

# relations

MONTREAL

MARS 1975

VOL. 35, NO 402

PRIX: 75c

## Il est connu LE DIEU inconnaissable

*un horizon  
ouvert  
l'inédit  
l'imprévisible  
l'indicible*

*l'Autre  
le Différent  
l'Absolu*

*crise culturelle  
le soupçon  
la critique*

*la rupture  
le grain de blé*

*sens  
libération  
nouvelle enfance  
un coeur nouveau*

*gratuité  
percée créatrice*

**NUMÉRO  
SPÉCIAL**

# relations

revue du mois

publiée par un groupe de membres de la Compagnie de Jésus

## COMITÉ DE RÉDACTION :

Irénée DESROCHERS, directeur  
Guy BOURGEAULT, secrétaire  
Jacques CHÉNEVERT, Gabriel DUSSAULT, Michel DUSSAULT, Julien HARVEY, Pierre LUCIER, Marcel MARCOTTE, André MYRE, jésuites, et Yves VAILLANCOURT.

## ADMINISTRATION : Albert PLANTE

## RÉDACTION, ADMINISTRATION et ABONNEMENTS :

8100, boul. Saint-Laurent, Montréal — H2P 2L9  
tél.: 387-2541.

PUBLICITÉ : Liliane SADDIK, 1700, rue Allard, Ville Brossard.  
Téléphone: 678-1209.

numéro 402

mars 1975

## SOMMAIRE

### IL EST CONNU, LE DIEU INCONNAISSABLE

#### numéro spécial

- Le Dieu de l'Ancien Testament, le pari  
de l'inédit . . . . . Roland Proulx 67  
Le Dieu de Jésus . . . . . André Myre 70  
Les dieux de nos morales . . . . . Guy Bourgeault 73  
Attitudes humaines et expérience  
religieuse . . . . . Julien Naud 75  
Théométrie . . . . . René Champagne 77  
La fin d'un monde et la foi en Dieu  
Pierre Lussier 78  
L'éveil de la foi chez l'enfant  
Françoise Darcy-Bérubé 84  
Par-delà le Besoin et le Savoir . . . Michel Dussault 86

### CHRONIQUES

- Cinéma: GINA de Denis Arcand . . . . . Yves Lever 89  
Théâtre: Quelques livres de théâtre G.-H. d'Auteuil 91  
Le trajet de la vie. . . . . G.-H. d'Auteuil 92  
Littérature: Laure Conan . . . . . René Dionne 93  
Livres . . . . . René Dionne 94

*Relations* est une publication des Editions Bellarmin.  
Prix de l'abonnement: \$8 par année. Le numéro: 75¢



*Relations* est membre de l'Audit Bureau of Circulations. Ses articles sont répertoriés dans le Répertoire analytique d'articles de revue du Québec (RADAR) de la Bibliothèque nationale du Québec, dans l'Index analytique de périodiques de langue française (PERIODEX), dans le Canadian Periodical Index, publication de l'Association canadienne des Bibliothèques, et dans le Répertoire canadien sur l'éducation. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

ISSN 0034-3781

Courrier de la deuxième classe - Enregistrement no 0143.

## Nouveautés

### BALLADES EN FAVEUR DE LA FANTAISIE

Paul Fort  
Introduction par Bernard-Paul Robert  
15 x 22 cm, 120 pages. Prix: \$4.50

### LE COMBAT POUR LE SOL

Victor Segalen  
présentation de Eugène Roberto  
15 x 22 cm, 168 pages. Prix: \$4.50

### WAKEN, LORDS AND LADIES GAY: SELECTED STORIES OF DESMOND PACEY

Edited and with an Introduction  
by Frank M. Tierney  
15 x 23 cm, 118 pages. Prix: \$4.80

### NAPOLEON BOURASSA, L'HOMME ET L'ARTISTE

par Roger LeMoine  
15 x 23 cm, 256 pages. Prix: \$6.75

En vente chez votre libraire et aux

Editions de l'Université d'Ottawa

65, ave Hastey  
Ottawa, Ontario, Canada,  
K1N 6N5

Numéro spécial de "Relations"

Janvier 1975

## FAMILLE et SOCIÉTÉ

"Un grand merci pour le numéro 400 de *Relations*. Dans l'intérêt immense que semble vouloir soulever "Chantier '75", la voix de *Relations* vient prendre sa place parmi d'autres et apporter sa contribution qui n'est pas petite."

\$0.75 le numéro

Prix spéciaux pour quantités

## RELATIONS

8100, boulevard Saint-Laurent  
Montréal Tél.: 387-2541

# LE DIEU DE L'ANCIEN TESTAMENT

## LE PARI DE L'INÉDIT

par  
Roland Proulx\*

L'histoire passée comporte toujours une part d'irréversible. Les multiples passés qui la tissent, bien qu'ils aient été jadis des présents, sont en soi irrévocablement passés. Vouloir les rendre présents équivaldrait à s'insérer dans une conception, du présent et du futur, répétitive et cyclique. En ce sens, l'histoire passée est un non-lieu et ne saurait vraiment devenir un présent. Pourtant tous ces passés ont en commun cette prétention de traduire, dans le temps, et selon un contexte, un réseau d'intuitions fondamentales et de faire éclore en événements ce que les racines de l'histoire portent en elles. Aussi tous ces passés constituent-ils, — en traduisant, de façon diverse et multiple, une même dynamique et un courant de fond, — un espace de possibilités d'être, toujours offertes au présent et au futur. Plus radicalement encore, précisément parce qu'ils traduisent une *dynamique*, ils ont cette capacité d'interpeller et d'interpréter le présent et le futur comme mouvement et comme horizon; comme horizon, ouvert cette fois comme espace inédit et percée créatrice. Ainsi le paradoxe d'une histoire passée consistera donc toujours à présenter à la fois un aspect à jamais révolu et un aspect à jamais contemporain.

L'évocation du Dieu de l'Ancien Testament participe à cette ambiguïté. D'une part, le Dieu de l'Ancien Testament a quelque chose d'irréversiblement passé. D'abord parce qu'il appartient à une histoire passée. Plus fondamentalement, parce que Jésus l'a dit de façon plénière et définitive. D'autre part, ce

Dieu de l'Ancien Testament dévoile, néanmoins, pour nous, comme au lendemain d'une abondante pluie qui a lavé les surplus d'humus, les racines qui nous tiennent et solidifient nos existences présentes. Aussi, non seulement offre-t-il à nos existences un espace de possibilités d'être qu'élargissent toutes ses interventions dans le temps des hommes, mais, plus radicalement, le Dieu de l'Ancien Testament dévoile une *dynamique* telle, qu'ayant incorporé tous les passés, elle puisse à nouveau incorporer mon présent et le situer dans l'axe et l'horizon qu'elle a ouvert...

Notre existence chrétienne s'inscrit donc dans un espace et une dynamique que nous ne pouvons pleinement reconnaître et saisir qu'en retournant à sa rampe de lancement et à son champ focal. Même si Jésus surgit dans l'histoire comme une Parole plénière, en même temps du Dieu de l'Ancien Testament et sur ce même Dieu, nous ne pouvons déployer la richesse et la plénitude de cette Parole qu'en retrouvant ses racines et son mouvement: cette Parole est l'expression de ces racines et de ce mouvement qui, eux, ont ouvert un horizon inédit.

### LE DIEU DE LA PROMESSE

Les "récits de promesse" et plus largement les "paroles de promesse" occupent une place dominante dans la tradition biblique de l'Ancien Testament. On a même affirmé qu'elles constituent la perspective et la clé de lecture fondamentales de l'histoire biblique. L'importance qu'on leur attribue mérite ici une attention particulière.

On notera d'abord les *aspects dialectique et dynamique* qui caractéri-

sent les paroles divines de promesses et leurs réalisations. L'histoire biblique en est une d'abord de tension constante entre promesse et accomplissement. Les commencements réels de l'histoire biblique de l'Ancien Testament — le cycle d'Abraham — débutent avec une promesse de Dieu: promesse d'un fils, d'une descendance, d'un pays (Gn 12, 1-8; 15, 1-21). A cette promesse, qui inaugure une lancée par en avant de l'histoire, correspond une réalisation. Réalisation qui s'inscrit résolument dans la dynamique de la promesse, mais qui demeure toujours en deça de celle-ci: les récits nous racontent en effet l'accomplissement de la promesse d'un fils, l'*amorçe* en Ismaël et Isaac d'une postérité et une réalisation *partielle* du don d'un pays par la prise de possession de quelques lopins de terre en Canaan. Si la facette *réalisation* de la promesse devient ici essentielle, puisqu'elle rend tangible et empirique la promesse elle-même, l'en-deça et le non-épuisement de la réalisation nous ramènent cependant à la *promesse* elle-même qui est ainsi relancée, à même l'événement, vers l'avenir promis.

A l'aspect dialectique qui caractérise une histoire marquée par la promesse correspond donc également — on l'aura intuitionné — un aspect dynamique. Précisément parce que la promesse est divine, surabondante et englobante, sa réalisation dans le temps ne peut jamais l'épuiser et l'enfermer; cette réalisation ne peut au contraire que laisser la promesse en suspens et en attente d'une nouvelle réalisation. En contrepartie, précisément parce que toute situation empirique est contingente et limitée, elle ne peut épuiser la promesse; davantage même, elle ne peut que toujours à nouveau s'ouvrir à la promesse. C'est en arc-boutant ces deux radicalités,

\* Bibliste, à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal.

celle de la surabondance de la promesse et celle de la pauvreté de l'accomplissement, que l'histoire peut et doit être constamment relancée, avec tout l'élan de son départ, vers un avenir jamais atteint et toujours promis.

On pourrait multiplier les exemples et articuler toute l'histoire biblique comme rapport dialectique et tension dynamique entre promesse et accomplissement. Nous avons privilégié les débuts de l'histoire d'Israël — et de la tradition judéo-chrétienne — parce qu'ils jouissent de l'intensité symbolique et typique que l'on confère spontanément aux commencements. A cet égard, l'exemple d'Abraham aura exprimé plus qu'un moment premier d'histoire; il aura surtout permis de lire et de dégager un niveau d'être et un horizon fondamentaux et fondateurs.

Cette conception de l'histoire marquée par le Dieu de la promesse est également remarquable en ce qu'elle détermine une forme d'historicité particulière. C'est à cet égard que ce niveau d'être et cet horizon, qu'Israël a décelés dans ses événements et son existence, laissent percevoir leur plus grande originalité.

Cette conception de l'histoire a d'abord conféré à Israël cette étonnante capacité d'incorporer, toujours à nouveau, ses expériences historiques, comme autant de traductions et d'amplifications inédites d'une promesse toujours intarissable. C'est pourquoi voyons-nous constamment et progressivement le "credo" et les récits historiques s'amplifier de façon à intégrer l'expérience patriarcale, la libération d'Égypte, la marche dans le désert, le don de la terre, l'histoire de David, la construction du temple, la création du monde, le regroupement d'une communauté culturelle autour de la loi, les attentes militantes et mystiques du Royaume des Cieux!

Cette possibilité de traductions et d'amplifications multiples et diverses de la conscience historique d'Israël nous oblige ici à préciser ce phénomène et à souligner un autre aspect de sa conception de l'histoire: le sens qu'Israël a conféré à l'événement passé. Traduction dans le temps de la promesse, l'événement a quelque chose d'irrévocablement passé. Israël a partagé en cela avec les autres nations — et donc quel que soit l'horizon historique dans lequel toutes se sont situées — la dimension contingence, individualité,

relativité de tout événement passé. Situé cependant dans l'horizon d'une histoire marquée par la promesse, l'événement est même radicalement inachevé et provisoire. Par ailleurs, il acquiert radicalement un caractère épiphanique: il dévoile la dynamique d'une promesse d'un monde à venir et inédit. Dès lors, si Israël rappelle son passé ou mieux ses passés, c'est moins pour leur texture empirique que pour l'avenir qui y affleure et y transparait. Les passés sont fondamentalement pour lui, au nom même du Dieu de la promesse, un héritage dynamisant un projet. S'il se souvient dans son credo de tous ses passés, c'est afin qu'ils réfractent, avec la plus grande luminosité possible, la richesse dynamique de la promesse. C'est pourquoi son souvenir n'alourdit jamais son présent et son futur, il l'ouvre au contraire à l'élan et à la tension de la promesse.

Ces dimensions de l'événement — contingent, provisoire et épiphanique — font que, en tradition biblique, l'histoire ne puisse et ne doive être répétitive des passés. Le présent et l'avenir ne sauraient être ni répétition du passé, ni épiphanie d'un immuable et éternel présent. Ce serait enfermer le mouvement en-avant, intarissable et inédit, de la promesse. Si les événements passés sont moins des paradigmes que des "espérances d'histoire", selon une belle expression de M. Buber, cela indique que le présent et le futur ne se développeront pas forcément selon les possibilités inscrites dans ces passés. Cela pourra même être quelque chose qui paraît impossible et même contradictoire par rapport à la réalité empirique. La comparaison des récits bibliques avec les récits historiques d'autres peuples et d'autres religions fait ici nettement ressortir cette originalité de la narration historique et même mythologique, d'Israël! Par ailleurs, tant le présent que le futur ne sauraient être coupés du passé. Epiphanie partielle, provisoire et inachevée de la promesse, le passé a besoin du présent et du futur pour rendre compte du creux et du pas-encore qui le caractérisent. Davantage même, le passé ne dévoile son sens et sa vérité que par rapport à l'avenir inédit de Dieu vers lequel il est tendu. En contrepartie, le présent et le futur ont besoin du passé. Celui-ci conservera toujours pour eux son caractère d'indicateur et de guide, qui leur est nécessaire pour se situer correctement dans le fais-

ceau lumineux qu'il trace et articuler une même communion et une même espérance en un avenir promis où enfin le temps et la promesse coïncideront!

## LE DIEU DE LA LIBÉRATION

Parce que la promesse est mouvement générateur d'histoire et perçue créatrice et inédite dans le temps des hommes, elle porte en elle un refus radical d'aliénation — quelles que soient ses formes. Promesse d'un avenir inédit toujours en suspens, toujours excédentaire par rapport à l'événement, elle récusé toute forme d'identification et d'emprisonnement. Aussi n'est-il pas étonnant que les "paroles de promesse" aient privilégié la catégorie de libération et de liberté.

Libération de toute forme de contrainte suscitée par les événements eux-mêmes. Les récits de l'Exode constitueront toujours à cet égard le témoignage exceptionnel d'un souvenir inoubliable. La critique la mieux établie a, depuis plusieurs années, réussi à faire le partage entre les faits, l'expérience religieuse et la narration. Les deux derniers niveaux sont sans proportion par rapport au premier. Si les faits évoqués en Exode I furent simples et même coutumiers, — travail de mercenaire et corvées, — l'horizon de foi dans lequel ceux-ci furent vécus y a décelé une atteinte radicale et un obstacle fondamental à l'avenir de la promesse. Aussi faut-il relire ce premier chapitre de l'Exode, qui a su rendre de façon si admirable cette dramatique de la promesse et de l'anti-promesse: de la promesse, qu'était le don d'un pays et d'une liberté, et de l'anti-promesse, qu'ont été le séjour en Égypte et les corvées du Pharaon. Un peuple perçoit, dans certains événements, d'autant plus d'aliénation qu'il vit à la racine de sa conscience, tant individuelle que collective, une parole divine de promesse et un rêve à la grandeur d'une promesse sans frontières. Le quotidien ne peut alors que prendre un arrière-goût de tristesse, de déception et de frustration, et que creuser un appel et une attente (Ex 3).

Nous retrouvons le même phénomène dans les chapitres qui décrivent la sortie d'Égypte. Ce qui fut une expulsion et tout simplement une fuite n'a pu être vécu et raconté,

perçu dans l'horizon d'une histoire marquée par la promesse, que comme une percée dynamique et une nouvelle réalisation de la promesse. Il n'est pas surprenant que seul le langage de l'épopée (*Ex 14*) et du chant (*Ex 15*) ait pu traduire la pleine réalité, qui dépassait et débordait ici la seule factualité.

Parce que les événements de l'Exode ont été vécus comme explicitation et amplification nouvelles et originales, ils ont contribué, non seulement à radicaliser la promesse et à lui conférer une nouvelle dimension, mais à façonner en même temps en Israël une conscience radicalisée et renouvelée. Aussi ce sera désormais sous le signe d'une promesse de libération qu'Israël lira et vivra les événements de son histoire. Plus radicalement, c'est à la jointure même de l'être que la transformation la plus profonde s'opérera: non seulement la promesse sera-t-elle libération de toutes contraintes extérieures, mais elle sera surtout libération de la liberté elle-même.

C'est donc de l'intérieur cette fois, et au niveau de l'être, que la promesse devra faire éclater l'avenir promis. Marqué tout au long de son histoire par autant d'expériences concrètes de la promesse (cf. son "credo"), Israël sera constamment tenté, en vertu de la plénitude même que donne toute expérience de la promesse, de l'identifier à ces réalisations. Tentation de la réduire au contexte socio-géographique (la terre), socio-politique (la monarchie), socio-religieux (les institutions culturelles sous le temple). Tentation de l'identifier à un langage et à un discours marqué par la culture ambiante (cananéenne, assyrienne, babylonienne, etc.). C'est à cette volonté d'emprisonnement de la promesse que les prophètes réagiront le plus, fidèles en cela à la grande tradition du Dieu sans attaches, itinérant, et promettant un avenir qu'aucune réalisation ne saurait pleinement accomplir. Le refus radical de Dieu de donner son nom, de se laisser représenter en image, est ici transposé sur le plan des aménagements et des structures. Ce qui est dénoncé, c'est la même mentalité magique, aliénante, possessive. En suscitant ainsi une relecture radicale des événements par rapport au Dieu de la promesse et de la libération, l'intervention prophétique constitue en fait un appel à libérer la liberté, afin qu'à nouveau celle-

ci s'ouvre aux possibilités inédites et insoupçonnées de la promesse. C'est un "cœur nouveau" que la promesse doit façonner.

## LE DIEU DE L'INÉDIT

Cet appel à la "conversion du cœur" ne trouve sa résonance qu'au cours de l'exil et préparera la voie à un éclatement de la promesse. Le contexte historique jouera un rôle de cristallisateur de la plus grande importance.

Les dernières années avant l'exil illustrent, d'une part, les tentatives les plus systématiques d'Israël d'aliéner le Dieu de la promesse. Elles marquent en fait le point le plus extrême du courant que nous avons décrit précédemment et contre lequel les prophètes se sont violemment opposés. Jamais l'histoire de la promesse n'aura été aussi dégradée et aussi compromise. Tout se passe comme si elle ne pouvait secouer le joug qui l'opprimait qu'en cassant le cours des événements. Aussi l'exil cassa de fait le cours des événements: Israël perd la terre, perd le roi et perd le temple, trois réalités socio-religieuses qui avaient servi à repérer, identifier et emprisonner en même temps la promesse. L'exil coïncidera donc, d'autre part, avec une situation d'extrême pauvreté et de violent dépaysement. Ayant perdu ses identifications de Dieu coutumières et familières, Israël s'est retrouvé au plus creux de son existence historique.

Or c'est précisément cette situation de libération radicale de la promesse et de profond abîme de désespérance qui a permis la relance de la dynamique fondamentale de la promesse. Seule une situation aussi extrême de chaos et de pauvreté pouvait permettre de redécouvrir la transparence, la limpidité et la clarté de la promesse, et d'intuitionner dans une parole de promesse une parole de création.

Les récits historiques et prophétiques du 6<sup>e</sup> siècle n'auront jamais tant souligné que la promesse est radicalement génératrice d'inédit, d'insoupçonné, de tout nouveau. Jamais, dans toute la tradition d'Israël, on n'aura tant confondu ou associé "histoire" et "création", promesse et espérance, conférant ainsi à l'histoire de la promesse sa dynamique initiale et originale d'é-

tre éclatement gratuit et inédit d'un monde nouveau. Il n'est pas surprenant que les théologiens de l'époque aient conçu les commencements absolus de l'histoire en référence à leur propre situation, c'est-à-dire en termes de création à partir du chaos (*Gn 1,1-2,4a*). Pas plus qu'il ne faut s'étonner qu'un prophète du 6<sup>e</sup> siècle ait pu discerner, dans la nuit de son présent, l'aube d'une création nouvelle: "Ne vous souvenez plus d'autrefois, ne songez plus aux choses passées. Voici que je (Yahveh) vais faire du nouveau qui déjà paraît..." (*Is 43, 18-19*). Il y a là une transformation de la foi en espérance qui est unique.

A même sa pauvreté et à cause de sa pauvreté, Israël n'a pas eu d'autre alternative que d'espérer en une intervention, souverainement libre, imprévisible, de Dieu. Redécouvrant ainsi le "fond" de la promesse, il n'a pu concevoir son histoire que comme "miracle", c'est-à-dire comme émerveillement indicible devant l'inédit désormais libre d'éclater. Vue du côté de la promesse, c'était comme si celle-ci, trop longtemps comprimée et asservie, retrouvait sa liberté suprême, celle de faire jaillir en un éclatement inépuisable de vie l'avenir indicible de Dieu. Désormais tous les lendemains et tous les rêves étaient devenus possibles, puisqu'ils étaient à la grandeur de l'Avenir et étaient portés par la force et la dynamique d'une histoire lancée par Dieu au cœur du temps et de la liberté des hommes.

L'espérance d'Israël n'a donc été finalement possible que dans le dévoilement du "fond d'inédit" contenu dans toute parole de promesse. L'histoire démontre qu'Israël n'a pu toujours à nouveau espérer qu'en croyant à l'inédit de la promesse. En fait, seul ce fond d'inédit a pu rendre possible le mystère de Jésus de Nazareth. En contrepartie, en exprimant de façon plénière le Dieu de la promesse, Jésus ressuscité n'a pas seulement traduit le terme d'une dynamique historique, il a dit, confirmé, et ouvert cette promesse et son fond radical d'inédit, d'insoupçonné, de tout nouveau. Paul Ricoeur a pu justement écrire: "La résurrection de Jésus n'est pas un événement qui clôt, en remplissant la prophétie, mais qui ouvre, parce qu'il renforce la promesse en la confirmant."

Le Dieu de l'Ancien Testament, auquel nous renvoie Jésus, nous rappelle que nous sommes situés dans une dynamique historique marquée par un avenir toujours promis et jamais pleinement réalisé. Les réalisations historiques ne peuvent prétendre épuiser l'avenir inédit de Dieu. Celles-ci ne sauraient être que les étapes d'un itinéraire, les jalons d'une trajectoire, les moments provisoires d'une dynamique. Aussi toute identification ou réduction de la promesse représentera toujours, en même temps qu'une appropriation dictatoriale inacceptable, un arrêt, une inertie, une aliénation et un contre-sens historique.

On ne saurait trop insister sur les exigences de radicalité du Dieu de la promesse. Il y va d'un certain "courage d'être" qui consente constamment à se désinstaller et à s'ouvrir à l'imprévisible et à l'inimaginable. Non pas au nom d'un futur en général, mais au nom d'un futur promis et donné gracieusement par Dieu. Un futur qui cependant peut être en contradiction avec la situation empirique présente et passée. Un futur marqué par le paradoxe de la continuité et de la rupture.

Le Dieu de l'Ancien Testament dévoile en cela une dramatique fondamentale de l'homme, — l'homme habité par le rêve, toujours excédentaire par rapport à la réalité quotidienne, mais qui la transforme toujours un peu de l'intérieur, en l'ouvrant vers un en-avant. Rêve, réalité, projet. Trois dimensions que le Dieu de la promesse a pleinement assumées, mais qu'il a en même temps libérées en les insérant dans une dynamique divine d'avenir, de libération et d'inédit.

Croire aujourd'hui au Dieu de l'Ancien Testament, c'est consentir à miser sans doute sur un avenir que Dieu seul peut donner, mais surtout sur une dynamique *créatrice*. Se laisser interpeller aujourd'hui par le Dieu de l'Ancien Testament, c'est retrouver les certitudes extatiques de l'artiste en attente de jaillissements neufs et inédits.

Aux hommes d'ici et d'aujourd'hui, à qui on a appris surtout à se "souvenir" d'un certain passé et chez qui on a souvent tué l'imagination, le Dieu de l'Ancien Testament rappelle un monde enfoui ou censuré en attente d'éclatement et d'inédit.

## LE DIEU DE JÉSUS

par  
André Myre

Jésus de Nazareth avait un Dieu. Voilà qui va de soi pour un Juif d'il y a deux mille ans. Mais voilà qui semble aller moins de soi pour le chrétien d'aujourd'hui, lequel sent instinctivement le besoin d'ajouter un "oui mais..." à l'affirmation du début. Comme si c'était trahir Jésus que de faire mention de son Dieu. Comme si c'était porter atteinte à la foi que de simplement s'intéresser à cet homme. Or, de fait, parler du Dieu de Jésus, ce n'est que rejoindre le langage de l'évangile. Jésus y parle à pleines pages de son Dieu: c'est le Règne de Dieu qu'il prêche, c'est son Père qu'il prie, c'est par le doigt de Dieu qu'il expulse les démons (Lc 11:20); seul son Père connaît l'heure de la fin, lui-même l'ignore (Mc 13:32); il ira même jusqu'à dire: "Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul (Mc 10:18)." Qu'en est-il alors de cette réticence chrétienne spontanée face à toute expression qui n'a pour horizon immédiat que l'homme de Nazareth?

### De l'homme qui cache Dieu...

Tout chrétien croit que Jésus est la révélation plénière de Dieu, ou, en d'autres mots, que, sans Jésus, Dieu ne serait pas vraiment connu. Il y aurait bien l'Ancien Testament, qui présente l'histoire des démêlés d'un peuple avec son Dieu et qui décrit com-

ment, à l'occasion des événements, des générations successives se sont posé le problème de la pertinence présente du passé, vécu et lu avec Dieu, et celui du sens de l'avenir. Mais il ne s'agirait au fond que de la tradition d'un peuple sur Dieu, tradition parallèle à bien d'autres. Pour le chrétien, il est capital que Jésus de Nazareth concentre en une vie d'homme la réalité de Dieu et permette ainsi de relire l'histoire du peuple de l'Ancien Testament en servant de principe qui donne cohérence à l'ensemble et fait discerner les lignes de forces, les pointes de la révélation, les moments de fidélité particulièrement intenses au dynamisme de fond. C'est Jésus qui donne un visage définitif au Dieu de l'AT, un visage qui précise des contours jusque-là sujets à ambiguïtés.

Or il est paradoxal de voir combien celui dont la grandeur a justement été de donner un visage humain au mystère de Dieu est aujourd'hui laissé pour compte dans la conscience chrétienne. On voit tellement facilement en lui le révélateur *de Dieu*, qu'on oublie de s'intéresser au révélateur (ou qu'on soupçonne celui qui s'y intéresse). On passe directement à Dieu, à l'oeuvre en lui et, de façon plus ou moins consciente, on a un peu tendance à considérer cet homme comme une sorte d'obstacle à la révélation. On aborde Jésus comme s'il fallait éliminer l'homme en lui pour retrouver Dieu à l'état pur. On n'a d'oeil que pour le surhumain au point de l'inventer au besoin: *il faut* que Jésus ait tout su

d'avance, tout connu, tout prévu. Et si par malheur une parole d'évangile attribue quelque ignorance au Fils de Dieu, il suffit d'un tour de passe-passe sur la partie-Dieu-qui-sait et la partie-homme-qui-ignore pour régler le problème. Pourtant, d'où vient notre connaissance de Dieu, sinon des hommes qui ont parlé de lui et de Jésus en particulier? Mais alors, si tout ce que nous savons d'authentique sur Dieu (authentique au sens où Dieu lui-même s'est prononcé sur la justesse de la révélation) vient en dernier ressort de Jésus de Nazareth et de la tradition qu'il résume en lui, comment est-il possible de chercher à "séparer" *en lui* ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme? Une telle recherche ne suppose-t-elle pas que Dieu soit connu par ailleurs? Et quel est le sens de Jésus si Dieu est connu par ailleurs? Il doit donc exister une autre façon d'aborder Jésus de Nazareth, une façon qui fasse davantage justice à l'homme que ce dernier a été et au rôle qu'il a joué. Or cette façon existe, et justement là où on est en droit de s'y attendre, c'est-à-dire dans les évangiles.

Le chrétien d'aujourd'hui doit cependant réapprendre à lire les évangiles, qui ont d'abord été écrits pour nourrir la foi des chrétiens d'il y a deux mille ans et qui ont été rédigés plusieurs décennies après la mort de Jésus. Quand un évangéliste compose, il le fait à la lumière de la résurrection du Christ et il parle autant sinon davantage de celui qui est maintenant vivant auprès de Dieu que de celui qui a vécu il y a quarante ou cinquante ans. Les premiers chrétiens ont vu dans le fait que Dieu avait ressuscité Jésus, une sorte de sceau d'authentification divine apposé sur la vie de ce dernier. En ressuscitant Jésus et en révélant cette réalité, Dieu lève l'ambiguïté qui marque toute vie humaine et déclare que ce Jésus avait bien parlé et agi en son nom. Seul Dieu peut authentifier Dieu. Mais on notera qu'en vertu de la résurrection, c'est une vie humaine qui est officiellement déclarée révélation authentique de Dieu. On a beau scruter les évangiles, on n'y trouve pas de définition de Dieu, de révélation intellectuelle de Dieu, de discours théorique sur Dieu. C'est une vie d'homme qui sous-tend les matériaux évangéliques et c'est à elle que la résurrection renvoie comme à une véritable traduction en vie humaine de la vie de Dieu. C'est donc en vertu même d'une fidélité au dynamisme profond du Nouveau Testament que le chrétien ne peut faire l'économie de l'homme de Nazareth

s'il veut véritablement découvrir ce que Dieu dit de lui-même.

## ... à celui qui révèle Dieu

### Le dynamisme de fond

Les documents évangéliques ne nous permettent pas de rejoindre directement l'expérience religieuse profonde de Jésus; le Jésus des évangiles parle peu de lui, de ce qui le motive, de ce qui l'anime. Ce n'est que par inférence que nous pouvons atteindre une partie de son monde intérieur, par exemple en projetant en lui les motivations qu'il cherche à inculquer aux autres. Significatif en ce sens est ce vieux texte reconstruit à partir d'une comparaison faite entre Mt 5:44-45,48 et Lc 6:27-28,36:

Aimez vos ennemis  
et priez pour ceux qui vous calomnient,  
afin que vous deveniez fils de votre Père,  
car il fait lever son soleil sur méchants  
et bons et il fait pleuvoir sur justes et  
injustes.  
Devenez miséricordieux, comme votre  
Père est miséricordieux.

Le chrétien doit se conduire comme Dieu *afin de* devenir fils de Dieu; la filiation vient de l'identité du comportement. On voit donc la ligne que suit le raisonnement: un appel à agir comme Dieu, sur un fond de scène conceptuel suivant lequel l'agir révèle l'être. Ce texte a été véhiculé dans une Eglise judéo-chrétienne très proche des origines, aussi bien dans le temps que par la mentalité. Les membres de cette Eglise ont connu Jésus et ils ont reconnu en lui la bonté de Dieu: ils savent maintenant comment se conduire en fils de Dieu puisqu'ils ont reconnu ce dernier en Jésus-Christ. Mais même dans leur façon de concevoir leur tâche ils dépendent de Jésus, car ce dynamisme de révélation est trop fondamental pour qu'ils ne l'aient pas appris à son exemple; c'est d'ailleurs lui qui peut expliquer une parole telle que: "Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille celui qui m'a envoyé (Mt 10:40 et paral.)". Dans la mesure où le disciple reprend à son compte la mission de révéler Dieu assumée par Jésus, dans cette même mesure l'accueil qu'on lui fait atteint la personne de Dieu; Luc, d'ailleurs, n'hésitera pas à formuler la négative: "qui vous rejette me rejette et qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé (10:16)." Mais ici l'évangile fait jouer un autre dynamisme de révélation, ter-

rible celui-là et souvent totalement inconscient. Il consiste en ceci: quand un homme est fidèle à révéler Dieu, ce dernier fait de ceux qui prennent parti pour ou contre son serviteur, des révélateurs de l'attitude qu'il aura à leur égard lors du Jugement.

Quiconque me reconnaîtra devant les hommes,  
le Fils de l'Homme le reconnaîtra devant les anges de Dieu.  
Mais celui qui me reniera devant les hommes,  
et le Fils de l'homme le reniera devant les anges de Dieu. (Mt 10: 32-33 et paral.)

Ce texte s'applique aussi bien au contexte de Jésus qu'à celui de l'Eglise primitive; de l'attitude qu'ont pris les hommes au sujet de Jésus face aux autorités, ou au sujet du Christ ressuscité face aux tribunaux, dépend l'attitude du Fils de l'homme (expression mystérieuse pouvant désigner ici Dieu en tant que Juge) lors du jugement de la fin. Tout se passe comme si de toute façon l'homme était destiné à dire quelque chose de Dieu, à se révéler norme du comportement de Dieu. De là les avertissements à être bien conscients de la révélation qu'on porte:

Ne jugez pas, afin que vous ne soyez pas jugés (par Dieu),  
car du jugement dont vous jugez vous serez jugés,  
et de la mesure dont vous mesurerez, il vous sera mesuré. (Mt 7:1)

ou encore:

Si vous pardonnez aux hommes leurs manquements,  
votre Père céleste vous pardonnera aussi;  
mais si vous ne pardonnez pas aux hommes,  
votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements. (Mt 6:14-15)

L'évangile, qui a sa source en Jésus de Nazareth, témoigne d'un jeu extrêmement sérieux: il s'agit de l'image que l'homme donne de Dieu et du prix que Dieu attache à sa "juste image". Dans le monde de l'évangile, Dieu est plus qu'un vain mot, plus qu'un peut-être dont il faudra vérifier la consistance dans un au-delà hypothétique. Dans le monde de l'évangile, et donc celui de Jésus, il y a un Dieu que chaque homme révèle chaque jour, de façon juste ou de façon fautive, avec les conséquences eschatologiques de l'une ou de l'autre. Coupé de ce monde, Jésus ne se comprend plus. Coupée de ce monde, sa révélation ne se comprend plus. Il ne s'agit pas ici de lois ni de commandements à promulguer, mais

d'une expérience de Dieu à rendre en gestes aussi bien qu'en paroles; ici, il n'y a plus de loi qui tienne.

## Quelques traits du Dieu de Jésus

Plus que de faire un portrait juste et cohérent du Dieu de Jésus (ce que le cadre restreint de cet article ne rendrait d'ailleurs pas possible), ce qui importe maintenant c'est d'essayer de montrer comment Jésus de Nazareth permet d'obtenir de Dieu une sorte d'image par projection. A qui veut retrouver l'essentiel de ce que Jésus voulait révéler de Dieu, il est nécessaire (au moins dans un premier temps) d'oublier ce qu'il sait de Dieu par ailleurs, et de regarder vivre cet homme en se disant qu'il a sous les yeux comme une transposition humaine de Dieu. A celui-là, il importe de prendre conscience que la parole de Jésus n'est pas simple formulation d'une volonté de Dieu, mais mise en mots humains d'une attitude profonde de Dieu; et que le geste de Jésus n'est pas simple acte éclatant mais expression des tendances de l'agir de Dieu. La personnalité de Dieu ne peut s'esquisser qu'à partir des traits de Jésus de Nazareth.

Il n'est pas besoin de fréquenter longuement les évangiles pour se rendre compte qu'une des caractéristiques de Jésus est d'avoir été un homme hors cadre. Ainsi, il exerce le gros de son activité en Galilée, territoire déconsidéré, à population à demi païenne, au lieu de le faire à Jérusalem, centre du judaïsme, centre du pouvoir tant civil que religieux. Pourquoi n'a-t-il pas d'abord et avant tout cherché des appuis auprès de ceux qui avaient de l'influence en Israël? Il s'entoure de disciples d'humble origine, il se fait suivre de femmes qui y perdent leur réputation, au lieu de s'entourer de compétences prestigieuses. Il se promène en vagabond, sans domicile fixe, sans avoir où reposer la tête, à la merci de la générosité de pauvres paysans ou pêcheurs, sans égards pour le mépris qu'il s'attire. Il fréquente les publicains qui ne sont pas des gens recommandables (Mc 2:15-17); il érige même en principe, pour qui décide de faire une fête, de ne pas inviter la parenté, les amis ou riches connaissances, mais, au contraire, de faire venir pauvres, estropiés, boiteux et aveugles: c'est à vous enlever le goût de fêter (Lc 14:12-14); il s'occupe du pécheur en difficultés, plutôt que des gens ordinaires qui font leur possible (Lc 15:4-7), de celui

qui s'est enfoncé dans le mal plutôt que de celui qui cherche honnêtement à être fidèle à son Dieu (Lc 18:9-14), en allant même jusqu'à condamner le juste qui s'étonne qu'on n'ait pas plus de marques de considération pour sa fidélité (Lc 15:29-30) ou le bon travailleur qui ne comprend pas qu'on accorde autant à celui qui a travaillé quelques minutes qu'à celui qui a trimé tout le jour (Mt 20:11-12).

Si au moins on avait pu le considérer comme un authentique homme de Dieu. Mais il se refuse à jeûner (comme font les gens pieux) et donne prise au reproche d'être un glouton et un ivrogne (Mc 2:18-22; Mt 11:19). Il n'obéit pas à la loi du sabbat, laquelle est voulue de Dieu, sous prétexte qu'il a du bien à faire (Mc 3:4); il semble même faire exprès pour guérir ce jour-là, comme s'il n'avait pas six autres journées à sa disposition (Lc 13:14). Il ose s'attaquer à la demeure même de Dieu, ce qui frôle le sacrilège, au lieu de passer par la filière normale des autorités légitimes s'il a quelque grief à formuler. Il se prétend envoyé de Dieu et refuse de faire un signe qui l'accréditerait vraiment aux yeux des autorités (Mc 8:11-12). Il soutient parler au nom de Dieu, mais il déclare lui-même être cause de discorde (Mt 10:34; Lc 12:51-53) et, de fait, il meurt radicalement seul, abandonné de sa parenté, de ses amis, de ses disciples.

Il y a certes d'autres aspects importants chez Jésus sur lesquels il faudrait insister pour que la description soit un peu complète, par exemple, la tension vers le futur, la lutte contre le mal, etc. Mais, on l'a déjà dit, il ne s'agit pas tellement ici de faire complet que d'indiquer par quelques traits comment la vie de Jésus permet une projection dans la vie même de Dieu. En ce sens, une reprise de la description de Jésus présentée dans les lignes qui précèdent peut offrir une image assez saisissante de Dieu. Ainsi, Dieu est Autre, Différent. Il n'a pas nos jugements de valeur. Il ne mesure pas la grandeur des hommes en se servant des mêmes mesures que nous. Une de ses tendances profondes s'exprime dans un amour de prédilection pour celui ou ceux que nous sommes portés à mépriser, à laisser pour compte, à fuir. C'est là ce que dit Jésus en oeuvrant en Galilée plutôt qu'à Jérusalem, en choisissant des disciples sans prestige, en fréquentant le pauvre monde, en refusant de s'installer, en s'opposant aux pouvoirs de la religion, de la société, de l'argent, en se préoccupant d'abord et avant tout du désespéré et du rejeté. Le

Dieu de Jésus préfère somme toute le prélat au tapis, le denim au tweed, le métro à la grosse auto, le parc public à la grande pelouse, le drogué à l'homme d'affaires. Le Dieu de Jésus s'étonne de voir le bon monde offusqué de se voir préférer le mauvais monde. Le Dieu de Jésus voit d'un oeil fort sceptique la religion officielle: il a même beaucoup de peine à se reconnaître dans ce qu'elle dit de lui. Le Dieu de Jésus a horreur du légalisme: il refuse carrément qu'on lui force la main; il préfère la justice à l'entente à tout prix; il se veut le seul absolu face auquel tout le reste sombre dans le relatif. Le Dieu de Jésus est sacrilège aux yeux du dieu des hommes. Le Dieu de Jésus ne se déduit pas, ne s'invente pas. Il se rencontre dans un face à face qui fait mal. Le Dieu de Jésus bouleverse le monde de l'homme qui s'est laissé rencontrer. Le Dieu de Jésus est tellement menaçant pour l'homme que ce dernier a eu tôt fait d'éliminer la seule vie qui ait été fidèle traduction de la vie de ce Dieu. Ce sera toujours la gloire de Jésus d'avoir fait connaître ce Dieu tel qu'il est.

## L'aujourd'hui de Dieu

A chaque génération d'hommes qui passe sur cette terre, le Dieu de Jésus parcourt les coeurs à la recherche de ceux qui voudraient bien accepter de lui donner un visage, une voix, des mains. A chaque génération d'hommes, le Dieu de Jésus cherche à briser le silence auquel le condamne son mystère de Dieu. Il s'est déjà trouvé un serviteur, un fils, il y a de cela fort longtemps; il en a déjà trouvé un en qui il se soit pleinement reconnu, un homme en qui il a reconnu ce qu'il était et vivait comme Dieu. Un homme, dont ce fut la grandeur d'accepter de traduire son Dieu dans tout ce qu'il fut, dit et rêva. Et depuis, tout se passe comme si Dieu rêvait d'en rencontrer un autre semblable, ou une autre... Un autre ou une autre ou d'autres qui accepteraient de lui donner un sens aujourd'hui. De lui refaire une image. De rebriser son silence. De redonner espoir à ceux qu'il aime et pour lesquels il ne peut rien si personne n'accepte de leur parler en son nom. A chaque génération d'hommes la quête de Dieu se poursuit. Et sur chaque génération d'hommes pèse la lourde responsabilité de garder silencieux ou de faire reparler le Dieu de Jésus.

# LES DIEUX DE NOS MORALES

par Guy Bourgeault

Les propos qui suivent tiennent à quelques intuitions qui appelleraient des analyses plus poussées. Mais peut-être, après tout, une des fonctions de l'écrivain est-elle, lorsque tout n'est pas pensé, de donner à penser.

## Un regard "à l'envers"

Si Dieu a fait l'homme à son image, a-t-on fait observer avec finesse, l'homme le lui a bien rendu. Les idoles qui jalonnent l'histoire des hommes, comme en une galerie de sombres portraits qui eurent autrefois plus d'éclat, le montrent avec la plus grande netteté. De même, nous sommes habitués à cette vision "descendante" de Moïse recevant de Dieu, sur la montagne sainte, les tables d'une loi qu'il faut ensuite mettre en pratique dans le plat désert. Mais si c'était la marche à travers le désert qui avait conduit à la montagne de Dieu et rendu possible sa rencontre... L'œil humain, dit-on, perçoit l'univers "à l'envers"; c'est le cerveau qui remet la perception "à l'endroit"!

Le changement de perspective ici suggéré est d'importance. Il amène, d'un même mouvement, à voir les choses "à l'envers" et, simultanément, à voir soudain l'envers des choses. Un "envers" peut-être plus réel et plus vrai que ce que suggèrent les apparences de l'"endroit"...

Faut-il, par exemple, connaître d'abord la vérité pour pouvoir ensuite la mettre en pratique? ou faire d'abord la vérité pour avoir chance d'y accéder peu à peu? La référence évangélique est ici intentionnelle. Il m'apparaît, en effet, qu'il est une façon de voir et de présenter les rapports entre Dieu et la morale qui n'est pas du tout évangélique, pas du tout chrétienne. Or c'est à cette façon de voir et de présenter les choses que, depuis des siècles, nous sommes habitués. La conversion proposée n'est donc pas facile. Nul ne la fait, je crois, spontanément, ni sans quelque "crainte et tremblement"!

Si l'on consent à l'inversion proposée - qui est peut-être une conversion - un premier constat se mue tout aussitôt en de radicales questions. Des façons de sentir et de vivre profondément différentes ont été légitimées, au cours des âges, dans des morales étonnamment diverses et même divergentes. Ces morales, en quête à leur tour de légitimation, ont créé une pluralité de dieux. Apollon et Dionysos, pour prendre un exemple clair, peuvent difficilement être adorés en même temps par les mêmes hommes; ils renvoient à deux façons de sentir et de vivre la vie humaine, ils coiffent des morales différentes. Sommes-nous condamnés au polythéisme? Dieu ne peut-il être pour les hommes que la création et le reflet de leurs passions, de leurs désirs, de leurs rêves... et de leurs contradictions?

Demeurant à l'intérieur de la tradition chrétienne - ce que je veux faire dans le présent article - le constat d'une morale qui, au cours des siècles, a profondément évolué et a parfois radicalement changé à la fois ses perspectives fondamentales et ses accents plus particuliers contient ces graves questions: avons-nous, au fil des siècles, "changé" de Dieu? avons-nous, d'âge en âge, mis notre foi dans une série d'idoles façonnées à notre changeante image, selon nos besoins?

Je ne peux pas remonter ici dans la nuit des temps. Je me contenterai, pour illustrer mon propos, de deux exemples d'une histoire récente, ne remontant qu'à guère plus de trente ans...

## Le dieu de l'ordre

La morale dite chrétienne, telle que nous l'avons connue et telle qu'elle nous a été enseignée, s'accommodait fort bien d'un ordre social relativement stable, dont les coordonnées fondamentales semblaient à ce point assurées qu'elles permettaient de connaître avec une suffisante certitude, du moins le

croyait-on, la nature des choses et, par voie de conséquence, les exigences morales d'un ordre naturel. Cette morale fut une morale de la loi naturelle. Largement tributaire d'un ordre social contingent et néanmoins absolutisé dans toute la mesure où il était perçu, respecté et même vécu comme "naturel", cette morale fut-elle plus que le reflet de cet ordre? Elle avait besoin, cependant, pour assurer le maintien de cet "ordre" et le respect de ses lois et exigences, de se donner un plus solide fondement. Ultimement, ce fondement devait être trouvé en Dieu même.

Dieu apparaît, dans cette systématisation, comme la clé de voûte de la cathédrale. C'est lui qui assume la cohésion de l'ensemble. S'il fait défaut, l'édifice s'écroule. (Ce n'est pas sans vérité que l'on a parlé, il y a quelques années, lorsque l'ordre social a été bouleversé et que de nouvelles idéologies ont commencé à légitimer de nouveaux comportements, de "la chute du ciel québécois".)

Mais il s'agit alors moins du Dieu de Jésus-Christ que de l'"Être suprême" et du "premier moteur immobile" régnant et cautionnant l'ordre du monde. Les efforts faits pour réconcilier "le dieu des philosophes et des savants" avec le Dieu évangélique de Jésus-Christ m'ont toujours paru, quant à moi, biaisés. Leurs résultats, en outre, ne sont guère convaincants et satisfaisants pour qui ne se sent pas à son aise dans cet ordre du monde qu'un certain dieu vient coiffer de son autorité censée absolue.

Je crois, comme mes pères dans la foi, en Dieu créateur du ciel et de la terre, en Dieu maître de l'histoire. Mais le dieu de "l'ordre" du monde me paraît néanmoins une idole faite de main d'homme et dont l'adoration fut imposée, comme celle de César dans tout l'empire romain, par ceux qui tiraient avantage et profit de l'ordre social existant et abusivement identifié

à un ordre naturel établi par le Dieu créateur et maître de l'histoire.

Peu de gens ont le goût du martyr. On préfère le plus souvent sacrifier à César et à tous les faux dieux. Nous avons, chrétiens, offert les encens requis, pour goûter un peu de paix, au "dieu de l'ordre"; nous n'avons pas ouvert la bouche pour dénoncer ses injustices; nous avons obéi, nous soumettant à un implacable dieu qui ne tolère nulle rouspétance. Car il est là - l'homme l'a créé pour ça - pour garder "l'ordre" du monde à tout prix. Tour à tour Dieu-Providence comblant les "trous" de nos erreurs, ou Dieu-Juge punissant les récalcitrants et les rebelles pour les faire "rentrer dans l'ordre" (et non pas, comme le Dieu juste de la Bible, pour justifier le pécheur), il est le despote fasciste du *law and order*.

## Le dieu du libéralisme

L'ordre social et culturel dont il a été question plus haut a été soudain radicalement contesté. Plus soudainement chez nous que dans d'autres pays. L'homme, a-t-on cru, s'arrachait au joug d'une servile soumission. On a parlé de révolution! Quand on regarde les choses plus attentivement, toutefois, on se rend compte qu'un certain "ordre du monde" a commencé d'être ébranlé lorsque ceux dont cet ordre servait les intérêts ont entrevu que leurs intérêts étaient désormais ailleurs, dans un autre "ordre". Un nouvel ordre économique a peu à peu façonné un nouvel ordre social en lui imposant ses lois. Il fallait donner ses lettres de créance à cet ordre nouveau. Qu'à cela ne tienne! c'est au nom de la liberté de l'homme, dont il faut avoir le plus grand respect, qu'on a inscrit dans les mentalités tout autant que dans les structures sociales la loi du "chacun pour soi" qui permet au fort de se soumettre le faible.

L'appétit du gain a donné naissance au libéralisme économique et à ses "lois". L'appétit, dit l'adage, vient en mangeant: l'argent ne suffisant pas, la recherche du prestige et l'affirmation de la puissance ont donné naissance au libéralisme social et politique qui, dans un pluralisme qui n'a de pluralistes que les apparences, permet la ségrégation, l'exploitation, la domination. Partout, la loi fondamentale est la raison du plus fort. La liberté, certes, est invoquée, mais pour permettre la compétition et la domination; l'initiative est favorisée, mais pour servir l'exploitation; etc.

Où trouver le Dieu qui oserait légitimer cette morale? Sans doute le libé-

ralisme a-t-il ses idoles: argent, prestige, puissance. Et ces faux dieux s'entendent comme larrons en foire: ils se rendent les uns aux autres les services les plus assidus et fidèles, l'argent donnant droit au prestige et conduisant au pouvoir, le pouvoir assurant l'honneur et les justes rémunérations! Mais il est par trop clair qu'il s'agit là d'idoles; on ne saurait les proposer ouvertement à l'adoration. Mieux vaut compter avec un dieu discret, lointain, étranger. Un dieu que l'on entourera d'honneurs, mais que l'on prendra bien soin d'enfermer dans son temple. Un dieu absent des grands enjeux du monde et n'osant se faire entendre - et encore en tenant des discours adaptés aux situations particulières - que dans l'intimité des consciences individuelles!

On nous invite à adorer ce faux dieu si étonnamment différent de Celui qui s'est un jour ému de la détresse de son peuple et qui est intervenu, "à main forte et à bras étendu", pour le délivrer de l'opresseur. Étonnamment différent aussi de Celui qui a envoyé son Fils partager la vie de l'homme jusque dans sa mort pour annoncer à tous ceux qui ont faim et soif de justice la "béatitude" d'une vie libre et surabondante.

*Deus intimior intimo meo*, Dieu qui m'est plus intime à moi que moi-même, a-t-on dit du Dieu de Jésus-Christ. Soit. Mais aussi Dieu qui intervient dans l'histoire des hommes, qui chasse les vendeurs du temple dans lequel on cherche à l'enfermer pour aller proclamer sur la place publique un évangile de libération!

Tout autre, *le dieu du libéralisme, paradoxalement, n'est pas libre, mais enchaîné*. Il a été inventé pour consoler les prisonniers sans toutefois les délivrer, pour reconforter les esclaves sans les libérer. Si ce dieu emprunte quelques traits au Dieu de Jésus-Christ, le portrait demeure caricature. Il console peut-être les petits, mais il laisse agir les puissants à leur guise et cautionne même à l'avance tous leurs agissements. Avec lui, le pauvre a tort et le riche a raison. Il élève les puissants et il écrase les humbles!

## Le Dieu de l'évangile

Nul ne peut voir Dieu sans mourir, confessait le croyant d'Israël. Le vrai Dieu n'a pas de visage pour l'homme. On peut sentir sa présence, entendre sa voix. Il échappe cependant à l'emprise du regard et on ne saurait mettre la main sur lui. Un tel Dieu n'est guère rassurant. On ne sait jamais à quoi s'attendre de sa part. On ne peut que

lui accorder sa foi, dans l'assurance qu'il ne manquera pas à sa parole donnée. Faut-il dès lors s'étonner que l'histoire d'Israël soit tout entière une succession de tentations d'idolâtrie?

En Jésus, ce Dieu a pris visage d'homme. Cela n'est certes pas plus rassurant: on le rencontre désormais partout, on se trouve constamment sollicité par ses interpellations inlassablement nouvelles. Il n'est plus de repos possible. C'est un Dieu trop proche que celui qui se révèle dans le prochain!

Le Dieu de Jésus-Christ, qui est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, est le Dieu d'un évangile et non pas le dieu d'une "morale". Cela fait toute la différence. C'est lui qui a l'initiative, et les systématisations ne peuvent enfermer ses sollicitations imprévisibles. Il révèle, il promet, il crée et il recrée, il donne et il pardonne. Il n'y a alors plus de loi qui tienne. C'est cela qui est profondément troublant. Il ouvre des horizons; il accompagne discrètement et incognito sur les routes les plus banales; il appelle en même temps d'en avant, tout au loin...

Ce Dieu-là ne peut avoir été fabriqué par l'homme: il est pas trop "malcommode" et "dérangeant". Il remet en question tous les ordres en faisant apparaître leurs désordres. Il n'accepte d'obéissance que celle de la liberté. Il ne veut rien cautionner de ce qui est établi et reconnu. Il vomit les tièdes et exige l'impossible avec intransigeance tout en accordant sa tendresse aux déviants. Allez donc vous entendre avec ce Dieu-là! On ne saurait s'y fier pour assurer les bonnes mœurs et les convenances, comme Jésus l'a bien montré en partageant scandaleusement la table des publicains et des prostituées. Comment pourrait-on alors compter sur lui pour cautionner quelque morale que ce soit!

Les dieux de nos morales sont tous de faux dieux. Seul le Dieu de l'évangile - de la bonne nouvelle - peut être adoré par l'homme libre.

Il est certes des *exigences éthiques* qui découlent de l'évangile de Jésus-Christ: il faut *faire* la vérité pour y accéder et pour avoir part avec Dieu en son Royaume. Mais il n'y a pas une telle chose qu'une "morale" chrétienne. Car qui met sa foi dans le Dieu de Jésus-Christ est libéré - tel est l'évangile ou telle est la bonne nouvelle - de la loi, du péché et de la mort. La lettre tue, dit Saint-Paul; l'Esprit vivifie.

Rome, 31 janvier 1975.

# Attitudes humaines et expérience religieuse

par Julien Naud\*

La façon dont les êtres humains se situent face à Dieu ou contre lui me semble en grande partie solidaire d'attitudes globales, individuelles ou collectives, qui ne sont pas souvent thématiques en elles-mêmes. Je voudrais ici dégager quelques présupposés, vécus mais non identifiés, à l'oeuvre dans certaines attitudes, qui favorisent ou bloquent l'expérience religieuse.

## La fascination

Considérons la fascination d'abord au niveau le plus proche de notre expérience. Quand nous regardons une personne avec le regard de l'amour, elle nous apparaît transformée, transfigurée; nous sommes frappés par un sortilège, comme possédés par quelque chose qui émane d'elle. Nous sommes fascinés. Ainsi donc, l'amour que nous avons pour une personne peut, du moins à certains moments, être vécu de telle sorte qu'elle nous retient avec des "liens", qu'elle nous "capture". C'est une expérience de passivité que nous vivons en ce moment, une expérience d'être arrachés à nous-mêmes, ou plutôt d'être envahis par une puissance à la fois étrangère et séduisante. Dans cette expérience, nous ne valorisons pas seulement la personne aimée; nous sommes aussi valorisés par elle, en ce sens que ces liens, en même temps qu'ils nous retiennent, nous introduisent dans un monde plus vaste et merveilleux.

L'expérience religieuse est vécue, ou imaginée, par certains comme une expérience de fascination. Ce qui domine alors, c'est le sentiment global d'être envahis par une puissance aimante qui

nous enveloppe, qui prend soin de nous. Le lien religieux est immédiat et il n'admet pas sa remise en question: toute interrogation apparaît comme un sacrilège. On y décèle le désir de se perdre ou de se fondre dans la "divinité", que celle-ci soit la nature maternelle, le tout cosmique, l'amour universel ou le Père bienveillant. Cette attitude est faite d'une confiance et d'une soumission sans réserve à la positivité de la vie, et son ressort est un amour illimité qui refuse dès le départ toute remise en question de la valeur de sa croyance.

La faiblesse évidente de cette attitude est d'abord sa précarité. Il arrive que le charme soit rompu. Le lien brisé, nous nous retrouvons dans un état aussi incompréhensible que le précédent: nous ne sommes plus entraînés dans une sphère supérieure d'existence; nous sommes redevenus de simples humains isolés dans notre humanité; nous sommes désenchantés. Une autre faiblesse réside dans le caractère naïf ou non critique de l'adhésion, qui la rend suspecte à l'homme habitué à chercher à la racine du comportement apparemment le plus noble des motivations cachées et ambiguës, à démasquer l'illusion qui continue de bercer des espoirs infantiles.

## Le désenchantement

Quand cesse l'emprise de la séduction, l'homme se retrouve lui-même; il peut, pense-t-il, porter un regard "objectif" sur les personnes aimées. Il reconnaît l'irréalité du charme, il dénonce l'illusion du masque et il identifie l'objet de sa croyance à une création de son regard. Il est devenu critique et ne peut plus désormais se laisser prendre. L'homme d'aujourd'hui ne peut plus éviter de passer par cette étape critique: de tous côtés, on l'ap-

pelle à "interpréter" sa croyance première en termes d'illusion, d'infantilisme ou d'aliénation; on le convie à la lucidité.

Cependant, dans cette critique, nous percevons facilement la nuance affective de la méfiance, qui simule parfois si bien la lucidité. Le méfiant refuse son accueil à tout ce qui lui est étranger. C'est la méfiance qui pousse à *décider* que les choses de son monde quotidien sont plus réelles que celles de l'expérience religieuse, que l'état de désenchantement rend plus lucide et plus objectif que l'état d'enthousiasme. Mais peut-on s'empêcher de surprendre souvent dans le mouvement de la critique l'équivalent d'un amour blessé ou déçu? Au-delà de l'évidence que le milieu culturel incite l'homme à prendre cette attitude de distance méfiante envers la religion, il nous faut rejoindre des présuppositions plus cachées et plus significatives.

L'homme critique paraît avoir raison. Ne faut-il pas se libérer des liens de sa croyance naïve à un monde fantastique, pour se retrouver soi-même? Cette affirmation de soi porte ordinairement la marque de la revendication et de l'opposition. Tout se passe comme si l'éveil de la liberté consistait à découvrir que ce qui nous est le plus personnel et le plus précieux se trouvait accaparé par quelque puissance étrangère; à l'aurore de sa liberté, l'homme s'expérimente comme déjà aliéné, comme le jouet de forces qui détiennent les ressorts de son existence. Le premier mouvement de la conquête de soi apparaît donc comme une tentative de reprendre pour soi ce qui a été accaparé par un autre; dans cette lutte, l'autre prendra nécessairement une figure hostile. L'homme résiste à une agression contre la propre origine de sa liberté. La relation à son origine est alors vécue sous le

\* Professeur de philosophie, au Département de Philosophie de l'Université du Québec à Trois-Rivières.

mode de l'extériorité et du défi, de sorte que Dieu prend la figure d'un être immense et hostile avec lequel je suis confronté.

La relation d'extériorité, vécue sous le mode du défi, m'incite à conquérir pour moi la grandeur et la valeur attachées jusque-là à l'Autre. La connaissance du monde est alors un mouvement progressif de possession et de maîtrise des objets du monde; mais ce mouvement est en même temps animé par un désir de déposséder de ses privilèges la puissance extérieure qui me liait. Une satisfaction accompagne sans doute ce processus, l'impression de mener une vie riche et authentique, de créer des objets qui n'auraient ni existence ni réalité. Mais cette satisfaction s'affaiblit quand la recherche incessante se change en frénésie: incapable de demeurer auprès de soi, l'homme éprouve l'exigence de courir d'un objet à un autre, de se disperser en des possibilités toujours nouvelles. Si ce mouvement va jusqu'au bout, il aboutit à l'inverse de ce qu'il visait: au lieu de se trouver lui-même comme origine, l'homme dispersé se rend étranger à lui-même, incapable de s'occuper de soi.

L'agressivité caractéristique de cette attitude se manifeste de plusieurs façons. Les relations entre individus et groupes sociaux se figent dans l'opposition du maître et de l'esclave, du dominant et du dominé. Comme le regard, la connaissance devient un instrument du pouvoir tyrannique. Le Dieu-Père est imaginé sous la figure infantile du père de la horde primitive, telle qu'elle est présentée par Freud. On refuse le passé, sans se douter que par le passé rejeté se transforme en une série d'attitudes stéréotypées; bien des personnes ne peuvent regarder l'avenir avec une confiance religieuse, parce que des souvenirs chargés émotivement bouchent leur horizon. Toute institution, religieuse ou non, apparaît un obstacle au progrès de l'attitude personnelle et autonome.

## Au-delà de la critique: une nouvelle enfance

L'attitude que nous venons d'évoquer est sans doute une étape souvent nécessaire, grâce à laquelle l'homme brûle ses idoles et découvre sa solitude. Peut-être alors sera-t-il en mesure de méditer sur le sens de sa liberté. Sa décision de prendre sur lui son initiative et ses choix ne part pas de lui-même; elle a elle-même une

origine qui ne dépend pas de sa liberté, mais qui se tient au fond de sa liberté. Il lui est radicalement donné d'être libre et de pouvoir entreprendre la tâche de sa libération. Du même coup, l'Autre que j'avais cru éliminer en l'extériorisant et en le projetant loin de moi, voici que je le retrouve au cœur même de mon initiative, comme une nécessité qui me lie. Je suis libre mais, en même temps, "on me donne" d'être libre; si profondément que je veuille me ressaisir, je rencontre cet Autre qui me donne de le pouvoir. Par là même la signification de la recherche d'indépendance est modifiée: elle n'est plus seulement désir de possession, mais aussi d'accueil du don par lequel je suis constitué. De nouveau, la situation est renversée: l'acceptation de l'Autre tient en échec l'agressivité à son égard et réside peut-être au sein même de cette agressivité. Dans cette attitude plus complexe, l'homme brise le mouvement de la critique destructive, en retrouvant à sa racine une critique qui restaure la confiance, c'est-à-dire qui consent aux liens dans lesquels l'homme est toujours déjà enfermé. A travers le chemin purificateur de la critique et de la lutte, l'homme peut encore être ouvert à l'interpellation de Dieu.

Cette attitude situe la rencontre avec Dieu au cœur même de la liberté, là où l'homme s'intéresse à lui-même comme à un centre riche de possibilités infinies, en deçà de son rapport au monde et de sa dimension historique et pratique. La religion ne vise pas d'abord le développement historique, le progrès et le travail, parce que l'homme n'est pas exclusivement une réalité historique. Quand des apologistes veulent montrer l'efficacité de la religion, ils espèrent ainsi la sauver en cherchant à l'insérer dans des solidarités historiques. Cet accent s'intensifie surtout dans les moments où la religion sent que son langage, étranger à l'homme, n'est plus enraciné dans une expérience de renouvellement; la même insistance revient lorsque la culture tout entière, devenue pratique, incite par le fait même la religion à justifier son utilité et son efficacité.

L'espérance chrétienne se fonde sur la certitude que la liberté infinie libère l'homme de la servitude de l'histoire. C'est ce qui a permis à s. Paul de briser radicalement avec la religion pratique du pharisaïsme; il a compris que sa libération lui est venue par un acte de pure bienveillance. Le Christianisme conteste une vision du monde dans laquelle l'homme serait *exclusi-*

*vément* une réalité historique, fait pour le travail, la lutte et la souffrance; il veut être l'expression de la liberté et de la gratuité. C'est un non-sens de demander à la religion de justifier son existence par un engagement historique bien délimité; elle a précisément pour rôle premier de manifester que, si l'homme s'engage totalement dans l'histoire, il se perd comme être libre. Elle doit jeter l'ironie sur toutes les réalisations qui se disent sérieuses, pour dévoiler l'espace de jeu qui les rend possibles et en même temps les condamne.

Par sa fonction d'ironie, la religion est une instance critique. En mettant la célébration de la fête au centre de sa vie culturelle, elle relativise les efforts de l'homme et les subordonne à la joie comme valeur absolue; en prônant la paix, elle démasque la vanité de la violence pour assurer la concorde dans l'univers humain; en révélant le profond mystère d'iniquité qui étend son réseau sur tous les individus et toutes les civilisations, et les unit dans une culpabilité indistincte, elle proclame que la paix et la réconciliation constituent une tâche dont le sens final est eschatologique. Poussée à la limite, l'ironie religieuse arrive au paradoxe, en renversant les valeurs pratiques et historiques et en les remplaçant par des valeurs apparemment fantaisistes: la richesse par la pauvreté, la gloire par l'humiliation, la vie par la mort; mais le paradoxe consiste à inverser le sens de ces valeurs: la pauvreté est la vraie richesse, l'humiliation la vraie gloire, la mort la vraie vie.

Dans cette ironie apparaissent les images de l'enfant et du jeu, bien distinguées de leur contrepartie infantile, comme dans ce texte de Kierkegaard: "Que c'est étrange! De même que la vie montre une régression quand l'homme retourne à l'enfance, de même aussi le langage offre une récurrence où les choses les plus différentes se rejoignent, semble-t-il, pour signifier une seule et même chose alors pourtant que leur différence est la plus grande... Nul ne diffère plus d'un enfant qu'un homme chargé de jours et redevenu enfant;... et nul ne diffère plus de celui qui désire, aime, convoite et veut tout gagner,.... que l'homme qui a renoncé à tout gagner - sans parler de cela que, chose curieuse, il parle de tout gagner; nul ne diffère plus de celui qui convoite de tout gagner que celui qui dit précisément la même chose".

# THÉOMÉTRIE

par  
René CHAMPAGNE\*

## 1. Il est mort:

1.1 *Il est mort.* Lentement. Une question d'âge. Rien ne dure. Tout finit. Ça ne pouvait pas toujours durer. Il fut. Il a fait de grandes choses: cet univers lancé dans l'espace et le temps, le genre humain. Son oeuvre accomplie, il s'est éteint. Il mérite notre gratitude éternelle.

1.2. Il est mort: on n'en parle plus.

1.2.1. Sauf les gens d'un certain âge ou payés pour le faire. Cela fait démodé, insolite de mentionner son nom dans les milieux évolués. Autrefois, c'était le contraire. On parlait très souvent de lui. Sans mesure. On peut regretter cette époque. Car il donnait des ailes à la pensée, de la profondeur à l'esprit, des normes pour la morale. Il en faisait vivre plusieurs.

1.2.2. On n'en parle plus. *C'est de sa faute.* Il ne s'affirme pas assez. Il manque d'audace. Il est beaucoup trop discret. On dirait qu'il a peur de s'affirmer, de donner son avis. C'en est choquant! Comment le reconnaître à travers les autres! S'il brisait son silence, sont intolérable silence, son mutisme glacial! S'il éclatait enfin!

Jour et nuit, durant des années, nous l'avons cherché. Personne ne l'a jamais cherché autant que nous. Partout nous l'avons cherché. Comme des enragés. Nous l'avons supplié de nous signaler sa présence sans équivoque et

d'arracher de nos coeurs le moindre doute. Vainement. Une nuit, sur une plage déserte près de l'océan, nous avons allumé des bûchers en triangle. Et nous l'avons attendu. Toute la nuit. Il n'est pas venu. Au lever du soleil, fatigués, déçus, nous sommes allés dormir.

C'est de sa faute. S'il voulait seulement assurer du pain à tous les hommes. Un peu de pain chaque jour, assuré. Pour tous. Ce n'est pas grand-chose. Mais s'il le faisait, tous parleraient de lui. C'est une question de pain, de pain assuré pour tous. C'est simple. Qu'il donne du pain et on parlera de lui.

1.2.3. On n'en parle plus. Mais *ce n'est pas de sa faute.* Il y en a plusieurs qui autrefois le fréquentaient et parlaient de lui. Ils le tutoyaient même. Ils ont commencé à le lâcher. Un peu par jalousie, un peu par paresse. Plusieurs ont pris panique. Ils se demandaient où il les menait.

## 2. Il n'est pas mort: *il n'a jamais existé:*

On commence à s'en apercevoir. Une invention, une grande invention. Il a bien fallu se donner des raisons de vivre. Le coeur de l'homme pauvre, le coeur de l'homme malade. On a rarement vu une aussi grande invention. Comme une mer immense dans laquelle le coeur des pauvres humains se laissait couler pour noyer son chagrin. Les sciences, les changements sociaux ont rendu désuète cette invention. Bientôt, elle ne servira presque plus. Si on veut y mettre le prix.

## 3. Il est vivant:

*Il est vivant.* Certains l'ont vu, l'ont entrevu. Ils le voient passer. Ils sont sûrs que c'est lui et qu'il est vivant. Ils ont du mal à le décrire. Il vient, passe et s'en va. Comme un vent très doux, disent-ils. Parfois, ils se réunissent pour l'attendre, pour attendre son passage. Des jeunes, des vieux; des hommes, des femmes. Ils en pleurent de joie.

## 4. Il meurt, il vit:

Il n'en finit plus de mourir, il n'en finit plus de renaître.

De combien de morts, de combien de naissances son histoire est remplie!

Il s'enfuit des mains qui voudraient le mesurer. Il n'est pas cette parole, ni cette idée. Nulle image ne peut le décrire. Il est sa propre mesure.

Il passe, mais il n'est point son passage. Il est plus que son passage.

Il se tait, mais son silence est aussi sa parole.

Aux hommes il peut donner le pain, mais il est plus que donneur de pain.

De l'univers l'origine, il est plus que cette origine.

Voici que son histoire aujourd'hui recommence, car jamais il ne fut.

Voici que recommencent le silence et la parole, car rien n'était lui de ce qui fut dit sur lui.

Voici encore la nuit, le jour, une plage déserte, des hommes qui ont faim.

Et sur notre terre brûlée des vents qui recommencent, inépuisés.

\* Professeur de philosophie, Université de Sudbury.

# LA FIN D'UN MONDE ET LA FOI EN DIEU

par Pierre Lucier

Chaque époque a sa manière de croire en Dieu. Et chaque période de l'histoire chrétienne est confrontée à des questionnements inédits qui l'obligent à re-définir son Dieu et sa foi en Dieu. C'est ainsi que les croyants ont tour à tour rencontré les défis du déisme, du rationalisme, de l'irrationalisme, du marxisme, de l'existentialisme, du scientisme, etc. Tantôt contestée comme hypothèse explicative, tantôt rejetée au nom de l'avènement de l'homme nouveau, l'affirmation de Dieu a modifié ses formulations, purifié ses audaces; elle s'est aussi parfois repliée sur elle-même, en condamnant ceux qui la mettaient en procès.

Tous ces combats et toutes ces militances semblent s'être récemment amenuisés et estompés. Croyants et incroyants se sont rapprochés, peut-être à cause d'impératifs concrets communément perçus; peut-être surtout à cause de mutations culturelles qui ébranlent les uns et les autres jusqu'à l'intérieur de leur forteresse respective. Alors qu'on pouvait, naguère encore, discuter du bien-fondé de telle ou de telle clef de voûte du monde et de l'homme, c'est la possibilité même d'une clef de voûte qui semble maintenant mise en cause. Alors que les uns et les autres s'entendaient pour voir dans l'affirmation de Dieu une affirmation destinée à soutenir l'édifice de l'univers culturel, voici que c'est cet édifice même qui est à se défaire — bien plus: que les uns et les autres s'emploient à dé-faire. En effet, les récentes sciences de l'homme et les entreprises philosophiques qui ont marqué la formation de la pensée contemporaine (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Sartre, etc.) nous ont progressivement montré la voie de la dé-construction des écritures. Nous avons appris à dé-monter les thèses, en percevant qu'elles sont toujours tributaires de cohérences cul-

turelles que nous savons de mieux en mieux traquer jusque dans leurs pré-supposés et leur "positivité" — et donc dans leur relativité et leur contingence. Au plan de l'intelligence des discours, le Soupçon s'est installé; le méta-discours, ce discours qui analyse le discours, lui donne même un lieu d'existence et d'exercice. Nous pratiquons avec de plus en plus de succès ce que Foucault a appelé l'"archéologie" du savoir et du discours humains. Une distance critique a pris place dans la psyché collective et lui interdit des naïvetés naguère encore porteuses d'enthousiasme.

C'est dans cet univers culturel — plus menacé par la désillusion ou le cynisme que par le militantisme aveugle — que les grands problèmes se posent souvent maintenant. Les questions se sont déplacées. L'homme n'est plus ce sujet triomphant qui défie l'objet ou qui se proclame la "mesure de toutes choses". L'homme est lui-même devenu un objet dé-montable, partie prenante d'un univers d'écritures dans la création desquelles la nécessité l'encerclé de toutes parts. On se demande même si l'"Homme" n'est pas une idée née d'une cohérence culturelle particulière.

La question de Dieu semble aujourd'hui liée à ces entreprises de dé-construction. Le Dieu chrétien, dont la présence — comme clef de voûte — dans notre discours culturel est un fait incontestable, s'"explique"-t-il par le dé-montage de ce discours culturel? L'idée de Dieu se "dé-fait"-elle avec la dé-composition de la culture dont elle est le fondement dernier? Telle semble être, au plan d'une certaine intelligence actuelle, la question fondamentale concernant l'affirmation chrétienne de Dieu. Plus subtiles que les attaques militantes de l'athéisme des cent dernières années, ces perspectives "froi-

des" surgissent du sein même de l'intelligence contemporaine. Ce ne sont plus des "thèses" qui s'opposent à des "thèses"; c'est une question qui surgit de la critique — de l'"archéologie" — des thèses elles-mêmes.

C'est cet univers de questionnement que je veux déployer brièvement ici. Le Dieu chrétien subsiste-t-il au dé-montage de la cohérence culturelle dont il surgit? Peut-il exister et se redire dans une culture qui consiste justement à dé-construire les mondes culturels? Comment peut être vécue la foi chrétienne en Dieu dans cet univers qui semble s'édifier autour de la chute même de la culture traditionnelle? Le Dieu des chrétiens est-il voué à la mort — une vraie mort culturelle, cette fois — ou peut-il, à l'intérieur même de la rupture d'un monde, entraîner l'homme vers son Mystère?

Deux approches successives formeront notre développement. *D'abord*, un exposé de quelques facettes de l'univers culturel évoqué ci-haut. *Puis*, un essai pour délimiter des avenues possibles de la foi chrétienne en Dieu dans cet univers. Ce sont là des propos qui, on le voit, relèvent tout autant de la réflexion critique que de la recherche spirituelle: la foi et l'intelligence de la foi passent aujourd'hui par ces difficiles sentiers de l'intelligence critique.

## I- QUELQUES ASPECTS DE L'EXPÉRIENCE ACTUELLE

La distanciation critique et l'aptitude au dé-montage des signes de l'homme et de la culture ont progressivement envahi la conscience actuelle,

avons-nous dit. Cela est bien massivement exprimé et mérite une analyse plus circonstanciée. C'est ce qui est proposé ici, autour de quatre pôles majeurs de réflexion.

## 1. L'entreprise de dé-construction

"Dé-construire" est un néologisme, gauche comme tous les néologismes, qui désigne une activité critique relativement neuve. Il s'agit d'une analyse qui décèle les éléments et leurs rapports, les mécanismes de composition et de structuration, les forces obscures du non-dit; et il s'agit aussi d'une entreprise qui, par le biais de cette analyse, dé-fait l'objet étudié et opère à son égard le trajet inverse de sa construction. Contrairement à la destruction qui, le mot le dit, démolit son objet, le rayer de la carte, la dé-construction est une entreprise minutieuse qui met au jour, en en dé-montant les pièces et les dynamismes de fonctionnement, les rouages internes et secrets de son objet. Dé-construire, c'est faire la lumière sur la nature et le mode de surgissement d'une réalité; non pas pour en contester l'existence, mais pour en "expliquer" l'existence.

Le monde actuel est un monde qui a ainsi appris à dé-construire les produits de l'activité humaine. Par-delà les apparences si aisément mystificatrices, on s'applique de plus en plus à mettre au jour des mécanismes sous-jacents qui nous en disent plus long sur la teneur d'un geste ou d'un discours que ce geste ou ce discours explicites eux-mêmes. Et cela n'est plus le privilège exclusif des cercles de spécialistes. Les mass-media pratiquent couramment cet exercice: les décisions et les agissements des gouvernements, des entreprises, des groupes et des individus y sont constamment dé-montés; les scandales cachés sont démasqués et mis au grand jour; les paroles sont comparées avec le non-dit des gestes concrets ou des structures qui délimitent effectivement ces gestes concrets. Il ne se passe guère plus de jour où ne soient analysés et dé-construits de multiples signes de l'homme. Derrière les formes les plus obviees des discours, d'autres discours sont détectés en filigrane, plus compromettants que les discours explicites eux-mêmes. Ainsi, de proche en proche, la voie est ouverte à des interrogations fondamentales sur les mécanismes mêmes de la production des gestes et des discours.

C'est cela, le règne du Soupçon de la conscience. Et ce qui est nouveau, c'est

que ce soupçon n'est plus réservé à des entreprises sectorielles et délimitées comme la psychanalyse freudienne, l'analyse marxiste ou la critique sociale. La conscience collective elle-même est dorénavant le lieu de cet âge nouveau de l'esprit. Dans toutes les couches sociales, les naïvetés sont à se briser, et "les choses qui vont de soi" sont devenues bien rares. L'arrivée massive et multiforme de l'information introduit une radicale relativité dans les diverses créations de nos cultures particulières. Les "mises en perspective" s'y multiplient, comme s'y accroît aussi la dénonciation des multiples "tours" que l'homme se joue à lui-même.

L'activité de dé-construction insinue ainsi la question dans tout ce qui, hier encore, faisait partie des évidences premières: en dépit de tous les efforts pour ré-injecter l'enthousiasme, on ne réussit guère à masquer les Watergates et le système qui les fait surgir, à prêcher la guerre juste, à galvaniser les collectivités autour de projets à forte teneur magique (la Baie James, les Jeux Olympiques, l'Année Sainte, etc.). Habitué à déchiffrer le non-dit, l'homme d'aujourd'hui ne se laisse plus aisément emballer. Maladie ou vieillissement? Qui saurait le dire? En tout cas, le fait est là et il est souvent vécu comme une épreuve culturelle fondamentale. Epreuve qui n'a d'ailleurs pas que des aspects pénibles. Car, si c'est par le feu que l'or doit passer, c'est par cette brûlure même que l'or est révélé. Ce que nous perdons d'aptitude à l'enthousiasme et à l'émerveillement, peut-être le gagnons-nous en libération. Libération de l'intelligence qui comprend, au-delà des masques et même des mensonges; libération d'une conscience qui, par-delà les esquives de toutes sortes, redécouvre le poids et la joie de ses responsabilités. L'adhésion confiante aux produits culturels est ainsi passée au creuset du "troisième oeil", celui du regard critique.

On ne saurait exagérer l'importance de ce trait culturel actuel pour tout ce qui concerne la foi en Dieu et son affirmation. Car, de façon moins sectorielle que ne l'avaient fait Marx et Freud, l'homme d'aujourd'hui est amené à dé-construire l'affirmation de Dieu, voire son Dieu même. Il découvre, souvent avec effarement, que le contenu de son affirmation croyante est indissolublement lié à sa cohérence culturelle, dont il assure justement tantôt la légitimité, tantôt l'introjection morale, tantôt le fondement de son découpage, tantôt l'"apex" de son langage. Tant et si bien que, avec la dé-construction de son univers culturel, le croyant peut parfois

se demander si son affirmation croyante ne basculera pas avec ce non-dit, lequel a souvent peu ou rien à voir avec la foi en Dieu.

## 2. La rupture et l'invasion de l'autre

Un tel dé-montage des produits de l'homme fait apparaître de toutes parts une altérité que ne peut guère soupçonner un monde qui se meut sous le signe du même. Dé-construire, c'est faire apparaître, derrière le spectacle familier du connu, la présence mystérieusement agissante d'un "autre" ignoré, mais souvent plus déterminant que ce qui tombe sous un premier regard; c'est introduire la rupture là où régnait le continuum de l'habituel et du familier; c'est rendre présent un absent que l'enthousiasme pré-critique empêchait de voir.

L'expérience culturelle présente est profondément marquée par l'irruption de l'altérité. Altérité des cultures diverses et immédiatement accessibles par le truchement des mass-media et des moyens de transport; altérité des mécanismes qui échappent à l'emprise des sujets et qui semblent pourtant en commander les activités; altérité du passé que la mise en perspective rend de plus en plus étranger et étrange; altérité du prochain qui, par des voies de plus en plus imprévues, semble s'éloigner de ce qui hier encore nous rassemblait autour de quelques accords fondamentaux indiscutés; altérité d'un avenir dont les futurologues eux-mêmes sous-estiment le plus souvent le caractère inédit; altérité qui se glisse de plus en plus dans les itinéraires personnels eux-mêmes et fait que la trajectoire des destinées ressemble de moins en moins à des évolutions rectilignes.

Et qui dit altérité, dit aussi rupture. Dé-construire, c'est rompre les ponts accoutumés qui nous lient au monde, c'est lever l'ancre et prendre la mer; c'est se saisir dans sa différence et dans sa distance irréductible par rapport à l'autre; c'est accepter le dépaysement d'une rupture de soi par rapport à soi. En raffinant la conscience des multiples clivages qui marquent la vie des hommes, en brisant l'adhésion spontanée au monde des signes, la culture actuelle introduit la distance là où il y avait proximité, la divergence là où il y avait unanimité, l'écart là où régnait l'identité.

Pour des cohérences culturelles habituées au partage et à la transmission

du même, et marquées au sceau de l'unanimité, cela constitue un heurt de première importance. La femme surgit dans un monde masculin, les unions de tout genre ébranlent l'ordre de la famille, les fidélités se disent aussi en ré-orientations radicales, les engagements professionnels se déploient en carrières multiples, les cultures se démultiplient en sous-cultures et sécrètent la contre-culture, les oécuménismes envahissent la quotidienneté et rendent inutiles les oécuménismes, les révolutions contestent les réformes, etc. De tout côté, les ruptures se creusent et, par elles, l'autre se profile. Du coup, des croyants s'inquiètent, qui avaient vu dans leur Dieu le fondement de la stabilité et de l'union, et qui tenaient même de la tradition l'image même de leur Dieu. Car voilà que se lézarde l'édifice dont leur Dieu assurait la consistance et auquel, il faut le dire, il empruntait certain de ses traits: Dieu immuable, toujours identique à lui-même, transcendant victorieusement toutes les péripéties de l'histoire, intimement lié à tout ce qui, dans un monde changeant, représente quelque permanence (nature humaine, valeurs morales, lois de l'univers, philosophia perennis, etc.).

### 3. La mort du sujet

L'enjeu dernier de cette dé-construction et de cette irruption de l'altérité, c'est finalement le sujet lui-même. Le démasquage des dîres de l'homme et la révélation des forces obscures dont l'homme n'est pas le maître conduisent à s'interroger sur la consistance et sur l'"absolue originalité" du sujet humain, voire à en éprouver cruellement la terrible précarité. Derrière la "mort du sujet" dont on a tant parlé ces dernières années, il y a cette expérience, devenue courante, d'être plus ou moins le jouet de données structurelles qui nous modèlent bien plus que nous ne les modelons. Dès lors, c'est tout le produit humain apparemment le plus original qui se montre ainsi grevé des déterminismes les plus lourds. L'art, l'amour, l'espoir, la foi, la décision, etc.: tout ce qui est associé à l'invention et à la créativité devient maintenant suspect de complicité inconsciente avec cet "autre" qui n'a rien du sujet. La conscience romantique est ainsi assaillie jusque dans ses retranchements les plus intimes.

L'entreprise de dé-construction nous entraîne ainsi à découvrir que le sujet

est bien souvent l'objet impuissant de forces anonymes. Lors même qu'il semble se livrer à des créations de signes, l'homme serait-il alors tout au plus capable d'un "bricolage" restreint, à même des signes et des règles d'emploi qui laissent peu de place à la fantaisie? Le sens — dont l'invention a été traditionnellement revendiquée par les philosophes comme étant l'apanage exclusif de l'homme — serait-il ainsi assimilable aux structures mêmes qui le véhiculent? Sa "transcendance" se ramènerait-elle finalement aux lois qui règlent l'emploi valide des signes? Et s'il est vrai que les cohérences culturelles sont comme des organismes structurés qui obéissent à des règles rigides d'équilibre et de fonctionnement s'il est vrai que ces cohérences de signes modèlent l'homme jusque dans son intimité et le "précèdent" dans tout ce que nous appelons encore des "projets", alors il faut bien reconnaître la mort du sujet, du moins de ce sujet triomphant et sûr de lui-même qui avait appris à défier l'univers. Dé-construire les signes de l'homme, c'est ainsi frôler l'abîme de la fin de l'homme.

Dans des perspectives religieuses et culturelles qui ont magnifié le développement et l'importance de la personnalité et qui ont même établi sur la personnalité leur contestation des systèmes totalisants, l'entreprise de dé-construction apparaît comme une menace des plus graves. Le culte de la personne, voire de l'individu, est radicalement mis en échec. Et l'on découvre avec effarement que ce culte du sujet, dans lequel on avait vu un des fruits les plus purs de la liberté, est lui-même produit à même le jeu anonyme des forces d'un système culturel particulier; en dé-monter les mécanismes d'apparition, c'est interdire tout cri de victoire. Ce n'est pas sans raison que l'on frémit encore quand on lit sous la plume de Michel Foucault: "L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine" (*Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 398).

### 4. La résorption de l'histoire

Enfin, par-delà le sujet, c'est l'histoire elle-même qui est démystifiée par l'entreprise actuelle de dé-construction. Les gestes glorieux sont remis en cause, les vertus sont examinées sous des angles inédits, les grandes productions culturelles sont mises

en lien avec la domination de classes numériquement restreintes; Madeleine de Verchères change de camp, les guerres justes montrent leurs mains ensanglantées, de saints empereurs sont détrônés, etc. Le Soupçon a atteint la grande aventure historique de l'homme et, par là, ébranle la galerie des modèles et des héros et désacralise le legs d'un passé ainsi dé-construit.

En fait, bien plus que la seule démystification des hauts faits ou des valeurs sacro-saintes de la "civilisation", c'est l'historicité elle-même qui est mise en perspective. L'histoire se ramènerait-elle finalement à un système de règles et d'équilibres qui en délimite les conditions de production? Lors même que nous croyons vivre les aventures les plus révolutionnaires et les plus inédites, serions-nous les acteurs d'un drame qui nous échappe à nous-mêmes et qui a son fondement dans le jeu synchronique de composantes qui se disposent les unes par rapport aux autres, à la façon d'un système intégré? Ne serions-nous pas finalement immergés dans une intemporalité dont l'histoire ne représenterait que des facettes successives, selon les éléments que le jeu systémique aurait à intégrer? Chaque semaine, nous voyons se publier des études qui entreprennent de réévaluer des séquences historiques et d'en montrer les mécanismes secrets. Derrière les discours officiels, et même derrière les évidentes bonnes intentions des acteurs, apparaissent alors des dynamiques obscures qui font des acteurs les éléments inconscients de lois de fonctionnement et d'équilibre.

On ne saurait exagérer l'importance pour la psyché collective de telles approches de l'histoire humaine. Dans des cultures comme les nôtres qui ont érigé la tradition en critère de discernement et en fondement de la vérité et de la légitimité, et qui ont puisé dans l'héritage culturel les éléments de leurs cohérences idéologiques, de telles vues "froides" ont l'effet d'un éclatement des fondements. La référence historique ne fait plus émerger des exemplaires dont il faudrait imiter le courage, l'ingéniosité ou la clairvoyance, mais bien plutôt des partenaires tout aussi impuissants et inconscients, manipulés qu'ils sont, eux aussi, par des règles qu'ils ne commandent pas. A la proclamation des grandes initiatives a succédé l'affleurement d'un implacable jeu d'équations.

Tout cela pourra sembler à certains abstrait et sophistiqué. Mais qu'ils

consentent à lire les journaux quotidiens, et ils verront que le drame culturel actuel se joue largement à ce niveau de réalité. Ils verront aussi combien sont nombreuses les tentatives pour ré-introduire l'une ou l'autre forme de naïveté et de certitude directe: bien des éthiques hédonistes, des militances socio-politiques, des engouements spirituels plus ou moins ésotériques, des enthousiasmes communautaristes offrent actuellement des moyens d'échapper, ne serait-ce que temporairement, aux tenailles du questionnement que nous venons d'évoquer. Les croyants eux-mêmes, au nom même de leur foi — dont ils ne voient pas toujours jusqu'à quel point elle a fait corps avec la culture en dé-construction —, se rebütent devant une telle atteinte à leur vision religieuse et recourent volontiers à la négation ou à la sous-évaluation pour conjurer la menace. Pour ma part, je persiste à penser que les chrétiens ont mieux à faire et que leur foi chrétienne est capable d'assumer par le dedans ce défi radical de notre expérience culturelle. Le Christianisme n'a pas à refuser cette expérience pour pouvoir continuer à affirmer le Dieu de Jésus-Christ. Non seulement son affirmation de Dieu est-elle toujours *pensable* dans un monde en dé-construction, mais encore est-elle susceptible de nourrir la *recherche spirituelle* la plus authentique et la plus envivante. Ainsi, dans un paradoxal mouvement de retour, la foi chrétienne peut-elle féconder cela même qui, au regard superficiel, pouvait sembler la détruire ou la refouler dans l'anonymat du système. C'est cette perspective spirituelle de l'affirmation chrétienne de Dieu aujourd'hui qu'il nous reste à évoquer ici.

## II- L'AFFIRMATION CHRÉTIENNE DE DIEU

La thèse — et la conviction, faudrait-il ajouter — qui sous-tend le présent développement pourrait se résumer comme suit: la foi chrétienne contient les ressources nécessaires à une assomption pleine et sans nostalgie de l'expérience culturelle qu'on vient de décrire. Elle entretient même avec cette expérience d'étonnantes parentés structurales, qui placent les chrétiens dans une position privilégiée pour intégrer et mener en profondeur un itinéraire spirituel susceptible de contribuer, de l'intérieur, à la recherche de l'homme aujourd'hui.

### 1. Le grain de blé ...

Dans son cœur même, la foi chrétienne semble comporter des exigences de dé-construction. La rencontre de Dieu et le don du salut ne s'y réalisent qu'à travers la mort consentie du grain de blé; le Fils meurt pour révéler le Père; le Fils ressuscité doit partir pour envoyer l'Esprit; Jean-Baptiste avait déjà fait place à plus grand que lui. La foi chrétienne privilégie ainsi un radical effacement, seul capable de permettre l'irruption de Dieu dans l'aventure humaine. Clef du mystère pascal, c'est l'avènement de la vie par le passage désappropriant dans la mort: Pâques est l'au-delà du Vendredi-Saint et Christ ressuscité porte les stigmates glorieux de sa kénose.

A sa manière, et bien plus essentiellement que ne le fait une mutation culturelle, la foi chrétienne dé-construit les productions de l'homme; elle épure, dépouille, invite à la dépossession et à la reddition. Nu devant Dieu, comme au jour de sa naissance et de sa mort, l'homme est plongé dans l'eau destructrice et régénératrice de la fontaine baptismale; mystère de mort et de vie, d'abandon du vieil homme et d'éclosion de l'homme nouveau, proclame depuis toujours la liturgie du baptême. Le bain de vie est un tombeau, avant d'être le bassin enjolivé d'une architecture religieuse détachée de son sens. Il a aussi l'âpreté et la violence du désert, ce transit purificateur où Dieu conduit ceux qu'il convie à l'exode. Ce n'est toujours qu'après la brisure du miroir que Dieu se donne à voir dans le face à face de la communion parfaite.

Les premières communautés chrétiennes avaient bien perçu le scandale et la folie de la lecture chrétienne du monde. Celle-ci ne vient-elle pas dé-construire et dé-faire les ordres de valeurs et les visions du monde? Ne fait-elle pas affleurer, au cœur de l'aventure humaine, une dramatique de salut dont le cœur de l'homme et la communauté humaine elle-même constituent les arènes et les enjeux? Par rapport aux constructions humaines, les valeurs du Royaume sont essentiellement subversives; elles délogent et exigent une renaissance, et donc une mort. En Christianisme, la vérité n'est ainsi "faite", que par la libre acceptation de "perdre sa vie". Le Dieu que Christ donne est le Dieu des pauvres et des cœurs purs, un Dieu qui ne se livre qu'à l'aveu de nudité et de dépossession. C'est un Dieu qui désintalle, qui demande de quitter Ur en Chaldée et de vendre ses biens. C'est

un Dieu qui brise les idoles, exige qu'on enlève ses sandales et qu'on consente à la purification par les charbons ardents.

En fait, l'expérience culturelle actuelle peut être un lieu extraordinairement fécond de cette libération que le Christianisme ne craint pas d'associer à la mort, à une mort qui laisse place au Dieu vivant. Rien de défaitiste ou de morbide là-dedans. Mais bien l'assomption totale d'une mort qui, de toutes manières, écraserait l'homme. La foi chrétienne en prend seulement radicalement acte et y décèle la voie de la vie, à la suite de la geste mystérieuse de Jésus-Christ. Par là, les chrétiens se découvrent capables de vivre dans la joie le dé-montage que l'accès planétaire à la conscience critique impose aux productions culturelles de l'humanité. Mais il s'agit là d'une joie qui n'a rien du "happy face"; qui n'a rien non plus du "rire jaune" du dépit ou du ressentiment.

### 2. Le Dieu tout autre

A travers la dé-construction inhérente à la foi chrétienne, c'est essentiellement la découverte de l'Autre qui est vécue. En Christianisme, la rencontre de Dieu se déploie sous le signe d'une inéluclable altérité. L'"autre" y est valorisé au point d'être l'Absolu, l'Autre qui interpelle tout homme, par-delà la distance infinie qui les sépare et consacre irrédûctiblement la rupture qui les distingue.

A cet égard, il est significatif que la foi chrétienne se soit édifée sur l'amour, cette expérience dans laquelle la communion suppose toujours le consentement à l'altérité et le respect de la rupture. En effet, à moins de se dégrader en absorption, l'amour n'est possible que dans la conscience d'une différence qu'aucune étreinte ne saurait réduire. C'est pour cela que l'amour contient une part essentielle de déchirement et de souffrance: la rencontre n'est possible que par le truchement d'une altérité consentie. D'avoir inextricablement lié les deux commandements de l'amour — l'amour de Dieu et du prochain —, d'avoir fait de l'amour de l'homme et de la femme le sacrement de la rencontre de Dieu, constituent pour le Christianisme une valorisation sans précédent de l'altérité et de la différence. Dieu est cet Autre mystérieux dont même un corps-à-corps nocturne ne livre pas le Nom; il est l'Absent qui se révèle dans la présence de cet autre auquel je ne réussis pas à m'identifier et qui me renvoie sans cesse à mon identité et à ma solitude.

En fait, toute la foi chrétienne s'est édiflée sur la reconnaissance de l'autre et de la rupture qui la rend possible. Jésus mort et ressuscité, à la fois le même et le complètement transformé, clef de l'ancienne Alliance parce qu'inaugurant la nouvelle, demeure la figure et le lieu par excellence du salut qui passe par la rupture. Et l'espérance chrétienne ne fait que reprendre cette attente audacieuse d'un monde transfiguré et autre. Distendue entre le "déjà là" et le "pas encore", la communauté croyante anticipe (ici et maintenant) l'altérité du monde à venir; elle tire même sa signification d'être "entre" deux états du Royaume; celui des prémices et celui de l'achèvement. D'ailleurs, dès l'origine, le départ de Jésus — la rupture opérée par sa disparition — a laissé place à une pluralité de témoignages fondateurs. Entre les diverses traditions évangéliques, une fondamentale altérité assure le renvoi à l'Événement-Jésus, dorénavant présent par des références autres les unes par rapport aux autres. Ainsi, la spécificité de l'expérience chrétienne tiendra désormais à cette référence à un événement initial à tout jamais absent. La rupture qui sépare les multiples moments présents d'avec l'Événement-Jésus devient la condition même de la présence de cet Événement.

De quelque côté qu'on le considère, le Christianisme semble donc jaillir de la rupture et consacrer l'altérité. De ce fait, l'actuel éclatement du même devrait trouver les chrétiens particulièrement aptes à l'intelligence et à l'assomption plénière des mutations culturelles en cours. Pour eux, en effet, le Mystère même de Dieu intègre constitutivement l'altérité: le Dieu chrétien est un Dieu trine. Pour eux, Dieu est aussi le tout Autre par excellence, celui que seule la rupture chrétienne permet de rejoindre, celui dont l'invitation à l'amour conduit sur les après-voies du combat avec l'Autre.

### 3. La décentration du sujet

Par rapport à la mort du sujet, dont il a été question dans la première partie, il peut d'abord sembler que le Christianisme constitue une farouche instance de résistance et d'opposition. Le Christianisme ne propose-t-il pas une anthropologie qui reconnaît au sujet une dignité et une originalité sans précédent? Chaque homme n'y est-il pas vu comme un destinataire toujours nouveau de l'interpellation divine, un fils aimé du Père commun, un frère de l'Unique ressuscité? Chaque person-

ne n'y est-elle pas expressément voulue par l'amour créateur de Dieu et n'y est-elle pas responsable de sa destinée, sans qu'on puisse lui imputer les fautes de ses pères?

De fait, la foi chrétienne reconnaît bien au sujet une inaliénable singularité et ce n'est pas sans raison que l'homme est une idée qui a pris corps et s'est déployée vigoureusement en Occident chrétien. Il y avait dans l'anthropologie chrétienne des insistances qui devaient fort bien s'accommoder de systèmes culturels où la reconnaissance des libertés individuelles et des droits de l'Homme pouvait s'inscrire: il semble même qu'elle ait inspiré de telles reconnaissances. Mais il est aussi vrai que cette consécration du sujet a connu des inflations libérales, bourgeoises ou romantiques qui sont peut-être moins chrétiennes qu'on semble le prôner bien souvent. Inflations d'ailleurs paradoxales, puisqu'elles ont aisément accompagné de brutales répressions des personnes et de leurs droits. Quoi qu'il en soit, il faudra bien qu'on apprenne à distinguer ce qui appartient à l'inspiration chrétienne et ce qui relève de ces proliférations parasitaires.

Le sujet que promeut la foi chrétienne n'est pas ce moi triomphant ou narcissique auquel on a été tenté de le ramener, ni ce moi "chouchouté" et jaloux de ses prérogatives individuelles. En Christianisme, le sujet est un sujet décentré de lui-même, dépouillé de ses suffisances et de ses repliements. C'est un sujet dont la liberté n'a rien qui défie l'univers, mais revêt plutôt toute la coloration dramatique et besogneuse d'une longue conquête. C'est un sujet purifié et arraché à une subjectivité trop étroite. En conviant à la communauté de salut, la foi chrétienne ouvre le sujet aux attentes d'autrui et à un partage qui déloge. On est loin de l'exaltation égoïste du moi et de la consécration de l'individualisme.

Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui, tout en respectant l'altérité de ses partenaires, invite ceux-ci à sortir d'eux-mêmes et à trouver leur fondement ailleurs, c'est-à-dire en Lui. Les mystiques l'avaient bien vu, qui ne craignent pas de parler de l'Océan divin, de l'Abîme insondable, du Dieu englobant. Sans rallier l'une ou l'autre forme de monisme, on peut dire que la foi chrétienne propose au sujet de se "perdre" et d'accepter la déconstruction, à la suite de l'anéantissement volontaire du Fils.

C'est pour cela que le spectre de la mort du sujet n'a pas de quoi ébranler autre chose que les excroissances ou-

tranchièrement personnalistes de l'anthropologie chrétienne. Se découvrir essentiellement réglé par une structure cosmique qu'il ne commande pas, prendre conscience d'être un grain de sable perdu dans l'Univers, devraient être des expériences familières pour le chrétien. Loin de saper les bases de la foi chrétienne, l'affaissement actuel du sujet nous ramène plutôt à une pauvreté et à une humilité essentielles. Là-dessus, les chrétiens ont même un éclairage spécial à offrir sur la situation de l'homme et, par là, sur leur rencontre de Dieu.

### 4. Le silence de la praxis historique

C'est de plein fouet que l'actuelle mise en question de l'histoire atteint l'affirmation chrétienne de Dieu. En effet, le Christianisme a radicalement sanctifié l'histoire, puisque son Dieu est un Dieu vivant et agissant qui intervient dans l'histoire humaine. Le Dieu chrétien est un Dieu dont les gestes de salut sont l'objet même de l'appel à la foi et le point de référence de la conversion: le kérygme apostolique ne proclame rien d'autre que le point tournant de cette intervention de salut, l'Événement-Jésus. En décelant ainsi la suite dynamique des gestes de salut, faits toujours inédits et non-répétables, le Christianisme redonne à l'agir historique toute sa densité et, pour ainsi dire, toute sa transcendance par rapport aux lois systémiques du développement historique. En lisant l'histoire comme le lieu où les libertés — et, au premier chef, celle de Dieu — constituent l'origine déterminante de l'infléchissement des événements, la foi chrétienne se refuse à l'analyse froide et dé-dramatisée des seules lois qui régissent les états successifs de la conjoncture culturelle. Le silence de l'analyse synchronique semble bien incompatible avec l'entrecroisement dramatique des appels et des réponses, des interventions — toujours créatrices — et des répliques.

L'expérience actuelle de la déconstruction conduit ici à une mise en cause dont la conscience collective elle-même a déjà pressenti les enjeux. Les chrétiens n'y échappent pas, qui voient ainsi leur vision de l'histoire — et donc de Dieu — contestée par le décryptage des règles synchroniques des situations historiques. Il n'est pas jusqu'à la nouveauté elle-même qui ne soit intégrée dans la cohérence réglée des situations historiques et parfois même suscitée par cette cohérence

même. Serait-ce donc que l'agir chrétien n'est qu'une des possibilités concrètes des lois des situations historiques? Et que la vision chrétienne de l'inédit historique n'est qu'une justification possible correspondant à un certain état de la conjoncture historique?

Ici encore, il y a une revendication de l'inédit et de la liberté qui est peut-être à nuancer. Bien sûr, le Christianisme s'oppose fondamentalement à la résorption de l'aventure historique dans le déterminisme des lois synchroniques ou diachroniques. Pour lui, le moindre acte véritable — de la décision de foi au verre d'eau gratuitement donné — sera toujours absolument supérieur à toute équation explicative; le moindre cri d'amour ou de souffrance sera toujours irréductiblement "existant". Mais cette affirmation n'a rien de fanfaron. L'option chrétienne pour la liberté et pour l'inédit historique n'a jamais prétendu nier les forces inconnues à travers lesquelles se vivent la rencontre de Dieu et l'histoire du salut. Son option pour l'histoire est bien plutôt une humble revendication, dont la portée est davantage de "réaliser" une conversion et un salut effectifs que d'assumer une absolue indépendance par rapport à un système de forces, d'ailleurs créé par le même Dieu. En affirmant ainsi le primat de la "réalité" historique sur les conditions de cette réalité, le Christianisme ne prétend pas naïvement s'affranchir de la dure nécessité de certaines lois anonymes de l'histoire. Fidèle à la logique même de la Révélation et de l'Incarnation, la foi chrétienne accepte plutôt lucidement la dureté de ce logos et entreprend d'y créer un espace de liberté et de salut. Et elle le fait en tablant sur la consistance d'une Promesse. Ainsi, dans une affirmation qui relève d'une "seconde naïveté", le Christianisme refuse de s'enfermer dans un silence qui serait une reddition ou une lâcheté en face du déterminisme. Seulement, sa parole confiante — et lucide — a quelque chose du silence: elle en a le respect et le dépouillement. Mais il ne s'agit plus du silence commandé par la découverte d'un logos froid et anonyme; il s'agit plutôt du silence qui accompagne la praxis de l'espérance et de la confiance. Créer un espace d'accueil à Dieu, faire exister un sens à travers d'humbles pratiques historiques, c'est la manière proprement chrétienne de prendre acte d'une certaine disqualification de l'action naïve ou du discours ampoulé. Car l'agir constitue une sorte de non-dit qui, faisant corps avec les structures déterminantes de l'histoire, pro-

clame, à sa manière, l'irréductibilité de la praxis de salut. La dé-construction de l'histoire trouve ainsi chez les chrétiens un écho qui les renvoie à leur rencontre de Dieu, ce Dieu qui rejoint l'homme à même la logique de l'histoire et qui l'invite à s'y insérer par le non-dit de l'agir effectif, par-delà le "Seigneur! Seigneur!".

Mais enfin, dira-t-on peut-être, ne sommes-nous pas en train de "re-construire" un discours sur Dieu et de refaire une autre clef de voûte — un Dieu "dé-structurant", cette fois! —, alors même que nous avons proclamé, dans la première partie, une dé-construction culturelle universelle? Serions-nous donc engagés dans une entreprise contradictoire et même impossible? Ce n'est pas le lieu ici d'aller au bout de cette interrogation. Pour le moment, je me contenterai de conclure par deux remarques. D'abord, il est vrai que cette deuxième partie repose elle-même sur la positivité d'une foi, la foi chrétienne: un croyant essaie de comprendre la dynamique de sa foi et, par elle, de comprendre son univers. En ce sens, c'est une entreprise qui pourrait, elle aussi, être traquée jusque dans ses derniers retranchements. Mais — et c'est ma deuxième remarque — cet effort de compréhension ne vise pas la production d'une nouvelle synthèse explicative. Elle veut seulement délimiter une voie d'expérience praticable. En dépit de son explicitation verbale, elle n'est pas d'abord de l'ordre du discours. Elle est bien plutôt une voie silencieuse offerte à un itinéraire vécu. Car, même dans un univers dé-construit, on ne vit pas sans un OUI à l'existence. J'ai seulement voulu montrer que le Christianisme offre une possibilité existentiellement féconde de dire ce OUI, dans un univers culturel dé-construit. Entre le retour — de toute manière, impossible — à une naïveté pré-critique et le silence de la mort, il y a place pour une "naïveté seconde", pour un silence "qui fait des choses", pour une certaine manière d'être-au-monde — de se tenir debout, même sur les ruines. Le Christianisme indique une telle voie.

Ces perspectives sembleront peut-être encore mal assurées. J'espère seulement qu'elles rejoindront l'itinéraire de ceux qui, tout en vivant par le dedans l'actuelle dé-construction de la culture, continuent de trouver dans la foi chrétienne en Dieu la source de leur propre praxis d'espérance. Ce n'aura été que l'amorce d'un partage et d'une recherche.



faculté de théologie  
université de montréal  
1975-1976

## SCIENCES DE LA RELIGION

programmes de premier cycle  
refondus, un ou deux ans

### ÉTUDES BIBLIQUES

Programmes de premier cycle  
choix de cours, un ou deux ans

programmes des cycles supérieurs

- studio de recherche et séminaires d'appoint la liberté chrétienne
- séminaire d'herméneutique
- stage en Israël

### ÉTUDES THÉOLOGIQUES

programmes de premier cycle  
large choix, un deux ou trois ans

programmes des cycles supérieurs

- séminaires
  - Foi: opium ou ferment?
  - anthropologie chrétienne
  - le conflit des ecclésiologies
  - formation de la conscience: la responsabilité
  - foi chrétienne
  - et enjeux politiques au Québec
  - morale, foi et loi

### ÉTUDES PASTORALES

année de réflexion en études  
pastorales (AREP)

- connaissance de l'homme religieux et approfondissement du projet évangélique
- observation et interprétation du champ pastoral
- prospective d'intervention pastorale
- ateliers d'intégration et supervision individuelle

programmes des cycles supérieurs

- observation de l'action chrétienne et ecclésiale
- interprétation critique du champ pastoral
- élaboration de la pratique pastorale
- stage de formation appliquée
- dossier "recherche-action"
- nouvelle concentration en pastorale scolaire

C.P. 6128  
Montréal  
tél.: (514) 343-7080

# L'ÉVEIL DE LA FOI CHEZ L'ENFANT

par  
Françoise Darcy-Bérubé\*

Dès que l'homme existe il est en présence de Dieu; on ne peut jamais parler de Dieu comme d'un absent. En un sens, on ne va pas vers Dieu, on découvre un jour qu'il était là dès le commencement. Alors, le temps, cette étoffe de notre vie, s'ouvre en quelque sorte, il devient chemin, histoire. Le passé devient Origine, l'avenir devient Promesse, l'aujourd'hui devient Appel. Alors la liberté devient, plus encore, responsabilité. Alors commence la quête de Dieu: "Je cherche ton Visage..." Parce qu'on l'a pressenti, entrevu, parce qu'il s'est révélé, on le cherche.

Est-il possible de découvrir le Visage de Dieu dès les chemins de l'enfance? D'aucuns disent que non. Ils pensent que le dieu de l'enfance n'est qu'une idole, projection fantastique d'une image de rêve, née d'un monde magico-sacré où s'agitent les peurs et les désirs infantiles.

Mais la recherche de Dieu n'est-elle pas, tout au long de notre vie, délivrance de nos idoles et purification de notre foi?

Si l'émergence du mouvement religieux, comme du mouvement vers les autres, est liée aux besoins affectifs de la petite enfance, c'est au coeur de cette ambiguïté de notre condition humaine que la Parole de Dieu nous rejoint et nous invite à nous mettre en route.

Comment cette Parole de Dieu peut-elle rejoindre le jeune enfant? Quels

sont les pièges sur la route? Quelles sont les attitudes éducatives qui peuvent favoriser chez lui l'éclosion de la foi, de la relation à Dieu? Questions immenses et infiniment complexes, encore très peu étudiées de façon systématique. Dans le cadre de ce bref article nous pourrions à peine les effleurer, espérant cependant y projeter quelque lumière pour encourager les parents qui, avec leurs enfants, ont conscience d'être toujours à la découverte de Dieu.

## L'expérience de l'existence comme lieu d'éveil de la foi

L'expérience humaine fondamentale est l'expérience d'exister. Pourtant c'est peut-être celle à laquelle nous sommes le plus inattentifs dans sa pureté, dans son intensité, dans son étrangeté. On le comprend, c'est une expérience vertigineuse qui nous fait toucher le néant et la mort comme alternatives possibles, au coeur même de la vie. Cette expérience ouvre en nous un "espace d'interrogation" comme disait un jour Ricoeur, à l'intérieur duquel peuvent alors naître la foi ou l'athéisme. En deçà de ce seuil d'attention à l'être, il peut y avoir endoctrinement, idéologie; il ne nous semble pas qu'il puisse y avoir de foi. (1)

Cependant ce genre de contact à mains nues avec l'être est très ambigu et il éveille en l'homme une ambivalence foncière. Il peut conduire à "l'extase" négative de la "nausée" et de l'absurdité, il peut inviter à se noyer dans l'expérience "océanique" de fusion avec l'univers où l'on se protège

contre toute révélation ultérieure de l'Absolu, ou bien il peut amener à accepter le risque de s'ouvrir à cette révélation. Risque? Oui, car le sacré est à la fois terrifiant et fascinant. C'est dans l'espace intérieur créé par cette expérience ouverte du Sacré que pourra retentir la Parole.

La foi chrétienne, en effet, ne peut naître dans un coeur d'homme qu'au point de rencontre de deux paroles: la Parole intérieure ou témoignage de l'Esprit et la parole objective, interprétante de la Tradition chrétienne portant jusqu'à nous le témoignage historique de ceux qui ont "vu et touché le Verbe de vie" (1Jn 1,1). Car Dieu seul peut se rendre témoignage à lui-même. Lui seul peut éveiller au coeur de l'homme qui s'y ouvre librement la certitude intérieure de la foi qui est re-connaissance de notre origine: "L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu" (Rm 8,16).

Oui, accueillir Dieu c'est reconnaître notre Origine, notre source dans un amour qui nous précède. Mais pour que cette source soit reconnue, pour qu'elle soit autre chose qu'une Energie cosmique impersonnelle, pour qu'elle prenne un nom et un visage, le témoignage intérieur de l'Esprit doit être explicité, interprété par la Parole de foi de l'Eglise.

Si l'homme répond à cette révélation qui est aussi interpellation, il prononce alors la parole de foi qui est consentement à une relation. L'assentiment donné à la Parole, à la personne de Dieu est proprement la foi dans laquelle l'expérience du sacré est transcendée, délivrée de son ambiguïté foncière et peu à peu purifiée.

Mais pourquoi tous ces détours, dira-t-on, pour parler de l'éveil de la foi chez l'enfant? Simplement parce qu'il n'y a pas deux sortes de foi. Pour l'enfant aussi la rencontre de Dieu ne peut s'accomplir qu'au coeur de l'expérience de l'existence. La question qui se pose alors à nous est la suivante:

\*Professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal; auteur, avec son mari, du récent ouvrage intitulé *Le sacrement de la Paix* (Montréal, Ed. de l'ABC, 1974), que RELATIONS a présenté à ses lecteurs le mois dernier (n. de février 1975, p. 55). Elle a travaillé à la rédaction et à la révision des manuels de catéchèse (de l'Office de Catéchèse du Québec) pour les trois premières années de l'élémentaire; elle fait beaucoup de conférences aux Etats-Unis et au Canada, particulièrement auprès de groupes de parents.

1. Bien entendu il y a une infinité de façons de vivre cette expérience, et on le fait avec un degré de conscience réflexive extrêmement varié, selon l'âge, le tempérament, la culture etc. Mais nous pensons que pour qu'il y ait réellement éveil de la foi il faut qu'il y ait eu au moins une fois l'expérience de cet "étonnement" d'exister. C'est, au niveau de l'expérience courante, le "saisissement" dont Platon fait le point de départ de la démarche philosophique.

comment favoriser chez l'enfant la rencontre avec Dieu au cours de son expérience de l'existence?

## De l'expérience du sacré à l'éveil de la foi: le rôle des parents

Nous ne pouvons ici que présenter quelques suggestions sans avoir le temps de les justifier ni de les expliciter pleinement.

L'enfant comme le primitif semble avoir une prédisposition naturelle à percevoir le Sacré. Cette perception est probablement enracinée dans quelques expériences fondamentales qui structurent en profondeur la vie psychique. Notons-en quelques-unes: celle de la vie foetale comme fusion totale, repos absolu, nirvana, apparaissant comme paradis perdu après le traumatisme de la naissance; celle d'une providence visible, présence protectrice, source de tout bien, de toute sécurité: les parents; celle d'un univers étonnant plein de présences mystérieuses, terrifiantes et fascinantes à la fois; celle d'un dynamisme vital jaillissant qui le remplit d'ivresse et de rêve...!

Mais comment la foi chrétienne pourra-t-elle émerger de cette expérience diffuse et narcissique du Sacré, de cette religiosité archaïque? Elle le pourra grâce à la parole révélante et structurante des parents faisant écho au témoignage intérieur de l'Esprit. Pour être efficace et significative, la parole de foi des parents devra éveiller et non endoctriner. Elle devra se poser, tel un rais de lumière, sur une expérience réelle dont elle révélera la diaphanie. Cette parole, en un sens, n'ajoute rien d'étranger à l'expérience; elle en révèle une dimension cachée, une profondeur inconnue. Elle fait percevoir, au cœur de l'expérience, et peu à peu plus fondamentalement, au cœur de l'existence, une Présence qui en est la Source: Dieu.

Autrement dit, pour favoriser l'éveil de la foi chez l'enfant, deux choses sont nécessaires. La première c'est d'être proche de lui, c'est-à-dire capable de vibrer avec lui, de redécouvrir le monde avec lui, de vivre avec lui de ces moments où l'on touche, où l'on goûte, au sens fort, la vie dans son jaillissement: moments d'émerveillement, de tendresse, de création, d'harmonie de l'esprit et du corps. Ce sont de tels moments qui sont susceptibles de devenir des moments d'expérience ouverte du Sacré, des moments dans lesquels s'ouvre cet "espace d'interrogation", ce seuil de silence intérieur où pourra retentir la Parole (2). Mo-

ments fugitifs, mais infiniment précieux, que souvent nous ne remarquons même pas et qu'il faudrait pourtant saisir...

La deuxième condition nécessaire pour favoriser l'éveil de la foi chez l'enfant, c'est que nous soyons capables de partager avec lui, au cours de l'un de ces moments, de temps à autre, notre conscience de la présence de Dieu. Cela doit être fait en mots très simples, qui ne sortent pas l'enfant de son expérience, mais lui en font ressentir une autre dimension. Ce nom de Dieu prononcé devant lui (rarement) avec respect, avec amour, avec joie, ce nom deviendra peu à peu pour lui une présence mystérieuse. Celle-ci se dégagera progressivement du monde féérique, à cause de la qualité particulière de l'attitude parentale vis à vis d'elle. L'enfant cherchera alors à donner un visage à cette présence et ce visage sera d'abord celui de ses parents. Il est en effet une expérience fondamentale pour la formation de la première image de Dieu: c'est celle de l'amour des parents. L'amour qu'ils ont l'un pour l'autre et pour l'enfant est, pour celui-ci, le premier sacrement; c'est le signe dans lequel devra s'incarner le mot Dieu pour qu'il prenne un sens vraiment chrétien, pour que l'image de Dieu se dégage peu à peu de l'expérience archaïque du sacré, du fond de religiosité spontanée.

Certes, la foi de l'enfant est une foi participée au sens fort; il entre dans le monde de l'expérience religieuse par identification avec ses parents, par une communion affective avec leur foi et c'est peu à peu, très lentement, que va s'éveiller en lui une relation personnelle avec Dieu, sous l'influence convergente de l'Esprit Saint, de la croissance psychologique et de l'action éducative.

## Éveil de la foi et mystère trinitaire

Nous voudrions conclure ces quelques réflexions par une remarque importante. Il nous paraît essentiel de présenter d'abord au jeune enfant Dieu, notre Père, et non Jésus. La raison en est simple; c'est parce que la foi chrétienne, enracinée dans l'expérience de l'existence, est radicalement et

structurellement acceptation d'une filiation, accueil d'une paternité. Et c'est dans cet accueil que s'ouvre pour l'enfant une première interprétation de son existence comme don. C'est aussi dans cet accueil que s'accomplit une première structuration de son univers intérieur dans une attitude fondamentale de confiance religieuse. Nous soupçonnons que cette attitude, pour s'éveiller dans les meilleures conditions, devrait pouvoir se fonder sur celle qui est décrite par Erickson comme le fruit des toutes premières expériences affectives de l'enfant dans sa relation avec la mère et il serait fort intéressant d'étudier ce problème de plus près.

Dieu le Père ayant été découvert comme Source aimante de notre vie, un jour Jésus pourra être introduit comme celui en qui Dieu veut se faire connaître "de plus près", si l'on peut dire. Cette "révélation" semble souvent répondre en quelque sorte à une attente implicite chez l'enfant en qui s'est éveillé un sens de Dieu: "Dieu doit être si merveilleux...est-ce qu'il ne pourrait pas venir sur la terre pour qu'on le voie...?", demandait à sa mère un petit garçon.

Au cours de sa petite enfance, le plus souvent entre 4 et 6 ans, l'enfant se heurte un jour ou l'autre au fait de la mort, problème troublant, qui se répercute profondément en lui et apparaît dans ses jeux, ses rêves et ses questions. C'est alors le temps de l'aider délicatement à faire face à cette réalité, à surmonter sa tentation de la nier, et aussi de l'inviter à entrer dans l'espérance chrétienne. Là encore, la parole de foi des parents devra se poser sur cette expérience pour l'éclairer de l'intérieur, pour aider l'enfant à lui donner un sens. Jésus deviendra alors celui en qui nous découvrons que l'amour du Père est plus fort que la mort. La Parole de Dieu ouvrira l'Avenir pour l'enfant: de menace il deviendra Promesse. Mais non pas promesse d'une récompense, car la Promesse n'est pas autre chose que la relation d'amour elle-même en tant qu'elle est plus forte que le mal, plus forte que la mort. Comme le disait une petite fille de six ans: "L'amour du Père c'est pour toujours."

Pour compléter ce dessin à peine esquissé de l'éveil de la foi de l'enfant, il faudrait encore parler de la révélation de l'Esprit, de la découverte de l'Appel de Dieu dans l'Aujourd'hui, de l'apprentissage de la liberté, de l'évolution de l'expérience de culpabilité et de bien d'autres choses encore. La place nous manque évidemment, mais qu'il nous

2. La capacité spirituelle des jeunes enfants de vivre de tels moments a été mise en évidence par plusieurs grandes éducatrices. Citons seulement les plus connues: Maria Montessori, Hélène Lublenska de Lenval et Marie Fargues. Mais bien entendu, cette capacité, comme toutes les autres, peut être encouragée à se développer ou au contraire étouffée.

soit permis de conclure avec deux remarques.

Il ne faut pas s'y tromper: l'éveil religieux n'est pas un développement linéaire et simple, qui va de soi; c'est une aventure semée d'embûches. En effet, comme nous l'avons dit, l'émergence du mouvement religieux est liée aux besoins affectifs de la petite enfance et bien des "faux-dieux" risquent de séduire l'enfant. Par exemple, le dieu-magicien qui convient parfaitement à son besoin de protection et à son désir de puissance, le dieu du surmoi qui s'ajuste exactement à sa culpabilité oedipienne. Alors, pour peu que l'image divine que nous présentons à l'enfant soit encore un peu tributaire de ces "faux-dieux", nous maintenons celui-ci dans une attitude religieuse infantile et régressive au lieu d'encourager sa maturation. Loin d'être la projection des désirs infantiles de l'homme, la foi chrétienne est accueil du Projet de Dieu qui est antérieur et au-delà du désir de l'homme. Elle commence avec la Parole de Dieu qui déclare son amour à l'homme et accomplit ce qu'elle dit:

"Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré!" (Luc 3, 22; N.T., trad. T.O.B.)

Elle s'accomplit dans la parole de foi de l'homme qui, sous l'action de l'Esprit, accueille cette filiation et exprime à Dieu sa foi en lui disant: "Abba, Père!" (Rom 8, 15.)

Quel privilège pour des parents chrétiens d'être ceux en qui doit prendre chair cette Parole d'amour de Dieu, pour se révéler à l'enfant!

## LE SOUPÇON

Le soupçon des sciences humaines atteint le chrétien plus que d'autres, mais ne le trouve pas désarmé. . . chaque discipline scientifique ne pourra saisir, dans sa particularité, qu'un aspect partiel mais vrai de l'homme; la totalité et le sens lui échappent... ces sciences sont un langage de plus en plus complexe, mais qui élargit, plus qu'il ne comble, le mystère du cœur de l'homme et n'apporte pas la réponse complète et définitive au désir qui monte du plus profond de son être.

PAUL VI,

Lettre au cardinal Maurice Roy, 1971, n. 40.

# PAR-DELÀ le Besoin et le Savoir

par  
Michel Dussault

**"S'il est vrai, comme il l'est en réalité, que l'âme doit arriver peu à peu à connaître Dieu plutôt par ce qu'il n'est pas que par ce qu'il est, il s'ensuit nécessairement que, pour aller à lui, elle doit procéder par le renoncement, le détachement complet et absolu de toutes ses connaissances naturelles et surnaturelles."**

Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*,  
Livre III, chap. 1

Un discours sur Dieu peut-il être aujourd'hui autre chose qu'un discours éclaté, qu'une parole de pauvre et d'errant? Le terrain sur lequel se sont édifîés nos plus chères certitudes et nos plus majestueux édifices de "civilisation" ne cesse de trembler et de se fracturer; des continents entiers de pensée qu'on croyait éternellement stables se sont mis à dériver. Des évidences considérées comme premières et universelles se sont effondrées et sur leurs ruines s'est levé le soleil blafard du soupçon généralisé. Cassure et errance: telle est la condition de l'intelligence d'aujourd'hui. Comment tous nos discours n'en porteraient-ils pas la marque?

Devant cette situation, on peut regretter le "bon vieux temps" des principes indiscutables et des évidences communes. On peut même professer que la cause de cette situation d'éclatement et d'errance est précisément la mort de Dieu, du Dieu de la "métaphysique" et de la morale, en particulier. Nietzsche, avec une toute autre humeur, certes, que nos prédicateurs nostalgiques, n'avait-il pas lui-même annoncé, au siècle dernier, les conséquences vertigineuses de cette mort?

"Nous devons désormais nous attendre, écrivait-il dans *Le Gai Savoir*, à une longue suite, à une longue abondance de démolitions, de destructions, de ruines et de bouleversements: qui pourrait en deviner assez dès aujourd'hui pour enseigner cette énorme logique, devenir

le prophète de ces immenses terreurs, de ces ténèbres, de cette éclipse de soleil que la terre n'a sans doute encore jamais connues?..." (Aphorisme 343)

Face à cette condition "tragique" de l'homme contemporain, on peut souhaiter un retour en arrière, une "restauration" comme solution aux maux de notre temps. Mais ce retour est impossible: entre le passé de notre conscience et nous existe un infranchissable qu'aucune naïveté ne saurait surmonter: le Dieu "retrouvé" ne serait que l'ombre du Dieu passé. Mais serait-il possible, ce retour ne serait pas souhaitable car il faut que meurent les idoles pour qu'advienne l'Autre. Tel est l'objet de la réflexion que le présent texte voudrait quelque peu élaborer.

## I. Le Même et le Nécessaire

Notre culture religieuse nous a appris à voir Dieu comme le correspondant nécessaire d'un triple besoin de l'homme: besoin de comprendre, d'aimer (et d'être aimé) et d'agir. Dieu est l'ultime explication, la suprême consolation et la norme praxéologique absolue. Or, je voudrais essayer d'indiquer brièvement ce qu'il peut y avoir d'inacceptable - et, en langage religieux, d'idolâtre - pour l'intelligence contemporaine dans ce Dieu du besoin que j'appellerai le Dieu nécessaire.

## Le Dieu de la Raison

On a voulu nous présenter Dieu comme une exigence impérieuse de la raison, exigence telle que celui qui n'admet pas Dieu ne peut être qu'un insensé, un esprit sans maturité ou encore un individu dont les moeurs douteuses obscurcissent l'esprit. Je n'insisterai pas sur le caractère de ces allégations, me contentant de remarquer qu'elles ont de quoi éveiller notre soupçon: que vaut l'"argument rationnel" pour devoir être sauvé au prix de telles insinuations? Pour faire bref, je le résume ainsi: Dieu est nécessaire à l'exigence d'intelligibilité de l'homme. On dira par exemple que Dieu est nécessaire à l'explication de la réalité. Mais cela est-il vrai? Peut-on me dire clairement en quoi le recours à un Dieu *qu'on n'explique pas* est-il plus éclairant - sur le strict plan de l'explication - que son non-recours? Ne fait-on pas simplement que déplacer les frontières du "mystère" de l'existence? Ne cherche-t-on pas illusoirement à transgresser les frontières de toute explication (1)?

Et puis, ce Dieu pris au piège de la raison nécessaire, cette Pièce indispensable dans notre système d'intelligibilité, peut-on encore le nommer Dieu? Ce Dieu "démonstré" n'atteste-t-il pas beaucoup plus le pouvoir de notre raison (ou de notre déraison) que son Existence? Ne nous ressemble-t-il pas trop, ainsi récupéré, pour qu'on ose encore dire avec Grégoire de Nazianze: "O Toi l'au-delà de tout, comment t'appeler d'un autre nom? Quel hymne peut te chanter? aucun mot ne t'exprime. Quel esprit te saisir? nulle intelligence ne te conçoit. Seul, tu es ineffable (...). Seul, tu es inconnaisable (...)"

1. Tout en m'accordant ce point, on pourrait me signaler que je laisse dans l'ombre une exigence qui est aussi fondamentale que l'est celle de l'explication: l'exigence de signification. Dieu, me dira-t-on, n'explique rien mais il donne un sens à ce qui, sans lui, n'en aurait pas. Mais en parlant de Dieu comme "donateur" de sens, ne nous engageons-nous pas sur un chemin où le "sens", dans son "origine" et son "contenu", renvoie à une *gratuité* radicale (l'Amour, dira-t-on) et où le besoin de sens doit être dépassé dans un *accueil* tout aussi gratuit. Le sens que peut faire Dieu et que l'homme peut y trouver ne relève-t-il pas d'un autre ordre que celui de la nécessité? Ne relève-t-il pas de la gratuité et de la liberté? La voie du sens ne passe-t-elle pas par la folie, la déraison et le "non-sens" de l'"amour"?

(Hymne à Dieu). A vouloir être trop convaincant et trop éloquent à propos de Dieu, on risque d'être consolé par un pâle fantôme dans lequel, tôt ou tard, la raison découvre ce qui n'est qu'une ombre d'elle-même.

## Le Dieu du coeur

On a enseigné que Dieu était indispensable au coeur de l'homme, que celui-ci ne pouvait se passer de Dieu sans être malheureux. Mais cela est-il vrai? Des hommes avouent n'éprouver aucun besoin de Dieu: s'en portent-ils plus mal pour autant? Qui oserait dire qu'il y a plus de bonheur à croire qu'à ne pas croire? La notion de bonheur n'est-elle pas extrêmement relative? L'*honnêteté*, que Nietzsche reprochait aux chrétiens de ne pas avoir, ne devrait-elle pas, à cet égard, nous rendre beaucoup plus circonspects?

Voilà un aspect de la question. Mais je veux en soulever un autre qui a trait, cette fois, au Dieu ainsi atteint dans le besoin. *Tant qu'on en reste à une économie du besoin de Dieu*, il faut, je crois, donner fondamentalement raison à un Freud: l'objet ainsi atteint est illusoire. Le besoin, laissé à sa seule logique, est incapable de reconnaître l'autre dans son altérité et son autonomie: il lui faut le posséder et se l'assimiler en détruisant la différence. Ce qu'on retient dans les rêts du besoin, c'est ce qui nous ressemble. Le besoin de Dieu obéirait-il à une logique différente? Et dès lors, le renoncement suprême ne serait-il pas le renoncement au besoin de Dieu, renoncement nécessaire pour que l'Autre soit? Ne faut-il pas apprendre sans cesse à se passer de Dieu pour qu'il vive et que l'homme vive (2)? Cela, seuls peut-être les mystiques, ces enfants terribles et suspects, le comprennent et le balbutient dans leur impossible discours. Eux seuls, peut-être, savent jusqu'à quelle profondeur abyssale la rencontre de

2. Cette manière de parler pourra apparaître étrange au lecteur: elle mérite peut-être quelques éclaircissements complémentaires. Le renoncement au besoin n'implique pas de soi la disparition de tout besoin religieux. Ce qu'il implique, en revanche, c'est que le besoin de l'autre soit en mouvement de dépassement vers le désir de l'Autre et vers sa propre mort. L'autre de mon **besoin**, c'est l'autre en tant qu'il peut m'être utile, qu'il m'apporte satisfaction, qu'il me gratifie: c'est le prolongement de moi-même dont je ne peux me passer pour vivre, pour être heureux... L'Autre de mon **désir**, c'est

l'Autre, loin de combler un **besoin**, creuse le **désir**. Et s'il existe une telle chose que la solitude des sans-dieux, les mystiques seuls, peut-être, savent combien il peut faire froid auprès du "brasier ardent".

## Le Dieu de l'agir

On a beaucoup parlé et écrit sur le Dieu législateur, qui commande et interdit. On a peut-être pensé "pouvoir le sauver", ces derniers temps, en fondant ses commandements et ses interdits sur l'"amour" et en enseignant que la réponse de l'homme à ces commandements ne devait pas être dictée par la peur, par un principe de soumission servile, mais par l'"amour".

Mais l'homme contemporain n'apprécie guère qu'en amour un seul des partenaires fixe les règles du jeu: il peut même soupçonner - et à bon droit - que la pire des aliénations est celle qui s'accomplit sous le signe de l'amour. D'autre part, sa conscience historique ne peut pas ne pas lui faire voir ce qu'il y a d'"hypothétique" dans le catégorique des impératifs moraux: l'"hypothétique" d'une culture et d'un ordre sociopolitique. On essaiera peut-être de le persuader qu'il y a *tout de même* les lois universelles de la nature, expression de l'éternelle volonté de Dieu, auquel il doit se soumettre, quelle que soit sa "culture". Mais l'idée de nature n'est-elle pas, à y regarder de plus près, l'idée d'une culture? Et puis, pourquoi faudrait-il nous soumettre à la nature alors que tous les jours nous cherchons, tout au contraire, à nous la soumettre?

Ce qui apparaît, en fin de compte, brisé, c'est le lien "naturel" entre des "ordres" (e.g. un ordre social, un ordre éthique) et ce qu'on pourrait appeler la "volonté de Dieu": il n'est plus évident qu'il y ait forcément coïncidence entre les deux. Mais il faut aller

l'Autre en tant que je le souhaite pour lui-même jusqu'à donner ma vie pour lui, jusqu'à me perdre (et à le "perdre de vue") pour qu'il vive. L'Autre de mon désir, c'est finalement celui dont non seulement le besoin peut se passer mais celui qui, parce qu'Autre, annonce ma propre mort: il est insupportable à mon besoin et celui-ci ne peut vouloir que sa disparition. On comprend peut-être mieux maintenant comment le "besoin" peut être hostile à l'Autre (malgré les apparences). On comprend peut-être mieux aussi la vérité profonde du "nul ne peut voir Dieu sans mourir".

beaucoup plus loin. Y a-t-il encore un sens acceptable au concept même de volonté de Dieu? Pour ma part, je n'en vois qu'un: la volonté de Dieu, c'est que l'homme soit. Or, plus l'homme est, justement, selon son intelligence et sa liberté, moins il recourt à des "arrière-mondes" qui lui dicteraient sa conduite, et plus, peut-être, à travers le tragique de son existence, il est acculé, au bord de cette béance sans fond de lui-même, aux options les plus radicales et les plus désespérées.

## II. Le chemin du non-savoir et de l'inutile

Ce qui meurt et doit sans cesse mourir, c'est le Dieu utile à l'homme, ce Dieu dont on a "besoin" pour expliquer le monde, pour échapper à une vie trop lourde, pour justifier ses actes. Ce qui meurt et doit sans cesse mourir, c'est ce Dieu qui nous ressemble trop pour être Dieu et qui ne nous ressemble pas assez pour être homme. Les circonstances historiques dans lesquelles nous sommes placés bon gré mal gré me semblent propices à la suprême dépossession de notre "avoir" le plus précieux mais qui, comme "avoir", n'est qu'une idole chimérique. Dépossession qu'il faut avoir le courage d'entreprendre même si on ne sait pas (car avec l'Autre, on ne "sait" jamais) où cela nous conduira, même si on en vient à perdre le nom même de ce qui se tait (y a-t-il plus grande pauvreté que de ne même plus pouvoir nommer?).

Le témoin de l'Autre, témoin laconique ou même silencieux, aura beaucoup fait s'il réussit à faire de sa vie une oeuvre d'incessante démystification des idoles, et si, plutôt que de colmater la brèche vitale de l'homme (brèche du désir qu'aucun objet ne saurait combler), il ne cesse de la rouvrir et de l'élargir envers et contre tout: à celui qui a faim, il donnera encore plus faim et à celui qui a soif, encore plus soif. Inutile de dire que pareil apatride et iconoclaste n'aura pas que des amis: il passera pour un fou ou un impie.

Cette voie de dépossession en est une de dépaysement et d'étrangeté. Habitué à un Dieu connu, il faudra refaire le chemin du non-savoir. Habitué à un Dieu utile, il faudra faire l'aveu de sa radicale inutilité. Sur cette voie, on pourra retrouver ensemble des hommes que les systèmes religieux et philosophiques condamnaient à ne pouvoir se rencontrer. A ces hommes, le "soupçon" ne fera pas peur: au contraire, ils le radicaliseront et le généraliseront encore davantage. Ils nieront beaucoup

plus qu'ils n'affirmeront, conscients qu'il n'y a pas de parole d'homme pour dire ce qui est à la jointure du désir et du langage.

Je soupçonne combien ces réflexions peuvent paraître difficilement supportables. Elles commandent ni plus ni moins un renversement de perspectives. Les uns y verront une voie plus ou moins subtile vers l'athéisme. A d'autres, au contraire, elles apparaîtront comme une récupération de l'athéisme par un croyant. Pour ma part, je crois que ces réflexions mettent finalement en cause (quoique dans un autre discours!) tous les discours. Elles veulent contribuer à garder ouvert un espace de Silence et de Gratuité, à dessiner les contours d'un abîme autour duquel chacun, à la fois solidaire et seul, est appelé à jouer sa vie. Elles renvoient à ce non-lieu qui rend précaires tous les lieux familiers de nos "investissements", à commencer par nos "investissements" religieux. Si elles refusent tous les alibis de l'existence, elles ne débouchent pas sur un esthétisme de désespoir ou sur une apologie de l'absurde. Elles commandent au contraire une tâche historique d'incessant déblocage du désir et de perpétuelle démystification des idoles, dans la certitude (même si c'est une certitude "nocturne") que le contraire de l'absurde, ce n'est pas la Raison, la Nécessité, mais la Gratuité. Gratuité pour laquelle, au seuil du silence, sans objet et sans besoin, l'homme n'a peut-être qu'un dernier mot: amour.

## CONVERSION

**"Mais c'est un fait qu'une preuve ne devient rigoureuse qu'à l'intérieur d'un horizon systématiquement formulé, que la formulation d'horizons varie avec la présence ou l'absence d'une conversion intellectuelle, morale et religieuse, et que la conversion n'est jamais la conséquence logique de la position antérieure que l'on tient, mais est, au contraire, une révision radicale de cette position."**

**Bernard J.F. LONERGAN, S.J., *Method in Theology*, 1972, p. 338.**

## Brève bibliographie sur DIEU

BERGER, Peter. **La rumeur de Dieu: Signes actuels du surnaturel**, Le Centurion, 1972, 154 p.  
 CHABANIS, Christian. **Dieu existe-t-il? Non, répondent.** Fayard, 1973, 410 p.  
 CROZON, Pierre. **Interrogation sur l'existence humaine: dialogue de l'athéisme et de la foi**, Ed. Ouvrières, 1973, 206 p.  
 MASSET, Pierre. **Comment croire? La foi et la philosophie moderne**, Le Centurion, 1973, 319 p.  
 RAGUIN, Yves. **La profondeur de Dieu**, Desclée, 1973, 182 p.  
 SEGUNDO, J.-L. **Catéchisme pour aujourd'hui, tome I: Chercher Dieu**, Ed. du Cerf, 1972, 246 p.

BARREAU, J.-C. **Qui est Dieu?**, Seuil, 1971, 128 p.  
 BROU, Bernard. **Dieu seul est humain**, Ed. du Cerf, 1973, 275 p.  
 CLEMENT, Olivier. **Questions sur l'homme**, Stock, 1972, 275 p.  
 En collaboration. **Qui est notre Dieu?** Casterman, 1967, 200 p.  
 RAGUIN, Yves. **Les chemins de la contemplation**, Desclée, 1969, 164 p.  
 BARREAU, J.-C. **La foi d'un païen**, Seuil, 1967, 150 p.

MASLOW, A.H. **Vers une psychologie de l'être**, (traduction de *Toward a Psychology of Being*, D. Van Nostrand Co., 1968), Fayard, 1972, 269 p.  
 VERGOTE, Antoine. **Psychologie religieuse**, Charles Dessart, Bruxelles, 1971.

de CERTEAU, Michel, et J.-M. DOMEMACH. **Le christianisme éclaté**, Seuil, 1974, 124 p.  
 CASTELLI, E., edit., **l'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu**, Actes du Colloque de Rome (5-11 janvier, 1969), Aubier, 1969, 528 p.  
 MANARANCHE, André. **Dieu vivant et vrai**, Seuil, 1972, 188 p.  
 La revue **CONCILIUM**, n. 76, 1972, **Aspects de la question de Dieu.**

LONERGAN, Bernard J.F. **Philosophy of God, and Theology**, Londres, Darton, Longman & Todd, 1973, 74 p.

# GINA de Denis Arcand

par  
Yves LEVER

Comme beaucoup d'autres cinéastes québécois, c'est dans le cinéma direct que Denis Arcand s'est d'abord signalé. Dans cette école de la prise directe du vécu dans sa réalité sociale concrète, il apprenait comment aller parmi le monde pour se perméabiliser aux problèmes réels et à leur compréhension en même temps qu'il prenait douloureusement conscience de la situation des cinéastes engagés dans la collectivité. C'est de lui, rappelons-le, qu'est le film *On est au coton*, interdit par la haute direction de l'O.N.F. et jamais diffusé officiellement; c'est de lui également, le film *Québec: Duplessis et après*, qui ne fut distribué qu'après plusieurs modifications imposées, à commencer par le titre. La censure, lui, il connaît ça!

Après ces aventures, Arcand s'est lancé dans la fiction mais il n'a pas oublié l'esprit du direct. Il va raconter des histoires inventées de toutes pièces ou reconstituer en les stylisant plusieurs petits faits qui prendront une dimension nouvelle lorsque mis ensemble, mais toujours, ses "histoires" diront une réalité québécoise importante qu'on retrouvera en dégageant la signification des symboles utilisés (*Réjeanne Padovani* et l'organisation des gouvernements municipal et provincial); ou bien elles fourniront une structure dramatique à l'exposition de réalités à peine stylisées (*La maudite galette*, *Gina*), un peu à la manière des néo-réalistes. Jamais encore, il n'a raconté pour la simple évasion ou le suspense, pour simplement divertir (faire une diversion) de la réalité. (Ce qui d'ailleurs n'enlève pas à ses films, et encore moins à *Gina*, leur aspect d'agréables divertissements.)

Avec *Gina*, Arcand raconte une histoire des plus passionnante. Passionnante par la structure dramatique à travers laquelle il organise ses matériaux et déclenche les rebondissements de l'action (ceci incluant une des meilleures directions de comédiens qu'on ait vues au Québec; et par conséquent, une des plus justes interprétations). Passionnante surtout par les faits eux-mêmes qu'il transpose en réalité filmique (il aurait pu écrire au générique,

à l'inverse de la formule habituelle: "toute ressemblance avec des personnes existant ou ayant existé est voulue et recherchée...") et qui font de ce film un véritable constat social.

Ce constat, Arcand le porte à deux niveaux. Tout d'abord, une série d'images font état, avec simplicité et humour, de diverses situations vécues par des hommes et des femmes du Québec (pas seulement de Louiseville où se situe l'intrigue). Ceci comprend les séquences sur l'industrie du textile, celles sur le club de motoneigistes et celles reliées à la strip-teaseuse Gina. A un second niveau, avec la mésaventure survenant à une équipe de cinéastes réalisant un film sur le textile, *Gina* rend compte de la volonté des dirigeants économiques et politiques d'occulter la quotidienneté des travailleurs et, par là, de la difficulté de faire un cinéma qui publiciserait cette quotidienneté. Par la même occasion, il fournit des éléments pertinents à la réflexion sur le cinéma d'ici.

## Quelques réalités brutes

En 1968-69, Arcand tourna pour l'O.N.F. *On est au coton* et montra simplement ce qui en était dans l'industrie du textile. Il privilégiait le point de vue des travailleurs, mais recueillait aussi celui des boss.

Comme ces images furent interdites, nous en retrouvons du même genre dans *Gina*, cueillies cette fois-ci à Louiseville (et non plus à Coaticook). Nous y entendons aussi quelques paroles exactes d'*On est au coton*, mais dites ici par des comédiennes (à la manière de *Les ordres* ou de *Vivre en prison*). Paroles fort révélatrices de l'univers de ces travailleuses à faible revenu. De plus, nous avons un aperçu de ce dramatique problème des travailleurs colombiens, main-d'oeuvre spécialisée dans ce genre de travail et pas trop exigeante, que les compagnies de textile promettent d'une place à l'autre, et même d'un pays à l'autre (un an après le tournage du film, nous les retrouvons dans l'actualité et peut-être

en entendrons-nous autant parler que des Haïtiens).

Arcand n'insère pas ces réalités brutes dans son film pour s'apitoyer sur le sort de ces travailleurs et travailleuses, ni pour provoquer la pitié des spectateurs. Avec ces anecdotes, il illustre simplement le mode de fonctionnement de cette industrie du textile et sa façon d'exploiter les travailleurs: bas salaires, conditions épouvantables de travail (bruit, chaleur), absence de sécurité d'emploi, engagement généralisé de main-d'oeuvre fraîchement immigrée et sans autre possibilité d'emploi, répression du syndicalisme, licenciements massifs et soudains avec désintéressement complet par la compagnie de ce qu'il advient à ces travailleurs. Des détails peuvent changer d'un lieu à un autre ou s'être améliorés depuis le premier Arcand (quoique de récentes analyses du *Bulletin Populaire* et une série d'articles de *La Presse* il y a quelques semaines n'incitent pas tellement à le croire), mais ce fonctionnement de l'industrie reste le même.

Autres réalités brutes: l'ennui, le désœuvrement et le climat latent de violence existant dans ces régions à fort taux de chômage. Un club de motoneigistes illustre cet aspect (le film se passant en été, on aurait eu un groupe de motards). Considérée généralement comme marginale et coupée de la réalité, cette espèce d'association de "drop-outs" n'est en fait qu'un symptôme de l'exploitation d'une classe sociale vivant un écoeuement progressif de la situation générale. Ecoeuement qui trouve ses exécutoires momentanés dans la consommation excessive de bière ou dans ses exercices de violence (le plus souvent des chicanes de taverne) comme le viol de la strip-teaseuse.

Le club fournit l'occasion d'évoquer un autre fait donnant à réfléchir. Avec son président, ami du député et politiquement du bon bord, il obtient une subvention des Projets Initiatives Locales. Façon simplement un peu plus subtile de déguiser les allocations de chômage tout en donnant aux bénéficiaires (pas toujours naïfs) l'illusion de faire oeuvre utile à la collectivité! Ça

doit tranquilliser pour un temps des forces qui pourraient devenir révolutionnaires ou trop anarchiquement se-mieuses de violence.

Dans ce décor, Gina la strip-teaseuse et l'organisation de petite pègre qui organise ses tournées et assure sa protection ne sont que des révélateurs du système global. Gina vient se déshabiller pour distraire les gens et les empêcher de penser; ses défenseurs viennent "faire mal" à ceux qui ne respectent pas les règles du jeu et viennent la violer dans son motel. Comme les patrons, mais avec plus de lucidité et sans l'illusion de "faire le bien", les truands exploitent les travailleurs et s'enrichissent sur leur dos. Leur violence, quand la "clientèle" va trop loin et exige trop, n'est que le parallèle de celle des forces policières matraquant des grévistes. Arcand l'explique très bien par son montage.

### Comment le cinéma peut-il dire ces réalités?

Une petite équipe de l'"Office National du Cinéma" (référence directe à l'Office National du Film, évidemment) loge au même motel où se déroule l'aventure de Gina. Ces cinéastes font du direct sur la grande entreprise de la place. Avec astuce, ils obtiennent de pénétrer dans l'usine et s'organisent pour enregistrer librement les propos de travailleuses. Leur film pourra raconter réellement ce qui en est et la prise de parole sera celle des premières concernées. On devine tout de suite que, comme dans l'histoire vraie d'*On est au coton*, ce film ne se terminera pas. La dernière séquence nous fera voir la même équipe, mais de beaucoup enrichie, en train de tourner un film romantique ("Je l'ai tué parce que je l'aimais...") et très commercial avec quelques grands noms du star système (Denise Filiatrault, Donald Pilon, Marcel Sabourin).

Arcand règle par là un vieux compte avec l'O.N.F., mais il faut aussi voir plus loin.

Pour ce qui en est de l'O.N.F., Arcand y consacre peu de temps. Il se contente d'en souligner deux aspects, d'ailleurs bien connus, mais qu'il faut redire de temps en temps. D'abord, le phénomène de la censure de la part des hautes autorités. Le mandat de l'O.N.F., rappellez-le, est de "faire connaître et comprendre le Canada aux Canadiens et aux autres nations". C'est très noble, mais dès que certains cinéastes essaient trop de bien faire comprendre certaines réalités que les autorités es-

timent devoir rester cachées, la censure frappe brutalement. Ensuite, l'attitude générale de l'ensemble des cinéastes de l'Office. Quand, dans *Gina*, l'équipe apprend l'interdiction de poursuivre le film et la saisie du négatif, l'un d'eux dit à peu près ceci: "mais on est syndiqués, les copains vont nous défendre". C'est justement ce qui ne se passe jamais. Aucun fait de censure n'a encore soulevé une action concertée et soutenue de la part des syndiqués de cette maison. Ils laissent faire, tout simplement. Je laisse à d'autres l'interprétation... (En passant, dans l'interview du cahier que le Conseil Québécois pour la Diffusion du Cinéma lui a consacré, Arcand fait une excellente analyse de la situation du cinéaste à l'O.N.F.; ses propos sont confirmés par ceux de plusieurs autres collègues.)

Au-delà de cette partie anecdotique, il faut surtout voir avec *Gina* pris dans sa globalité, quelques affirmations intéressantes sur le cinéma d'ici.

Tout d'abord, une réaffirmation de la pertinence historique du cinéma direct québécois. Non pas tellement à travers ces extraits "à la manière" du direct qu'Arcand démarque explicitement par un cadrage différent. Mais à cause de la façon d'appréhender le réel et de communiquer avec le public que les cinéastes de ce genre ont développée et popularisée. Arcand avec ce film, comme Brault avec *Les Ordres*, Labrecque avec *Les Smattes* et Carrière avec *O.K. Laliberté* (ces deux derniers films auraient mérité un meilleur sort), donnent non seulement la preuve d'une évolution du regard dans le milieu cinématographique, mais démontrent aussi que le regard des spectateurs peut se transformer.

A cause de difficultés de divers ordres, la plupart de nos cinéastes du direct font maintenant de la fiction. Ceux qui ont conservé l'esprit du direct réussissent non seulement à témoigner du vécu de la collectivité, mais à y ajouter cette partie analytique qui dégage les modèles culturels sous-jacents aux comportements. A l'appréhension juste de réalités prégnantes, ils ajoutent par la fiction — organisation des éléments en une suite dramatique mettant à jour leur dimension problématique de façon claire — un effet de distanciation favorisant l'analyse et la réflexion sur le monde réel. Bien sûr, demeure le danger que la "suite dramatique" annule complètement l'effet de distanciation en tombant dans le mélodrame ou en jouant trop

sur les nerfs des spectateurs (ce qui se passe avec les films de Jean-Claude Lord). Mais ceux qui l'évitent, et à mon avis, Brault, Jacques Leduc et Arcand y réussissent, commencent à créer un cinéma original et tout aussi authentiquement québécois que les meilleurs du direct.

S'il y a aujourd'hui en salles commerciales des films comme *Les Ordres* ou *Gina* pour redorer quelque peu le blason du cinéma québécois, et aussi un public pour aller voir ces films fort différents de la production américaine ou de la comédie bâtarde de chez nous, c'est que le travail entrepris depuis plusieurs années commence à porter des fruits. C'est dire aussi que le public n'est pas aussi naïf que Denis Héroux l'affirme à la télévision.

Des films québécois valables projetés à la Place Ville-Marie ou dans les grandes salles de la rue Ste-Catherine, c'est aussi un signe que l'emprise des "majors" américains sur notre industrie peut être combattue. Il reste à espérer que les Lefebvre, Forcier (dont il est temps d'aller voir *Bar Salon* au Outremont), Bouchard, Leduc, etc. pourront aussi se faire une place dans ces circuits d'exploitation.

### LE LANGAGE DES CHIFFRES

45,000	TITRES EN STOCK PERMANENT
13,000	PIEDS CARRÉS D'ÉTALAGES
5	LIBRAIRIES EN UNE
	H Sciences humaines
	J Jeunesse
	L Lettres, arts, loisirs
	M Médecine et sciences de la santé
	S Sciences et techniques
4	SERVICES INTÉGRÉS
	les commandes spéciales
	les commandes d'office
	les livres reliés et catalogués
	le service universel d'abonnements
---	
Total	
1	QUALITÉ : LA MEILLEURE

### LIBRAIRIE DUSSAULT

la grande librairie du  
8955 SAINT-LAURENT — MONTRÉAL

Tél.: 384-8760      Autobus 53, 55, 98, 100      Métro: Crémazie

## Quelques livres de THÉÂTRE

La Maison Léméac, avec une constance admirable, édite, depuis quelque temps, les oeuvres de nos dramaturges. On le comprendra, les chefs-d'oeuvre sont rares. Avec le bon grain, il y a beaucoup de paille. Mais l'initiative est louable parce qu'elle permet aux auteurs de se faire connaître et apprécier, et au public de se rendre compte de la valeur littéraire et dramatique des pièces qu'on joue dans la Province.

Les Editions Léméac comprennent plusieurs Collections et les textes sont souvent préfacés ou présentés parfois de façon remarquable. Cela donne aux ouvrages une dimension pédagogique importante et utile.

### COLLECTION Répertoire québécois:

**Elle**, de Serge Mercier - Préface de Pierre Bonenfant.

Long monologue très insolite qui permet à une ancienne comédienne de vider son sac passablement hétéroclite. Jeu verbal d'une utilité douteuse.

**Aujourd'hui peut-être** de Serge Sirois - Présentation de Martial Dassylva.

Pièce qui a eu les honneurs du "Quatre Sous" et des "Beaux Dimanches", à la Télé. Sujet à la mode: les lamentations et réveries d'une vieille femme noyée dans la bière. Trop de répétitions et de longueurs. Seconde partie mal intégrée à la première, sauf la finale.

Trois pièces d'André Simard avec une présentation de Normand Chouinard:

**La Soirée du hockey**, satire des moeurs mercantiles du sport, spécialement du hockey. Langue farcie de jurons vulgaires.

**Le Temps d'une pêche**, traite des syndicats. Thèse anti-patronale.

**Le Vieil homme et la Mort**, Monologue assez rudimentaire sur la mort.

**Le Tricycle - Bud cole blues**, de Gilles Archambault.

Deux textes radiophoniques, ce qui permet de jouer avec le temps et l'espace. Premier: cocasserie invraisemblable. Aussi confus qu'un rêve.

Deuxième: Peinture de moeurs pitoyables et assez détestables de boîte de nuit. Essai psychologique sur un musicien raté, brûlé par l'alcool et le vice.

**Maxine** par Ernest Pallacio-Morin.

Pièce policière corsée d'une action amoureuse. Dialogue vif. Personnages bien campés, spécialement Maxime. Oeuvre intéressante et bien écrite.

Sept courtes pièces de Robert Gurik. Préface de Pierre Filion.

De l'imaginaire enté sur l'actualité, parfois à peine démarquée.

De l'insolite trop recherché et souvent facile. **Le signe du Cancer**, construit pour la Radio, intéressant.

**Allo... Police!**, de Robert Gurik et Jean-Pierre Morin.

Un pamphlet contre la Police, chez nous. Enorme charge inspirée sans doute de certains incidents récents. Sorte de revanche verbale d'intellectuels et journalistes contre les forces policières jugées tyranniques.

**La Complainte des Hivers rouges**, de Roland Lepage. Présentation de l'auteur.

Pièce politique indépendantiste. Genre jeu scénique à la mode de Chancerel. Langue populaire parlée lassante à la longue.

### Collection Théâtre canadien:

**La discrétion - La neige - Le trajet - Les protagonistes**, de Naïm Kattan. Analyse de Laurent Mailhot.

Les trois premières pièces, courtes et plus adaptées à la radiodiffusion qu'à la scène. Jeu subtile de langage sur des sentiments ambigus. **Les Protagonistes**, étude intéressante du milieu des comédiens et de leur vrai visage. Belle langue. Sens du dialogue.

Réédition de quatre pièces de Louis Fréchette:

**Félix Poutré**. Introduction de Pierre Filion.

Pièce de jeunesse de l'auteur, d'après des **Souvenirs** de Poutré lui-même. Epoque des Troubles de 37. Pièce fort discutée. Jouée longtemps avec succès par la Province, jusqu'à ce qu'on connaisse la vraie identité et le vrai rôle de Poutré. Dialogue vivant et personnages colorés.

**Papineau**. Introduction de Rémi Tourangeau.

Pièce patriotique jugée sévèrement au plan de l'art et aussi quant à la valeur du personnage en titre, presque anecdotique d'ailleurs. Le vrai sujet est plutôt le drame d'amour de la Canadienne française Rose Laurier et de l'officier anglais Hastings.

**Le Retour de l'Exilé**. Introduction d'Alain Pontaut.

Pièce tirée du roman d'un auteur français inconnu. Gros mélodrame plein d'imprévus et de rebondissements, comme les classiques du genre. Le personnage principal bien campé et vivant. Langue alerte avec, ici où là, des fusées d'éloquence.

**Véronica**. Présentation d'Étienne-F. Duval.

Sombre drame en vers, très romantique dans le sujet et dans la forme. Action dramatique bien conduite. Effets de contrastes chers à Victor Hugo. Personnages peu nuancés. Souplesse du vers qui montre le talent poétique de l'auteur.

Dans son oeuvre dramatique, on a accusé Fréchette, non sans raison, d'avoir pigé avec allégresse dans des oeuvres peu connues!

**Si les Canadiennes voulaient - Aux jours de Maisonneuve**, de Laure Conan (Réédition). Préface et analyses des oeuvres par

Rémi Tourangeau, Étienne-F. Duval et Raymond Pagé.

Pièces éditées à l'occasion du Cinquenaire de la mort de l'Auteur. 1ère pièce: Discussion sur les moeurs douteuses des hommes politiques et de leur patriotisme. 2ème: Pièce historique tirée du roman **L'Oublié** de Laure Conan en l'honneur de Lambert Closse.

**Cérémonial funèbre sur le corps de Jean-Olivier Chénier**, par Jean-Robert Rémillard.

Episode de la rébellion de 1837. Rappel du rôle de Chénier. Théâtre engagé. Dans sa forme, fait penser aux jeux scéniques de Chancerel. Scéniquement: présentation difficile à cause d'un continuel retour du passé au présent. Bonne langue.

**Virginie**, de Marcel Dubé.

Texte tiré de la continuité "9 à 5" à la Télé; déjà édité dans "les Ecrits du Canada français". — Introduction de François Ricard. Par son ton intimiste, bien adapté à la T.V. Encore ici, constat d'échec contre lequel réagit Virginie sainement, pour surmonter le sort dans la sérénité.

### COLLECTION Documents:

**La Tragédie est un acte de Foi**, de Marcel Dubé.

Volume de textes divers et assez disparates: essais, allocutions, récits, critiques. Retour fréquent sur l'influence - peu favorable - chez nous, des politiciens et du clergé.

### COLLECTION Francophonie vivante:

**Général Baron-la-Croix** par Frank Fouché, auteur haïtien.

Charge à fond de train contre le régime politique en Haïti. Utilisation des cérémonies du Vaudou. Du fantastique uni à beaucoup de violence. Du théâtre engagé animé d'un grand souffle. Mise en scène difficile à réaliser.

### COLLECTION Théâtre traduction et adaptation:

**Les Cloches d'Enfer**, de Mordecai Richler - Traduction de Gilles Rochette.

Oeuvre créée à la télévision canadienne de langue anglaise. A cause de cela, pièce à voir plus qu'à lire. Peinture de moeurs de gens obsédés par le sexe.

**Charbonneau et le Chef**, de John Thomas McDonough - Traduction et adaptation de Paul Hébert et Pierre Morency.

Pièce jouée avec grand succès à Québec et à Montréal, surtout à cause de son caractère politico-religieux très actuel. Même inégale, valeur dramatique réelle.

### COLLECTION Théâtre pour Enfants:

**Frizelis et gros Guillaume - L'île au Sorcier** par André Cailloux.

Pièces créées au Rideau Vert. Fantaisies pour enfants et ceux qui veulent rester jeunes. Un amusement mais aussi un enseignement. Ton bien adapté aux jeunes et d'un intérêt soutenu.

Georges-Henri d'Auteuil.

# Le trajet de la vie

par  
Georges-Henri d'Auteuil

## VIRAGE DANGEREUX

Le proverbe nous l'enseigne: Toute vérité n'est pas bonne à dire. Toujours. Toute la vérité. Robert, personnage de *Virage dangereux* de J.B. Priestley, l'a appris à ses dépens. On lui avait dit, pourtant: Ne réveillez pas le chat qui dort. Il a voulu, contre tout le monde, en réveiller un qui l'a joliment griffé, et beaucoup d'autres avec lui. En singeant un peu Pirandello, à cette pièce du célèbre auteur anglais, on pourrait donner le titre: Six personnages en quête de destruction. Car c'est bien de cela qu'il s'agit: la destruction de l'honneur, de la réputation, du fragile bonheur des six personnages de la pièce. Pas un n'y échappe et encore moins celui qui voulait tant savoir la cause de la mort accidentelle de son frère Donald. Il l'a su et ce fut un beau déballage de vilénies, d'infidélités, de turpitudes. Un vrai massacre.

Un jeu à la tragédie en smoking et robes longues, dans un salon anglais feutré et distingué où se révéleront progressivement, sous l'effet d'une sorte d'inquisition policière, des passions ravageuses qui disloqueront à jamais un groupe d'amis apparemment très unis et heureux, tel est *Virage dangereux* que Danièle Suissa a été chargée de réaliser sur la scène du Rideau Vert. Fonction délicate de mettre en scène une action dramatique faite de questions et d'aveux, coupés ici et là d'affirmations surprises qui suscitent d'autres questions et d'autres aveux, jusqu'au total dépouillement des consciences, enfin nues devant la vérité recherchée. Aussi les nombreux déplacements des comédiens dans le décor sont plutôt factices et sans réelles nécessités. Heureusement, le déroulement de l'intrigue et cette poursuite étrange, presque hystérique, de la vérité retiennent notre attention. Nous voulons savoir, nous aussi, comment ils vont s'en tirer. En fait personne ne s'en tire. Et c'est un spectacle assez

triste, tous ces écorchés que la haine, maintenant, dresse les uns contre les autres, jusqu'à ce fatal coup de feu qui répond, pour Robert, à sa hantise de vérité.

Bien rarement réussis, au reste, ces pétards en coulisse, les deux ex machina modernes qui veulent nous annoncer que la pièce est finie. Cela fait sursauter quelques spectateurs nerveux ou déclenche, chez d'autres trop tendus, une sorte de fou rire. Et puis, pour nous prouver son désarroi, est-il nécessaire que Robert se tue dans un grand cri déchirant de celle qui l'aime?

En fait, l'intérêt de *Virage dangereux* réside dans la plongée au milieu des eaux troubles du cœur humain, qui nous permet de vérifier, une fois de plus, le mot de l'Ecclésiaste: Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, que les insensés pullulent sur la terre et que ce qu'on appelle pompeusement libération signifie trop souvent abject asservissement. Le dire et le redire, le montrer sans cesse, ne semble pas très efficace. Chacun prétend faire lui-même sa propre expérience. On ne sait jamais! Et la roue continue à tourner. Avec le même résultat. Pitoyable.

Des fauves dans la cage qui cherchent à s'entre-dévorer, le plus agressif est certainement Robert qui, sous les traits de Claude Préfontaine, poursuit tout le monde de sa hargne. Les autres essayent de s'y opposer, tantôt avec désinvolture et cynisme comme le Stanton d'Hubert Noël, ou les accès de violence folle du Gordon de Vincent Davy, tantôt par les hésitantes esquives de Françoise Faucher qui en sait trop, l'impudence gavroche de Louise Turcot qu'on prenait pour une oie blanche (est-ce pour cela que François Barbeau l'a habillée de blanc, elle seule?), ou la froideur brutale de la mal aimée Freda, incarnée par Yvette Brind'Amour. Chacun y a mis du sien, avec bonne volonté, pour donner à ces personnages de Priestley une vraie vérité humaine.

## LA BARRIÈRE

*La Barrière*, création de Marc-F. Gélinais, que vient de nous offrir le Théâtre du Nouveau Monde, nous ramène, une fois de plus, au théâtre de réclamation tapageuse chère aux écrivains de cette génération, au Québec. A bas les barrières! semble devenu le mot d'ordre, hautement proclamé par nos chefs de file. Ce qui adviendra ensuite paraît moins clair. Monterons-nous le cheval du rêve de Daniel Tabarly ou son prosaïque vieux *truck*? En resterons-nous toujours à la cueillette des bleuets ou à la coupe de la *pitoune*? Serons-nous toujours de beaux *parleurs* et de petits *faiseux*?

Telles sont les questions qui assaillent notre esprit quand nous assistons aux tonitruants propos des personnages de Gélinais suivis de si futiles et même déplorables résultats. Avec cette conclusion qu'il est temps que nos écrivains dépassent la fameuse révolution tranquille de 1960, qu'ils apprennent et admettent que nous avons toujours été un peuple de colons au service et pour la gloire, d'abord du Roi de France et des Compagnies chargées d'exploiter le pays de Nouvelle-France, puis du Roi d'Angleterre et des hommes d'affaires britanniques qui se sont installés à la banque, dans le commerce et l'industrie, pendant que nos notables s'esquintaient en luttes politiques âpres et souvent décevantes et le bon peuple se réfugiait sur les trente arpents de nos fermes où il se sentait vraiment - et là seul - chez lui, libre, indépendant. Des colons, voilà ce que nous sommes depuis toujours et nous avons toutes les peines du monde à en sortir. Et ce n'est pas la malheureuse aventure des Tabarly qui y réussira.

En effet, Daniel Tabarly, le héros de *La Barrière*, n'est qu'un rêveur - sa femme le lui a dit vingt fois - et non un chef. Fort en gueule mais inefficace dans l'action. Une soudaine échauffourée, où il y aura mort d'homme et dont il sera jugé responsable, en est la preuve. Rêveur sympathique toutefois, plein de bonnes intentions, dévoué au bien de ses compagnons de travail et d'infortune, qui - comme il convient - l'abandonnent à son sort au temps de l'épreuve. Personnage unique, à vrai dire, sur qui l'action est spécialement centrée, les autres, marginaux, se contentant du rôle de comparses. Et qu'a défendu avec une vigueur et un enthousiasme rares Pierre Dufresne, sachant passer de la violence à la tendresse, de l'abattement à l'exaltation:

le type idéaliste qui échoue souvent mais que rien ne rebute.

Ayant peu à dire et à faire, les autres comédiens sont plus pâles. Le rôle de la seule femme de la pièce, épouse de Daniel, Laura, a été confié à Louise Cuerrier. Comme son personnage elle semblait plutôt déprimée, lasse, peu intéressée. Robert Rivard au nom expressif de Watchtou et Jean-Louis Millette, surnommé Lecoune, ont réussi à donner un certain ressort à leur rôle épisodique.

Mais il faut souligner la première mise en scène au théâtre de Claude Jutra, déjà célèbre au cinéma, dont il a utilisé, avec succès, certaines techniques, en particulier un jeu savant et expressif des éclairages, surtout, au deuxième acte, pendant le procès de Daniel Tabarly, sans cesse coupé de scènes en *flash back*. Cette méthode, chère aux cinéastes et à beaucoup d'auteurs influencés par le cinéma, devient assez facilement agaçante et artificielle sur scène; celle-ci manque de la souplesse dans l'agencement et le montage des séquences filmées du septième art. Chaque art possède ses modes d'expression qu'il est dangereux de travestir.

## L'ÉCOLE DES FEMMES

En dépit des alarmantes vicissitudes qu'affronte actuellement la Nouvelle Compagnie Théâtrale, la vie continue à la salle du Gesù, où l'on montre *l'École des Femmes*. Molière est toujours bienvenu sur nos scènes parce qu'il nous offre toujours un divertissement de qualité. Et comique, ce que les spectateurs demandent de plus en plus devant la morosité de la vie de tous les jours. Molière en effet est essentiellement un auteur comique qui ne cherche qu'à plaire, la grande loi du théâtre pour lui. Certains, cependant, découvrent parfois, sous l'accoutrement comique de ses personnages, des vestiges d'amertume, de douleur, de désespoir même, qui frisent la tragédie. Et l'on cite Alceste, Harpagon et Arnolphe lui-même de *l'École des Femmes*. Ce n'est pas sans fondement. Car il y a un ridicule amusant et un ridicule pitoyable. L'un fera rire, l'autre nous gêne un peu. Sûrement, Arnolphe, barbon de 42 ans (au XVII<sup>e</sup> siècle, à 40 ans on était un vieillard!), est ridicule de vouloir épouser une pucelle de 17 ans, qu'il a formée idiote et bête, par crainte de devenir cocu, et on s'en moque. Mais quand, au cinquième acte de la pièce, il crie, avec une sincérité

évidente, son amour à Agnès, si ridicule qu'il soit encore, on ne rit plus parce qu'il souffre: il fait pitié.

Mais cela ne dure qu'un moment, et, vite, le rire reprend ses droits que, d'ailleurs, Gilles Marsolais, par sa mise en scène, a défendus hardiment. Il a voulu que son Arnolphe soit drôle et que toute l'action dramatique, par son rythme vif, le jeu des comédiens, une agréable utilisation des lieux scéniques, manifeste vraiment que nous assistions à un divertissement amusant.

Dans le rôle écrasant d'Arnolphe, Edgar Fruitier a fait vivre puissamment son personnage. Par sa mimique expressive, sa gesticulation variée, la rondeur de sa voix et certains éclats emphatiques (parfois même trop retentissants), il a su traduire, avec bonheur, l'intelligence du texte et nous en faire goûter la saveur comique. Un Arnolphe exubérant, sûr de lui et fier de le montrer, jusqu'à la fuite éperdue devant le désastre de ses projets, l'effondrement de ses rêves.

L'ingénue, Agnès et le "blondin" Horace, les deux jeunes amoureux qui réussissent à contrer précisément ces projets d'Arnolphe, sont très importants pour corser l'intrigue, mais aussi difficiles parce que leur rôle consiste simplement à raconter les événements qui se sont passés hors scène. La naïveté toute simple d'Agnès a été rendue avec naturel par Jo-Ann Querel, tandis qu'Hubert Gagnon, en quatre récits, a révélé, avec une spontanéité désarmante, ses aventures amoureuses au pire adversaire de ces mêmes amours, Arnolphe, comme confident sympathique et sûr, et qui, au contraire, profitera de ces renseignements pour lui nuire. Le jeu de Jean-Pierre Chartrand et de Micheline Gérin, en domestiques d'Arnolphe, a été amusant, ainsi que la fugitive intervention de Gilles Marsolais, comme Notaire. S'appuyant sur sa qualité de voisin et d'ami, Gilles Pelletier s'est bien efforcé, mais en vain, de raisonner Arnolphe sur l'incongruité de ses idées de mariage. L'entêtement du bonhomme l'a emporté sur ses arguments. Il faut dire que c'est là ordinairement le sort des raisonneurs, dans l'œuvre de Molière. De beaux discours mais inutiles.

En somme, une très honnête interprétation de *l'École des Femmes*, respectueuse de l'esprit de Molière et sans cette futile recherche d'innovation à tout prix, sous prétexte, comme on dit, de dépoussiérer les classiques!

# LAURE CONAN

Laure CONAN: *Oeuvres romanesques, I: Un amour vrai. Angéline de Montbrun*. Edition préparée par Roger Le Moine. Coll. du "Nénuphar". — Montréal, Fides, 1974, 243 pp., 21.5 cm.

En 1962, Suzanne Blais (Sr Jean de l'Immaculée, s.g.c.) découvrait un grand amour dans la vie de Laure Conan: celui que Félicité Angers éprouva pour Pierre-Alexis Tremblay, et elle en tira des conséquences pour l'interprétation d'*Angéline de Montbrun*. Quatre ans plus tard, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, Roger Le Moine poussait plus avant la découverte de Suzanne Blais: l'échec des relations entre Félicité et Pierre-Alexis serait dû ni à la différence d'âge de ces derniers ni simplement à une faute que l'amoureux n'aurait pas pardonnée à la belle, mais à un vœu de chasteté émis par Tremblay. Aujourd'hui, dans les introductions qu'il donne aux *Oeuvres romanesques* de Laure Conan, Le Moine ose encore davantage; il affirme, étayant son hypothèse à l'aide d'*Un amour vrai*, que le vœu de Tremblay, tout en tirant "peut-être son origine d'un penchant vers l'ascétisme", "pouvait également dissimuler une infirmité ou un complexe" (pp. 18-19). En 1966, Roger Le Moine n'acceptait pas de voir, à la suite de Jean Le Moyne, lecteur d'*Angéline de Montbrun*, un complexe d'Electre chez Laure Conan; maintenant, il avoue que "parler d'un complexe d'Electre dans le cas de Félicité ne serait nullement exagéré" (14). En 1966, Le Moine prétendait que Félicité Angers était devenue écrivain pour gagner son pain; en 1974, une telle affirmation lui paraît réductrice (21). Il croit plutôt que la jeune femme s'est orientée vers la littérature "afin de

revivre ses amours avec Pierre-Alexis Tremblay, mais tout en les transformant de telle façon que le lecteur ne puisse établir de parallèle entre la réalité et la fiction" (31).

Agissant ainsi, Laure Conan n'aurait fait que marcher dans des sentiers battus par maints auteurs, et des plus grands. Le Moine lui en fait grief, cependant: pour avoir "essayé de se livrer (...) sans se trahir", l'auteur d'*Un amour vrai* aboutit à des "passages mal structurés, obscurs, que seule une bonne connaissance de la vie de l'auteur et de l'oeuvre permet d'expliquer" (31); pour la même raison, il se trouve aussi que "tout l'échafaudage d'*Angéline de Montbrun* n'a d'autre fonction que de tromper le lecteur" (18), entre autres par la confection d'une idylle — entre Maurice et Angéline — qui "n'est qu'un trompe-l'oeil" (80). Il s'ensuit que "tout comme *Un amour vrai*, *Angéline de Montbrun* repose sur une imposture" (93).

Devant cette conclusion, une question se pose: à force de resserrer les liens qui encerclent Félicité Angers et Laure Conan, Le Moine n'en serait-il pas venu à fondre indûment roman et biographie? Depuis quand et de quel droit faudrait-il refuser à un romancier le droit de transformer et transposer, voire d'altérer, les données de sa propre vie pour en faire la matière d'oeuvres qui l'expriment, lui, sans "l'auto-biographier"? L'erreur du critique, — car, pour nous, c'en est une, — n'aurait-elle pas consisté à considérer le roman psychologique de la même façon que le roman historique? Le Moine écrit, en effet, que "certaines fictions ne seraient pas acceptables si leur fondement dans les faits n'était connu. L'art a des limites plus restreintes que la réalité. D'ailleurs, réduits à leur plus simple apparence, les personnages d'*Angéline de Montbrun* ne présenteraient pas plus d'intérêt, sur le plan psychologique, que ceux d'un Aubert de Gaspé, d'un Bourassa, d'un Gérin-Lajoie ou d'un Marquette. De sorte qu'on ne saurait les apprécier à leur juste valeur sans les étudier en fonction de leur origine, c'est-à-dire des modèles qui ont servi." (82.) Nous ne pouvons admettre cette dernière assertion et nous croyons qu'*Angéline de Montbrun*, et tout aussi bien *Un amour vrai*, peuvent vraiment être étudiés et appréciés sans référence aucune aux modèles utilisés par Laure Conan. En savoir davantage sur Félicité Angers peut permettre une lec-

ture plus riche de ses oeuvres, mais cette lecture, pour ne pas être fautive, devra, la plupart du temps, sinon toujours, se garder de partir de la biographie; celle-ci ne doit être qu'un éclairage nouveau pour l'oeuvre, dont elle peut, par exemple, ainsi que Le Moine l'a bien vu, aider à expliquer les structures, lesquelles sont toujours plus ou moins conditionnées par les intentions, la personnalité et l'expérience de vie de l'auteur.

Le temps est venu, malgré les obscurités qui subsistent encore sur la vie amoureuse de Laure Conan (le voeu de Tremblay ne nous semble pas expliqué suffisamment; les fréquentations de Pierre-Alexis et de Félicité pas assez éclairées; etc.), d'étudier son oeuvre pour elle-même et en elle-même. Peut-être évitera-t-on ainsi une erreur de lecture comme celle qui nous paraît exister à la page 32, où Le Moine affirme que Thérèse de Raynol a fait la "promesse", voire le "voeu", de ne jamais marier Francis Douglas à moins qu'il ne se convertisse; nous avons beau lire et relire le texte d'*Un amour vrai*, nous ne pouvons déceler ni ce voeu ni cette promesse, et pourtant c'est un élément structurel important de l'interprétation de Le Moine. Dans l'ensemble, mises à part certaines affirmations que nous avons contestées, le présentateur des *Oeuvres romanesques* de Laure Conan nous offre d'excellentes considérations sur cet auteur et son oeuvre; celle-ci, par exemple: "Lorsqu'ils ont commis une faute, les personnages de Laure Conan ne sont pas chassés du paradis terrestre; c'est celui-ci qui se transforme. A l'instar des romantiques, l'auteur accorde les payages à leurs états d'âme." (84).

Les données de Le Moine sur Félicité Angers devraient forcer la critique à mieux s'orienter en face de l'oeuvre de Laure Conan. Après les révélations des dernières années, dont les principales sont dues à Jean Le Moine, Suzanne Blais et Roger Le Moine, deux voies s'ouvrent à la recherche: l'une, proprement biographique, qui nous vaudrait une "vie" de Laure Conan et une édition critique de sa correspondance (nul mieux que Roger Le Moine n'est préparé pour une telle besogne); l'autre, plus purement littéraire, qui mènerait d'abord, sinon uniquement, au texte, pour le considérer d'un point de vue esthétique et linguistique.

René DIONNE

Département de lettres françaises,  
Université d'Ottawa.

## Les livres

Marc GAGNÉ: *Propos de Gilles Vigneault*. Coll. "Itinéraires", 1. -- Montréal, Nouvelles Editions de l'ARC, 1974, 127 pp., 19.5 cm.

Lisant l'introduction de ce livre, on tique sur le propos de Marc Gagné qui prétend interroger Gilles Vigneault en mettant bout à bout, sous forme de questions et réponses, des extraits d'interviews données par le poète-compositeur durant une période de quinze ans, soit de 1959 à 1973 inclusivement. Puis, l'on se rassure: Gilles Vigneault a lui-même accordé son placet au volume de Gagné, après en avoir annoté le texte. Et l'on lit: c'est bien le chansonnier que nous connaissons qui répond aux questions, ou les élude élégamment. Ses réponses, on a beau les avoir lues déjà, ici et là, il reste agréable de les retrouver ainsi rassemblées, organisées, avec une cohérence qui leur donne une nouvelle dimension: celle de l'homme que, petit à petit, l'on en est venu à fabriquer et qui se confond avec le mythe de notre chansonnier national.

Marc Gagné a regroupé les dires de Vigneault en huit chapitres. Le premier, intitulé "Le Poète" (pp. 11-22), et le deuxième: "L'Auteur-compositeur-interprète" (25-55), sont les plus denses et les plus valables de tous; bien des professeurs du secondaire ou du collégial pourront en tirer la matière d'un excellent cours d'initiation à la poésie. Du troisième: "Le Monteur de mots et le monteur de mondes" (57-65), l'on retiendra surtout le passage sur le "joual" (63-64), "phénomène de ville, non de campagne"; ce "n'est pas une langue", mais "une mauvaise expérience que le français a vécue au Québec". Les cinq autres chapitres ont pour titres: "De quelques thèmes" (67-75), "De quelques oeuvres" (77-83), "Son engagement" (85-96), "Ses voyages" (97-101), "Instantanées" (103-117); s'ils n'ont pas la richesse des premiers, ils n'en renferment pas moins quelques renseignements intéressants sur ce que l'on peut appeler le "phénomène" Vigneault. Le livre de Gagné aura donc l'heur de plaire aux amateurs de Vigneault, en plus de rendre service à maints étudiants et professeurs; mais si l'on veut connaître Vigneault en profondeur, c'est à ses chansons qu'il faudra retourner: elles disent mieux que ses propos ce qu'il est et vit.

Gilles VIGNEAULT: **Je vous entends rêver.** -- Montréal, Nouvelles Editions de l'ARC, 1974, 89 pp., 13 cm.

Admirablement conçu du point de vue graphique par Claude Fleury, ce tout petit livre nous donne à savourer, au fil quotidien d'une "comptine pour endormir l'enfant", quelques textes de Gilles Vigneault. Ce sont des mots: les siens, les miens, les nôtres, les vôtres, dont le poète-compositeur dit s'être emparé pour la musique de ses voyages; il nous les remet aujourd'hui, munis de ses rimes, lestés de ses gîgues, pour le coffre de nos rêves. Et nous nous prenons à chanter au fond de notre tête, au creux de notre cœur, "Ta chanson", "Beau Voyageur", "L'Été", "Quand nous partirons pour la Louisiane", "Quatre Pays", "Je te cherche", "La Tendresse", "Les Droits d'un homme" (pp. 29-34), révélés par le Paulu-Gazette des "entretiens sédentaires", nous laissent plus froids; il leur manque la diction de Vigneault qui, à la scène, donne à cette pièce son charme particulier. Il en va de même pour la "Complainte d'un étudiant" (43-55): au spectacle, entre deux chansons poétiques, elle joue le rôle d'un agréable temps faible;

dans le livre, ses mots manquent de poids, d'intériorité, et ses lignes s'effritent comme bale à brise légère.

Benoit LACROIX: **Les Cloches.** -- Saint-Lambert, Editions du Noroît, 1974, 70 pp., 28 cm.

*Les Cloches*, c'est le chant d'amour de Benoit Lacroix, humain humaniste, pour son cher village: Saint-Michel de Bellechasse, "qui n'a pas son pareil au monde": "Ciel bleu ou ciel gris, beau temps mauvais temps, tu es tout à la fois: l'arbre, la racine et les fleurs." (P. 13.) De leur superbe point perspectif, les vieilles cloches du village écoutent, voient et sentent vivre toute une population dont l'histoire, qu'elles rythment de leurs trois notes, se confond avec la leur. Elles ont, ces cloches, une voix à ravir: celle de chez nous, de nos "bonnes gens", une voix française comme il n'y en a plus guère. Leur vocabulaire, c'est une fine brochette des plus beaux mots de nos habitants de la Côte-Sud, aussi appelée Bas-de-Québec ou Bas-du-Fleuve; leur style, celui du langage paysan: savoureux, pittoresque, poétique; leur rythme, celui de nos conteurs populaires. Le portrait de Maria-Hortensia-Joséphine Bolduc, "célébataire de l'au-

tre sexe", constitue certes l'un des beaux morceaux de notre littérature (35-38): il est vivant, naturel, typique, fin, soyeux. Pit Leblanc, grand-papa (42-43), raconte comme les vieux qui savaient parler et qui font le récit de l'incendie du clocher (68-70). Benoit Lacroix, avec *les Cloches*, démontre une fois de plus, et non sans besoin, que le vieux parler de nos gens de la campagne, n'en déplaît au "joual" de nos villes, n'a pas son pareil lorsqu'il s'agit de créer une oeuvre poétique.

Germaine DURAND: **Une saison à Cuba (1951).** -- Trois-Rivières, Editions du Bien public, 1973, 47 pp., 15.5 cm.

Si l'on a la nostalgie du Cuba d'avant la Révolution, ou simplement la curiosité de savoir comment un touriste canadien pouvait découvrir la Havane et s'en amouracher à cette époque déjà lointaine, on aimera ce petit récit de voyage d'une Canadienne à Cuba durant l'hiver de 1951. C'est un livre présenté avec goût et simplicité dans une langue sobre et bonne.

René DIONNE

Département de lettres françaises,  
Université d'Ottawa.

*Vient de paraître*

**LES POSITIONS  
- ETHNIQUES, LINGUISTIQUES  
ET RELIGIEUSES -  
DES CANADIENS-FRANÇAIS  
A LA SUITE DU RECENSEMENT  
DE 1971**

par Richard Arès, S.J.

**Un ouvrage important  
qui stimule la réflexion et l'action**

5 3/4" x 8 3/4". 212 pages. \$5.00

S'adresser à son libraire ou aux

**Editions Bellarmin  
8100, boulevard Saint-Laurent  
Montreal  
H2P 2L9 Tél.: 387-2541**

**AUJOURD'HUI**

**credo**

- des "cahiers" sur des sujets majeurs: l'argent, la foi, l'avortement, etc.
- des rencontres avec des personnalités marquantes
- des articles sur la vie sociale, économique, politique et culturelle
- des nouvelles des chrétiens du monde entier

Mensuel oecuménique publié par l'Eglise Unie du Canada (église réformée),  
3480 Décarie, Montréal, Qué., H4A 3J5,  
tél.: 486-9213.

Abonnements: 1 an (10 numéros)  
\$4.00 pour le Canada,  
\$5.00 pour l'étranger.

**Nouveautés**

## **TRAVAUX ET COMMUNICATIONS 2**

de

**l'Académie des Sciences Morales et Politiques du Québec**

Un ensemble varié et imposant par un groupe de chercheurs qui ont souci de se réunir pour partager, d'abord entre eux, puis avec le public, les résultats de leurs recherches.

Collaborateurs: François-Albert Angers, Richard Arès, Hermas Bastien, Jean-Charles Bonenfant, Pierre Dagenais, Léon Dion, Henri Dorion, Albert Faucher, Philippe Ferland, Philippe Garigue, Maurice Lebel, Edouard Parent, Roland Parenteau, Marc-Adélar Tremblay. 6 1/8" x 9 1/8". 244 pages. \$7.50

## **MESSAGES DES ÉVÊQUES CANADIENS A L'OCCASION DE LA FÊTE DU TRAVAIL 1956-1974**

Présentation de Richard Arès. L'objectif de ces Messages est bien exprimé par l'appel lancé aux chrétiens d'être "aux premières lignes de ce front de libération qui ambitionne de bâtir une société authentiquement humaine". 6 1/6" x 8 3/8". 193 pages. \$5.00

## **LES CENT-ASSOCIÉS ET LE PEUPEMENT DE LA NOUVELLE-FRANCE 1633-1663**

L'auteur, Lucien Campeau, écrit dans la présentation:

"L'étude partielle que nous livrons aujourd'hui au public ne tiendra pas lieu d'histoire des Cent-Associés. Elle ne prétend, à partir d'un aspect seulement, qu'évoquer certaines dimensions insoupçonnées et suggérer quelques perspectives nouvelles où situer l'ensemble de ce problème historique." 5 1/8" x 7 3/4". 175 pages. \$4.50

## **EUCHARISTIES**

André Myre cherche, dans ce livre, à traduire en prières simples la vie chrétienne de l'homme ordinaire. Ces prières ont ceci de particulier qu'un bibliste est leur auteur, un homme dont le métier est de le mettre quotidiennement en contact avec le Dieu que la Bible révèle. 5 1/2" x 8". 164 pages. \$4.50

## **FOI ET DÉVELOPPEMENT DES PEUPLES**

par Marcel Messier

Préface de Mgr Herder Camara

Marcel Messier a vécu près de dix ans dans des pays en voie de développement de l'Amérique latine, de l'Asie et de l'Afrique. Mgr Camara écrit, dans la préface, que ce livre "court le risque d'être méprisé ou mieux contesté, rejeté, condamné. Lu, approfondi avec courage et humilité, il force à penser et à agir." 5 1/4" x 8 3/8". 161 pages. \$4.75

## **PAUL RAGUENEAU ET SES LETTRES SPIRITUELLES**

par Jude St-Antoine

Dans son étude, l'auteur trace d'abord le portrait de Paul Ragueneau, disciple du grand spirituel, Louis Lallemand, et maître de celui que l'histoire appellera le Grand Condé. Puis il situe l'activité du missionnaire et du directeur d'âmes qui arrive à Québec près de trente ans après Champlain. Et il tente de dégager, à partir de lettres spirituelles adressées à des religieuses, les lignes de force de la spiritualité de Paul Ragueneau. 5 1/4" x 8 3/8". 327 pages. \$8.75.

**S'adresser à son libraire ou aux**

**Editions Bellarmin**

**8100 boulevard Saint-Laurent, Montréal,**

**Tél.: 387-2541**