

# Les Grands Dossiers du Montmartre

---

## Conférence de M. Raymond Lemieux

Thème : « L'Église et sa Mission, un bilan. »

17 octobre 2007

---

### Présentation de Raymond Lemieux

Professeur retraité de sociologie de la religion, d'histoire du christianisme et d'épistémologie des sciences de la religion à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Premier titulaire de la Chaire Religion, spiritualité et santé (2002 à 2007). Membre du Centre de recherches en sociologie religieuse, de 1965 à 1980. Directeur du programme de maîtrise en sciences humaines de la religion (1980-1997) et du Groupe de recherches en sciences de la religion pendant la même période. Fondateur et co-directeur des Cahiers de recherche en sciences de la religion (1983-1997). Membre fondateur du GIFRIC et président depuis 1990.

Prix André-Laurendeau 2001 de l'Association québécoise du savoir (ACFAS).

Prix Communications et Société 2001 pour le livre *Le catholicisme québécois*, en collaboration avec Jean-Paul Montminy.

---

### M. Raymond Lemieux

Le thème dont j'ai accepté de parler ce soir est passablement risqué. Résumer l'histoire de l'Église en 45 minutes, ce serait en rester uniquement au niveau de l'anecdote. Les synthèses d'histoire de l'Église, généralement, occupent plusieurs tomes, comprenant des milliers de pages chacun. Je n'ai pas de prétention de les concurrencer. Mais, je vais tout de même tenter de répondre à la question proposée : l'Église et sa mission, un bilan. Qu'est-ce que les 2000 ans de christianisme représentent, en termes d'inculturation de la foi dans l'histoire ? Quels défis majeurs ont été rencontrés et à quels défis cela nous mène-t-il aujourd'hui ?

J'annonce toute de suite trois temps.

Dans le premier, nous allons réfléchir à la mission elle-même. Qu'est ce que la mission de l'Église ? Il faut d'abord s'entendre à son propos si on veut en suivre l'évolution dans l'histoire. Dans le deuxième, nous allons évoquer quelques moments fort du christianisme, des moments de rupture, en réalité, et en même temps de régénéscence. Enfin, dans le troisième temps, nous réfléchirons à la situation contemporains, aux débats qu'elle suscite et aux pistes d'évolution qu'elle peut représenter pour l'avenir.

## I – Qu'est-ce que la mission de l'Église ?

Nous allons partir, le plus simplement du monde, du mémorial eucharistique : rappel et actualisation du geste fondateur de l'Église. Il est au cœur même de la liturgie et énonce la mission de l'Église dans les termes mêmes de Paul et des évangélistes, les premiers grands porteurs de cette mission.

« Jésus prit le pain, le bénit, le rompit, le distribua à ses disciples, en disant : “ prenez et mangez car ceci est mon corps ”. Ensuite, il prend le vin, il rend grâce, il bénit encore une fois, et il dit : “ Voici la coupe de mon sang versé pour vous et pour la multitude en rémission des péchés ”. Vous ferez ceci en mémoire de moi ».

On trouve ici deux gestes consécutifs, l'un concernant le pain, l'autre vin, avec deux insistances différentes, qui mènent à une même injonction : « Faites ceci en mémoire de moi. » Voilà, du même coup, l'originalité du *mémorial* : ce n'est pas seulement un rappel, une remémoration, mais bien une convocation à agir. Jésus ne dit pas : « Souvenez-vous de moi », il dit : « Faites ceci ». Voilà la bien définition d'une mission.

Et la nature de cet acte, on peut la repérer très facilement à partir des quatre verbes de la consécration du pain : prendre, bénir, rompre et distribuer.

### A – Prendre

Ce n'est pas n'importe quoi qui est pris, en effet : c'est du pain et du vin. On le pain et le vin, ce sont d'abord des denrées : c'est-à-dire des produits du travail des humains qui permettent aux êtres humains de survivre (le pain), et de vivre, dirais-je, avec un certain plaisir, jouir de la vie (le vin). Lorsque l'on boit du vin, c'est pour fêter et célébrer le fait d'être ensemble. On a là les signifiants de base de la culture humaine : *survivre*, c'est-à-dire vivre avec ses limites, avec le produit de son travail et prendre plaisir à *vivre ensemble*. .

Ce qui est pris et assumé, donc, par Jésus, à travers le pain et le vin dont il fera son corps et son sang, c'est la culture même des êtres humains. La culture, c'est-à-dire les outils qu'ils se donnent – outils conceptuels ou matériels, peu importe – , les outils qui leur permettent d'organiser leur vie, d'entrer en relation les uns avec les autres, d'assumer leur existence, et de donner du sens à leur vie. C'est tout cela, la culture condensée dans le pain et le vin. C'est tout cela qui est signifié à travers le pain et le vin qui est pris en main.

Le terme « prendre » est donc ici extrêmement important. Prendre le produit du travail des humains et l'assumer comme « espace sacré » : c'est toute une théologie de la création qui se profile derrière ce geste, de même qu'une théologie de l'incarnation.

#### a) Théologie de la création

Pour résumer ce qu'on peut entendre par une théologie de la création, je prendrai la belle expression en titre du livre d'un des grands théologiens de l'époque conciliaire, Edward Schillebeeckx: *Histoire des hommes, récit de Dieu*<sup>1</sup>. L'histoire des humains, en effet, c'est

---

<sup>1</sup> Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, traduit du néerlandais par Hélène Cornelis-Gevaert, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. «Cogitatio Fidei» 166, 1992, 381 p.

Dieu qui se raconte, qui met son propre désir créateur en acte. C'est ici ce que propose la foi chrétienne : prendre avec soi, assumer cette histoire. C'est évidemment tout un programme de vie qui est impliqué là. L'histoire des humains, c'est la continuation de la création, une création continuée... à la quelle chacun est appelé à participer.

### b) Théologie de l'incarnation

La théologie de l'incarnation, que l'on peut associer notamment avec le versant «vin» du mémorial, c'est celle qui est en train de nous dire que dans cette histoire, le salut en Jésus Christ est déjà à l'œuvre, que la *rédemption* est déjà active. En conséquence, la mission de l'Église n'est pas d'apporter le salut aux êtres humains, elle est plutôt de *reconnaître* ce salut entrain de se faire dans l'histoire. Il s'agit d'une nuance importante. Ailleurs dans l'Évangile, on va aussi lire que Jésus précède les disciples en Galilée. Quand les disciples arrivent sur ce terrain d'évangélisation, le salut est déjà à l'œuvre. Leur travail est de reconnaître ce travail de salut, et éventuellement de le bénir, et de le partager avec d'autres.

Cette position correspond aussi à une facette de la théologie qui s'est développée au cœur des cinquante dernières années et qu'on appelle l'*inculturation*. On entend précisément, par ce mot (un concept théologique qu'il ne faut pas confondre avec celui d'acculturation, qui renvoie à tout autre chose), cette capacité, propre à l'Évangile de se « dire » à travers toutes les cultures<sup>2</sup>. C'est une théologie qui a d'abord été développée par les missionnaires, au vingtième siècle, et qui fut prise en relais par tous les secteurs de la pastorale, car ce ne sont pas seulement les cultures étrangères qui en sont interpellées, mais les cultures et sous-cultures occidentales elles-mêmes, dans leur éclatement contemporain. Comment reconnaître le travail de salut, par exemple, dans la culture des jeunes d'aujourd'hui ? Comment se réalise-t-il dans les cultures des femmes ? Et les aînés, les itinérants, les malades, etc. ?

Voilà la raison pour laquelle le pain et le vin méritent d'être bénis. Ils sont des produits du travail humain et ils représentent les denrées essentielles à leur vie. À travers eux, c'est toute la culture humaine qui se trouve également bénie, pourvu qu'elle participe à la construction de la solidarité entre les humains. Ce qui certes n'est pas toujours évident. On voit bien que ce n'est pas là mission facile.

### B – Bénir

Qu'est-ce que bénir ? Dans nos pratiques courantes, le geste est souvent réduit à sa plus simple expression ; mais voilà malgré tout encore quelque chose d'extrêmement important. *Bénédictio* vient du mot latin *bene dicere* : littéralement *dire le bien*. L'enjeu d'une bénédiction donnée à quelqu'un est de reconnaître le bien que représentent ses projets, sa trajectoire de vie, de l'assumer et de le renforcer.

Le chanteur Dan Bigras, très engagé auprès des jeunes itinérants, racontait l'autre soir cette histoire à la télévision : «Si vous dites à quelqu'un qu'il est laid, si vous le lui redites encore et si d'autres encore le lui disent, il va devenir laid ; si vous lui dites qu'il est beau, si plusieurs personnes lui disent qu'il est beau : il va au contraire devenir beau ». On sait bien qu'un enfant qui se fait dire qu'il est bon à rien a tendance à devenir bon à rien. Bénir ses

---

<sup>2</sup> Voir, à propos de ce concept : Achiel Peelman, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris-Ottawa, Desclée / Novalis, 1988, 197 p. ; Hervé Carrier, *L'Évangile et les cultures*, Vatican / Paris, Libreria Editrice Vaticana / Médiaspaul, 1987, 276 p.

enfants, comme nos grands parents le faisaient au Jour de l'An, c'est reconnaître que leur évolution est en bonne voie et les encourager, les accompagner. La bénédiction fait *advenir* l'être humain à l'authenticité de son être. Par elle, celui qui la donne se fait *compagnon* de l'autre, reconnaît ses aspirations au-delà des blessures et des difficultés dans lesquelles il peut se trouver au moment où il le rencontre.

Cela suppose foncièrement un acte de foi. Bénir les histoires humaines, c'est reconnaître le travail de salut en train de s'y effectuer. Ce n'est donc pas un geste anodin, mais bien un geste fondateur de la mission, puisqu'il l'actualise dans le concret de l'existence. Bénir est au fondement de tout engagement pastoral, puisque celui-ci suppose de se compromettre à l'égard du monde. Voilà bien encore la création continuée, en train d'advenir dans et par l'histoire des hommes, à travers la bénédiction. Voilà donc encore une dimension propre de la mission de l'Église.

## **C – Rompre**

Dans le mémorial, cette convocation à l'acte, le produit du travail, ce qu'on peut appeler le *bien*, prend sa valeur non pas du fait qu'il est accumulé mais du fait qu'il est rompu. Le pain eucharistique est un pain rompu, et du fait de cette brisure, il est destiné à la consommation de chacun. L'économie du salut est essentiellement une économie de la rupture. Elle nous dit que le bien (le bien, pris dans son sens le plus large) n'est pas fait pour être accumulé, mais pour être rompu et partagé.

Quelque chose apparaît ici comme antinomique, par rapport aux pratiques courantes des organisations sociales, notamment dans les sociétés néolibérales capitalistes. Dans le mémorial, le produit du travail humain n'est pas pris comme un signe ou un outil de pouvoir, ni comme l'indicateur d'un ordre social, mais il annonce, rappelle et effectue la rupture même de cet ordre. C'est une sorte de contre-culture dont il est important de prendre la mesure. Insistons donc quelques secondes en rappelant quelques données de notoriété publique :

- Entre 1983 et 2006, la part du Revenu National Brut accaparé par le 1% le plus riche de la population des Etats-Unis a doublé (ou presque, passant de 9% à 16%), happant au passage, une proportion des gains de productivité plus importante que les 50% les plus pauvres. Autrement dit, 50% du produit des plus pauvres est passé dans la main du 1% des plus riches. Jusqu'où cela pourra-t-il aller. D'un point de vue strictement macro-économique, la société américaine est *en voie de sous-développement* puisque l'état d'une société sous-développée, justement, se caractérise par le fossé entre ses très riches et ses très pauvres, ou, si l'on veut, l'érosion de ses classes moyennes.
- Selon le rapport de l'an 2000 du programme des Nations Unies pour le développement, si la richesse de la planète a été multipliée par 6, dans la deuxième moitié du XXe Siècle, le revenu moyen des habitants de 100 des 174 pays recensés, est en régression. De même que leur espérance de vie.
- Les 3 personnes les plus riches du monde ont une fortune supérieure aux Produits Intérieurs Bruts (PIB) totaux des 48 pays les plus pauvres. Les avoirs des 84 personnes les plus riches du monde surpassent le PIB de la Chine.
- Le patrimoine des 15 individus les plus fortunés, sur la planète, dépasse le PIB de toute l'Afrique subsaharienne. Dans cette partie du monde, le PIB par habitant est inférieur, en 2007, de ce qu'il était en 1960.

Les sociétés contemporaines, cela devient de plus en plus évident, doivent désormais envisager la possibilité d'une impasse dans leur évolution, non seulement à cause du réchauffement de la planète, du gaspillage des ressources, mais principalement à cause de cet élargissement de la fracture sociale. Rompre le pain n'a sans doute jamais été autant d'actualité.

## **D - Partager**

Le *bien* n'est pas fait non plus pour la lutte contre le mal (ce qui est aussi très actuel dans nos sociétés). Il est fait pour être distribué. Ce n'est pas exactement la même chose. Il ne peut pas être instrumentalisé au service d'un quelconque pouvoir : il doit être partagé. Quand l'on instrumentalise le bien : au lieu d'un partage, on effectue très précisément un *départage*, on distingue entre ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais. Les mauvais, on les juge et on les met à l'écart. Or ce n'est précisément pas de cela dont il s'agit ici, mais du contraire. Au-delà de toute velléité de monopole d'accumulation et de départage, c'est de distribution qu'il est question. Et ce, d'une façon très explicite : « Prenez et mangez-en tous ».

Et plus encore, à travers cela, c'est réellement de solidarité qu'il s'agit. Dans ce sens, d'ailleurs, la rencontre eucharistique est une rencontre qui part des histoires de chacun, c'est-à-dire de la diversité des impasses et détresses individuelles, pour construire de la solidarité en signifiant et en actualisant le partage. Il s'agit de construire de la solidarité à partir de la différence, et par elle, de la *vérité* des êtres humains. Cela suppose bien sûr d'abord de comprendre (*prendre*) et d'accepter (*bénir*) cette différence, de l'assumer et de la célébrer comme *désirable*.

Vous imaginez bien que les disciples, le jour de la Cène, juste avant la mise en accusation de Jésus, se trouvaient dans profond désarroi. Dispersés. Or ce qu'actualise le mémorial, c'est précisément la création d'une *communauté* inédite à partir de ce désarroi lui-même, celui de personnes qui sont en train de perdre leurs illusions quant au salut qu'elles attendaient comme une libération politique. On pourrait faire des critiques assez radicales de nos célébrations de ce point de vue. Souvent, elle gargarisent en effet de fausses ressemblances, d'une unité factice parmi leurs participants. Pourtant nous savons bien, désormais, que les personnes présentes appartiennent à une culture éclatée, que leurs histoires divergent, que leurs expériences religieuses elles-mêmes sont devenues plurielles. Un nouveau défi se profile, dès lors : comment créer de la solidarité à partir de telles différences ?

Si nous acceptons ce qui vient d'être dit de la *mission*, nous pouvons tenter de saisir comment elle a évolué dans l'histoire, en quelques rappels.

## **II – Le déroulement de la mission de l'Église dans l'histoire.**

Un autre des grands théologiens de Vatican II, le père Yves Congar, aimait rappeler deux ruptures effectuées par le Concile : « Avec Vatican II, on est sorti de la période post-constantinienne. Avec Vatican II, on est sorti de la période post-tridentine. » Si cela est vérifiable, nous sommes mis en présence d'une périodisation effective de l'histoire de l'Église qui peut nous être extrêmement utile.

Que peut-on entendre par ces expressions ?

## A – Sortir de la période post-constantinienne

Constantin, au tournant du quatrième siècle (v. 285-337), est celui qui a reconnu la légalité du christianisme dans l'Empire romain. Il n'en a pas fait une religion d'État, comme on le laisse entendre parfois, mais par l'édit de Milan, en 313, il a établi la liberté religieuse. En conséquence le christianisme put être légalement reconnu. Les chrétiens ont donc cessés d'être pourchassés comme des criminels, sinon des déviants ou des illuminés. Ils ont obtenu droit de cité.

Dans la période suivant cette reconnaissance, les peuples dits «barbares», le plus souvent des semi-nomades conduits par des chefs de guerre et rêvant des richesses et du prestige de l'Empire, s'en sont approchés et en ont pénétré le territoire en profondeur. L'effondrement de l'Empire a alors donné place à une autre forme de civilisation, celle du Moyen-Âge, inaugurant cette période que j'évoque sous le qualificatif de *post-constantinienne*. Cette civilisation va être celle de l'Occident jusqu'à ce qu'elle soit déplacée à son tour par la modernité, autrement dit pendant plus d'un millénaire. Or ces peuples barbares qui ont pénétré et transformé l'Empire ont utilisé le christianisme comme voie privilégiée d'intégration et de reconnaissance. Les conversions ont été massives du cinquième au onzième siècle. C'est une période d'*expansion*, parfois fulgurante, du christianisme, à partir de Rome comme de Constantinople, vers les confins des pays nordiques et de la Russie. Mais ces conversions semblent souvent opportunistes. La plupart du temps, ce sont les chefs qui adoptent d'abord le christianisme, non sans calcul politique. Et comme il est inconcevable pour le peuple de pratiquer une autre religion que celle du chef, la masse du peuple suit. On peut évidemment penser que l'évangélisation connaît un décalage par rapport à la conversion. Encore au vingtième siècle même, certains observateurs vont faire remarquer que des portions de population européenne, en fait, n'ont jamais véritablement été évangélisées<sup>3</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'Église a été amenée à jouer chez ces peuples un rôle bien particulier : un rôle *civilisateur*. Héritière de la civilisation de l'Empire, avec ses institutions, son droit, son savoir, sa philosophie, sa sagesse, et même ses richesses matérielles, elle est devenue la voie privilégiée d'intégration de la société européenne. Ses cadres et représentants (évêques, prêtres) sont devenus l'élite culturelle et son organisation (notamment territoriale) a servi de base à l'organisation sociale en général. C'est évidemment là une longue histoire qui mériterait beaucoup de développements<sup>4</sup>.

L'Église a donc joué ici le rôle d'une religion naturelle, qui consiste à encadrer la culture, la spiritualité, la morale des communautés locales. Bref, à garantir le sens de la vie commune et des efforts, voire renoncements, nécessaires à chacun pour intégrer cette dernière. Jusqu'au vingtième siècle, en Occident, on a vécu d'une culture ainsi structurée et encadrée par les confessions chrétiennes, parfois en lutte les unes avec les autres, mais tenant chacune mordicus leurs «communautés».

---

<sup>3</sup> Voir notamment Henri Godin, et Yvan Daniel, *La France, pays de mission?*, Paris, Éditions du Cerf, 1943, (Union générale d'éditions, coll. "10/18" 26), 187 p. ; Jean Delumeau, «Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?», *Archives de sciences sociales des religions*, 40, 1975, 3-20.

<sup>4</sup> Ceux qui s'y intéressent pourront consulter soit les classiques du domaine, dont Jean Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, coll. «Pluriel» 8570, 1991, 661 p. Sur les fonctions d'encadrement de la culture, mais pour la période moins tardive du Moyen- Âge, voir Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, Collection historique, 2004, 565 p.

Au Québec, ce fut manifesté par l'encadrement catholique de notre culture rurale et villageoise canadienne-française, en mode de survivance devant une domination étrangère. Notons qu'il en fut de même aussi dans d'autres cultures, notamment en Irlande pendant cinq siècles de domination britannique, et en Pologne sous régime communiste. Si on va encore plus à l'est, en Bulgarie par exemple, c'est en grande partie l'orthodoxie qui va encadrer la résistance à quatre siècles de domination ottomane et soixante-dix ans de domination soviétique. Mais, malgré leur importance, n'insistons pas trop sur ces fonctions de résistance. L'encadrement des cultures représente avant tout un travail de *civilisation*, c'est-à-dire de développement des habilités humaines, ce qui comprend la production et le contrôle des outils matériels et de ceux de l'esprit. Par ce développement, l'homme s'éloigne de sa condition animale<sup>5</sup>, il cesse momentanément d'être un loup pour l'homme, apprend à mieux contrôler la nature et à vivre avec d'autres, du moins ceux dont il partage les valeurs.

Très tôt, il y eut des contestations du *départage* que représente nécessairement une telle fonction sociale du christianisme. Le monachisme, notamment, qui a commencé à se développer dès le haut Moyen-Âge, en a représenté une forme de contestation : fuir le monde, chercher *ailleurs* (dans le *désert* notamment) pour inventer des formes de vie correspondant mieux à l'idéal chrétien. Les monastères furent, en Occident, des lieux extraordinaires de création, spirituelle et sociale, en écart de la culture commune de leur époque, mais par leur marginalité même, profonds marqueurs de civilisation.

Cette fonction civilisatrice eut par ailleurs des hauts et des bas. Des hauts, quand elle a véritablement représenté un travail d'émancipation des humains, quand elle a contribué à sauver des cultures. Elle a constitué alors des lieux de sens qui ont permis de vivre à des générations. Mais le coût de cette entente à l'intérieur des communautés, c'est aussi bien souvent l'exclusion de ceux qui ne pensent pas comme tout le monde. Les mêmes principes religieux qui servent à garantir l'entente à l'intérieur des communautés deviennent alors facilement des armes pour lutter contre les autres, faire la guerre aux infidèles, convertir de force les «sauvages»... Il s'agit là, à vrai dire, d'un des problèmes majeurs d'inculturation propre à la période post-constantinienne. L'Occident, fort de ses succès, s'est donné un véritable mythe, celui d'une *mission civilisatrice* sur le reste du monde, qui a occasionné maints génocides et dont on n'a pas cessé de vivre les avatars tragiques

Sortir de cette période post-constantinienne, c'est sortir de cette civilisation dans laquelle le christianisme, à travers ses Églises, encadre et contrôle les cultures humaines.

Sortir de la période tridentine, dans le même sens, c'est sortir d'une période qui a chevauché la précédente, inaugurée par le Concile de Trente (1545-1563). Ce concile, il ne faut pas l'oublier, inaugure un des grands mouvements réformateurs de l'Église. Il a voulu répondre à la fracture provoquée par le protestantisme à l'intérieur du monde chrétien mais il a conduit le catholicisme, du même coup, à revoir sa discipline et à remettre à l'ordre du jour son idéal de pureté, en luttant, notamment, contre le relâchement, sinon la corruption, qui sévissait dans ses institutions, du fait précisément de leur position sociale éminente et convoitée. Ce fut aussi un concile difficile : cela prit plusieurs dizaines d'années avant de réussir à le convoquer – malgré le besoin de réformes que l'on ressentait de toutes parts – et il s'est étalé sur vingt-cinq ans, par périodes séparées les unes des autres. Il a néanmoins reformulé l'essentiel de la doctrine, reprenant largement ce qui avait mis en forme dans les siècles précédents mais en l'actualisant face aux problèmes d'une modernité naissante. Ses

---

<sup>5</sup> Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 37.

réformes, à ce titre, furent surtout disciplinaires. Elles permirent d'assurer à l'Église, notamment, dans les siècles suivants, un clergé plus présentable : plus instruit, plus spirituel également. C'est le Concile de Trente qui a demandé aux évêques de résider dans leurs diocèses (et non à la cour des princes), interdit le cumul des bénéfices liés aux charges pastorales et favorisé l'instauration de séminaires pour la formation du clergé, dans les diocèses.

Grosso modo, Trente a permis à l'Église catholique – qui ne représente désormais qu'une fraction du christianisme – de traverser les cinq derniers siècles de modernité qui ont suivi, même si cette traversée fut difficile et souvent conflictuelle. Le catholicisme post-tridentin, dans ce contexte, représente une quête de pureté mais lui associe aussi une forte affirmation d'identité, voire d'agressivité face aux autres chrétiens et face au monde.

## **B – Les mutations contemporaines du religieux**

Reprenons donc l'idée d'une sortie de ces deux périodes, avec Vatican II, mais en regard d'une autre mutation culturelle, qui s'est produite, elle, au milieu du vingtième siècle. Il faut être attentif, en effet : Vatican II n'a pas *provoqué* la sortie de la période post-constantinienne ni de la période post-tridentine. Il a plutôt *assumé* cette sortie, déjà effectuée par des cultures occidentales désormais sécularisées. La mutation culturelle du vingtième siècle, que nous évoquons maintenant, est en réalité le résultat en réalité du millénaire et demi de civilisation depuis la fin de l'Empire romain. Elle consiste essentiellement en un changement profond du statut et des fonctions de la religion (non seulement du christianisme, mais de toutes les formes de religiosité) dans la société. Cette mutation n'a été accompagnée d'aucune révolution politique, ce pourquoi elle a pu passer inaperçue pour beaucoup. Elle représente pourtant une rupture culturelle fondamentale, l'atteinte d'un point de non retour dans la logique régulatrice des sociétés occidentales qui s'était mise en place au cours des siècles précédents.

Jusque là, en Occident (pour ailleurs, l'Afrique pré-coloniale et l'Asie, il faudrait des études précises : tenons-nous en donc à l'Occident), la religion avait comme fonction sociale de *garantir l'entente* à l'intérieur des communautés humaines. Elle intègre, pour cela, les expériences de sens qui pourraient être faites par les individus pour leur donner un espace commun, celui d'une *confession de foi* instituée, une « religion » au sens commun du terme. L'orthodoxie de l'expérience ainsi instituée permet aux individus de vivre ensemble dans un même espace de sens. Elle devient du même coup le ciment de la communauté humaine : lui procurant ses normes, ses idéaux, ses rites, ses visions du monde, bref tout ce qui est nécessaire à une convivialité harmonieuse.

Il y a évidemment un coût à payer pour cela. Toute déviation par rapport à ce qui garantit l'entente communautaire doit être sanctionnée. On ne peut envisager le pluralisme religieux à l'intérieur d'une même communauté humaine. La déviance se solde par le bannissement, l'exil, sinon la mort. L'*infidèle* – et tout étranger, puisqu'il provient d'une autre *communauté* est naturellement infidèle – est un danger. La déviance religieuse conduit à la guerre, et le seul moyen qu'on ait trouvé, au dix-septième siècle, pour faire cesser les guerres de religion a été un principe d'*apartheid* religieux : « Tel prince, telle religion ». Les premiers colonisateurs de l'Amérique, franco-catholiques (pensons aux fondateurs de Ville-Marie) comme anglo-protestants (pensons aux puritains), ont précisément voulu ériger sur cette terre un *nouveau monde*, c'est-à-dire un monde où ils pourraient vivre librement leur idéal religieux, loin des corruptions du Vieux Monde.

Or, au milieu du vingtième siècle ont commencé à dominer des formes de religiosités qui n'ont plus pour fonction de garantir l'entente à l'intérieur des communautés humaines, mais plutôt de supporter des quêtes personnelles de sens désormais libérées des contraintes de ces communautés.

Il y a là une transformation profonde du *religieux* dont nous ne faisons que commencer à saisir les effets. Ce renversement, encore une fois, ne s'est pas fait brusquement. Il est conforme à une logique au long terme, inhérente à celle de la modernité elle-même. À la place d'un idéal de conformité communautaire, la régulation sociale consiste à proposer un idéal de *réussite personnelle*. Celle-ci devient, par le fait même, sur le plan des quêtes de sens comme sur celui de la reconnaissance sociale, dans la vie spirituelle comme dans la vie matérielle, la voie privilégiée d'accès au *bonheur*. Le XXe siècle, encore une fois, a marqué un point de non retour dans l'évolution de cette dynamique. Au Québec, notamment, cela a été scellé par la Révolution tranquille, dans les années soixante. C'est à ce moment qu'on a commencé à balayer les encadrements religieux traditionnels pour mettre à la place des encadrements technico-rationnels et marchands. Mais partout en Occident, le religieux (les croyances, les rites et les appartenances elles-mêmes) est devenu désormais fonction d'une recherche de satisfaction personnelle quant au sens. Il a pratiquement cessé, par le fait même, de garantir des ententes communautaires. C'est ce que nous disent, notamment, toutes les statistiques portant sur les appartenances et les comportements religieux : une très grande majorité de nos concitoyens continuent de se dire «croyants», déclarent même appartenir à une religion (80% des Québécois se disent catholiques) mais très peu *pratiquent*, moins encore acceptent les directives morales et les mots d'ordre disciplinaires de ce qui devrait être pourtant «leur» religion. L'effritement des institutions religieuses est évidemment un des premiers effets de cette mutation culturelle.

Nous disons de cette forme de culture religieuse qu'elle est tributaire d'une logique *marchande*. Cela mérite quelques mots d'explications. La logique marchande, en effet, est celle que nous déployons chaque fois que pénétrons dans un centre commercial. Qu'y faisons-nous ? Dans la mesure même où nous prétendons être *rationnels*, nous y recherchons, le meilleur rapport qualité/prix. Nous déambulons devant les vitrines offrant toutes leurs produits de la façon la plus alléchante possible et nous effectuons des choix par lesquels nous entendons optimiser notre *satisfaction*. Et nous sommes, en effet, satisfaits quand nous avons l'impression d'avoir fait une bonne affaire : c'est-à-dire investi le moins possible pour obtenir le plus possible.

Précisons tout de suite que cette logique, qui est désormais celle de l'ensemble des régulations sociales, n'est ni pire ni meilleure que l'ancienne logique communautaire. L'une et l'autre présentent des violences, par exemple, qui lui sont propres. L'ancienne logique communautaire sanctionnait par l'exclusion et le bannissement, quand ce n'était pas la mort de ceux qui, par conviction ou autrement, osaient ne pas se conformer à ses injonctions. La logique marchande ne bannit personne. Bien au contraire. Mais elle exclut les perdants. Elle crée des champions mais détruit les solidarités, comme nous le montrent régulièrement les scandales financiers, politiques ou sportifs. Elle pousse chacun à sans cesse augmenter ses performances, jusqu'à perdre le sens même de ses engagements. Elle incite à renoncer au sens au profit de l'aspect strictement utilitaire des choses. Et quand, désillusionné, la quête de sens redevient nécessaire, elle revoie à sa solitude celui qui s'y risque. Ne succombons donc pas à la tentation de juger une société selon les valeurs de l'autre. Cela ne peut que finir dans

l'odieux. Il ne s'agit pas de dire que l'une est bonne et l'autre mauvaise, mais tout simplement que nous vivons un changement radical de culture.

Certes, celui-ci pose un problème majeur d'*inculturation* de la mission de l'Église. En effet, si celle-ci s'est accommodée, jusqu'à en prendre le contrôle parfois, des structures de régulation communautaires d'autrefois, elle est encore loin d'avoir appris à transiger dans un contexte de culture marchande, *sans perdre son âme*. Elle fait face à toutes sortes de tentations, sinon de dégradations, dont les effets se manifestent non seulement dans l'état de son patrimoine matériel et culturel, mais dans sa capacité même d'actualiser l'essentiel de cette mission, tel que nous avons tenté de la mettre en lumière à partir du mémorial eucharistique. Comment reconnaître le salut *en train de se faire*, du fait de la rédemption actualisée en Jésus-Christ, dans une société à régulation marchande comme celle-ci ? Comment instaurer de la communauté solidaire, non pas en conséquence de la ressemblance entre les humains, mais *à partir de* leur dispersion même et du nomadisme qui marque désormais leurs quête de sens ?

Quatre conséquences des régulations marchandes sur le monde religieux méritent d'être notées. Nous les appellerons successivement *l'éclatement* du religieux, sa *désinstitutionnalisation*, son *effervescence* et sa *radicalisation*:

### 1° L'éclatement du religieux

Cette première conséquence est relativement facile à repérer : la logique marchande, en tous domaines, consiste à offrir toujours davantage de produits pour satisfaire davantage de «besoins» (quitte à créer ces derniers de toute pièce). En conséquence, elle valorise les différences marginales, pour prétendre, justement, offrir à chacun de ce qui lui convient. La logique marchande des biens de salut<sup>6</sup> démultiplie ses offres, comme elle fait pour tous les biens de consommation. Elle produit ainsi d'elle-même un pluralisme des valeurs et des visions du monde, avant même d'être alimenté par les mouvements de populations migrantes précisément à la recherche de lieux de vie plus satisfaisants que ceux offerts par leur culture d'origine.

Dans la régulation marchande des biens de salut, chacun veut manifester *sa différence* par ses choix personnels, d'autant plus que des standards à la mode, là comme ailleurs, tentent sans cesse de s'imposer. En conséquence, on tient d'autant plus fortement à ses propres choix qu'ils représentent autant de supports identitaires face aux autres. Quand ils sont menacés, on se réfugie dans l'intimité pour les justifier. La privatisation du religieux, de ce point de vue, va de pair avec sa marchandisation. On ne saurait contester le choix d'un produit à partir du moment où il *convient* à nos besoins. En spiritualité comme ailleurs, chacun s'identifie dès lors à ce qu'il consomme. En retour, tenter de prescrire son choix personnel aux autres, ou l'imposer sur la place publique, relève de l'impertinence sinon du sectarisme.

### 2° La désinstitutionnalisation des identités religieuses

Nous avons déjà évoqué l'effritement des institutions religieuses, qui tout en continuant de servir de références pour les quêtes de sens individuelles, sont désaffectées. La

---

<sup>6</sup> Voir notamment notre article «Croyances et incroyances: une économie du sens commun», in André Charron, Raymond Lemieux et Yvon R. Thérioux, *Croyances et incroyances au Québec*, Montréal, Centre d'information sur les nouvelles religions / Fides, 1992, 11-86.

raison en est simple : pourquoi un sujet «rationnel» resterait-il fidèle aux contraintes d'une tradition s'il peut trouver satisfaction en choisissant ce qui lui convient sur un marché ouvert ? L'identité religieuse, dans ce contexte, se définit par le mode selon lequel chacun est *affecté* par ses expériences spirituelles et religieuses. Et non pas en fonction des cohérences doctrinales dont les institutions sont gardiennes, ni par la fidélité à une tradition, si noble soit-elle. C'est par l'expérience que chacun trace son chemin. Si les traditions se présentent sur son chemin, il en jugera selon l'utilité de leurs produits, c'est-à-dire encore une fois de la satisfaction à court ou moyen terme qu'il peut en escompter.

### 3° L'effervescence

Les croyances, les appartenances, deviennent alors addictifs. La fragilité des satisfactions qu'elles procurent fait en sorte qu'il en faut toujours davantage pour satisfaire une demande accrue. Chacun recherche sa satisfaction, mais celle-ci, d'évidence, s'avère toujours limitée et provisoire. Il faut donc en reprendre sans cesse la quête, dans des formes de plus en plus affirmées. Sinon, le risque est celui du désespoir, de la détresse. Comme partout où on cherche à combler un manque qui s'avère impossible à combler, le client idéal est celui qui augmente les doses et rapproche les prises. Il n'est donc pas étonnant qu'on assiste à tant d'ébullitions religieuses et de manifestations d'effervescence – quels qu'en soient les lendemains – dans le monde contemporain qu'on dit pourtant «sécularisé». Il s'agit tout simplement de trouver, provisoirement sinon durablement, satisfaction face à des manques de sens qui, eux, deviennent de plus en plus récurrents.

### 4° La radicalisation des systèmes de conviction

Quand un individu croit découvrir enfin LA solution à sa quête : il y tient bien sur mordicus. Sinon, il ne serait ni rationnel, ni logique. C'est pour lui une question de survie. Et il s'y accrochera d'autant plus fortement, que cette solution sera contestée autour de lui. Cela a été démontré dès années soixante par la psychologie sociale<sup>7</sup> : plus on tente de contester rationnellement ce qui est de l'ordre d'une quête affective, plus on en renforce l'affirmation.

En même temps que la conviction se radicalise, il faut alors la propager. Car le fait qu'une conviction soit partagée avec d'autres, à lui seul, peut la justifier et la garantir. Si vous êtes le seul à penser quelque chose, vous finissez par avoir des doutes. A partir du moment où vous pouvez regrouper des personnes autour de vous, une certaine vraisemblance s'installe : la reconnaissance obtenue des autres est évidemment un facteur important du sens.

Une conviction est davantage qu'une option intellectuelle. C'est une opinion à laquelle la sensibilité prend part, et qui engage le tout de l'être humain. C'est une certitude subjective, partagée par beaucoup, qui ne peut prétendre au statut de vérité universelle, mais constitue un foyer vivant d'existence, de partage et de rayonnement<sup>8</sup>. Certaines personnes, surtout dans les contextes sociaux où domine l'anomie, sont prêtes à mettre leur vie en jeu pour que celle-ci prenne sens. Chaque fois que cela survient, comme ce fut le cas pour les martyrs chrétiens sous l'Empire romain et comme ce l'est pour les kamikazes de toutes les causes

---

<sup>7</sup> Par exemple, Leon Festinger, Hank Riecken et Stanley Schachter, *L'échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde*, traduit de l'anglais par Sophie Mayoux et Paul Rozenberg, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 252 p.

<sup>8</sup> Régis Debray, *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*, Paris, Gallimard NRF, 2004, p. 30.

contemporaines, le sacrifice consenti vient encore renforcer la conviction et, dans un paradoxe qui n'est qu'apparent, la rendre attrayante pour ceux qui hésiteraient encore à son propos.

Le paradoxe du monde contemporain est qu'il favorise, au cœur même de ses régulations séculières, une myriade de cellules croyantes, radicalisées, qui endurent leur discours et le radicalisent d'autant plus que, à l'extérieur, le chaos paraît dominer.

On touche ici à une réalité qu'il faudrait sans doute traiter comme une impasse dans les quêtes de sens contemporaines. Le fondamentalisme en est le symptôme. Jusqu'ici, le Québec a semblé en être épargné, mais rien ne garantit qu'il en sera toujours ainsi. On connaît sa force mobilisatrice dans d'autres cultures, dont l'américaine. Qu'est-ce que le fondamentalisme ? C'est affirmer qu'on détient les fondements immuables du sens, qu'on en possède la clé exclusive. C'est nier l'historicité même de la création qui se continue, pour mettre à la place une forme de déterminisme, soit biologique, soit cosmique, voire même littéraire (dans lequel la vérité serait dite une fois pour toute, littéralement). C'est nier la relativité du langage humain. Le fondamentalisme n'est pas uniquement un phénomène religieux. On peut aussi en trouver des formes séculières, dans l'intégrisme génétique, par exemple, ou dans différentes manifestations de scientisme. En tous ces lieux, plutôt que d'accepter d'être en quête d'un sens qui reste toujours à découvrir – «trouver Dieu, c'est le chercher», disait par exemple Grégoire de Nysse –, on pense déjà le posséder.

### **III – Comment l'Église peut-elle exercer sa mission dans un tel contexte ?**

Je n'ai pas la réponse cette question... ! Je soulignerai cependant rapidement les défis qu'elle pose, en reprenant les quatre verbes actifs du mémorial eucharistique.

#### **A - Prendre**

Cela suppose d'abord de *comprendre* la culture, d'en saisir les fécondités et les limites en exerçant son jugement critique. Mais la critique exige aussi un travail d'intelligence. Elle ne consiste pas à étaler ses états d'âme. Il ne s'agit pas, non plus, de juger les humains qui tentent de survivre et de progresser dans leur quête, mais plutôt de se donner des outils pour les accompagner adéquatement. La critique du monde contemporain existe déjà, notamment chez les philosophes. Elle n'est pas l'apanage du christianisme. Il existe d'ailleurs une sorte de convergence d'intérêts, encore aujourd'hui, entre la vie de foi l'intelligence philosophique, une convergence assez proche de celle qui a animé les premiers siècles du christianisme, quand des évêques, tel Justin par exemple, acceptait de se faire traiter d'athées : « On nous appelle athée – en parlant des chrétiens – parce que nous avouons que nous sommes les athées des dieux de l'Empire ». Il faudrait aujourd'hui être capables d'avouer tout au moins son agnosticisme face aux dieux du néolibéralisme – la pensée unique –, du progrès nécessairement inscrit dans le développement technologique et de l'enrichissement matériel. Les rapports des Nations Unies évoquées en première partie peuvent nous appuyer dans ce sens.

Pour assumer cette culture, il faut sortir de cette idée que le passé était bien plus facile pour le christianisme que ne l'est le monde d'aujourd'hui. Les contradictions auxquelles le christianisme a été confronté pendant les 1500 ans de société post-constantinienne, contradictions qu'il n'a pas toujours su résoudre dans le sens de l'évangile, ont suscité autant

de violence, d'injustice, voire de criminalité que peuvent en susciter les contradictions du monde contemporain. De là les demandes de pardon récurrentes qu'a faites Jean-Paul II.

Il y a donc un rapport à la culture qu'il faut assumer, tout en le critiquant, et qui consiste à se demander : « comment peut-on annoncer, ou reconnaître, le travail de salut en Jésus Christ dans une culture qui procède à une régulation marchande du monde ? Cette question renvoie à la foi, à l'espérance et à la charité. Elle pousse, en quelque sorte, aux vertus théologiques...

## **B - Bénir**

Ne serait-ce pas ici reconnaître moins les objets donnés à la quête – objets de «satisfaction» – que son mouvement, sa dynamique ? Quelle qu'elle soit, une quête est toujours l'expression d'une blessure, d'une détresse, bref de la faiblesse et de la fragilité de l'humain. On peut très bien ne pas être d'accord à propos des «solutions» plus ou moins illusoires et toujours aléatoires qui prétendent être apportées aux quêtes de sens. Sauf que s'il y a quête, c'est qu'un humain fragile s'autorise à d'adresser à un *autre*. On peut lire dans le Livre de Jonas, alors que celui-ci est captif dans le ventre du monstre marin : « Du fond de ma détresse, je crie vers toi » : c'est une des expressions les plus pures qu'on puisse trouver du désir humain. Un sujet, du plus profond de son intimité, là où, précisément, plus rien ne tient de ses masques, de ses constructions narcissiques, s'adresse à un *autre*, même pas par une parole cohérente mais par un cri. La plupart des quêtes de sens, aujourd'hui, sont pleines de ces cris qui s'adressent à l'inconnu, pour chercher quelque part un support, une solidarité.

Bénir la quête, non seulement là où elle prend des accents religieux, mais dans l'incroyance même : c'est là un défi qui ressort constamment des débats contemporains.

## **C - Rompre**

Cela implique de rompre aussi, avec le bien que l'on croit posséder, y compris un certain nombre de certitudes religieuses imaginaires, qui peuvent nous venir de la tradition, ou d'ailleurs. Grégoire de Nysse disait encore, à ce propos : « Le concept saisi des idoles de Dieu. Seul l'étonnement dit quelque chose». Rompre le pain, cela peut être laisser à chacun l'occasion de prendre sa part de vérité, dans son histoire propre. Cela peut impliquer alors de quitter l'espace de ses propres certitudes, de laisser se dissoudre les représentations de l'Autre (Dieu, le sens, l'altérité) qui nous ont façonnés pour se laisser étonner par les formes inédites de la vie, se laisser guider par les altérités concrètes qui se manifestent dans la proximité de ses histoires. Le cardinal de Bérulle disait, au XVIIIe siècle : « Il faut parfois quitter Dieu pour Dieu ». Il faut parfois savoir quitter les représentations que l'on détient de Dieu pour le rencontrer à travers les autres, sur les terrains concrets des engagements humains. La tradition ne manque pas de témoignage dans ce sens, des grands fondateurs d'ordres religieux du Moyen Âge jusqu'aux Mère Teresa contemporaines, en passant par les Marie de l'Incarnation et les jésuites qui ont accepté de quitter leur relatif confort contemplatif pour prendre le risque de l'altérité. Il faut parfois, affirme encore aujourd'hui un Christian Bobin, «débarrasser Dieu de Dieu»...<sup>9</sup>

## **D - Partager**

---

<sup>9</sup> Entretien avec Frédéric Lenoir et Karine Papillaud, *Le Monde des religions*, no 25, septembre-octobre 2007, 76-79.

Ce qui est donné en partage, dès lors, c'est la quête elle-même, c'est-à-dire la vérité de chaque être qui se dit dans l'aveu de sa fragilité. Cela se concrétise beaucoup, actuellement, à travers une notion qui devient de plus en plus importante dans les engagements ecclésiaux et qui est celle d'*accompagnement*. On en connaît l'étymologie : *cum panem*, partager le pain de la quête. Sur les chemins du sens qui, la plupart du temps, ne sont pas tracés, mais représentent des risques pris avec la réalité du désert, le *compagnon*, c'est celui qui partage le pain de la fatigue, de l'incertitude, des blessures et des chutes. Celui qui par son écoute «donne hospitalité à l'*autre*», selon le mot de Maurice Bellet, sans rien demander en échange : « Écouter, c'est se faire l'hôte de l'hôte qui vient. L'hôte ne demande rien à celui qu'il reçoit, il n'a pas souci de l'enseigner, de conduire, de lui faire connaître la vérité. Il parle ou se tait selon ce qui lui paraît le gré de l'autre. L'hospitalité est discrète, elle se borne à donner au voyageur de quoi subsister en la halte nécessaire. L'écoute est l'hospitalité intérieure »<sup>10</sup>. Accompagner, ce qui est peut-être appelé à devenir la forme la plus explicite d'actualiser la mission de l'Église dans un monde de plus en plus nomade, c'est aussi *prendre soin* de la fragilité. Or prendre soin de la fragilité, celle des autres humains, celle de la planète et celle du monde en général, c'est précisément le propre de l'humain. C'est un geste qui *humanise*, non seulement celui qui est l'objet de ce soin, mais d'abord celui qui le donne<sup>11</sup>.

Accompagner les efforts d'humanisation du monde, comme signe et actualisation du salut en Jésus-Christ, sans doute est-ce la forme privilégiée que peut prendre la mission de l'Église dans le monde contemporain.

---

<sup>10</sup> Maurice Bellet, *L'écoute*, Paris, Épi/Desclée de Brouwer, 1989, p. 41.

<sup>11</sup> Voir à ce propos notre texte : «Quelle spiritualité pour notre société ?», *La revue de l'Association québécoise de la pastorale de la santé*, numéro 66, février 2005, 24-33.