dynamisme pascal de l'Esprit répondu sur toute chair. Au moment où s'élaborent de nouvelles symboliques collectives dans la vie profane, les croyants, en assumant leur riche tradition eschatologique, peuvent apporter un témoignage inédit de l'intérieur, une espérance irrésistible par delà les échecs, les limites et les affrontements inévitables des projets historiques. Nous en avons donné plusieurs exemples. Il ne s'agit donc pas de rêver un retour aux visées totalitaires des symboliques religieuses de notre société traditionnelle. Nous n'éviterons pas la pluralité et le conflit des symboliques. Le caractère global de la symbolique chrétienne du Royaume se situe sur les lignes d'horizon des expériences de libération et de promotion humaine. Il se situe aussi dans la radicalisation de l'humanisation. Voilà les brèches principales de surgissement du Royaume. Elles exigent que l'Église et les chrétiens soient présents aux diverses quêtes de sens et de libération pour révéler symboliquement et effectivement de l'intérieur, à la racine et au sommet de l'homme, les horizons indicibles du Royaume de paix, de justice et d'amour. L'espoir d'une société pacifiée en plénitude devient le lieu utopique de l'instance révolutionnaire moderne. N'est-ce pas la première parabole de l'espérance chrétienne qui nous habite ? Quel homme n'a pas le goût d'inverser radicalement le cours de l'histoire pour changer les épées en charrues, les guerres en noces fraternelles, les enfers du travail en communautés solidaires, les rapports de domination en relations d'amour et de justice ? Nous savons que ces utopies ne se réaliseront pas sans de terribles luttes de libération où s'inscrit le dynamisme spirituel de salut que nous portons comme un germe de vie plus fort que la mort et le désespoir nihiliste.

Les chrétiens ne sauraient témoigner de cet avenir extraordinaire sans accepter de prendre au sérieux ce qui restera toujours le principal véhicule du christianisme : l'Église. Les formes historiques du système devront changer, mais le projet ecclésial demeurera toujours le lieu théologique principal et central de l'expérience et du témoignage chrétiens. Or, l'avenir du Royaume passe tout autant par l'avenir de l'Église que par celui du monde. La structure cléricale de l'Église romaine a prouvé à la limite ses insuffisances radicales. Il est temps d'envisager une sorte de révolution interne lucide et courageuse et d'en assumer les enjeux décisifs.

La symbolique du vitrail nous servira de dernier catalyseur de réflexion sur le témoignage interne. Vu de l'extérieur le vitrail semble être une fenêtre grise, opaque, insignifiante, poisseuse. De l'intérieur, il projette une image lumineuse, chargée souvent d'une rare densité spirituelle ; il symbolise un contenu riche de sens et d'évocations. Dans les temps actuels, cette symbolique du vitrail prend une importance peut-être inédite. En effet, de plus en plus d'hommes voient l'Église de l'extérieur un peu à la façon du passant qui jette un regard distrait sur les grandes fenêtres de plomb du temple qu'il ne fréquente plus.

Par ailleurs, nous savons que les grandes images traditionnelles de l'Église ne prennent sens que dans une vision interne de foi, qu'il s'agisse du peuple de Dieu, du Corps mystique, du Christ total, de la communauté ou de la communion des croyants en Jésus-Christ, du signe élevé au-dessus des nations, ou enfin du sacrement de salut. À ces grandes définitions officielles, l'observateur étranger oppose des perceptions bien différentes : une vaste bureaucratie, une organisation internationale, un pouvoir à côté, au service ou au-dessus des autres pouvoirs, un monument d'un passé révolu, un monde sacré aliénant, une société dans la société et que sais-je encore. Parfois des documents officiels suscitent des réactions assez vives. Affirmer l'Église comme « mater et magistra » des peuples, cela ne peut que résonner d'une façon étrange et même choquante dans un monde sécularisé qui a dû lutter longtemps pour gagner son autonomie vis-à-vis de l'Église. Les expressions plus récentes, comme le « lieu eschatologique de l'espérance » ou la communauté de l'Exode, ont une teneur d'ésotérisme bien peu ductile pour ceux qui recherchent une nouvelle proximité spirituelle au cœur d'un univers social atomisé et chosifié. Il semble manquer des images d'Église plus proches des

espoirs et des désespoirs quotidiens, des images qui jaillissent des vécus réels, des témoignages collectifs de croyants.

Est-ce possible d'imaginer des symboliques ecclésiales qui s'éclairent par l'intérieur de la vie ou bien faudra-t-il toujours recourir au vitrail du temple comme seul lieu de luminosité interne de l'Église ? Voilà un enjeu d'une extrême importance dans une société qui n'est plus enveloppée par l'Église. Le vitrail convient davantage à la chrétienté où les réalités spirituelles et les vraies significations venaient d'une institution religieuse englobant toute la vie. Le monde profane n'apportait qu'un terreau à ensemer, qu'une lumière indifférenciée et insignifiante. Le sens réel ne se trouvait que dans le vitrail de l'Église. Celle-ci était la seule à dispenser les sens et les symboles d'une existence valable.

Ouvrir le vitrail comme une fenêtre sur le monde, c'était compromettre la seule symbolique qu'une telle Église fermée pouvait façonner. On ne comptait que sur le temple pour les symboliques décisives. Les « oeuvres » caritatives ne servaient que d'appoint au culte, seul vrai véhicule de la grâce, seul porteur du Royaume. Devant la baisse marquante de la pratique religieuse, une telle pastorale restait profondément démunie. On avait tout construit en fonction des vitraux, c'est-à-dire des sacrements célébrés dans le temple. D'un point de vue missionnaire, cette lumière était de plus en plus cachée sous le boisseau. N'était-ce pas la vie des chrétiens dans les milieux réels d'existence qui devait être le sacrement par excellence, le vitrail premier pour symboliser le message du Dieu vivant et la lumière du Christ ? Sans cela, que valaient toutes les symboliques des autres vitraux ? La symbolique ecclésiale la plus fondamentale et la plus proche des hommes est donc la vie chrétienne en situation profane, une vie chrétienne partagée, témoignée, célébrée là où les hommes vivent, luttent et espèrent. Le réalisme sacramentel lui-même ne se passe pas de cette incarnation.

Des enjeux décisifs

[Retour à la table des matières](#)

L'Église d'aujourd'hui et de demain tire sa vitalité, non pas d'abord de ses structures rénovées, de ses politiques pastorales internes ou externes, mais des poussées de l'Esprit là où les chrétiens se

rassemblent, agissent, inventent, risquent, créent des signes ... au creux de la vie, des défis de pointe, des aspirations réelles, des luttes décisives. En christianisme, l'institution religieuse est seconde par rapport au témoignage des croyants et aux communautés en situation. D'abord les adorateurs en esprit et en vérité, d'abord les samaritains et les assoiffés de justice, ensuite le temple. Les béatitudes et le Royaume, dans l'évangile du Seigneur, n'ont pas été proclamés et définis à partir de la chaire de Moïse, mais du terreau le plus profane de l'existence humaine. C'est dans cette perspective que l'Église institutionnelle doit se convertir, elle aussi. Elle est acculée à sa propre révolution copernicienne. Depuis quelques siècles, Rome s'est située au centre de l'Église, du Royaume et du monde. Rome symbolisait une foi et une pastorale qui continuaient de refuser Galilée. Galilée de la Palestine et Galilée de la Renaissance. D'où ce refus de la réalité comme de la liberté du monde, de l'Esprit dans le monde, des chrétiens en situation. C'est l'existence chrétienne, libre, responsable, confessante, qui est au centre. L'univers du Royaume ne se réduit pas aux frontières du Vatican, du diocèse ou de la paroisse. Nous avons vécu sur des pointes hiérarchiques : le pape, l'évêque, le curé. Réaffirmer le primat du peuple de Dieu dans l'humanité à sauver, ce n'est pas seulement réassumer tous les mouvements historiques des derniers siècles dans la Pâque, c'est aussi bouleverser la façon de vivre la foi et de bâtir l'Église. Il faut une conversion ecclésiale radicale pour ressusciter une Église prophétique, une communauté évangélique, une parole et une action libérées chez les croyants. Il y a tout un monde entre l'image d'une Église dogmatique toute faite et celle d'une Église à construire à même les oeuvres de l'Esprit dans les travaux du monde et les inventions spirituelles des chrétiens. Nous avons à valoriser constamment les intentions et les dynamismes évangéliques de liberté, de fraternité et d'espérance, par delà la carte d'identité orthodoxe et le musée de nos Sommes et de nos cathédrales.

L'Église, tout autant que la foi, ne saurait faire l'économie du risque. Elle n'est pas une demeure permanente, mais une tente qu'on plante là où se déplacent les hommes. Sa condition pérégrinante doit s'exprimer par une plasticité spirituelle bien différente de cette dogmatique et de cette morale plus ou moins closes qui répètent des langages et des concepts incompréhensibles pour tant de contemporains. Il faut décaper et décoder, prendre la cognée de Jean-Baptiste, s'il le faut. Nous sommes les fils de la liberté en Jésus-Christ. Comment expliquer nos hésitations devant les créations spirituelles

hors des sentiers battus ? Nous sommes fils de l'avenir, des Promesses du Royaume. Certains pasteurs s'énervent devant les chrétiens perplexes, errants, pauvres. Ce n'est pas d'abord une question de psychologie ou d'anthropologie culturelle. Beaucoup plus profondément, il s'agit de la condition évangélique de l'existence. Les béatitudes désinstallent des fausses sécurités et des enfermements sécuritaires dans les systèmes clos, religieux ou profanes. Notre seule assurance, c'est Jésus-Christ. Et Jésus, nous ne le possédons pas, nous ne pouvons le réduire à nos concepts, nos rites ou nos pastorales. Il nous échappe tout en nous attirant à lui irrésistiblement jusqu'à la rencontre décisive. Il n'y a pas de conversion sans crise, sans embarras. Or, nous avons à nous convertir sans cesse, à chercher à tâtons les chemins de l'Esprit, en sachant qu'il mène les coeurs droits à la lumière par delà les nuits de ce monde. Le Royaume échappera toujours à ceux qui prétendent le localiser ici ou là, comme tentaient de le faire les Pharisiens, (Luc 17,20-22). Il faut larguer une Église et des croyants qui restent « peureusement » en rade, par crainte de la tempête. Vivre dangereusement sa foi, cela fait partie intégrante de l'aventure judéo-chrétienne. Toutes les images prophétiques de la Bible et de l'Évangile en témoignent. Pensons à la Pâque des deux Testaments.

Nos comforts spirituels éloignent les jeunes d'ici ou d'ailleurs, et surtout les hommes qui risquent leur peau dans des combats de justice. On craint l'Église sans rivages, sans contreforts, sans balises. On attend comme le paralytique de la piscine des indications sûres. « Lève-toi et marche ». Le Christ ne lui a pas demandé de réciter le credo mais de croire en lui fermement, simplement... et puis de risquer. Qu'est-ce donc que cette obsession du contrôle et de la stabilité, de l'autorité institutionnelle et de l'obéissance unanime ? Nous sommes des nomades spirituels engagés dans l'une ou l'autre des routes de l'Esprit et des avenues culturelles. Quelle richesse pour une Église que d'être un carrefour ouvert à ces multiples rencontres possibles de l'homme et de Dieu. Nous devrions être les êtres les plus sensibles aux pluralismes gratuits. Ceux-ci ouvrent le chemin à la diversité des charismes et des demeures du Père. Nos pères dans la foi ont puisé dans leurs expériences particulières des interprétations de plus en plus riches du Message. Il n'y a pas de foi sans une certaine interprétation, toujours confrontée à celle des frères et des pères appartenant au même Seigneur. Que les anciens combattants ne viennent pas nous empêcher de faire nos propres armes, comme si le Royaume avait été définitivement conquis et installé dans l'histoire.

L'institution de salut, l'événement de salut, l'économie de salut, voilà trois réalités qui ne coïncident pas. En passant d'une à l'autre nous élargissons les horizons historiques et eschatologiques. C'est l'Église qui s'inscrit dans l'économie du salut et non vice-versa. L'unité de celle-ci repose sur le même Esprit et sur une même foi, non pas sur un quelconque accord de structures ou de politiques. Les chrétiens se reconnaissent entre eux d'abord dans des communautés de foi et de vie, dans des engagements évangéliques solidaires. La hiérarchie authentifie ici la présence de l'Esprit ; elle ne la crée pas à partir d'elle-même. Encore moins la théologie ou la pastorale. C'est l'authenticité de la vie chrétienne partagée et témoinnée qui articule une stabilité institutionnelle minimale, une conscience vive de l'inédit de la Bonne Nouvelle dans l'actualité historique, et enfin un risque de miser l'avenir du monde et de l'Église dans la promesse du Royaume offert gratuitement. Les vieilles structures de l'Église deviennent des épouvantails pour la plupart de ceux qui veulent sauver l'homme. En nous y accrochant, nous compromettons le libre déploiement de l'évangile dans le monde. Nous en sommes encore à la loi et au temple avec les judéo-chrétiens primitifs. Paul a fait éclater la vieille Jérusalem par la Rome chrétienne. Faudra-t-il jouer le même rôle face à celle-ci ? Ce ne serait donc pas le premier et le dernier éclatement des systèmes religieux et politiques de la tradition judéo-chrétienne.

Cette liberté spirituelle qui nous habite, la contiendrons-nous encore bien longtemps au nom des faux scandales que l'on craint, au nom d'un respect veule vis-à-vis certains pouvoirs romains ? Ce sont les Anciens qui ont crucifié le Christ ... les grands prêtres ... les pontifes ... les Pharisiens. Hérode, Pilote et la soldatesque n'ont été que les collaborateurs aveugles de ces manipulateurs du peuple de Dieu. Qui sait si l'ennemi de l'Évangile, encore aujourd'hui, ne se trouve pas davantage dans l'enceinte religieuse que sur la place publique ? Cet ennemi s'appelle une religion qui se défend pour elle-même, des statuts, des structures, des autorités, des pouvoirs, des dogmatiques qui servent d'écran et d'obstacle à une existence chrétienne libérée et créatrice. Les décrochages historiques de classes et de masses devraient nous enseigner ce qu'il advient d'une Église qui retourne à la « loi fondamentale » d'une chrétienté réactionnaire devant toutes les formes historiques de révolution et de libération. Plus elle réaffirme son autorité absolue sur l'homme, plus elle perd de sa légitimité et de sa crédibilité. Plus elle s'affirme elle-même, plus elle s'aliène du monde et du Royaume qui sont ses deux seules

raisons d'être. L'Église -chemin devient alors l'Église-obstacle sur la route des hommes et du Christ.

Depuis Vatican II, l'Église projette encore plus l'image prioritaire du lieu hiérarchique. Les croyants le lui ont bien rendu. « L'Église, c'est d'abord nous, notre héritage spirituel, notre vie chrétienne, notre projet évangélique de témoignage dans le monde ». Une certaine conception de l'Église a favorisé la désapprobation de la parole et de l'initiative des chrétiens en situation. Aux yeux de bien des contemporains, le système catholique symbolise l'institution ecclésiastique absolutisée, aliénée dans ses instruments, incapable de respecter les héritages et les témoignages des cultures et des Églises locales, des communautés en acte. Ainsi, en haut lieu, on aurait conditionné des générations de chrétiens et de pasteurs pour obtenir d'eux une soumission inconditionnelle, bien loin de la liberté des fils de Dieu. D'où l'énorme difficulté d'insuffler un dynamisme de responsabilité créatrice chez tant de chrétiens passifs dans le bercail. La mentalité ultramontaine se serait ramifiée jusqu'au creux des consciences et des structures mentales. Selon certains critiques, il faudrait donc de terribles luttes prophétiques pour ébranler cette reddition servile. Par sa politique autoritaire d'uniformisation, Rome déculture ce que les témoins collectifs des différentes cultures tentent de symboliser par leurs spiritualités.

En deça des exagérations de ces critiques, comment ne pas reconnaître une part de vérité ? Dans quelle mesure les raidissements d'hier et d'aujourd'hui, le juridisme persistant ont empêché de percevoir des signes de l'Esprit et des conditions historiques prophétiques ? Celles-ci comme ceux-là auraient pu susciter des réformes plus lucides et plus courageuses... et peut-être des risques évangéliques très féconds.

Par exemple, les Églises locales ou nationales ne sont pas au même stade d'évolution spirituelle et temporelle. Beaucoup de politiques pastorales émanant encore de Rome créent parfois de tragiques culs-de-sac. Pensons à la jeune Afrique chrétienne, à l'Amérique du Sud révolutionnaire, aux pays communistes. Les vieilles chrétientés d'Europe posent des problèmes différents de ceux de l'Amérique du Nord. Il faudrait ajouter les clivages de cultures, de générations, de régions, d'idéologies, qui se réfractent dans des familles spirituelles de plus en plus diversifiées, dans différents traits et accents évangéliques de vie, de solidarité et d'engagement. Les dialectiques de la catholicité

et de l'Église particulière, des héritages et de la Tradition, se resserrent tout en s'enrichissant. Il serait dangereux d'élever des barricades là où s'imposent des complémentarités ou des confrontations bénéfiques.

Parfois, nous nous demandons si bien des débats ou des refus ne reposent pas sur des malentendus simplistes. Dans combien de domaines, les agents des Églises particulières se couvrent plus ou moins fausement de l'autorité romaine pour ne pas aller au bout de leur liberté et de leur responsabilité spirituelles ? Par ailleurs, n'est-il pas normal qu'à Rome on planifie l'échiquier d'un demi-milliard de catholiques pour tenir ensemble autant de composantes disparates. Telle orientation pastorale du Pape peut paraître « irrelevant » à partir de certaines Églises particulières, mais si elle est vue dans une perspective universelle, on peut la justifier à ce niveau. Sans doute faut-il assurer la remontée des richesses spirituelles des nations et des Églises particulières vers le noyau universaliste de l'Église pour de plus justes perspectives ecclésiologiques et missionnaires. Cependant, ce mouvement collégial de bas en haut et vice-versa ne suffit pas. Il y a des décisions autonomes à prendre, des décisions qu'on n'ose assumer au nom d'une orthodoxie trop étroite ou mesquine. Par exemple, les stratégies et les objectifs pastoraux liés aux différents contextes socio-ecclésiaux commandent des nouvelles formes de communauté, de sacerdoce, de mission, de structure ou d'expérience chrétienne. Nous en avons parlé longuement dans cet ouvrage.

Déjà, la Tradition nous invite non seulement à vivre l'incarnation dans tous les terreaux humains, mais aussi à créer des signes qui visibilisent, sacramentalisent et historicisent la Bonne Nouvelle dans les petits et les grands ensembles de l'humanité. Le grand dérangement pascal se diffuse par l'incessant éclatement pentecostal d'un Esprit qui souffle de tout côté, où il veut, et selon des voies souvent imprévisibles. *Une Église friteuse dans son cénacle tourne vite à la synagogue. Elle n'ose prendre le large et mettre à profit les grands vents qui l'entraîneraient vers de nouveaux horizons.*

Bon gré mai gré, il y aura toujours des crises. Vouloir les nier ou les mâter, c'est se priver du dynamisme de dépassement qu'elles portent. Ceux qui ont risqué de traverser la tempête avec foi, ne sont pas surpris d'être le carrefour tumultueux de vents contraires. Croyons-nous assez que l'Esprit tient vigoureusement le gouvernail ? Il y a dans un certain type de catholicisme objectiviste et extrinséciste une peur de la vie, de l'histoire et surtout un manque tragique de

confiance en l'Esprit qui travaille toujours par l'intérieur de la glèbe ou au creux de la vogue. C'est le monde qui est le vrai contexte et le premier lieu de salut. Tout le reste se définit en fonction de l'action salvatrice interne de l'Esprit. Vatican II terminait une époque antécédente, tout en ouvrant timidement des avenues nouvelles sur des sociétés qui, pour la première fois dans l'histoire, ne sont plus immédiatement religieuses. Aurons-nous le courage de nous demander si notre type de catholicisme des derniers siècles n'est pas en train de s'effondrer, si nous ne tordons pas à façonner, d'une manière aussi prophétique que sapientielle, des nouveaux modèles ? Les catégories politiques sont partielles et même contestables au plan de la foi. Pourtant, elles comportent leur part de lumière sur les enjeux. *Aussi, il y a ceux qui se contentent de l'aggiornamento du vieux modèle ecclésial interne, d'une part et d'autre part, il y a ceux qui poursuivent une mission audacieuse en terre séculière sans se soucier d'imaginer de nouveaux modèles institutionnels de soutien. Combien de laïcs et de pasteurs se trouvent coïncés entre ces deux familles spirituelles, la première passablement cléricale, la seconde peu ecclésiale.*

C'est peut-être le cas de la masse des chrétiens, perplexes et scandalisés, assis entre la déception vis-à-vis du vieux modèle éclaté et le désarroi face à l'absence de nouveaux modèles qui tardent à se dessiner. Il manque à plusieurs d'entre nous la lucidité spirituelle pour reconnaître les vraies coordonnées de la crise et peut-être le courage de créer, au cœur de la mission séculière primordiale, de nouvelles formes de vie et d'organisation ecclésiales. Nous n'éviterons pas la radicalité de ce tournant historique qui remet profondément en cause les chrétiens d'ici et d'ailleurs.

Inutile de dire que dans un tel contexte, les Églises et les sociétés particulières prennent un relief saisissant, parce qu'il est peut-être fini le temps d'un catholicisme où un certain pouvoir romain noyait autant le général que le particulier de l'évangélisation dans un style d'Église au-dessus des luttes et des enjeux du monde, tout en laissant place à un underground de compromissions douteuses pour conserver ses privilèges et ses positions. Mieux vaut jouer clairement la carte de débats externes et internes ouverts, avec leurs risques d'erreur. Les dispositifs spirituels de contrôles hiérarchiques et intercommunautaires seront plus identifiables et effectifs. Les peuples particuliers garderont leur identité dans le peuple de Dieu. Les groupes chrétiens pourront prendre leur coudée franche dans des

Églises locales assez autonomes, ou même dans des entreprises qu'ils seront les seuls à justifier sans prêter flanc à des mobilisations prématurées ou faussement normatives. Paradoxalement ici, l'Église libère son universalité et ses particularités nationales ou autres, et retrouve sa liberté intérieure et son influence diversifiée dans les différentes conditions culturelles, économiques ou politiques. Le sacrement de salut, dans l'actualité historique, y sera plus lisible et compréhensible.

Une Église-pouvoir se place toujours en situation de concurrence avec les autres pouvoirs (de gauche comme de droite) ; elle emprisonne l'Évangile dans un ou des blocs catholiques. L'histoire des vieilles chrétientés en témoigne. Ainsi l'Église, tout autant que le croyant, doit accepter de mourir à elle-même pour ressusciter sans cesse dans la foulée d'un Royaume dont l'agenda de salut se trouve au coeur du monde réel des hommes et de l'histoire. *C'est la liberté des fils de Dieu et du témoignage en situation de vie qu'il faut assurer. Si la forme actuelle de catholicisme doit mourir pour libérer l'Évangile et l'Église, espérons que nous ne forcerons pas l'Esprit, une fois de plus, à faire un détour par des révolutions profanes ou des crises semblables à celles du grand schisme d'Orient ou de la réforme.* Au seuil de ces énormes bouleversements, des réactionnaires aveugles tenaient des propos semblables à ceux de nos nouveaux pourfendeurs d'hérésie qui défendent à tout prix l'armature ecclésiastique et tous ses prolongements dans la société.

C'est l'Évangile qui est le roc ; et Jésus n'a jamais voulu que l'Église soit une forteresse installée au coeur d'un monde hostile, une forteresse qui sépare, réfugie, couronne ou enferme. Elle doit redevenir une tente dans ce monde urbain de la mobilité et de la dispersion, du développement et de la révolution, de la prospective et de la liberté. Nul, plus que le chrétien, ne saurait se sentir plus à l'aise dans cette recherche pérégrinante de nouveaux horizons plus fraternels, plus justes et plus humains. Sur cette route, il se sait habité par les promesses irrésistibles du Royaume. Les véhicules peuvent s'user et être changés. L'essentiel n'est pas dans les instruments. Notre véritable assurance repose sur la force de l'Esprit diffusé en toute chair. Voilà où l'Église se réalise d'abord.

Une aventure évangélique authentique partagée et courageusement vécue, trouvera les justes modalités d'exercice des ministères de toujours : prophétiques, royaux et sacerdotaux. « Hommes de peu de

foi ! » Une fois de plus nous devons quitter la synagogue que nous avons rebâtie pour posséder Jésus-Christ et son Royaume. De telles perspectives nous invitent à replacer la charrue de l'Église en arrière de nous pour que nous la tirions là où les hommes vivent vraiment, là où les enjeux du pain et du sens engagent les sueurs et les destins les plus quotidiens et les plus décisifs. L'Esprit du Christ et notre liberté de fils de Dieu, dans le sillage évangélique, nous font comprendre que la foi peut sans cesse s'investir dans de nouvelles formes d'expérience chrétienne et de vie ecclésiale. Les symboliques anciennes tout autant que les nouvelles en témoignent.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Retour critique

I. Une ambivalence à cerner

- Le versant noir de la symbolique
- Quelle stratégie choisir ?
- La révolution spirituelle et ses symboles
- Refus du sanctuaire, de la scène et du parlement

II. Théâtre, liturgie et crise symbolique

- Absence de nouvelles dramatiques chrétiennes
- Le tandem acteur-spectateur
- Une liturgie brisée, lieu symbolique de la crise
- Décalage des symboliques reçues
- Culture et pouvoirs cléricaux bloquent la resymbolisation.
- Une parabole révélatrice
- Retrouver l'économie chrétienne de la resymbolisation
- Inverser le processus
- Une force symbolique explosive

« Je connais trop bien la coulisse pour oser croire tout à fait à la scène ».

[Retour à la table des matières](#)

I. Une ambivalence à cerner

Le versant noir de la symbolique

[Retour à la table des matières](#)

Les conclusions précédentes font partie du continuum homogène de notre démarche tout au long de l'ouvrage. Nous aimerions faire, en terminant une sorte de retour critique qui marque à la fois les limites de notre analyse et les requêtes d'études plus poussées. C'est ce que va suggérer notre dernière hypothèse de travail.

Disons d'abord l'ambivalence de la symbolique. Celle-ci peut autant aliéner que libérer. L'univers religieux en témoigne. Par exemple, nous avons trouvé dans l'Église catholique des derniers siècles une utilisation de la symbolique qui évacue dans sa transcendance des réalités brutales et contingentes de l'histoire. Tels, les classes sociales, les conflits réels, les rapports de forces, les impératifs du provisoire, etc. Bien sûr, il s'agit ici davantage d'une fausse symbolisation décrochée du sol nourricier. Mais voyons bien le dispositif subtil où une certaine religion s'enferme dans un code symbolique sans laisser jouer la dialectique des conditions et praxis réelles des hommes, Tout se déroule selon un certain sacramentalisme qui déclare des intentions plus qu'il n'assume des situations ou déclenche des actions transformantes de l'existence.

Hors ce milieu vital, on proclame, dans un lieu abstrait et un ciel pur, des idées générales comme la liberté, la solidarité. Or toutes les cultures et les idéologies modernes se réclament de ces voleurs universelles. Les enjeux historiques concrets sont ici « déconnectés » de la symbolique. D'où la dérive vers une sorte de métaphysique humaniste et dogmatique qui se veut l'unique doctrine à la fois transcendante et naturelle. Ainsi la symbolique passe aux mains d'un pouvoir totalitaire. N'y a-t-il pas actuellement des drames profanes du même genre dans notre univers politique contemporain ? La symbolique sert ici de dispositif de consensus obligé, artificiel. Elle

devient pure ontologie. Elle décroche la fête des fins de la quotidienneté des moyens et des pratiques. Elle perd son caractère polysémique au profit du « sens unique » imposé à tous. A la limite, elle aliène la quotidienneté et se fait opium d'évasion ; elle ne concourt plus à exprimer et à projeter la vie réelle avec ses aspirations internes et ses utopies culturelles ; elle ne sert plus à faire l'histoire, mais à la fuir, Les orthodoxies de réconciliation symbolique en témoignent, plus encore les pouvoirs du statu quo. Tout le contraire de la brèche dynamique qu'opère une véritable symbolique à la fois enracinée culturellement et distancée critiquement des milieux et des systèmes où elle se déploie. Voilà le versant ombragé où apparaît en creux les déformations possibles des fonctions symboliques.

Quelle stratégie choisir ?

[Retour à la table des matières](#)

En termes stratégiques, devra-t-on opposer aux symboliques biaisées, manipulées, ou réduites aux codes doctrinaux et potestatifs, d'autres symboliques qui soient l'émanation des vrais vécus exprimés, partagés, re-interprétés et agis ? Nous croyons que cette entreprise nécessaire est insuffisante. Il faut démystifier les symboliques décrochées de la base sociale, critiquer les symboliques aliénantes qui rendent la vie réelle insignifiante. L'univers symbolique du petit écran dans le tissu quotidien amène inconsciemment les millions de spectateurs à penser que la vie réelle est là , que les vedettes fabriquées et les pouvoirs imposés sont des reflets d'eux-mêmes. Ces symboliques dépossèdent, exproprient, rendent les hommes étrangers à eux-mêmes. Elles ont acquis une force inouïe d'aliénation dans le medium électronique devenu message. Cet aplatissement du symbole renvoie à celui des styles et des objectifs de vie. On vit par procuration dans ces machines substitués de ses rêves. Il ne suffira pas de redonner au peuple ces moyens fantastiques de production d'images. Nous avons à retrouver la trace de symbolisations collectives libératrices, mieux accordées aux vraies sensibilités spirituelles et Plus congruentes culturellement. Devant un cinéma, une littérature, un théâtre aussi débilissants, beaucoup cherchent ailleurs des raisons positives de vivre. Et ils ne trouvent que la vieille carte du ciel avec ses déterminismes castrateurs. D'autres retournent à la « nature »,

à la campagne pour redonner à leur âme un peu d'oxygène. Les archétypes du bon sauvage refont surface.

S'agit-il de symboliques marginales de substitution ou d'évasion ? Saura-t-on trouver des solutions à même le pays réel de la cité ou de la communauté ? L'écologie des espaces verts a-t-elle une force suffisante de représentation pour contrer une certaine technologie marchande ? Nous croyons davantage aux mouvements communautaires et au prophétisme politique des actions collectives surtout en milieu populaire. Ils ont davantage qualité symbolique d'engagement vital pour de nouveaux langages humains et des rapports sociaux inédits. Aux vieux modèles de soumission, d'imitation, d'assimilation ou d'adaptation on oppose des modèles d'auto-libération, d'auto-développement, d'auto-éducation. Cette nouvelle culture, dans ses démarches symboliques 'initiales, se fait plus libre, plus créatrice, plus critique. Il y a sûrement ici un mouvement de re-appropriation de l'initiative symbolique et politique. Bien sûr, c'est là une première semence bien fragile à côté de tant de symboles morts : stéréotypes publicitaires, slogans de propagande, idoles de show-business, quatorze soleils des agences de voyage, etc. La drogue ne serait-elle pas la conséquence d'un désespoir qui quête ces rêves humains absents de la conscience et de la vie ?

La révolution spirituelle et ses symboles

[Retour à la table des matières](#)

La révolution devient de plus en plus spirituelle. Des témoins inattendus surgissent. Soljenitsyne reproche au socialisme actuel comme au capitalisme, leur manque de profondeur culturelle et d'horizon spirituel, leur peu de densité d'âme. La foi religieuse, en lui et en beaucoup d'autres, décantée de ses vieilles aliénations, redevient le lieu privilégié de la dramatique humaine, de l'espérance dans la civilisation mortelle. Gaudy, Neruda, Rostand et Russell font entendre des accents semblables. Des millions de jeunes manifestent leur soif d'une véritable aventure spirituelle.

Et nous qui avons pensé, un moment, que la technopolis n'avait plus besoin de ces racines et de leur sève. Une fois de plus, le sous-sol nous fait renaître. Des germes invisibles mûrissaient dans la nuit avant

de surgir comme les bourgeons au printemps. La crise des subjectivités n'est pas qu'un repli désespéré. Elle désencombre la conscience pour lui faire redécouvrir l'essentiel de l'humain. Nous reprenons goût à la transcendance, au mystère. Mais cette fois, nous passons des symboliques de fuite aux symboliques de la plénitude, du dépassement. Nos utopies se veulent transformantes. Rien ici des fatalités antiques (fatum).

Nous avons oublié que même la science ou l'invention technique commencent dans le rêve, dans la symbolisation. Celle-ci est peut-être la première libération de l'intelligence et de l'action, la première maîtrise culturelle de la nature, la première transmutation de l'héritage et de l'histoire, la première expression créatrice de la vie. L'esprit de système nous avait peut-être trop envahis. Nous retournons à l'esprit tout court, qui seul nous révèle les « contenus » humains emprisonnés dans des « contenants » bureaucratiques ou technocratiques, scientifiques ou idéologiques. Perdant de vue les « signifiés » nous avons progressivement isolé les « signifiants ». Par exemple les techniques sociales ont mobilisé l'attention sur les moyens de communication. Mais qu'advenait-il des contenus, des fins de la communication. D'où la dérive vers « l'insignifiance ». Le moule faisait foi de tout. On passait d'un système à l'autre. On restait dans l'échafaudage. Les vrais vécus étaient ailleurs. Les ethnologues parlent ici de « rites manqués » sans correspondance avec l'état d'esprit, l'élan du coeur, la qualité d'âme, sans prise sur la vie en quête de transformation et de transfiguration internes.

Refus du sanctuaire, de la scène et du parlement

[Retour à la table des matières](#)

On comprend pourquoi les spontanités ont trouvé d'autres canaux symboliques de relations directes, de solidarités plus vitales, de rapports plus naturels. Ainsi l'élan mystique et communautaire reprend de la vigueur. Une nouvelle dynamique religieuse entre en scène. Certains y accèdent par un long détour. L'Inde spirituelle les séduit, de même la révolution culturelle chinoise. Et voici qu'ils redécouvrent leurs propres sources à travers les racines chrétiennes, lis anticipent un vin nouveau en émondant la vieille vigne oubliée qu'un

groupuscule de sémites avait plantée jadis dans le terreau de leurs pères.

Fête des fous ? Idoles ressuscitées ? Jesus superstar est un symbole bien ambigu. On craint la magie des nostalgies folkloriques autochtones tout autant que les réminiscences de l'enfance de l'histoire. Que faire de ce nouveau syncrétisme du zen et de l'Évangile, d'Ulysse et de François d'Assise, de Jésus et du Bouddha ? Il y a trop de personnages en scène. Les problèmes se repoussent les uns les autres.

Pourtant une image ressort au-dessus des autres : c'est celle de l'homme nu, ordinaire, libre, sans masque et cosmétique qu'on cherche à travers ces témoins de la dramatique humaine. Certains le reconnaissent en Jésus de Nazareth, dans leur identité chrétienne oubliée ou niée. Mais cette fois, ils ne veulent plus qu'on joue pour eux cette identité. Ils ne veulent plus des intermédiaires clercs ou comédiens. Ils revendiquent le droit de symboliser eux-mêmes cette dramatique. Le procès pascal a trop longtemps été retenu au temple, dans des rites figés, dans des pouvoirs étrangers. Ils vont planter désormais le greffon de l'Évangile dans leur propre fibre. Et du rameau qui germera, ils escomptent des fleurs et des fruits que les serres ecclésiastiques n'ont jamais produits.

Nous soupçonnons ici que cette dramatique religieuse n'est pas étrangère aux autres dramatiques culturelles et politiques qui s'insurgent devant les médiateurs obligés : politiciens, technocrates, idéologues, idoles de la scène. Le sanctuaire, la scène ou le parlement connaissent la même crise. Cette intuition nous amène à une seconde étape où nous proposons une hypothèse de travail pour l'intelligence symbolique de ce qui nous arrive.

II. Théâtre, liturgie et crise symbolique

[Retour à la table des matières](#)

Depuis la civilisation grecque le théâtre a été une des plus fortes expressions symboliques de la culture occidentale. Il constituait en

quelque sorte la liturgie sociale d'une époque donnée. On pourrait relire l'histoire à travers ces diverses dramatiques de la condition humaine « située ». Ainsi s'est accumulé un stock inépuisable de symboles qui ont même inspiré la réflexion scientifique sur l'homme et la société. Pensons à l'interprétation freudienne du drame oedipien de Sophocle. Comment comprendre Sartre sans Eschyle ? Camus reformule le mythe de Sisyphe. Ulysse apparaît sur nos écrans.

C'est à se demander si le théâtre n'est pas le premier analogué de toutes nos symboliques collectives. Bien sûr, il y a les autres arts qui ont joué un rôle social semblable, telles la peinture, la sculpture, l'architecture, et plus tard la littérature imprimée. Dans la civilisation moderne le roman, le cinéma et la télévision ont surtout prolongé la dramatique théâtrale. Chez nous la redéfinition de notre destin québécois passe par ce lieu privilégié. Il suffit de citer quelques noms - Gélinas, Lemelin, Leclerc, Dubé, Tremblay. Le cinéma québécois continue dans la même foulée.

Au plan religieux, une première constatation retient notre attention : à savoir, l'absence d'une dramatique chrétienne. Absence chez nous et ailleurs. Claudel, avec sa symbolique médiévale, a perdu la congruence culturelle qui convenait à un univers spirituel de chrétienté. Toute préoccupée de radicaliser sa fonction critique, la théologie a perdu la trace de l'intelligence symbolique. Nous soupçonnons ici que la liturgie pourrait bien être le révélateur de l'aplatissement spirituel et culturel de l'expérience chrétienne et de ses expressions ecclésiales. Fêtes et rites de la chrétienté ne sont plus au carrefour de la religion et de la culture, de la foi et de la vie, de l'Église et du monde. Les sensibilités spirituelles sont ailleurs. Elles s'expriment même en dehors des scénarios liturgiques rénovés. C'est plutôt dans des lieux non officiels que de nouvelles symboliques religieuses se conjuguent avec des styles neufs d'existence collective. Que se passe-t-il au juste ? Nous aimerions saisir la crise actuelle à travers la problématique théâtre-liturgie, Voyons-en les composantes :

Le tandem acteur-spectateur

[Retour à la table des matières](#)

Dans « L'Église cassée, R. Dulong s'engage sur cette piste. Il commence par analyser la relation entre acteur et spectateur. « L'acteur exprime sur la scène les sentiments, le drame, les paradoxes que vit le spectateur, et qu'il vit tout en étant incapable de les manifester » (p.95). Cela vaut autant pour des attitudes de contestation sociale que pour des attitudes de participation ou d'identification collectives. Le spectateur trouve dans la dramatique « jouée » une longueur d'onde où vibrent les fibres de sa propre sensibilité, les harmoniques et les dissonances de sa situation réelle ou rêvée. A un point tel que la complémentarité acteur-spectateur disparaît au profit de ce dernier. En effet, le spectateur se projette sur scène. il devient le véritable acteur. Sa vie se transmue dans le déroulement mythique. C'est lui qui joue son drame sur la scène ou sur l'écran. La distance des rôles : spectateur-acteur tend à disparaître. Chacun participe au même drame avec sa vie ou son rêve.

L'anti-théâtre a voulu liquider la fiction maintenue entre la scène et la salle, entre la symbolique 'jouée et la vie réelle, entre l'acteur professionnel et le spectateur « profane ». On ne veut plus jouer et vivre sa vie par personne interposée que ce soit au théâtre, en politique ou en liturgie. Une même dynamique culturelle se traduit diversement par l'auto-symbolisation, l'auto-éducation, l'auto-libération sociale, économique ou politique, l'auto-détermination de la conscience, l'auto-développement de la personne ou de la collectivité, etc. On reconnaîtra ici certaines ruptures et aspirations des révolutions culturelles et politiques modernes. Cette dynamique a commencé à s'exprimer d'abord au plan symbolique dans certains scénarios politiques et religieux que nous évoquerons plus loin. Relisons plutôt la même problématique dans l'aire liturgique qui nous révélera peut-être, d'une façon plus circonscrite, certains enjeux que nous venons d'anticiper dans les transformations profondes de la dramatique théâtrale.

Une liturgie brisée ... lieu symbolique de la crise

[Retour à la table des matières](#)

On pense tout de suite à un rapprochement entre acteur-spectateur et clerc-laïc. La liturgie tridentine a maintenu longtemps un divorce

entre le célébrant et les fidèles, si bien que les liturgies populaires ont dû se constituer en parallèle. Pendant que le prêtre opérait le rite lointain en latin, les uns et les autres dans la nef se livraient à leurs dévotions, à leurs rites particuliers, dirigés vers la statue de la Vierge au-dessus de l'autel latéral, vers le vitrail de Saint-Joseph, ou vers une scène de la vie de Saint-François sur la fresque qui surplombait le sanctuaire. Les fidèles consentaient quand même à ce clivage qui correspondait à une certaine conception du sacré. D'autres médiations rétablissaient des raccords - le prône, les rites populaires d'accompagnement (fêtes, pèlerinages, heures saintes, etc.), et surtout l'organisation cléricale de la société.

Quand cette société cléricale éclata, quand le célébrant dit la messe en français, la communauté chrétienne se rendit compte de ce long divorce qui avait sapé progressivement une dramatique religieuse qui jadis, au Moyen-Âge, avait trouvé une certaine expression unanime et homogène. La crise actuelle a donc des sources bien plus lointaines qu'on ne l'avait cru. Il manquait des conditions nécessaires à une prise de conscience. La liturgie traduite apparaissait tout à coup ésotérique, sans correspondance avec les sensibilités culturelles et religieuses, anciennes et nouvelles. Les traditionnalistes se voyaient privés de leurs liturgies populaires. Et les croyants plus marqués par les conditions sociales et culturelles nouvelles ne se retrouvaient pas parce que la réforme avait maintenu le même clivage fondamental clerc-laïc. Ainsi la majorité, pour des raisons différentes, n'était pas impliquée dans une véritable célébration communautaire, comme première expression symbolique de l'appartenance commune. Le fidèle restait spectateur. Il ne pouvait même pas opérer la transmutation que nous avons reconnue dans le théâtre classique. Dans certains milieux, on vit donc surgir une sorte d'anti-liturgie officielle dans des communautés sauvages. Par ailleurs, les éléments traditionnalistes ont mis du temps à réagir. L'obéissance retenait et leur scandale et leur révolte. Or, voici qu'eux aussi commencent à contester en plaidant pour un retour ambigu au passé. Ils veulent rétablir le double registre d'hier : rite latin et liturgies populaires,

Décalage des symboliques

[Retour à la table des matières](#)

Nous savons l'enjeu plus complexe. Revenons à notre premier repère le théâtre. Dans sa forme classique, l'essentiel de la communication réside moins dans l'intériorisation du drame par l'acteur que dans le respect des règles qui permettent au spectateur de vivre lui-même le drame. Un certain ritualisme favorisait ce genre de communication. Le clerc ici n'était qu'une courroie de transmission, peu importe sa qualité personnelle, son appartenance effective à la communauté ou sa congruence culturelle avec ses ouailles. Chez nous, en plein Montréal urbanisé et industrialisé, on a pu vivre ainsi assez longtemps une liturgie ecclésiastique qui était en quelque sorte une sous-culture marginale et indépendante par rapport aux transformations profondes du contexte de la vie collective réelle. Les clercs pouvaient traverser toute leur existence, enfermés mentalement et socialement dans ce sous-système parallèle. L'éclatement des derniers temps, après une si longue schizophrénie, a été explosif. La baisse des vocations, de la pratique religieuse n'est qu'une expression, parmi d'autres, de cette brisure à la fois symbolique, sociale et ecclésiale.

Il devenait de plus en plus évident que la double appartenance à deux univers symboliques de plus en plus distancés allait écarteler une aventure spirituelle qui unissait engagement social et ecclésial dans la même foulée. Chez plusieurs clercs et laïcs, les références symboliques d'hier avaient perdu toute prégnance culturelle. Ils étaient pratiquement forcés de choisir entre deux mondes, dans la mesure où l'institution ecclésiale refusait une resymbolisation de l'expérience chrétienne à même les nouvelles requêtes culturelles, dans la mesure aussi où elle s'objectait à une révision radicale des rôles à même une ecclésiologie plus communautaire et une philosophie sociale démocratique.

Au premier chef, les symboles sociaux de l'Église - style clérical à la base et style impérial au sommet, appareils de chrétienté et religion culturelle. « figuraient » une identité d'un autre âge, au moment où notre société débouchait pour la première fois sur un avenir séculier et inédit. Bien sûr, le passage de l'ancien catéchisme à la catéchèse marquait un premier effort de re-symbolisation. Mais la réforme liturgique restait en-deçà de cette transmutation de l'intelligence chrétienne et de son expression. Or, on sait que la liturgie est la démarche symbolique la plus diffusée dans le peuple chrétien. C'est le réseau par excellence de la communication spécifiquement religieuse. Bientôt on se sentit coincés entre une symbolique liturgique toujours

accrochée à une ancienne culture disparue, d'une part et d'autre part, des nouvelles symboliques profanes de communion, d'action, d'identification et de prospective. Celles-ci étaient incompatibles avec le monopole d'expression, d'interprétation et d'autorité du clergé et de la hiérarchie.

Culture et pouvoir cléricaux bloquent la resymbolisation

[Retour à la table des matières](#)

Le clergé globalement n'appartenait plus au même monde culturel. D'où ce décrochage massif de bien des chrétiens qui ne rencontraient plus dans la relation liturgique et dans la relation pastorale la connivence d'hier. Plusieurs ont eu l'impression de devoir abandonner leur ancien ou leur nouveau régime culturel pour accéder aux réformes. Celles-ci n'ont vraiment pas assumé le défi des transformations culturelles au plan des symboles comme à celui des rôles. Au fond, le modèle d'Église était resté le même.

Dans la chrétienté ce modèle avait atteint une certaine correspondance avec la symbolique ambiante. Par exemple, la Providence constituait à elle seule un cadre symbolique de soumission qu'on retrouvait dans la culture et dans la société tout autant que dans l'Église. Une dynamique neuve de libération et d'auto-détermination appelait une réinterprétation et une resymbolisation jusqu'au coeur du mystère chrétien célébré en liturgie. Mais en même temps, elle exigeait une révision radicale des rôles. Ce qu'on a refusé en haut lieu. Voilà peut-être le blocage qui a précipité la désintégration du modèle ecclésial et freiné le défi d'une resymbolisation à la fois congruente avec les sensibilités nouvelles, et fidèle à l'originalité judéo-chrétienne.

La liturgie d'aujourd'hui, comme celle depuis Trente, n'est pas le théâtre vivant d'une dramatique chrétienne acculturée. Ne faut-il pas retrouver la trace d'une symbolisation pertinente qu'on retrouve du début de l'Église jusqu'au Moyen-Âge ? Les raidissements actuels du pouvoir clérical à Rome portent particulièrement sur l'instance liturgique. On s'en prend à la « créativité », aux « initiatives non officielles ». Rome a décrété un nouvel ordo pour le monde catholique. En pleine révolution culturelle, à contre-courant de cette remontée des cultures particulières, on impose la pire politique pastorale qui soit, au grand dam de l'évangélisation et de ses expressions symboliques acculturées. Cette critique indique déjà une première voie de dépassement de la crise. Si on ne pousse pas jusque

là le diagnostic, on connaîtra longtemps ces tensions stériles que suscitent des réformettes sacramentelles imposées sans stratégie de véritable resymbolisation, sans assumption des expériences chrétiennes. Une culture et un pouvoir cléricaux empêchent la toute première relation symbolique où s'établit une communication bilatérale entre les acteurs. Dans le contexte actuel, on n'a même pas établi le rapport classique entre acteurs et spectateurs. Il est facile de le démontrer par l'absence de feedback du peuple chrétien face aux nouvelles pastorales. Un peu partout dans le monde catholique, on a plutôt cherché à appliquer, prolonger les décrets du Concile. Tout le contraire d'une dramatique où les croyants et leurs communautés sont partie prenante. Aussi ne doit-on pas être surpris devant l'émergence de liturgies charismatiques hors-cadre, de communautés libres, d'engagements collectifs chrétiens autonomes. Pendant ce temps, la masse des chrétiens n'a plus de symboliques religieuses pour exprimer ses drames spirituels.

Une parabole révélatrice

[Retour à la table des matières](#)

Un récit tiré des recueils hassidéens peut éclairer la situation présente du peuple chrétien.

Il y avait une fois un vieux rabbin qui en raison de sa sagesse était devenu le chef du peuple d'Israël. Chaque fois qu'un danger menaçait le pays, Israël se tournait vers le vieux rabbin et lui demandait d'intercéder auprès de Dieu. Alors le vieux rabbin se rendait au coeur d'une épaisse forêt que lui seul connaissait. En ce lieu magique, il montait le feu sacré comme lui seul en savait le secret. Et devant le feu, il récitait la formule de prière que lui seul connaissait . « Dieu, me voici en ce lieu de mystère, autour du feu sacré, récitant les prières sacrées, afin que tu protèges ton peuple ». Et chaque fois, Dieu épargnait le peuple.

Le vieux rabbin vint à mourir. Quand survint une nouvelle catastrophe, le peuple Juif s'adressa à son plus fidèle disciple et le supplia d'intercéder à son tour auprès de Dieu. Le disciple se rendit donc dans la forêt sacrée que lui seul connaissait. Il construisit le feu sacré comme son maître lui avait appris. Et il dit à Dieu : « Dieu, me voici en ce lieu sacré, autour du feu sacré, afin que tu épargnes ton peuple. Je ne sais pas les mots de la prière. Que suffise ma présence devant toi ». Et Dieu épargna le peuple.

Cet homme vint à mourir. Son principal disciple fut alors appelé à secourir le peuple. Il se rendit dans la forêt sacrée. Il s'agenouilla et dit : « Dieu, me voici en ce lieu sacré pour que tu épargnes ton peuple. Je ne sais ni comment construire le feu, ni les mots qu'il faut dire. Que suffise ma présence devant toi ». Et Dieu épargna le peuple.

Celui-là aussi vint à mourir. C'est vers son disciple que le peuple se tourna pour demander le salut de Dieu. Le disciple demeura dans sa maison et appuyant sa tête dans ses mains, il dit : « Dieu, je ne sais pas où se trouve la forêt sacrée, je ne sais pas comment monter le feu, je ne sais même pas les mots de la prière. Que suffise ma présence devant toi. Sauve ton peuple ». Et Dieu épargna son peuple ⁹⁶.

Retrouver l'économie chrétienne de la symbolisation

[Retour à la table des matières](#)

Les feux et les lieux qui servaient de sacrements populaires ont pratiquement disparu. Plusieurs ont oublié les formules sacrées. Les vieux symboles dans leurs vêtements de chrétienté ne servent plus de référence. Il n'y a plus de dramatique chrétienne qui signifie la crise actuelle et engage à son dépassement. Les transmutations évangéliques d'hier n'ont pas leurs correspondants modernes. Combien de liturgies n'ont même plus l'impact minimal de communion du théâtre classique ! Nous ne savons plus le lieu et le feu de notre foi. Nous sommes muets comme certains témoins bibliques au seuil de leur mission ou de leur conversion. Une bible démythologisée, une liturgie cassée, une symbolique éclatée. Seuls demeurent quelques signes fugaces et évanescents. Avec nos frères incroyants, nous partageons le vide des langages commerciaux et de leurs clichés.

Faut-il de nouveaux prophètes comme le suggèrent certaines crises bibliques ? Devrons-nous continuer cette liquidation de notre héritage symbolique ? Pourtant, dans le monde de l'incroyance, on continue de puiser largement dans le stock des vieilles symboliques religieuses pour y tirer de nouveaux sens à même les requêtes et les espoirs contemporains. Notre trésor symbolique est encore vivant. Il nous faut

⁹⁶ P. Tremblay, documentation de l'O.C.Q., 1973.

recupérer le processus vital qui l'a fait naître et se déployer jusqu'à nous. Nous ne retrouverons pas rapidement de nouvelles pertinences et cohérences. C'est un objectif de génération(s). Dans la perspective d'une civilisation de rechange, les chrétiens ne sauraient se contenter d'un nouveau vernis symbolique sur un vieux modèle clérical qui a figé la dramatique chrétienne dans une culture marginale et dépassée. L'économie chrétienne nous fournit les clefs essentielles d'une resymbolisation évangélique :

- Le retour au vécu des croyants comme lieu privilégié des signes de l'Esprit.

- Le rétablissement du croyant-acteur de discernement, de ré-interprétation et de témoignage solidaire.

- La relecture de l'Écriture et de la Tradition en communauté évangélique bien située dans la vie contemporaine.

- Une première expression libre des découvertes spirituelles dans une liturgie plus spontanée et créatrice, dans des dramaturgies interpellantes pour le peuple chrétien, dans des engagements prophétiques au coeur de la cité.

- Une recherche ecclésiale, délestée de la référence cléricale, où les diverses familles spirituelles accepteront une longue et dure confrontation de leurs diverses dramatiques profanes et chrétiennes.

- Enfin une communication soutenue (bilatérale, cela va de soi) avec le collège épiscopal et son chef qui gardent la dernière instance d'authentification, mais celle-ci ne s'exerçant pas en dehors des cinq autres démarches.

Inverser le processus

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons inversé ici le processus de la scolastique cléricale et rationaliste. Celle-ci continue d'accrocher l'Église à ses structures juridiques et potestatives, elle empêche ainsi la projection symbolique de nouveaux vécus culturels et théologiques. Le témoin qui signifie son expérience est le véritable agent de symbolisation, alors que le clerc,

comme homme d'un code, ne peut transmettre que des symboles tout faits, « canonisés », donc morts. Le nouveau théâtre dans le sillage de la révolution culturelle dénonce tout autant les nouveaux clercs que les anciens - représentants politiques, technocrates, bureaucrates, clergé, bref tous ces professionnels qui se veulent des canaux obligés entre le vécu et le sens, entre la personne et la communauté. Bien sûr, il faudra toujours des médiateurs, surtout dans l'univers religieux. Mais en christianisme, le témoin qui fait signe prend le pas sur les sacerdoce anciens. Une Église de témoins deviendra sacrement lisible. À l'inverse, il faut bien admettre que l'institution actuelle est une Église de ministres qui peut fonctionner sans la participation des commettants comme en toute bureaucratie.

Les fidèles spectateurs doivent s'acculturer à un jeu scénique de plus en plus étranger à leurs sentiments profonds. Dans un tel contexte, les chrétiens se retirent. On ne s'y reconnaît pas ni comme croyant, ni comme homme « situé », ni comme communauté. Nous nous demandons ici si le déblocage liturgique n'est pas le premier verrou à faire sauter pour redonner oxygène à cette tradition vivante qu'on a « déposée » dans le coffre-fort sacré. Combien ne cherchent même plus la combinaison que l'élite sacrale s'est trop longtemps réservée ? Ils croient même que l'Esprit a émigré ailleurs ... en dehors du temple et de ses clercs. Répétera-t-on à la fois la Réforme et la contre-Réforme, c'est-à-dire, un christianisme sans cohérence ecclésiale, d'un côté et de l'autre, une Église-système de plus en plus hermétique ?

Une symbolique chrétienne d'identification collective a besoin de modèles ecclésiaux de soutien. La « mise en société de l'Évangile » fait partie de la symbolisation des témoins. Il faut en même temps cohérence institutionnelle et ouverture prophétique, congruence culturelle et originalité évangélique, incarnation historique et transcendance critique, mémoire et projet, pour une vraie symbolique ecclésiale. Nous ne réinventerons pas de nouvelles dramatiques chrétiennes sans de longs cheminements où des croyants solidaires, d'une façon plus libre, confronteront leur expérience spirituelle et la Tradition, à même des mutations culturelles inédites. L'institution ecclésiale devra passer par ce processus pour se redéfinir dans une double lecture confrontée de l'histoire actuelle et de l'histoire du salut. L'enjeu symbolique est au carrefour de l'institution et du message, du discours magistériel et de l'interprétation des croyants et de leurs communautés. On ne fera pas non plus l'économie de raccords

nouveaux entre les dramatiques quotidiennes de l'aventure chrétienne et la dimension sacramentelle du drame pascal.

Certains censeurs dénoncent les nouvelles lectures du message d'une étrange façon. En effet, ils ne semblent pas avouer qu'eux aussi, à partir d'un modèle historique non-critique, nous livrent une interprétation particulière, partielle et circonstanciée. Réflexe clérical bien connu chez toutes les castes privilégiées. Les complicités inconscientes d'une masse catholique longtemps conditionnée par le monde tridentin compliquent le problème. Chez nous, les catholiques ont vécu en quelques années ce qui s'est produit ailleurs en quelques générations. D'où ce traumatisme spirituel vivement ressenti par la majorité. Une stratégie pastorale judicieuse doit en tenir compte. Mais espérons qu'elle ne sacrifie pas à des sécurisations à court terme l'élan prophétique d'une dramatique chrétienne capable de conjuguer l'Espérance avec les espoirs et les désespoirs des contemporains.

Une force symbolique explosive

[Retour à la table des matières](#)

Les principaux signes de l'Esprit sont en avant. N'est-ce pas la symbolique déterminante qui traverse la Bible et l'Évangile, des premières lignes de la Genèse au dernier mot de l'Apocalypse : Maranatha, d'Abraham à Jésus, des premiers chrétiens aux charismatiques actuels ? On ne parviendra pas à libérer un témoignage prophétique créateur de signes lisibles sans briser le code actuel d'une cléricature accrochée aveuglément à un pouvoir de moins en moins évangélique. La légende du grand inquisiteur prend un relief saisissant en cette époque des colonels et des censeurs totalitaires.

Nous voulons témoigner d'une Église qui soit vraiment un signe manifeste de libération profonde, un haut-lieu de liberté créatrice, un symbole efficace d'espérance, comme visages particuliers de Jésus-Christ, premier et dernier sacrement de salut. Qui sait si la dramatique pascalle n'est pas en train de faire mourir le contre-signes d'une certaine structure religieuse historique ! Qui sait si l'Esprit ne déjoue pas nos calculs en passant, une fois de plus, par la contestation prophétique du monde face au néo-pharisaïsme religieux ! Il se pourrait peut-être que

les déviants chrétiens à l'intérieur de l'Église soient les signes porteurs de cette historicisation inattendue du drame pascal. Au moment d'une planétarisation sans précédent de la terre des hommes, il serait tragique qu'après les réductions « orthodoxes » et « protestantes » de l'aire catholique, Rome resserre davantage le noyau d'appartenance pour ne laisser place qu'aux tenants de la vieille culture cléricale. Une telle Église n'aurait de catholique que le nom.

La révolution est aux portes des Églises chrétiennes. Comme dans l'univers profane actuel, elle ne paraît pas menaçante face aux pouvoirs établis. Elle n'a qu'une force symbolique. Mais attention ! la liturgie est ambivalente. Le rite peut nous aseptiser dans l'automatisme et l'habitude. Mais quand il se libère dans la fête et dans des communions intenses et de fortes adhésions, il devient prophétique et explosif. Le procès de Jésus n'avait pas grande signification pour la lointaine Rome impériale. Ce drame se renouvelle peut-être aujourd'hui. Les néo-israéliens de l'Église vont-ils répéter le même refus entêté ? L'Évangile pourrait bien passer aux mains de nouveaux barbares. Une race nouvelle est en train de naître à côté des vieux païens et des judéo-chrétiens scandalisés. Une autre révolution évangélique commence dans ce prodrome symbolique de nouveaux acteurs qui entrent en scène, bouleversent les règles du jeu et déplacent le drame du sanctuaire à la nef.

Symboliques d'hier et d'aujourd'hui
Un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Église
et la société contemporaine (1974)

Bibliographie sommaire sur la symbolique

I. Anthropologie

[Retour à la table des matières](#)

ALLEAU R. De la Nature des symboles, Paris, Flammarion, 1958.

AIGRISSE, Gilberte, La Notion de symbole dans la psychologie moderne, in Cahiers internationaux de Symbolisme, no. 3, 1963, pp. 3-18.

BACHELARD, Gaston, La Poétique de l'espace, Paris, P.U.F., 1957.

_____, La Poétique de la rêverie, Paris, P.U.F., 1960.

BARTHES, Roland, Le Degré zéro de l'écriture, Paris, Le Seuil, 1971.
Critique et Vérité, Paris, Le Seuil, 1966.

BARUK, Henri, Les Symboles dans les maladies mentales et dans le monde moderne, in Cahiers Internationaux de Symbolisme, no. 4, 1964, pp. 5-21.

BEAUDOIN, Charles, Psychanalyse du symbole religieux, Paris, Fayard, 1957.

BEIGDEBER, Olivier, La Symbolique, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 1957.

ERGER, P., *The Social Construction of Reality*, N.Y. Doubleday, 1966. Voir surtout chap. 11, 2., pp. 92-128.

BRYSON, L., and al., *Symbols and Values : An Initial Study*, Thirteenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion, N.Y., Cooper Publishers Inc., 1964.

BRYSON, L., and al., *Symbols and Society*, Fourteenth Symposium of the Conference on Science, Philosophy and Religion, N.Y., Cooper Publishers Inc., 1964.

CAILLOIS, Roger, *Images, images... Essai sur le rôle et les pouvoirs de l'imagination*, Paris, José Corti, 1966.

CASSIRER, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, Yale Univ.Press, 1957.

CHAMPEAUX, G. de, et Sterckx, S., *Introduction au monde des symboles*, Paris,Zodiaque, 1966.

CHAO, Ywen Ren, *Language and Symbolic Systems*, London, Cambridge Univ. Press, 1968.

CIRLOT, J.E., *A Dictionary of Symbols*, New York, The Philosophical Library, 1962.

DIEL, P., *Le Symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot,1952.

DILLEY, F.B., *Metaphysics and Religious Language*, New York, Columbia Univ. Press, 1964.

DUNCAN, H. Doziel, *Symbols in Society*, London and N.Y., Oxford Univ. Press,1968.

DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F. 1966.
———, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris,P.U.F., 1963.

EDELMAN, M., *The Symbolic Uses of Politics*, Illinois, Univ. of Illinois Press,1965.

ELIADE, Mircea, Images et symboles, Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris, Gallimard, 1952.

EWER, M.A., A Survey of Mystical Symbolism, London, S.P.S.K., 1933.

FREUD, Sigmund, L'interprétation des rêves, Paris, P.U.F., 1967.

FRYE, Northrop and al., Myth and Symbol, Lincoln, Nebraska, Nebraska Univ. Press, 1963.

GAGNON, E., L'Homme d'ici, Montréal, HMH, 1963.

GUENON, René, Symboles fondamentaux de la science sacrée, Paris, Gallimard, 1962.

GUIMBRETIERE, André, Quelques Remarques préliminaires sur le symbole et le symbolisme, in Cahiers Internationaux de Symbolisme, no. 2, 1963, pp. 34-50.

GUSDORF, Georges, Mythe et métaphysique, Paris, Flammarion, 1963.

REUSCH, Luc de, Anthropologie structurale et symbolisme, in « Cahiers Internationaux de Symbolisme », no. 2, 1963, pp. 51-67.

JONES, Austin, Sexual Symbolism and the Variables of Sex and Personality Integration, in « J. Abnorm, Soc. Psychol », 1956, 53, pp. 187-190.

JUNG, Carl Gustav, L'Homme et ses symboles, Paris, Pont-Royal, 1964.

JUNG, Carl Gustav, Métarmorphoses de l'âme et ses symboles, Genève, Librairie de l'Université, Georg et Cie, 1953.

KEPES, Gyorgy, Sign, Image, Symbol, N.-Y., Braziller, 1966.

LACAN, Jacques, Écrits, Paris, Le Seuil, 1966.

LÉVI-STRAUSS, C., L'Efficacité symbolique, in « Revue d'Histoire des Religions », mars 1949.

LÉVY-BRUHL, L., L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs, Paris, P.U.F., 1938. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

LUYTEN, Norbert, Valeur de connaissance du symbole, in « Études Philosophiques », 1964, pp.35-41.

MALRAUX, André, La Métamorphose des dieux, Paris, Gallimard, 1958.

_____, Le Musée imaginaire, 3 t., Paris NRF, 1953-56.

MARCUSE, Herbert, Eros et civilisation, contribution à Freud, traduction de l'anglais par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Ed. de Minuit, 1963.

MAY, R., Dreams and Symbols, N.-Y., Basic Books, 1968.

MAY, Rollo, Symbolism in Religion and Literature, New York, George Braziller, 1961.

McLUHAN, Marshall, Pour comprendre les Media, traduit de l'anglais par Jean Paré, Montréal, HMH, 1968.

MICHAUD, Guy, Symbolique et symbolisme, in « Cahiers de l'Association Internationale des Études françaises », no. 6, juillet 1954.

MILLET, Louis, Symbolisme et réalité, in « Cahiers Internationaux de Symbolisme », no. 3, 1963, pp. 66-79.

MILLS, C., Wright, The Sociological Imagination, London & N.Y., Oxford Univ. Press, 1959.

MOREAU, Pierre, Symbole, symbolique, symbolisme, in « Cahiers de l'Association Internationale des Études françaises », no. 6, juillet 1954.

- NAUD, J., Structure et sens du Symbole, L'imaginaire chez G. Bachelard, éd. Bellarmin, 1971.
- ORTIGUES, Edmond, Le Discours et le symbole, Paris, Aubier, 1962.
- RICOEUR, Paul, Le Symbolisme et l'explication structurale, in « Cahiers Internationaux de Symbolisme, no. 4, 1964, pp. 81-96.
- SARTRE, J.P., L'imagination, Paris, P.U.F., 1950.
- SAUSSURE, Ferdinand de, Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1964.
- SAUVY, Alfred, La Mythologie de notre temps, Paris, Payot, 1965.
- SCHUTZ, A., Symbol, Reality and Society, in « Collected Papers », Vol.1, The Hogue, 1962, pp. 287-356.
- STORER, Emmanuel, Cultural Symbolism : a Validity Study, in Journal of Consulting Psychology-P, 1955, 19, pp.453-454.
- TURNER, V.W., The Ritual Process, Chicago, Aldine, 1969.
- VAN DER LEEUW, G., La Religion dans son essence et ses manifestations, Paris, Payot, 1955.
- WILLIAMS, F.E., La Vertu créatrice du mythe, Zurich, Eranos, Jahrbuch, 1956.
- WITTE, Hans, Herméneutique symbolique et réunification du réel, in « Cahiers Internationaux de Symbolisme », no. 12, 1966, pp. 85-98.
- WYCZYNSKI, Paul, Poésie et symbole, Montréal, Déom, 1965.
- ZAFIROPULO, Jean, Le Symbolisme dans la connaissance de notre temps, in « Cahiers Internationaux de Symbolisme », no. 2, 1963, pp. 83-88.

ZIMMER, H.R., Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde, Paris, Payot, 1951.

II. THÉOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

ALLARD, G.H., Symbolique de l'histoire chez Augustin, Montréal, Institut des Sciences Médiévales, 1966.

ALTIZER, T.J.J., The Gospel of Christian Atheism, Philadelphie, Westminster, 1966.

BALTHAZAR, (Von), H.U., Cordula ou l'épreuve décisive, Paris, Beauchemin, 1968.

BARTH, K., Parole de Dieu et parole humaine, Paris, Morne, 1933.

BERGER, P., A. Rumor of Angels, N.Y., Doubleday, 1969.

BERGER, P., The Sacred Canopy, N.Y., Doubleday, 1967. La religion dans la conscience moderne, Paris, Centurion, 1971.

BOUYER, L., Le rite et l'homme, Cerf, 1962.

BULTMANN, R., Kerygma and Myth, N.Y. Harper, 1961.
_____, Theology of the New Testament, N.Y., Scribner's, 1951-1955.

CHENU, M.-D., Théologie symbolique et exégèse scolastique au XIIe, XIIIe siècles dans Mélanges de Gellinck, Genibloux, 1931, vol.II, pp. 509-526.

CLAUDE de VERT, Dom., Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église, 4 vol., Paris, 1706-1713.

COX, H., La Fête des Fous, essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie, Paris, Seuil, 1971.

DANIELOU, J., Bible et liturgie, Paris, Cerf, 1951.

DANIELOU, J., Les symboles chrétiens primitifs, Paris, Seuil, 1961.

DUFORT, J.-M., Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Église, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

DUNBAR, H.F., Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy, London, Russell, 1961.

FLETCHER, J.-B., Symbolism of the Divine Comedy, N.Y. Columbia Univ.Press, 1921.

GILKEY, L., La création de nouveaux mythes et les possibilités de la théologie au XXe siècle, dans La théologie du renouveau, tome II, Montréal, Fides, pp.281-306.

GILLES, R., Le symbolisme dans l'art religieux, Paris, Vieux Colombier, 1961.

HART, R.L., Unfinished Man and the Imagination, N.-Y., Helder, 1968.

HAULOTTE, E., Symbolique du vêtement, selon la Bible, coll. Théologie, no. 65, Paris, Aubier, 1966.

JUNGSMANN, R., Missarum solemnity, Paris, Cerf, 1951.

KELSEY, M.T., Dreams, the Dark Speech of the Spirit : a Christian Interpretation, N.Y., Doubleday, 1968.

LEEMING, B., Principles of Sacramental Theology, Ed. Westminster, 1960.

LYNCH, W., Christ and Apollo, N.Y., Sheed, 1960.

LYNCH, W., Images of Hope, Baltimore, Helicon, 1965.

MALDONADO, L., Vers une liturgie sécularisée, Paris, Cerf, 1971.

MALEVEZ, L., Le message chrétien et le mythe, Bruxelles, Paris, 1954.

- MARLE, R., Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, Paris, Seuil, 1956.
- MASCALL, E.L., Words and Images: a study in Theological Discourse, London, Dorton, 1957.
- MASURE, E., Le Signe, Paris, Bloud & Gay, 1953.
- MOEHLER, J.-A., La symbolique, Paris, Vives, 1852.
- OGLETREE, T., La controverse sur la mort de Dieu, Paris, Casterman, 1968.
- PANOFSKY, E., Gothic Architecture and Scholasticism, N.Y., The World Publishing w, 1966.
- RAHNER, H., Man at play, N.Y., Heider, 1967.
- RAHNER, K., Pour la théologie du symbole, in Écrits théologiques, tome 9, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968, pp.7-47.
- READ, H., Icon and Ideas, N.Y., Schocken, 1965.
- RICOEUR, P., L'homme faillible, Paris, Aubier, 1960.
- RICOEUR, P., Finitude et culpabilité, II, La Symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960.
- ROBINSON, J.M., New Frontiers in Theology, N.Y., Horper, 1967.
- TAYLOR, M.F., A time to dance, Symbolic Mouvement in Worship, Philadelphia, U.C.P. 1967.
- TEILHARD de CHARDIN, P. Le Milieu Divin, Paris, Seuil, 1957.
- TILLICH, P., Theology and Symbolism, N.Y., F.E. Johnson, 1955.
- URBAN, W.M., Symbolism as a Theological Principle, in Journal of Religion 19 (1939).
- VON RAD, G., Théologie de l'Ancien Testament, 2 t., Genève, Labor et Fides, 1967.

COLLABORATION, Le Mythe aujourd'hui, Esprit 4, (1971).

COLLABORATION, Polarité du symbole, Bruges, Desclée de
Brouwer, Études Carmélitaines, 1960.

Fin du texte.