

De l'absence et de l'horreur du vide. Essai théologique sur la nature du catholicisme québécois contemporain

Québécois Catholicism in Public Space

Anne Fortin

Volume 11, Number 1, 2008

La religion au Québec. Regards croisés sur une intrigue moderne

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1000495ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1000495ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (print)

1923-8231 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fortin, A. (2008). De l'absence et de l'horreur du vide. Essai théologique sur la nature du catholicisme québécois contemporain. *Globe*, 11(1), 133–149.
<https://doi.org/10.7202/1000495ar>

Article abstract

How does one speak of Catholicism in the public space? Is the speech of the believer and of the theologian legitimate to treat Catholicism in that sphere? To answer these questions from a point of view both internal to and critical of Catholicism, the nature of the theological discourse will first be briefly sketched. The perspective of Jacques de Grand'Maison on Québécois Catholicism at the time of the Dumont Commission Report's publication (1972), will serve as the unifying thread of an investigation of the believer's public speech.

DE L'ABSENCE ET DE L'HORREUR DU VIDE. ESSAI THÉOLOGIQUE SUR LA NATURE DU CATHOLICISME QUÉBÉCOIS CONTEMPORAIN¹

ANNE FORTIN

Université Laval

+ +

Résumé — Comment parler du catholicisme dans l'espace public? La parole du croyant et du théologien est-elle légitime pour traiter du catholicisme dans l'espace public? Pour répondre à ces questions d'un point de vue critique et interne au catholicisme, la nature du discours théologique sera d'abord esquissée rapidement. La perspective de Jacques Grand'Maison sur le catholicisme québécois, lors de la publication du rapport de la commission Dumont (1972), servira de fil conducteur pour une investigation sur la prise de parole croyante à partir de ses conditions de possibilité (en aval) et de son histoire récente, ainsi qu'en fonction des contenus de son discours (en amont).

+ + +

Québécois Catholicism in Public Space

Abstract — *How does one speak of Catholicism in the public space? Is the speech of the believer and of the theologian legitimate to treat Catholicism in that sphere? To answer these questions from a point of view both internal to and critical of Catholicism, the nature of the theological discourse will first be briefly sketched. The perspective of Jacques de Grand'Maison on Québécois Catholicism,*

+ + +

1. Nous remercions E.-Martin Meunier pour ses commentaires généreux, ses critiques judicieuses et sa grande disponibilité dans le dialogue qui ont permis ce texte.

at the time of the Dumont Commission Report's publication (1972), will serve as the unifying thread of an investigation of the believer's public speech.

+ +

L'Église du Québec vit aujourd'hui à l'heure de ce que d'aucuns ont nommé le « ressac conservateur ». Dans la foulée de l'œuvre de « clarification » du cardinal Ratzinger, la hiérarchie propose de réactiver une part des croyances et des pratiques qui faisaient la renommée de l'Église catholique avant la Révolution tranquille, avant le concile Vatican II. Comment comprendre ce revirement? L'enjeu de cet essai est d'articuler les jalons d'une lecture théologique de cette transformation en montrant le plus clairement possible les structures sous-jacentes du changement de sensibilité théologico-sociale au sein de l'Église catholique du Québec.

Pourquoi une lecture théologique? L'histoire, la sociologie, les sciences sociales et les sciences humaines n'auraient-elles pas davantage à dire? La question n'est pas ici de savoir si celles-ci seraient plus performantes, mais plutôt de déterminer si elles pourraient voir ce que seule une lecture théologique arriverait à élucider. Voilà, d'abord, l'originalité d'une telle entreprise. Mais on pourrait aussi se demander comment une parole sur le catholicisme québécois énoncée par un croyant peut être reçue dans l'espace public actuel, érigé sur la critique d'une certaine forme de catholicisme. En effet, une prise de parole publique du théologien ou du croyant à propos du catholicisme ne risquerait-elle pas à coup sûr d'être suspectée de partisanerie, sinon d'obscurantisme? Son principal handicap ne consisterait-il pas dans le fait que, contrairement à la religiosité dominante, cette prise de parole serait inscrite au sein de l'institution ecclésiale? Car, de penser le discours moderniste québécois, si l'expérience de foi relève de la sphère de la vie privée, alors l'institution ecclésiale qui la répercute serait une institution d'un type particulier, relative à la vie privée. Dès lors, le théologien et le croyant sont parfois sommés de se taire en se murant dans un espace privé qui définirait tant l'expérience de foi que l'ensemble des structures qui l'institue². Concevant la théologie bien différemment, nous prendrons donc ici la parole

+ + +

2. Même en faisant intervenir la division entre État, société civile et espace privé qui situe les religions dans la société civile, « l'étude » de la question religieuse ne devrait-elle pas être laissée aux spécialistes des sciences des religions, qui eux seraient détenteurs d'une crédibilité acceptable socialement pour traiter de façon distancée, objective et publique du phénomène de la foi dans la modernité? Le seul lieu légitime d'observation du phénomène de l'expérience religieuse ne serait-il pas celui des sciences des religions, puisqu'il permettrait de scruter l'expérience croyante dans la sphère de la vie privée puis de l'amener, une fois épurée, dans la lumière de l'espace public?

en proposant une piste de réflexion ancrée dans une foi, mais aussi dans une tradition de pensée.

S'INTERROGER À PARTIR DU LIEU THÉOLOGIQUE

Un bref mot pour situer le lieu théologique s'impose. Rappelons une des dimensions fondamentales de la théologie, laquelle, selon l'expression de Fernand Dumont, est «vouée à l'épistémologie³». «Vouée», car son objet manifeste explicitement ce qui est pourtant le propre de tout objet de recherche: bien que discours relevant de la culture seconde, il a son ancrage dans une culture première et dans un ensemble de référents. «Ce qui est ainsi dissimulé (dans le rapport des sciences humaines à leur objet) la théologie le met abruptement à jour⁴». Depuis ses origines, la théologie a continuellement dû rendre compte de son rapport à ses «objets» par les différentes médiations de la raison. «Intelligence de la foi» donc, où la foi n'est pas laissée à elle-même dans un soliloque irrationnel. Dans la modernité, l'enjeu du discours théologique aura été de maintenir l'interaction entre l'intelligence et la foi entre la sphère privée et l'espace public. Aujourd'hui, et plus spécifiquement depuis la critique du cléricalisme durant les années 1960, la théologie est plus encore condamnée à l'épistémologie. Cela se traduit par le fait que le discours théologique ne peut s'épargner le retour réflexif sur l'acte de parole lui-même et sur la validité des pratiques discursives⁵. D'Origène et Augustin jusqu'à aujourd'hui, difficile de ne pas poser le socle réflexif de la théologie dans la parole elle-même, si tant est que le christianisme soit une religion du «Verbe fait chair». Sa pratique est donc celle d'une science réflexive rivée sur les conditions de validité de son propre discours, en mettant à profit les ressources de la raison et des philosophies du langage. On a beaucoup parlé de la théologie postconciliaire en tant que théologie herméneutique, ce qui est juste, mais ne rend pas tout à fait justice au fait que depuis Philon d'Alexandrie, la théologie s'est toujours comprise en tant qu'acte interprétatif. Relativement au sujet de cet article, il ne sera par conséquent pas étonnant que la réflexion théologique puisse chercher à appréhender le catholicisme

+ + +

3. Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides, 1987, p. 238.

4. *Ibid.*, p. 283.

5. Ce retour réflexif en théologie a été formalisé en tant que «tournant herméneutique de la théologie», dès les années 1970. Du côté francophone, mentionnons les noms des précurseurs, Claude Geffré, René Marlé et Antoine Delzant; du côté nord-américain, la figure de David Tracy et de l'école de Chicago. Du côté allemand, les héritiers de Heidegger ont été nombreux en théologie et ont fait école depuis les années 1950, tels Gerhard Ebeling et Ernst Fuchs; chez les protestants, c'est le théologien suisse Pierre Gisel qui a développé le champ de la «théologie réflexive». Notons qu'à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, le terme «théologie réflexive» a remplacé celui de «théologie dogmatique» dès le début des années 1990.

par l'interprétation de ses prises de parole dans l'espace public. Une approche théologique demandera: comment l'Église parle-t-elle, à qui et de quoi? Cette démarche représente un parcours logique – mais non le seul possible – en fonction de la spécificité du lieu d'ancrage de la théologie dans la réflexivité sur le langage⁶.

L'univers religieux

Si, selon l'heureuse formule de Colette Moreux, l'Église catholique a déjà été le «langage de notre société⁷», l'écart entre hier et aujourd'hui met en cause son actuel «état de langage» dans la société. De quoi parle l'Église catholique dans l'espace public, et comment le dit-elle? Ces questions pourraient certes aussi être posées par un spécialiste des sciences des religions, mais le théologien ne les posera pas exactement dans les mêmes termes. En nous faisant «lecteur» de cette prise de parole, nous n'en serons pas que des observateurs, mais nous habiterons «le texte» à partir d'un point de vue théologique. C'est pourquoi le fil conducteur se fera ici plutôt théologique de part en part, à partir du constat – théologique – fait par Jacques Grand'Maison, à l'occasion de la publication du rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église⁸, en 1972:

Je retiens un phénomène particulier [de l'ensemble des travaux de la Commission Dumont: que] tout se passe comme si l'univers religieux pris dans son ensemble devenait une sorte d'écran entre les vrais enjeux profanes et les enjeux évangéliques. Plusieurs ont noté déjà l'absence de Jésus-Christ dans ces expressions multiples que nous avons entendues à la Commission Dumont⁹.

Nous reviendrons en détail sur l'observation de Jacques Grand'Maison, mais il faut d'emblée souligner que son intervention relève d'une conception théologique bien précise: les enjeux profanes et les enjeux



6. La réflexivité sur le langage en théologie s'exerce avant tout à partir de la perspective herméneutique de la théologie et, de façon plus spécifique, dans le travail sémiotique initié par l'exégète Jean Delorme et le théologien Louis Panier, de l'Université catholique de Lyon. Dans les milieux anglo-saxons, l'influence de Paul Ricœur et de son herméneutique est très importante. Voir, entre autres, James FODOR, *Christian Hermeneutics: Paul Ricœur and the Refiguring of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Dan STIVER, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Language*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1995 et Francis SCHÜSSLER FIORENZA, *Beyond Hermeneutics. Theology as Discourse*, New York, Continuum, 1995.

7. Colette MOREUX, «Idéologies religieuses et pouvoir. L'exemple du catholicisme québécois», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 64, 1978, p. 35-62, cité dans Fernand DUMONT, «La religion dans une culture en mutation», *Critère*, n° 32, automne 1981, p. 99-113.

8. COMMISSION D'ÉTUDE SUR LES LAÏCS ET L'ÉGLISE, *L'Église du Québec. Un héritage, un projet*, Montréal, Fides, 1972.

9. Jacques GRAND'MAISON, «Foi et engagement politique», *Maintenant*, n° 112, janvier 1972, p. 18.

évangéliques sont séparés par un « univers religieux » qui ferait écran entre eux et d'où la figure de Jésus-Christ est absente. En d'autres termes, c'est précisément parce que la figure de Jésus-Christ est absente que l'univers religieux est devenu un « en-soi », une finalité à lui-même, qui bloque l'interaction entre le monde et l'Évangile. En l'absence de la figure de Jésus-Christ, l'univers religieux entraverait la circulation entre les enjeux évangéliques et les enjeux profanes, il ferait office de pare-feu, empêchant toute circulation entre l'un et l'autre. Concrètement, l'absence de la figure du Christ signifie que les aspects pastoraux et administratifs de l'univers religieux prennent tout l'espace et nuisent à la médiation entre la dimension évangélique et les enjeux sociaux. Comme si, dans son déploiement, le trait d'union venait à occuper une plus grande importance que les deux aspects qu'il unit, l'idée d'incarnation disparaissant ici au profit d'une certaine vision de la religion et au détriment du concept d'engagement. C'est toute une christologie qui est sous-jacente à cet énoncé, décodable à partir du lieu d'observation théologique : pour Jacques Grand'Maison (et Fernand Dumont qui partageait l'opinion de son collègue), la figure de Jésus-Christ détiendrait les conditions pour assurer la circulation entre les enjeux profanes et les enjeux évangéliques, en vertu du principe de l'incarnation. En deçà des analyses sociologiques sur la position de la religion dans la société civile, le principe théologique de l'incarnation ne peut laisser indemne « le monde » par rapport aux enjeux évangéliques. Ce constat prend racine dans une théologie et même, oserions-nous dire, dans une spiritualité. Une telle spiritualité agit ici en tant qu'instance critique de l'analyse sociale qui ne peut prendre en considération un point de vue interne à la théologie pour étudier la place de la religion dans l'espace public. Grand'Maison et Dumont ne font donc pas office de spécialistes des sciences des religions dans leur regard sur le catholicisme québécois, car ils y prennent parole en tant que croyants. Leur point de vue doit-il être invalidé pour autant ? Leur christologie pourrait être accusée de « doctrine » ou d'idéologie contrefactuelle ne laissant pas parler la réalité des faits. Bien sûr. Mais, d'un autre point de vue, leur christologie agit aussi comme instance critique d'évaluation dont la *pertinence* s'établit en fonction de la prétention même du christianisme à vivre de la figure du *Christ, Verbe fait chair*. C'est ce que nous appelons un positionnement explicite dans l'énonciation chrétienne. La spécificité de ce point de vue peut-elle être entendue dans l'espace public ?

Culturellement, il s'agit d'une parole référencée qui, au-delà de l'appartenance chrétienne, engage une « présence au monde » en fonction du principe d'incarnation. Pour les croyants qui partagent ces références

religieuses, leur christologie n'est nullement *ob-scène* ou irrationnelle. Elle porte un langage culturellement signifiant et normativement discriminant au même titre que celui des scientifiques. Mais s'agit-il d'un langage aussi universalisable? Si spécifique soit-elle, la christologie d'un Jacques Grand'Maison ou d'un Fernand Dumont permet néanmoins de poser un diagnostic autre et d'une qualité particulière qu'aucune autre approche académique ne saurait laisser entrevoir. Pour la compréhension générale de la société québécoise, le regard théologique apporte ainsi sa pertinence. Pour saisir la nature du catholicisme québécois d'aujourd'hui, il semble plus encore essentiel.

Le constat formulé par Jacques Grand'Maison à partir d'un cadre théologique permet de dégager un type de fonctionnement de «l'univers religieux» qui pourrait autrement passer inaperçu. Son point de vue permet de porter un autre regard sur l'échiquier social devant lequel se trouvaient les catholiques en 1972. Notre questionnement sera par conséquent le suivant: comment cet *héritage* a-t-il induit la suite de la prise de parole de l'Église? Comment les catholiques pouvaient-ils prendre la parole dans l'espace public si leur «univers religieux» les en séparait? La réflexion ecclésiale postérieure au rapport de la commission Dumont, sur la figure de Jésus-Christ, a-t-elle permis, comme le suggérait par la négative l'énoncé de Jacques Grand'Maison, de faire sortir d'une impasse clairement identifiée à l'époque?

LA PRISE DE PAROLE CROYANTE DANS L'ESPACE PUBLIC

Pour avancer dans notre questionnement, situons très brièvement la prise de parole croyante dans l'espace public au Québec à l'intérieur de l'horizon de pensée de Jacques Maritain, d'Emmanuel Mounier et de l'éthique personnaliste¹⁰. Comment cet horizon a-t-il influencé les modalités de la prise de parole croyante dans l'espace public jusqu'à aujourd'hui?

Dans l'Église postconciliaire québécoise, tant du côté des mouvements que de la hiérarchie, une question fondamentale se posait, pratiquement dans les mêmes termes (avec des réponses différentes): comment penser l'engagement dans la sphère politique à partir de la foi? Deux courants se sont imposés au Québec à partir de l'influence personnaliste. Le premier courant a davantage mis l'accent sur le rôle de l'individu

+ + +

10. Nous ne reprendrons pas la démonstration lumineuse sur l'éthique personnaliste de E.-Martin MEUNIER et Jean-Philippe WARREN, *Sortir de la «Grande noirceur». L'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002. Selon ces auteurs, il est possible d'interpréter les sources idéologiques de la Révolution tranquille à partir d'un renouveau du catholicisme lui-même qui, pour ce faire, aurait puisé ses sources du courant d'idée personnaliste en philosophie, en théologie et en pastorale. Voir également le livre de E.-Martin MEUNIER, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, 2007.

qui agit «en chrétien» au sein de la sphère du politique¹¹; le second a plutôt vu l'Église comme un «groupe d'intérêt» devant porter son point de vue au sein de la société civile¹². Dans les deux cas cependant, un même point de départ: la reconnaissance de la séparation de la sphère privée et de la sphère publique impliquant la privatisation de la foi. La séparation est vue comme salubre, car elle libère l'espace propre de l'Église qui concernerait le spirituel. Un consensus est partagé sur sa légitimité¹³ ou à tout le moins sur son état de fait. Un même postulat est partagé et ne pose pas véritablement problème à l'époque: l'idéal des Lumières, que certains pouvaient être tentés de ramener à l'idéal humaniste, permettrait le «développement intégral» de la personne à l'intérieur duquel l'engagement chrétien peut s'inscrire. Les chrétiens, individuellement ou collectivement, pourraient contribuer à cet idéal par leurs actions inspirées de *valeurs évangéliques* en vue de l'établissement du bien commun dans la société civile.

Comment expliquer alors que, quarante ans après l'engagement des chrétiens dans la société civile à partir du respect de l'autonomie des réalités terrestres, des regains de nostalgie s'élèvent aujourd'hui, cherchant à restaurer un monde de chrétienté à partir des convictions privées? On assiste depuis une dizaine d'années à la mise en place d'un «révisionnisme» de Vatican II qui remet en question les rapports entre l'Église et la modernité, ou pour le dire plus directement, qui cherche à se mettre à distance de la modernité. À cet égard, les remises en question du rapport à la modernité et à sa rationalité peuvent se manifester par l'intermédiaire de réticences envers les prises de conscience opérées à l'occasion du concile Vatican II, en ce qui a trait au rapport de «L'Église et le monde de ce temps» ou de ce que l'on a appelé le «renouveau liturgique», renouveau qui visait à repenser la liturgie dans ses fondements¹⁴. Que s'est-il donc passé pour que certains puissent

✦ ✦ ✦

11. Ne pensons qu'à la revue *Maintenant*, qui a réuni plusieurs clercs et laïcs dits progressistes, tels Jacques Grand'Maison, Hélène Pelletier-Baillargeon et Fernand Dumont.

12. C'est le cas notamment de nombreux militants catholiques impliqués au sein des conseils scolaires et des commissions scolaires – telle la CECM (Commission des écoles catholiques de Montréal). Le rôle de l'Église dans l'espace public ayant été largement redéfini après la Révolution tranquille, certains ont plutôt tenté de faire valoir l'intérêt des catholiques en tant que groupe au sein des nouvelles institutions d'encadrement social. Voir Jean GOULD, «La genèse catholique d'une modernisation bureaucratique», Stéphane KELLY [dir.], *Les idées mènent le Québec. Essai sur une sensibilité historique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2003.

13. Consensus ne signifie pas unanimité, et il faudrait pouvoir ici prendre en considération l'existence de poches de résistance tenaces.

14. Le renouveau liturgique visait une liturgie signifiante, enracinée dans l'existence personnelle et collective, et est allé puiser aux sources des premiers siècles, et ce, pour renouveler une liturgie qui s'était figée au XVI^e siècle au concile de Trente. Paradoxalement, la redécouverte des théologies des premiers siècles a apporté un vent de fraîcheur par rapport aux liturgies fixées dans les logiques de la contre-réforme. On redécouvrait le dynamisme anthropologique de la célébration ainsi que son rôle structurant pour la communauté.

souhaiter aujourd'hui revenir à l'utopie d'une pseudo-unanimité d'avant le consensus de la séparation des sphères de validité, revenir à une époque antérieure à cette « feue unanimité » proclamée par Gérard Pelletier¹⁵ en 1960, époque qui, si elle était ressuscitée, aurait – soi-disant – le pouvoir (mais comment?) de retisser le Québec d'une seule fibre?

C'est ici que l'observation de Jacques Grand'Maison, sur « l'univers religieux » qui fait écran en fonction de l'absence de la figure de Jésus-Christ, se révèle utile pour proposer une explication de ces revirements de situation. Cette observation fera office de levier pour dégager les causes de la nostalgie chez certains, visant la restauration d'un passé idéal à leurs yeux. En retraçant rapidement certaines mutations de cet « univers religieux » qui faisait écran, nous pourrions arriver à poser la question de la nature du réinvestissement actuel de la hiérarchie sur la figure de Jésus-Christ et sur son mode de prise de parole dans l'espace public à partir de cette figure.

TRANSFORMATION DE L'UNIVERS RELIGIEUX

Proposons ici quatre étapes pour comprendre le renversement de perspective¹⁶ à travers quelques points de repère, d'inégale importance, de la transformation de l'univers religieux.

Situons une première étape lors des années 1950 alors que, dans les grands centres urbains, une nouvelle sensibilité sociale et religieuse émerge. Un rapport différencié à la religion lui fait perdre *tranquillement* son évidence sociale. À la veille du renouveau conciliaire, l'écart semble se creuser entre l'engagement de chrétiens dans la société civile et le repli institutionnel sur des questions de gestion interne. *L'écran s'installe* par le biais de telles pratiques institutionnelles, et les chrétiens engagés de l'époque attendent une conversion profonde de l'institution qui ne vient pas. La figure de Jésus-Christ est encore trop celle du *Christ-Roi*, dans un type de religiosité triomphante qui commence pourtant à se lézarder de toutes parts.

Dans les années 1960, le « constat de la désaffectation¹⁷ » est exprimé par ces chrétiens engagés, comme dans la revue *Maintenant* et dans le livre phare de Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*¹⁸.

+ + +

15. Gérard PELLETIER, « Feu l'unanimité », *Cité Libre*, octobre 1960, p. 8-15.

16. Nous nous inspirons librement d'une proposition de Raymond LEMIEUX (« La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux », *Communautés et socialistes. Formes et forces du lien social dans la modernité tardive*, Montréal, Liber, 2005, p. 75-94), qui distingue trois étapes pour rendre compte de l'évolution récente du catholicisme québécois. En ajoutant une quatrième étape, nous tentons d'interpréter le présent, malgré le caractère risqué de l'entreprise.

17. *Ibid.*, p. 79.

18. Fernand DUMONT, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, HMH, 1964.

Le catholicisme se sent en *crise*, et même si Fernand Dumont qualifie de *permanente* cette *crise religieuse*, cela ne rend pas sa réalité au présent moins amère¹⁹. Dumont fait remonter au XIX^e siècle l'écart entre l'expérience de foi des croyants et l'institution ecclésiale, mais la spécificité des années 1960 et 1970, disait-il, sera l'effondrement visible des communautés chrétiennes qui se révèlent pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des artifices ne prenant pas ancrage dans des communautés naturelles²⁰. De plus, une crise de crédibilité radicale amènera des désertions irréversibles: le document romain *Humanae Vitae*, portant sur les questions de contraception, exacerbe la *crise* chez les laïcs, même s'il rencontre une forte opposition parmi le clergé lui-même. Les chrétiens se sentent trahis par la hiérarchie alors qu'ils tentent de vivre leur foi dans le monde. Ce « monde », dans sa complexité sociale, politique et économique, leur semblait avoir été pris en considération par les documents conciliaires (*Gaudium et Spes*), mais il paraît nié par *Humanae Vitae*, sur le plan de la vie personnelle des chrétiens. « L'univers religieux » se referme sur lui-même, et de plus en plus de chrétiens ne voient plus de lien entre leur foi et la situation de l'Église dans le monde. La présence de l'Église au monde que le concile Vatican II appelle de ses vœux se trouve complètement invalidée: face à la perte de crédibilité et aux discours à deux faces de la hiérarchie, nombre de chrétiens choisissent leur vie et abandonnent sans fracas mais de façon irréversible leur appartenance à l'institution. *Humanae Vitae* aura été un facteur important de privatisation de la foi et de « sortie de la religion » institutionnelle par les chrétiens. C'est dans ce contexte que résonne durement le constat de l'absence de la figure de Jésus-Christ par les commissaires du rapport Dumont.

Par contre, cette crise oblige aussi à « sortir » d'une vision organique et identitaire du catholicisme pour arriver à en développer une approche éthique. Comme l'écrit Raymond Lemieux, « l'enjeu consistera à développer des solidarités, non plus sur la base d'une *identité* transmise par la tradition, mais sur la base d'une expérience partagée et volontairement partagée²¹ ».

+ + +

19. Fernand Dumont commente ainsi la difficile réception de Vatican II au Québec: « Nos gens se sont sentus définis de l'extérieur et dans un langage qui leur était étranger. [...] Ce ne sont pas les changements qui vont convertir le cœur des chrétiens, c'est au contraire la conversion seule qui peut les appeler. » (Entrevue de Fernand Dumont à l'occasion du lancement du rapport de la commission Dumont, *Maintenant*, janvier 1972, n° 112, p. 14.) La décennie de la Révolution tranquille réclame une transformation ecclésiale de l'ordre de la conversion, alors que l'on se penche sur des questions d'aménagement internes à l'Église.

20. Raymond LEMIEUX fait le même constat, *op cit.*, p. 79. Voir aussi Raymond LEMIEUX et Jean-Paul MONTMINY, *Le catholicisme québécois*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, n° 28, 2000.

21. Raymond LEMIEUX, « La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux », p. 80.

Sans vouloir faire un âge d'or de cette période, le développement de solidarités dans l'espace social et la société civile, toutes appartenances confondues, permettra d'une manière ponctuelle – et assez éphémère certes, mais bien réelle –, de formaliser l'enjeu éthique de l'engagement social des chrétiens et de sortir d'un catholicisme identitaire. C'est là que l'héritage personnaliste vivra ses dernières belles heures, les chrétiens se « consacrant » désormais à bâtir un pays. Toutefois, ces solidarités se donneront d'autres lieux d'ancrage que ceux de la paroisse. Le visage de l'Église change de plus en plus rapidement. « L'univers religieux » sera déserté par les chrétiens les plus engagés ; l'expression même d'« univers religieux » ne sera plus associée qu'aux spécialistes de la chose, le « petit reste²² » – expression qui dédouanait de bien des impasses une bonne conscience désemparée.

La troisième étape récolte les conséquences de la désaffectation interne de l'Église. Des années 1980 jusqu'au milieu des années 1990, le catholicisme se sent lui-même « sorti » de ce qu'il a été, « ex-culturé²³ ». Portée par l'enthousiasme du projet national commun, puis par son essoufflement – le décès de René Lévesque ayant sonné la fin d'une époque –, l'Église cherche alors « à prendre le virage du pluralisme bien davantage qu'à se cramponner aux valeurs qui ont jadis fait [sa] gloire²⁴ ». Dans la logique de la déconfessionnalisation du système public d'enseignement, amorcée avec le rapport Parent, la préparation sacramentelle quitte les écoles pour les paroisses. Pourtant, à contre-courant de ce mouvement de société inéluctable, de nombreux catholiques, même parmi les dirigeants, vont dire que « l'Église n'est pas capable » d'assumer une telle charge. Impuissance avouée de « l'univers religieux » qui se révèle un écran bien dépendant de son adossement à une logique étatique.

Que signifie cet aveu d'impuissance de l'Église devant l'exigence d'assumer les conditions minimales de son existence et de sa reproduction ? Le catholicisme est devenu une religion cognitive, c'est-à-dire un ensemble d'idées et de valeurs, un système rationnel de croyances plus ou moins acceptables dans l'espace public, mais sans corps ni lieu communautaire pour vivre la foi qui anime ces valeurs et ces croyances. La religion catholique a bien passé le cap de la modernité en proposant des valeurs pouvant être

+ + +

22. « Le petit reste » constitue une expression codée dans les milieux religieux, faisant référence au « petit reste d'Israël » qui demeure après l'exil du VI^e siècle avant Jésus-Christ. Ce sera à partir de ce « petit reste » qu'Israël se reconstruira, contre toute espérance.

23. L'expression est de Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 91 et suivantes.

24. Jacques BEAUCHEMIN, *La société des identités*, Montréal, Septentrion, 2005, p. 162.

sécularisées et intégrées dans la vie publique, mais c'est son *corps* ecclésial²⁵, en tant que *Peuple de Dieu en marche*, qui, ne faisant plus corps, ne sait plus comment revenir en deçà des «valeurs» vers l'acte de foi²⁶. Ce que nous révèle Jacques Grand'Maison, c'est que la figure de Jésus-Christ se désincarne, et elle devient un idéal de sagesse aux côtés de bien d'autres. Dans ce contexte, que pourrait bien encore signifier son «corps» donné pour le salut du monde? Jésus de Nazareth peut certes être reconnu comme figure du patrimoine universel pour les «valeurs» qu'il aurait apportées, pour son enseignement ou pour ses idées, mais son corps n'a plus d'écho ni ecclésiastiquement, ni socialement. En effet, la théologie néo-testamentaire a retenu l'impact du «corps» du Christ en tant que corps social et ecclésial, en tant qu'instance de transformation du monde, bien davantage que ses idées. L'intellectualisation du «message» du christianisme est un phénomène moderne par rapport auquel les chrétiens d'aujourd'hui n'arrivent que difficilement à prendre du recul, ne serait-ce que pour la resituer en contexte, sur deux mille ans d'histoire.

«L'univers religieux» pointé en 1972 par Jacques Grand'Maison se serait désagrégé de l'intérieur. Alors que les idées religieuses ont déjà pu avoir la prétention, dans un monde révolu, de faire corps dans l'Église et la société, le catholicisme, en devenant une religion cognitive, aurait perdu son lieu – son corps – qui pouvait faire faire des parcours de foi et d'engagement à des croyants engagés socialement et ecclésiastiquement. En l'absence de corps, il n'y aurait plus que de l'itinérance d'une idée à l'autre. Les idées (valeurs abstraites ou normes générales) se mettent à valoir par elles-mêmes tout en ne construisant que des univers de sens aléatoires – univers certes communiquant avec d'autres, mais présentant de moins en moins d'enracinement et de projet pour des collectivités conscientes d'elles-mêmes. Le catholicisme s'inscrit alors peu à peu au menu d'une «religion à la carte»²⁷ que chacun se

+ + +

25. La métaphore de l'Église comme «corps» du Christ est centrale, depuis les textes de la tradition paulienne (aux fondements du christianisme, de l'an 50 à 70) jusqu'aux documents du concile Vatican II, surtout le document sur l'Église intitulé *Lumen Gentium*. Ainsi, cette métaphore est particulièrement développée au numéro 7 de cette constitution dogmatique, «L'Église, Corps mystique du Christ», publiée en 1965 (voir *Lumen Gentium*, reproduit dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal/Paris, Fides, 1967, p. 23-25.). Le texte conciliaire s'appuie sur les textes de Paul et des théologiens des premiers siècles, tels que Cyprien, Augustin, Cyrille d'Alexandrie et Irénée de Lyon. Cette conception de l'Église comme «corps» a su empêcher, historiquement, le repli intellectualiste de l'Église sur ses dogmes, et a assuré le maintien de l'effectivité et de la primauté de la charité dans la communauté des fidèles.

26. La distinction traditionnelle, qui remonte à Augustin, entre *fides quae*, le contenu de la foi, et *fides qua*, l'acte de foi, semble pertinente pour rendre compte de la distinction ici proposée entre religion, en tant qu'ensemble de valeurs et de système d'idées et de croyances, et Église, comme corps communautaire. Voir William CAVANAUGH, *Eucharistie et mondialisation. La liturgie comme acte politique*, Genève, Ad Solem, 2001. Sur la perte progressive du *corps* ecclésial, voir Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 274.

27. Reginald W. BIBBY, *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988.

construit selon ses itinéraires propres. Les préférences de chacun dessinent des virtualités d'une telle religion dont le corps ne pose plus les *possibles* à l'intérieur de limites matérielles. L'univers religieux se mue en univers théorique où les « idées » isolent les enjeux profanes et les enjeux évangéliques, dont on fait l'histoire, que l'on compare, que l'on explique, mais qui ne semblent plus faire vivre les sujets croyants. Une religion sans corps, sans pratiques, sans traversée de la vie, se referme sur des idées inopérantes, non pertinentes.

Bref, selon la formule consacrée de Michel de Certeau, rappelée par Raymond Lemieux, le *dire* se coupe du *faire*, et le discours ne peut plus que séduire pour lui-même, pour sa valeur intrinsèque en tant que système d'idées. C'est ainsi que les techniques de communication deviennent la planche de salut d'un catholicisme devant entrer en compétition avec d'autres « biens du salut » offerts sur le *marché*²⁸. De toutes parts, l'enjeu devient celui des *quêtes de sens*, mais le *sens* se fait *cognitif*, réductible à des valeurs²⁹. Le christianisme est réduit à un référentiel parmi d'autres pour satisfaire les *quêtes de sens théoriques* des individus : le christianisme n'est plus un lieu communautaire, ni un corps, ni un ferment d'actions sociales pour les acteurs sociaux. Devant ce déficit de corps, établi sur une absence de Jésus-Christ³⁰, on comprend qu'émergeront progressivement des désirs de restauration d'un temps mythique où les idées religieuses étaient solidement ancrées dans un monde ecclésial et dans un « univers religieux » consistant, convaincu de sa pérennité.

Une quatrième étape émerge dès lors : celle de notre présent. L'absence du corps, l'absence de la figure de Jésus-Christ, l'absence d'une foi incarnée³¹, toutes ces absences laissent une grande place à un imaginaire nostalgique. Une nostalgie bien palpable, qui ne craint plus de s'exprimer

+ + +

28. Voir Raymond LEMIEUX, « Le monde des jeunes aujourd'hui. Une culture étrangère à l'Église? », *Théologiques*, vol. 6, n° 1, 1998, p. 81-102.

29. Questions impertinentes ou « *politically incorrect* » : Jésus est-il venu apporter des valeurs ? Le salut chrétien se résume-t-il à des valeurs ?

30. Selon la constitution dogmatique *Lumen Gentium* (1965), numéro 7, l'Église est le « corps mystique » du Christ : « Tous les membres [de l'Église] doivent tendre à lui [le Christ] ressembler, jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux » ; « de même que tous les membres du corps humain, pour nombreux qu'ils soient, ne forment qu'un seul corps, de même en est-il des fidèles dans le Christ (cf 1 Cor. 12, 12). » D'un point de vue théologique, la figure du « corps » est ainsi concomitante à celle du Christ, et nous employons ce champ sémantique pour rendre compte de réalités sociales en mutation que nous observons. Ce *métalangage* permet d'expliquer le phénomène d'un point de vue interne aux acteurs en cause.

31. Toujours selon *Lumen Gentium*, numéro 7, la pratique des sacrements construit le corps ecclésial : cette pratique sacramentelle est ainsi une forme d'incarnation de la parole de Dieu dans la vie communautaire. La figure du Christ ne saurait être signifiante en dehors de pratiques sacramentelles, sociales, caritatives, etc. C'est pourquoi le retrait des pratiques chrétiennes se répercute, d'un point de vue théologique, dans une déperdition de sens de la figure du Christ incarné.

dans des affirmations de plus en plus manifestes. On se berce dans le souvenir de l'heureux temps de l'unanimité, celui d'une synergie totale entre la foi et la culture, puisqu'à cette époque la culture obéissait (soi-disant) en tout à la foi. La volonté de restaurer un tel âge d'or s'affiche, entre autres, par le retour à des pratiques culturelles qui avaient été écartées depuis le concile Vatican II³². La foi est alors vue comme un cadre conceptuel qui pourrait influencer la culture, qui infléchirait la culture par sa seule force de conviction. Dans cette logique, il s'agirait de le vouloir pour revenir à un temps révolu. En l'absence de corps qui engage à une pratique éthique, on peut en effet en arriver à croire que les idées ont le pouvoir de changer le monde en dehors de toute contrainte. La religion verse alors dans la pensée magique, dans un imaginaire surplombant toute contrainte venant du réel. Le langage est revisité par cet imaginaire et c'est le triomphe d'une langue de bois coupée tant des enjeux profanes qu'évangéliques. On rêve d'un univers religieux qui serait un refuge contre un monde menaçant..., « Haven in a Heartless World³³ », selon le titre du livre fameux de l'essayiste Christopher Lasch.

Dans ce contexte où l'imaginaire se croit tout-puissant, c'est vers un *autre corps* que le catholicisme québécois se tourne aujourd'hui. Et ce seront les médias qui fourniront le moyen d'accéder à un autre corps, visible à défaut d'être réel. De grandes manifestations religieuses de masse donnent à voir un nouveau corps, qui contrebalance la perte d'influence du catholicisme dans le concret des existences. Là où ni les pratiques ni les discours n'atteignent plus les sujets modernes, on mise sur les images de rassemblement de masse (Journées mondiales de la jeunesse, Congrès eucharistique, etc.) pour redonner une visibilité rajeunie au catholicisme. C'est pourquoi le *corps* des jeunes – la jeunesse étant une nouvelle catégorie sociologique très extensive, comprenant les 18-35 ans – est ainsi sollicité de façon privilégiée. Toutefois, ce *corps* a ses propres logiques qui n'obéissent pas aux paramètres usuels de l'institution ecclésiale. Alors que les pratiques culturelles et d'engagement marquaient auparavant le corps communautaire à travers des temps de régularité et des espaces fixes, l'ultramodernité qui façonne le monde des jeunes redessine les conditions du *faire-corps*³⁴ dans un

✦ ✦ ✦

32. Tel le retour à la messe en latin, le retour de la sacralisation des objets du culte, les processions de la Fête-Dieu, etc.

33. Christopher LASCH, *Haven in a Heartless World. The Family Besieged*, New York, Basic Books, 1977.

34. Voir Raymond LEMIEUX, « Jeunesse en quête de spiritualité, spiritualité en quête de jeunesse », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 105, janvier-mars 2003, p. 25-44 et Jean-Philippe PERREAULT, « Vibrer ensemble pour exister. La [JM] : religiosité de foule, de contraste et de transgression », *Lumen Vitae*, n° 2, juin 2006, p. 193-206.

temps virtualisé et un espace dé-localisé³⁵. Le quotidien est modelé par le virtuel, créant des attentes pour des événements dans de hauts lieux et dans des temps brefs, en dehors de l'homogénéité de la banalité. Chez les jeunes, un corps *affectif*, trouvant mal à se vivre dans la morosité de jours dé-réalisés, remplace le corps *communautaire*, qui était considéré jusqu'ici comme normatif par le catholicisme. Cependant, le catholicisme a su adapter ses stratégies pastorales en tenant compte du « monde de ce temps », ce qui lui permet de rejoindre les jeunes générations dans leur recherche affective, dans leur espace et leur temps propres. A-t-on pour autant réfléchi au fait que plus aucun des paramètres du temps des émules de Jacques Maritain n'existe pour penser aujourd'hui l'engagement à partir de sa foi ? Confinés à une « éternelle adolescence³⁶ », les jeunes ne trouvent plus à exercer leur foi dans une société politique et civile qui leur ferme ses portes. On peut se demander ce que voyait Jean-Paul II en 1985, lorsqu'il disait que l'Église « se voit dans les jeunes³⁷ » : voyait-il cette impasse affective et esthétisante où sont enfermés nombre de jeunes ?

Il ne reste en effet aux jeunes que l'expression affective de leur foi : parallèlement, en manque de corps, le catholicisme cherche à faire entrer le corps et l'émotion des jeunes dans ses murs, tout en leur donnant des catéchèses rigoureuses pour arrimer l'émotion à la tradition. Cependant, si l'émotion du corps est au rendez-vous des grands rassemblements, si les quêtes de sens peuvent se faire réceptives aux contenus de savoir, l'espace de l'engagement éthique et de la responsabilité sociale demeure inoccupé. Ces jeunes n'ont précisément qu'un corps criblé d'émotions, des savoirs innombrables mais éclatés, et ils sont sans mains pour s'engager dans la création d'un monde meilleur. C'est tout un pan de la société qui, n'ayant pas réussi à réaliser un *faire* pertinent par rapport à son désir, ne peut s'extirper d'un *corps affectif*. Dans ces conditions, l'institution ecclésiale peut proposer aux jeunes un certain agir et, à cet égard, sa proposition porte une réelle *pertinence*. Cependant, les jeunes générations forgées dans des rapports éclatés au temps et à l'espace peuvent-elles réalistement entrer dans une pratique culturelle régulière et continue impliquant des lieux fixes et des engagements à long terme ? La visée explicite de ramener les jeunes à la pratique dominicale pour revivifier l'institution³⁸ fera-t-elle d'eux des acteurs

+ + +

35. Voir Anthony GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 20-30.

36. Raymond LEMIEUX, « Le monde des jeunes aujourd'hui. Une culture étrangère à l'Église ? », p. 81-102.

37. Voir Jean-Philippe PERREAULT, « De la quête de la jeunesse aux quêtes des jeunes », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, n° 116, mai-août 2006, p. 134.

38. Sophie TREMBLAY, « Les JMJ des évêques », *Lumen Vitae*, n° 2, juin 2006, p. 207-219.

sociaux? Les modèles proposés aux jeunes par le catholicisme sont soit culturalistes, soit identitaires – dans tous les cas, esthétisants et par conséquent sur les mêmes registres que ce que la société leur offre. L'institution mise beaucoup sur l'esthétique liturgique, sur les rites et sur un certain retour au « sacré » pour créer un effet de religion de masse et ainsi rejoindre la sphère affective. Pour les jeunes confinés à l'expression de leur monde intérieur dans une culture privatisée, la proposition liturgique pourrait devenir un esthétisme qui donnerait sens à leur vie. Mais alors la pratique et l'engagement sont réduits à l'expression d'une émotion intérieure: les conditions mêmes de l'engagement social ne sont pas remplies et tous, jeunes et moins jeunes, se retrouvent impuissants devant une société qui n'a pas plus besoin des jeunes que de l'Église.

À partir de ce tableau trop vite esquissé, comment se manifeste l'absence de la figure de Jésus-Christ maintenant? L'hypothèse générale qui structure l'imaginaire chrétien consiste à dire que le *corps du Christ est restauré par l'acte liturgique où le corps des jeunes est attendu pour la reconstitution d'un corps ecclésial*. Le catholicisme mise sur la présence de la figure rassembleuse du pape, nouvelle *superstar* qui a un immense pouvoir d'attraction médiatique³⁹, pour transformer les quêtes de sens et les quêtes affectives en sentiment d'appartenance à l'institution. Cependant, dans l'effervescence d'une religion de masse, la religion tend à se confondre avec sa visibilité, ce qui peut laisser échapper ce qu'elle tente pourtant de préserver, sa dimension spirituelle. L'absence de Jésus-Christ, si on lit à rebours le constat de Jacques Grand'Maison, ne devait peut-être pas être remplie par des *présences* saturant toutes les formes de temps et d'espace. Comment parer à l'absence autrement qu'en comblant les attentes de besoins affectifs primaires? À quelles conditions la figure de Jésus-Christ peut-elle faire vivre l'interaction entre les enjeux du monde et les enjeux évangéliques? Une réflexion d'ampleur, tant pour l'Église que pour les Québécois qui, à la hauteur d'environ 80 %, déclarent toujours appartenir au catholicisme⁴⁰, ne fait que commencer.

+ + +

39. On a pu s'inquiéter que le pape Benoît XVI ne parvienne pas à égaler le pouvoir charismatique de Jean-Paul II, mais la construction médiatique des événements des Journées mondiales de la jeunesse a su compenser ce léger handicap du côté de la personnalité du pape actuel.

40. Voir les résultats du recensement du Canada de 2001.

UNE AUTRE PLACE POUR LE CATHOLICISME DANS LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE?

Si l'Église a déjà été « le langage de la société », ce ne fut pas seulement en raison de ses discours, mais aussi de son énonciation qui « se distingue de l'ordonnance objective des énoncés⁴¹ ». La valeur des énoncés n'a jamais tenu à leur seule ordonnance objective, mais bien à leur organisation en fonction des *limites d'un corps*, l'Église en tant que corps. Les énoncés deviennent énonciation dans ce passage par le corps, lieu qui permet des parcours de vie et des parcours éthiques inscrits dans l'intersubjectivité. De tels parcours, arrimés aux conditions de la rencontre de l'autre, ne peuvent flotter en dehors des limites du corps qui définissent les « critères de choix relatifs à des exigences évangéliques⁴² ». Derrière les énoncés, il y a toujours une énonciation, un parcours signifiant – sinon les discours ne seraient que *dé-lire*. L'une des tâches de la théologie aujourd'hui au Québec pourrait consister à retrouver les traces de l'énonciation en deçà des énoncés, en exerçant sa tâche réflexive sur la parole. En d'autres mots, retrouver le souffle qui anime des présences effectives de l'Église dans le champ social et même en ses propres murs. Dépasser l'affairisme, l'activisme, la frénésie (maladies sociales communes) pour s'arrimer au pourquoi de la présence au monde. C'est bien à un regard réflexif sur ses propres pratiques qu'est appelée aujourd'hui l'Église, ce qui lui permettrait de dégager des lieux de médiations entre l'Évangile et la culture, de revenir sur ses conditions de possibilités dans un monde pluriel et sécularisé.

Pour le faire, il faut cependant *croire* que de telles traces existent, il faut *entendre* autre chose que des discours, se faire attentif au désir d'une parole signifiante même à travers son impuissance à dépasser la langue de bois. L'analyse des pratiques implique ainsi un regard qui puisse y retracer l'incarnation d'une parole qui transcende la somme des actions, qui les tire vers une visée « autre » en fonction d'un fondement non réductible à la logique pragmatique ou utilitariste.

Parler de Jésus-Christ et de sa Parole aujourd'hui représente un *geste* bien avant d'être un discours. Si le catholicisme québécois a déjà été *instituant*, ouvrant le possible de paroles signifiantes, il serait probable qu'il puisse chercher à se risquer de nouveau dans un tel acte de reconnaissance et de nomination de parcours cherchant à dire leur ancrage évangélique.

✦ ✦ ✦

41. Michel de CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 221.

42. Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 273.

« L'univers religieux » peut bien tenter de se reconstituer pour colmater ses brèches – ses abîmes –, mais le catholicisme se vit aussi dans les interstices, là où il ne contrôle plus rien. Ce n'est même plus dans le but de lâcher prise, car quel « contrôle » aurait-on vraiment à lâcher ? Il ne reste qu'à se recevoir dans une parole qui ne sait pas encore comment dire son parcours, tout en pointant qu'il s'agira bien de parcours et non de certitudes. Il est nécessaire de retracer ces réalités qui ne font pas de bruit au sein du catholicisme, car elles sont invisibles à travers la prégnance de ses faiblesses trop bien connues.

Donnons le dernier mot à Fernand Dumont. À la fin des années 1980, il se demandait : « quel est l'effet en retour sur l'Église et la foi du rôle de domination qu'a joué l'Église sur la culture⁴³ ? » Poser la question, c'était y répondre. Cependant, au-delà de la réalité de cet effet en retour, que le présent article a en partie retracé, l'intuition de Jacques Grand'Maison se fait parole prophétique, parole en creux qui dessine le réel : le catholicisme québécois a encore quelque chose à faire avec la figure de Jésus-Christ. Il peut ainsi s'engager dans la voie de la reconnaissance de l'œuvre de Dieu en toute chose⁴⁴, ce qui induit une parole et un faire d'écoute, de vigilance et de service.

+ + +

43. Fernand DUMONT, *Revue Notre-Dame*, n°3, mars 1989, p. 21.

44. Voir IGNACE DE LOYOLA, 236, Paris, Desclée de Brouwer et Bellarmin, 1985, p. 141.