

BR
20.5
UL
1997
A919

JEAN-PHILIPPE AUGER

**POUR LA STRUCTURATION DE L'IDENTITÉ DU CHRÉTIEN
PAR LA VIE THÉOLOGALE**

**Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)**

**FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ LAVAL**

NOVEMBRE 1997





National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-26150-6

RÉSUMÉ

La *première épître de Paul aux Thessaloniens* (1 Thes) est un texte à caractère pastoral évoquant les relations des « apôtres » avec « l'Église des Thessaloniens ». Le texte *Identité chrétienne* de l'Assemblée des évêques du Québec (AEQ) est aussi un texte à caractère pastoral évoquant les relations d'un « Comité de théologie » avec « plusieurs communautés chrétiennes » actuelles. À l'aide d'outils linguistiques, nous avons fait une lecture de la *première épître de Paul aux Thessaloniens* en dégageant des structures identitaires. À l'aide des travaux de Michel de Certeau, nous avons repris les structures dégagées dans l'épître pour lire le texte *Identité chrétienne* et pour critiquer son approche identitaire. Ainsi, nous avons dégagé deux types de discours identitaires: l'un davantage d'ordre *idéologique* (AEQ), associant « donné révélé » et « institution », l'autre davantage d'ordre *éthique* (1 Thes), associant « pratique intersubjective » et « vie théologique ».

REMERCIEMENTS

Ce mémoire a été rendu possible grâce à l'appui généreux et inconditionnel de certains amis qui me sont chers.

Merci à François Paradis pour son support et ses encouragements incessants.

Merci à Anne de Bläy pour sa sagesse et ses prières ferventes.

Ce mémoire est spécialement dédié à tous ceux qui, dans la tourmente de cette fin de siècle et dans l'attente d'un nouveau, veulent vivre au quotidien dans la « confiance », dans « l'espérance » et dans « l'amour », au nom du Christ qu'ils confessent.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Remerciements	ii
Table des matières	iii
Chapitre 1. Un lieu théologique: introduction générale	1
1.1. But de la recherche	1
1.2. État de la question	2
1.3. Méthodologie employée	11
1.3.1. Méthodologie générale: une démarche à caractère scientifique	11
1.3.2. Méthodologie spécifique: des outils linguistiques	14
1.4. Déroulement du travail	15
1.5. Hypothèse générale et hypothèses principales	16
1.5.1. Hypothèse générale: « identité chétienne » ou « identité du chrétien » ?	16
1.5.2. Hypothèses principales: sur l'épître aux Thessaloniens et sur le texte de l'AEQ 17	17
Chapitre 2. Une pratique théologique: sur la première épître aux Thessaloniens	21
Remarques méthodologiques: la lecture d'une épître paulinienne	21
2.1. Une situation particulière: une « Église » et des « apôtres »	23
2.1.1. Des personnes impliquées	23
A) Destinateurs: les apôtres - Silvain, Paul, Timothée (je - nous)	24
B) Destinataires: l'Église - les Thessaloniens (vous)	25
C) Non-destinataires: les " autres "	26
D) Situation des " apôtres " (nous)	26
E) Situation des " Thessaloniens " (vous)	30
2.2. Un faire spécifique: " nous souvenant sans relâche de l'oeuvre de votre foi, du labeur de votre amour, de la constance de votre espérance "	33
2.2.1. Des choix	34
A) associer le " vous " et le " nous "	34
B) associer le " vous " et le " faire "	35
C) sur la situation ecclésiale des " Thessaloniens "	38
2.2.2. Des conséquences	39

3.2.3.2. Des <i>présupposés théoriques</i> en fonction d'une autre <i>situation</i> ecclésiale	102
A) Exemple de <i>présupposés</i> analogues à nos <i>présupposés personnels</i> utilisés dans une autre situation ecclésiale: le cas de communautés chrétiennes persécutées en ex-Yougoslavie	103
B) Retour sur <i>l'exemple</i> et sur nos <i>présupposés théoriques</i> en fonction de la <i>situation</i> de " plusieurs " communautés chrétiennes	106
3.2.3.3. Des <i>présupposés théoriques</i> homologués à 1 Thes	109
A) " apôtres " et " Thessaloniens "... triade identitaire et processus d'institutionnalisation	109
B) les " uns " et les " autres "... triade théologique et pratique éthique	110
3.3. Une réponse: " L'identité chrétienne se définit essentiellement par... "	112
Conclusion: Pour la structuration de l'identité du chrétien par la vie théologique ?	114
Bibliographie	119
Annexe A: Texte <i>Identité chrétienne</i> de l'Assemblée des évêques du Québec (1996)	
Annexe B: <i>Première lettre de Paul aux Thessaloniens</i> (Traduction OSTY)	

CHAPITRE 1

Un lieu théologique

1.1. But de la recherche

Répondre à une question sur « l'identité du chrétien » peut être facile, lorsque le contexte pastoral l'exige. L'agent pastoral peut alors s'appuyer sur des réponses préétablies, comme on peut les retrouver dans une multitude de documents ecclésiaux et d'ouvrages de vulgarisation. L'agent pastoral peut en venir à oublier la richesse de la question, pour passer rapidement à la réponse qu'on lui presse de donner. Tôt ou tard, un malaise pourra être vécu chez un agent pastoral qui ne répond pas aux questions qu'on lui pose et qui répond aux questions qu'on ne lui pose pas...

Répondre à une question sur « l'identité du chrétien » peut être plus difficile, lorsque le contexte universitaire la génère. L'étudiant ne peut se baser sur des discours sans en mentionner la provenance. L'étudiant ne peut produire des discours qui ne soient explicitement associés à une question, et qui ne puissent se situer dans une problématique clairement cernée. Bref, l'étudiant ne peut faire l'économie de sa démarche. Alors, la question importera davantage que la réponse, la démarche prévaudra sur les résultats.

Notre recherche sur « l'identité du chrétien » a une visée *théologico-pastorale*. Elle a une visée théologique, puisqu'elle a permis la formulation d'hypothèses d'interprétation. Elle a une visée pastorale, puisqu'elle veut tenir compte de l'insertion sociopolitique d'un discours théologique dans un lieu social.

Notre recherche sur « l'identité du chrétien » tentera donc de situer des questionnements, de déplacer des réponses, de consolider des démarches. Nous espérons ainsi pouvoir éclairer un champ d'activité très exigeant, celui de l'intervention pastorale. Nous

espérons aussi pouvoir poser les bases d'un questionnement fructueux dans notre milieu social¹.

Pour poser notre question sur « l'identité du chrétien », nous nous sommes basés sur certains discours, qui en sont venus à former une certaine problématique. Notre question est associée à des *présupposés*² qui constituent notre *lieu* théologique³.

En guise d'introduction, nous commencerons par traiter des *présupposés méthodologiques* qui nous ont permis de poser notre question sur « l'identité du chrétien ». Ces *présupposés méthodologiques* sont associés à des figures que nous présenterons sommairement. Elles nous permettront de « faire état » de notre « question ». Ensuite, nous traiterons de notre *méthode de recherche* en tant que telle. Nous présenterons les *présupposés méthodologiques* généraux qui structurent notre recherche, ainsi que la *pratique* spécifique qui la caractérise. Enfin, nous émettrons les *hypothèses principales* sur lesquelles s'appuie notre recherche. Ainsi, nous serons plus en mesure d'amorcer notre excursus théologique.

1.2. État de la question

Pour « faire état » de notre question, nous présenterons les principales figures qui orientèrent notre recherche. Nous présenterons ces figures sommairement, en signalant pour chacune les *présupposés méthodologiques* qu'elles nous ont permis d'adopter.

A) Louis Panier

À l'automne 1995, nous avons participé à un séminaire de doctorat animé par M. Louis Panier, professeur à l'Université Lyon-Lumières II⁴. Dans ce séminaire, nous avons pu

¹ Nous référons ici à « l'opérationnalité de notre discours » dans notre milieu social. « L'opérationnalité du discours » renvoie aux présupposés méthodologiques de Michel de Certeau qui seront présentés ultérieurement. Pour l'instant, disons que « l'opérationnalité » s'appuie sur la distinction de Michel de Certeau entre le « dire » et le « faire ». Le discours scientifique devrait amener une action transformatrice dans un milieu social donné. En d'autres termes, le « dire » d'un scientifique devrait amener un « faire » conséquent dans le milieu social où son discours émerge.

² Nous définirons davantage ce que nous entendons par « présupposés » dans les pages suivantes. Pour l'instant, les « présupposés » peuvent être vus comme l'ensemble des discours sur lesquels un discours scientifique s'appuie.

³ Nous définirons davantage ce que nous entendons par « lieu » dans les pages suivantes. Contentons-nous de cette simple définition: le lieu est l'ensemble des discours et des personnes qui constituent le milieu social d'un chercheur.

⁴ M. Louis Panier a animé le séminaire doctoral de la session d'automne 1995 à la faculté de théologie de l'Université Laval. Il est actuellement directeur du département des sciences du langage à l'Université Lyon-Lumières II (France)

approfondir la pratique sémiotique de lecture des textes bibliques, telle que pratiquée par l'équipe du Centre d'Analyse du Discours Religieux (CADIR) à Lyon (France).

La sémiotique est une pratique de lecture des textes⁵. Pour lire les textes, la sémiotique offre une série d'instruments qui permettent d'émettre des hypothèses d'organisation⁶. Organisation d'ordre narratif et discursif⁷. Au niveau narratif, le texte peut être lu à l'aide du « schéma actantiel ». Le « schéma actantiel » est un ensemble d'éléments logiques qu'il est possible de retrouver dans un texte. Par exemple, les récits mettent souvent en place un dispositif de « sanction » qu'il est possible de retrouver sous différentes formes dans un texte. Le « schéma actantiel » offre des éléments non-prescriptifs qu'il est possible d'utiliser en cours de lecture⁸. Au niveau discursif, le texte peut être lu à l'aide des trois « axes » figuratifs: acteur, espace, temps. Les axes discursifs permettent de repérer des « figures » et de les associer entre elles pour construire des modèles de signification⁹. La sémiotique permet donc une lecture du texte sur un axe syntagmatique¹⁰ et sur un axe paradigmatique.

et est professeur de sémiotique aux deuxième et troisième cycles. En plus d'être sémioticien, il est docteur diplômé de la faculté de théologie catholique de Lyon, où il participe activement aux travaux du Centre d'Analyse du Discours Religieux (dénommé "CADIR").

⁵ Voir l'article de Louis Panier, « Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation », in Claude Coulot (dir.), *Exégèse et herméneutique - comment lire la Bible ?*, coll. « Lectio divina », no 158, Paris, Cerf, 1994, p. 113-130.

⁶ Nous ne ferons pas une présentation exhaustive de la théorie sémiotique d'inspiration greimassienne. Nous présenterons seulement quelques éléments qui permettront une meilleure compréhension de l'usage que nous faisons de la méthode dans la lecture des textes qui constituent notre objet d'étude.

⁷ Le texte peut être interprété à l'aide d'éléments d'organisation « narrative » et « discursive ». Les éléments d'ordre « narratif » sont généralement associés au « schéma actantiel » et les éléments d'ordre « discursif » sont associés aux « axes discursifs » que nous présentons ici brièvement.

⁸ Le « schéma actantiel » permet de modéliser la signification en tenant compte de la série « d'états » et de « transformations » qui constitue un texte au niveau narratif. Ces « états » et ces « transformations » sont saisis à l'aide d'un schéma qui indique l'organisation narrative susceptible d'émerger d'un texte. Dans un texte, un « acteur » peut généralement occuper l'une ou l'autre de ces positions: phase de la « manipulation », phase de l'acquisition de la « compétence », phase de la « performance » et phase de la « sanction ». Dans notre étude, nous ne ferons pas appel au « schéma actantiel », si ce n'est en fonction des grandes phases évoquées précédemment. Dans le cadre d'une étude sémiotique d'un texte, nous ne pourrions faire l'économie du « schéma » dans la complexité de ses éléments.

⁹ Les « axes discursifs » permettent de modéliser la signification en repérant des « figures » et en interprétant des « parcours figuratifs ». Les « figures » sont des « unités du contenu » qui sont moindres que les mots et qui peuvent être organisées en « parcours ». Les « figures » sont interprétées à l'aide des trois « axes discursifs » que nous avons présentés. Dans notre travail, nous ferons appel aux « axes discursifs » lorsque nous tenterons de modéliser le parcours des sujets dans les textes étudiés. Dans le cadre d'une étude sémiotique approfondie, les textes qui forment notre objet d'étude pourraient être interprétés plus avant au niveau discursif. Nous utilisons seulement quelques éléments de la méthode à titre indicatif.

¹⁰ Par lecture sur un « axe syntagmatique », nous référons à cette lecture qui s'attache à la *succession* des états et des transformations d'ordre narratif. Par lecture sur un « axe paradigmatique », nous référons à cette lecture qui s'attache aux *oppositions* observées entre des figures repérées dans un texte. Voir Groupe d'Entrevemes, *Analyse sémiotique des textes*, coll. « Linguistique et sémiologie », Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1979, p.24 et suivantes.

La sémiotique, telle que pratiquée par le Centre d'Analyse du Discours Religieux, est inspirée des travaux du linguiste Algirdas Julien Greimas¹¹. Louis Panier utilise la sémiotique d'inspiration greimassienne pour lire les textes bibliques¹². Les textes bibliques profitent ainsi d'un nouvel éclairage, qui mettent à profit les ressources des sciences du langage. Les textes bibliques sont alors considérés dans leur textualité propre, sans référer à des éléments extra-textuels pour modéliser le sens¹³. Pour Louis Panier, la « chose littéraire » est considérée avec attention, puisque c'est de cette « chose » que le sens peut d'abord émerger¹⁴.

Les travaux de Louis Panier, tel *La naissance du fils de Dieu*¹⁵ ou *Le péché originel*¹⁶, nous ont permis d'approfondir la pratique sémiotique associée aux textes bibliques. Ils nous ont permis d'appivoiser les divers instruments dont est constituée cette discipline de lecture. Ils nous ont surtout motivé à poursuivre notre recherche à l'aide de la pratique sémiotique. Dans le cadre de notre recherche, nous avons entrepris la lecture d'un texte biblique en nous aidant des instruments propres à la sémiotique. Nous en traiterons un peu plus loin, lorsqu'il sera question de la *pratique spécifique* qui structure notre recherche.

B) François Martin

Précédemment, nous mentionnions que Louis Panier nous a initié à la lecture sémiotique des textes bibliques. Dans notre pratique sémiotique, nous sommes aussi largement tributaires des travaux du théologien François Martin.

¹¹ Voir à cet effet le livre d'A. J. Greimas, *Du sens - essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970.

¹² Nous disons « d'inspiration greimassienne », puisque les travaux du CADIR ont fait progresser la théorie sémiotique par leur étude de la dynamique « figurative » dans les textes bibliques, plus spécialement.

¹³ La sémiotique fait une lecture intra-textuelle des textes. Comme le dit le Groupe d'Entrevemes: « Ce sont les conditions internes de la signification que nous cherchons. Cela veut dire que la problématique définie par le travail sémiotique porte sur le fonctionnement textuel de la signification et non sur le rapport que le texte peut entretenir avec un référent externe. Le sens sera alors considéré comme un effet, comme un résultat produit par un jeu de rapports entre des éléments signifiants. C'est à l'intérieur du texte que nous aurons à construire le 'comment' du sens », *op. cit.*, p.8.

¹⁴ Louis Panier dira: « La sémiotique, qui aborde le texte comme manifestation d'une signification immanente, met en avant la consistance du texte, son opacité. Elle offre alors une perspective intéressante pour revenir, en théologie, à une réflexion sur la *lettre de l'écriture* et sur les conditions dans lesquelles la lettre, mise en discours à partir d'un acte énonciatif, peut attester une parole qui l'habite sans y être représentée » in CERIT, *Exégèse et herméneutique*, article « Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation », coll. « Lectio Divina », Paris, Cerf, 1994, p. 116.

¹⁵ Cette thèse de doctorat en théologie porte sur les deux premiers chapitres de l'évangile de Luc. Elle élabore un discours christologique à l'aide d'une lecture sémiotique de l'évangile de Luc. Elle permet une redécouverte du chrétien comme « sujet parlant » et du Christ comme « Verbe » de Dieu incarné. Voir Louis Panier, *La naissance du fils de Dieu*, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1991.

¹⁶ Cette étude permet une redécouverte du dogme du « péché originel » à la lumière de textes conciliaires et de récits bibliques. Voir Louis Panier, *Le péché originel*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1996.

Déjà, nous étions attentifs aux deux niveaux d'organisation du texte en sémiotique greimassienne: organisation narrative et organisation discursive. Suite à la lecture des travaux de François Martin¹⁷, notre attention s'est porté sur un troisième niveau d'organisation qui s'intègre dans les deux autres: le niveau d'organisation « figurale »¹⁸. Au sens strict, « l'opération figurale », telle que modélisée par François Martin, ne constitue pas un troisième niveau d'organisation du texte. « L'opération figurale » constitue néanmoins une dimension encore plus immanente, qui permet une saisie profonde des structures de signification d'un texte¹⁹. Dans un sens plus large, nous pourrions dire que « l'opération figurale », et l'attention qu'elle nous amène à porter aux sujets de l'énonciation énoncés, vient recatégoriser la sémiotique d'inspiration greimassienne. L'attention n'est plus uniquement portée sur les éléments d'ordre narratif, ou les parcours d'ordre figuratif pris en eux-mêmes, mais elle porte davantage sur les « sujets de l'énonciation énoncés », sujets qui subissent et dépassent à la fois le jeu des transformations d'ordre narratif et discursif dans le discours.

Qu'est-ce qu'un « sujet de l'énonciation énoncé » ?

Un tel sujet est représenté dans le discours. Il n'est pas un sujet de l'énonciation réel, qui peut être identifiable à la figure de l'auteur, et qui aurait été à l'origine du texte. Il est plutôt un sujet de l'énonciation²⁰ virtuel, qui n'est identifiable à aucune figure du monde, mais qui est mis en scène linguistiquement. Pour faire bref, le sujet de l'énonciation est virtuel linguistiquement et réel physiquement, tandis que le sujet de l'énonciation énoncé est réel linguistiquement et virtuel physiquement²¹.

¹⁷ Voir François Martin, *Pour une théologie de la lettre*, coll. « Cogitatio Fidei », no 196, Paris, Cerf, 1996.

¹⁸ Dans le cadre de notre travail, nous donnerons une définition relativement restreinte de ce niveau d'organisation. Nous associerons « l'opération figurale » aux « sujets de l'énonciation énoncés », dans les lignes qui suivent.

¹⁹ François Martin observe une « opération » qui s'effectue dans les structures profondes du texte, et qui a trait aux « sujets de l'énonciation énoncés ». Il ne nous apparaît pas nécessaire de présenter ce qu'est l' « opération figurale », sinon pour évoquer cet intérêt qu'a suscité chez nous cette théorie pour les « sujets de l'énonciation énoncés ».

²⁰ Un « sujet de l'énonciation » est un sujet qui se définit en fonction de sa performance langagière. Un sujet producteur de « parole » est un « sujet de l'énonciation ». En ce qui nous concerne, la « parole » réfère davantage à la *performance* (l'acte de parler ou l'énonciation) tandis que la « langue » réfère davantage à la *compétence* (la capacité de parler), selon la distinction de Ferdinand de Saussure. Un « sujet de l'énonciation » serait donc un sujet de la performance langagière.

²¹ Comme le dit François Martin: « L'unique sujet représenté dans le discours pourra donc être appelé sujet de l'énonciation ou sujet énonciatif, c'est-à-dire sujet soumis à l'antécédence de la parole. D'un tel sujet les textes, et notamment les oeuvres littéraires, déploient la forme. Cependant, puisque cette forme est prise à l'intérieur du discours, ce sujet de l'énonciation demeure encore un sujet énoncé. Il n'est pas le sujet réel de l'énonciation. Mais y a-t-il un autre moyen d'approcher ce réel sujet de l'énonciation que d'en observer la forme représentée dans le discours, produit d'un acte de parole? » (*ibid.*, p. 197).

Pourquoi s'intéresser au « sujet de l'énonciation énoncé » ?

D'abord, comme nous l'avons précisé ci-dessus, nous nous sommes inspirés des travaux de François Martin. Celui-ci ne se préoccupe pas des structures narratives ou discursives, prises en elles-mêmes. Il se préoccupe d'abord de l'émergence du sujet de l'énonciation, dont le texte est la forme signifiante. Voilà pourquoi il étudie la manifestation de ce sujet dans son énoncé.

En ce qui nous concerne, notre intérêt pour les « sujets de l'énonciation énoncée » se justifie par le sujet de notre recherche. Nous réfléchissons sur « l'identité du chrétien ». Notre réflexion sur « l'identité du chrétien » sera soutenue par la lecture d'un texte du Nouveau Testament et d'un document ecclésial. En nous préoccupant des « sujets de l'énonciation énoncés », nous pourrions formuler des hypothèses sur la structuration de l'identité de ces sujets sur la base de leur manifestation textuelle dans l'extrait du Nouveau Testament que nous avons choisi et dans le texte ecclésial sélectionné.

C) le CRÉLIQ

À la session d'automne 1996, nous avons participé au « Séminaire du Centre de recherches en littérature québécoise ». Ce séminaire était offert aux étudiants de deuxième et de troisième cycle de la Faculté des Lettres de l'Université Laval. Il avait pour objet d'étudier les traces de narrativité contemporaine présentes au Québec sous diverses formes.

Le phénomène de la narrativité est omniprésent dans notre société. La narrativité est si répandue qu'on en vient à oublier le sujet qui s'y exprime. La narrativité est banalisée, voire même parfois bafouée. Que dire de ces sujets qui s'expriment par les récits? Que dire de ces sujets de la littérature contemporaine? Littérature de masse ou d'élite, littérature de supermarché ou de circuits fermés... Dans l'éclatement des disciplines, le "littéraire" postmoderne peut avoir du mal à s'y retrouver.

Cette insertion dans le milieu littéraire nous a fait prendre conscience de son pluralisme épistémique implicite ou explicite... Pluralisme observable en littérature et expérimenté en théologie. Notre intérêt pour les « sujets de l'énonciation énoncés » nous a amené à approfondir notre propre démarche, en fonction d'approches différentes: approches issues de la socio-linguistique, de la psycho-linguistique, d'une esthétique de la réception, etc. Après avoir constaté

la diversité des approches de lecture, nous nous sommes donné certains repères afin de nous situer globalement.

D) Andrée Mercier

Parmi les repères que nous nous sommes donnés, il nous faut signaler le cours *Analyse du discours* d'Andrée Mercier. Ce cours auquel nous avons assisté à la session d'hiver 1997 a largement contribué à un décentrement théorique. Mme Mercier a tenté de nous introduire aux théories de l'énonciation de provenance européenne. Les travaux du CADIR ne sont pas les seuls à traiter des « sujets de l'énonciation énoncés ». D'autres approches étudient les sujets représentés dans le discours. Comparativement aux travaux du CADIR, les théories présentées par Andrée Mercier se distinguent de deux manières: sur la conception du sujet et sur la conception du texte impliquée. Nous ferons ici quelques remarques à titre indicatif, pour mieux marquer la spécificité de l'approche que nous avons adopté.

La théorie du sujet présente dans les théories de Mercier est différente. Le CADIR a été puiser dans les enseignements de Jacques Lacan son anthropologie du sujet. Le sujet est un être de langage. Dès sa naissance, le sujet pénètre dans l'univers du langage, par la coupure d'avec la " mère ". Le " Nom-du-Père " opère cette coupure, qui est celle du signifiant dans le langage. Ainsi séparé, le sujet est inscrit dans la ligne de la génération. Il se structure alors par le langage, dans sa part consciente, tout comme dans son " Autre " inconscient. Ainsi défini par le langage, le sujet ne peut prétendre contrôler son discours. Un " Autre " cherche toujours à se dire. De même, le sujet ne peut prétendre " tout " dire. Il a été séparé de la " totalité " de son origine et ne peut y retourner sans encourir la mort. De ce bref survol, il apparaît que le sujet est constitué par le langage. Le langage n'est pas un moyen, mais un lieu de structuration du sujet.

En ce qui concerne les théories d'Andrée Mercier, leur optique anthropologique est différente. Mercier se réfère principalement aux travaux de la linguiste Catherine Kerbrat-Orecchioni. Dans son livre *L'énonciation - De la subjectivité dans le langage*²², Orecchioni situe sa théorie de l'énonciation dans une version réaménagée du schéma de Roman Jakobson. Globalement, les réaménagements qu'elle opère n'impliquent pas un changement paradigmatique. Les catégories demeurent les mêmes. Elles en disent long sur les conceptions du sujet impliquées. Au centre du procès de communication demeure l'objet " message ".

²² Kerbrat-Orecchioni, Catherine, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, coll. " Linguistiques ", Paris, Armand Colin, 1988.

" Émetteur " et " récepteur " participent à un " circuit d'échange " ²³ où chacun manifeste une " intentionnalité signifiante " ²⁴. Ces intentionnalités sont conditionnées par une série de déterminations particulières: compétences linguistiques et para-linguistiques, compétences idéologique et culturelle, déterminations psychologiques, contraintes de l'univers du discours et exigence d'un modèle de production²⁵. Dans l'univers du discours, déterminé par une série d'influences subjectives, le " référent " est l'élément stable qui vient assurer la viabilité du message ²⁶. Dans un tel contexte, qu'en est-il de l'énonciation? En se référant au schéma réaménagé qu'elle a présenté, celle-ci la résume ainsi: " Nous dirons donc que l'énonciation, c'est en principe l'ensemble des phénomènes observables lorsque se met en branle, lors d'un acte communicationnel particulier, l'ensemble des éléments que nous avons précédemment schématisés " ²⁷. Bref, énonciation et communication sont synonymes. Le sujet consciemment impliqué dans un procès de communication " énonce " au(x) récepteur(s) un message que celui-ci doit " décoder ". De ces brèves remarques, il apparaît que l'anthropologie du sujet qui sous-tend la théorie de l'énonciation d'Andrée Mercier diffère de celle du CADIR. D'abord, le sujet semble déterminé par sa conscience. L'inconscient est relégué au niveau des " déterminations psychologiques ", sans vraiment être inclus dans une vision constitutive du sujet. Aussi, le sujet ne peut prétendre tout dire, non pas parce que le langage est une loi qui barre le chemin de la " totalité ", mais parce que les conditions de " l'univers du discours " empêchent la " totalité ". En ce sens, on peut dire que le langage est un instrument plutôt qu'un lieu de structuration du sujet. Le sujet est limité dans son langage. Cette limitation ne constitue pas pour autant une condition de structuration de son identité.

Deuxièmement, les théories du texte d'Andrée Mercier diffèrent beaucoup des théories de l'énonciation du CADIR.

Au CADIR, le procès de lecture est traversé par une opération de déconstitution des signes. À l'origine, le texte est un signe. Il est un signe qui « manifeste » le sens. Le lecteur doit déconstituer le texte comme signe et passer au niveau de « l'immanence ». Dès lors, plutôt qu'être un signe, le texte fait signe. Il fait signe vers ce qu'il ne dit pas en apparence. Toute la tâche du lecteur réside là: passer d'un univers sursaturé de sens où chaque mot est un signe-renvoi, c'est-à-dire un signe qui renvoie à une réalité du monde, à un autre univers où la perte d'un sens apparent permet la construction de la signification dans l'enchaînement des figures.

²³ *Ibid.*, p.13.

²⁴ Comme le dit Orecchioni: « Parler, c'est précisément tenter de faire coïncider ces deux intentions signifiantes, ces deux 'vouloir dire' » (*ibid.*, p.15), celui de l'émetteur et celui du récepteur.

²⁵ C.F. son schéma réaménagé, *ibid.*, p.19.

²⁶ À propos du statut du référent, voir les remarques en page 27 du volume de K.-Orecchioni (*op.cit.*).

²⁷ *Ibid.*, p.28.

Dans cet enchaînement, le lecteur trouve sa place et peut ainsi advenir comme « sujet de l'énonciation ». Ce lieu linguistique qui est un non-lieu physique permet au sujet de se constituer dans le discours. De même, le sujet du discours, qui est celui de la lettre, peut à son tour être étudié dans la forme de son énoncé déconstitué. On parlera alors de « l'énonciation énoncée ».

Dans son cours *Analyse du discours*, Andrée Mercier n'a pas posé la distinction entre « manifestation » et « immanence », comme le fait Greimas. Selon elle, le sens d'un texte est facilement observable. Nul besoin de le déconstituer. Nul besoin de séparer la forme de l'expression de celle du contenu. Par son fonctionnement sémantico-référentiel, le texte fait sens. Il suffit de décrire ses effets de sens sur la base de ses énoncés manifestes. Dans ce cas, pour étudier l'énonciation dont le texte est la trace, le lecteur n'a pas à plonger dans ses structures profondes. Il lui suffit d'analyser les indices grammaticaux et syntaxiques qui jalonnent le texte. Ces indices manifestent la prise en charge de l'énoncé par une instance d'énonciation. Comme le dit Orecchioni: " nous concentrons notre réflexion sur les traces dans l'énoncé du locuteur-scripteur " ²⁸. Concentrant ainsi ses efforts, le lecteur voit dans les indices relevés les marques d'une subjectivité manifestée dans le langage. L'étude de l'énonciation énoncée peut alors être ainsi résumée: « c'est la recherche des procédés linguistiques (embrayeurs, modalisateurs, termes évaluatifs, etc.) par lesquels le locuteur imprime sa marque à l'énoncé, s'inscrit dans le message (implicitement ou explicitement) et se situe par rapport à lui (problème de la 'distance énonciative') » ²⁹.

Bien que les théories présentées dans le cours d'Andrée Mercier soient différentes des travaux du CADIR, nous en avons tiré profit. Premièrement, elles ont contribué à relativiser les *présupposés méthodologiques* que nous avons adoptés auprès de Louis Panier et de François Martin. Elles nous ont aidé à les préciser, sans les absolutiser. Ensuite, les théories du cours ont autorisé une approche différente de notre objet d'étude. Nous avons étudié notre objet à la lumière des indices énonciatifs présentés par Andrée Mercier. Les marqueurs déictiques (acteurs, temps et lieux) ³⁰, les changements verbaux, la distinction d'Émile Benveniste entre récit et discours ³¹, voilà autant d'éléments qui ont enrichi notre recherche.

²⁸ Ibid., p.32.

²⁹ Ibid., p.32.

³⁰ Au sujet des déictiques, voir le livre de Dominique Maingueneau, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Dunod, 1993, p.15 à 27.

³¹ Ibid., chap. 2, p.33.

Les théories d'Andrée Mercier nous ont permis de porter plus d'attention à la « manifestation » textuelle. Les indices linguistiques présentés dans le cadre du cours ont enrichi nos compétences de lecteur. Par-dessus tout, ces théories nous ont permis de repérer des marques de subjectivité qui ne nous étaient pas apparues sans elles. Elles favorisèrent l'interprétation des « sujets de l'énonciation énoncés » qu'on retrouve dans l'extrait du Nouveau Testament que nous avons choisi, ainsi que dans le document ecclésial que nous avons lu.

E) Groupe de recherche en sémiotique appliquée au Nouveau Testament

Dans le cadre du cours « Sujet spécial: pratique sémiotique » tenu à la session d'hiver 1997 à la faculté de théologie de l'Université Laval, nous avons approfondi notre pratique sémiotique de lecture. A la suite de notre travail avec le groupe de recherche de madame Anne Fortin, nous avons choisi de lire un texte du Nouveau Testament. Nous nous sommes arrêtés sur la *première épître de Paul aux Thessaloniens*, telle qu'elle se retrouve dans la traduction d'Émile Osty. Dans un même temps, nous nous sommes intéressés au texte *Identité chrétienne* du Comité de théologie de l'Assemblée des évêques du Québec (1996).

Pour nous, la *première épître de Paul aux Thessaloniens* revêtait un double intérêt. Tout d'abord, elle rejoignait la visée théologico-pastorale de notre recherche. L'épître peut être classée parmi les épîtres pastorales, du fait de la grande place qu'elle accorde aux relations factuelles entre apôtres et nouveaux chrétiens. Il allait être intéressant d'analyser de telles relations pour éclairer notre propre discours théologico-pastoral. Ensuite, l'épître avait une manière bien singulière de mettre en scène les « sujets de l'énonciation énoncés ». Elle les associait constamment aux trois figures de la « vie théologique »: foi, espérance, amour. Ces trois figures allaient organiser notre discours sur « l'identité du chrétien ».

Dans le même sens, le texte *Identité chrétienne* de l'Assemblée des évêques du Québec revêtait pour nous un double avantage. Premièrement, ce texte rejoignait la visée théologico-pastorale de notre recherche. Il allait être possible de lire un texte actuel qui traite explicitement de « l'identité chrétienne » dans l'Église du Québec. Deuxièmement, le texte *Identité chrétienne* allait nous permettre de confronter cette lecture à celle que nous allions faire de la *première épître de Paul aux Thessaloniens*. Il allait nous permettre de rendre compte de

la spécificité de l'épître, en fonction d'un texte qui ne met pas au premier plan la « vie théologique » dans la structuration de « l'identité » des « sujets de l'énonciation énoncés ».

1.3. Méthodologie employée

Nous allons maintenant présenter le cadre *méthodologique général* qui structura notre recherche, ainsi que la *méthodologie spécifique* qui organisa notre pratique de lecture des textes. Par la suite, nous aborderons le *déroulement* de notre travail en tant que tel.

1.3.1. Méthodologie générale: une démarche à caractère scientifique

Notre cadre *méthodologique général* est largement redevable des travaux de Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*³² et *La culture au pluriel*³³ sont les principaux ouvrages auxquels nous allons nous référer dans ce travail.

Notre cadre *méthodologique général* nous permet d'adopter une « démarche à caractère scientifique ».

Qu'est-ce qu'une « démarche à caractère scientifique » ? Selon Michel de Certeau, une " démarche scientifique " est " le geste qui ramène des idées à des lieux " ³⁴. Qu'est-ce à dire?

Une démarche scientifique serait constituée de trois pôles: le " lieu ", la " pratique " et le " discours " ³⁵. Trois pôles interdépendants qui seront utilisés linéairement pour les fins de notre travail ³⁶.

Tout d'abord, le *lieu* serait l'ensemble des déterminations socioculturelles qui conditionnent le discours scientifique. Le discours scientifique est conditionné par un environnement social, par un espace géographique, par un milieu dont il ne peut s'extraire. Le

³² Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

³³ Certeau, Michel de, *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1980.

³⁴ *Ibid.*, p.63.

³⁵ *Ibid.*, p.65-120.

³⁶ Dans les trois chapitres de notre travail, nous tentons à chaque fois de mettre en valeur un pôle de notre « démarche ». Il n'en demeure pas moins que ces trois pôles sont interdépendants, et que cette mise en valeur ne désire pas réduire leur interrelation.

discours scientifique est donc conditionné par un ensemble de *présupposés* et de *personnes* qui forment un *lieu social*. Partant de considérations sur le discours lui-même, de Certeau considérera sa discussion scientifique en ces termes: « La possibilité d'une discussion repose sur des *personnes* exclues et sur des *sujets* [ou *présupposés*] interdits; c'est un fait, mais il faut le reconnaître »³⁷. Le travail de tout scientifique sera donc de ramener « des idées à des lieux », de reconnaître que ses « idées » sont déterminées par des « lieux » sociaux implicites constitués par des *présupposés* et des *personnes*.

À propos des *présupposés*, de Certeau dira: « Le discours est encore plus déterminé par ses postulats lorsqu'il ne les explicite pas »³⁸. Les *présupposés* sont l'ensemble des discours sur lesquels un scientifique se base pour produire une recherche. Les *présupposés* peuvent être de divers ordres: discours philosophiques, discours sociologiques, discours théologiques, discours linguistiques, etc. Le discours scientifique serait conditionné par des *présupposés* de base. Ils constitueraient un « non-dit »³⁹ sur lequel il repose. C'est dans la mesure où le scientifique explicite ses *présupposés* qu'il opère véritablement un travail « scientifique ». Ainsi rend-il compte des déterminations de son discours, des limites propres à son *lieu social*. Ainsi adopte-t-il une approche éthique.

À propos des *personnes*, de Certeau dira: « Tout discours est défini par un destinataire et par un destinataire. Il suppose un contrat tacite entre eux. Plus exactement, il se définit en déterminant les rapports entre des locuteurs et des auditeurs (ou lecteurs) »⁴⁰. Tout discours scientifique serait associé à une situation d'énonciation⁴¹, formée de *personnes* qui émettent un discours (les destinataires) et de *personnes* qui reçoivent un discours (les destinataires). Dans une telle situation, le discours scientifique est adressé " par certaines " personnes et non " par telles autres " (destinateurs), et s'adresse " à certaines " personnes et non " à telles

³⁷ *Ibid.*, p.220.

³⁸ *Ibid.*, p.220.

³⁹ Certeau, Michel, *L'écriture de l'histoire*, *loc. cit.*, p.65-68.

⁴⁰ Certeau, Michel, *La culture au pluriel*, *loc. cit.*, p.221.

⁴¹ La " situation d'énonciation " fait appel à deux distinctions. D'abord, la distinction entre " énoncé " et " énonciation ". " L'énonciation " est l'acte de parole en lui-même, tandis que " l'énoncé " est le produit de cet acte de parole. Par exemple, lorsqu'une personne crie: " J'ai faim! ", l'acte par lequel cette personne a criée s'appelle " énonciation ", tandis que " l'énoncé " est la phrase en tant que telle. Ensuite, une " situation d'énonciation " n'est pas identique au " lieu social " évoqué précédemment. Une " situation d'énonciation " est une situation d'échange entre locuteurs et interlocuteurs. C'est donc dire qu'il y a autant de " situations d'énonciation " qu'il y a d'échanges pour un sujet inscrit dans un " lieu social ". Le " lieu social " fait appel à un ensemble plus large dans lequel un individu s'intègre: une région politique, des institutions socioculturelles, constitués à la fois par des *personnes* et des *discours* (et non pas les uns ou les autres).

autres " (destinataires)⁴². Il va sans dire qu'il y a autant de situations de communication qu'il y a de recherches scientifiques. Il y a autant de situations de communication qu'il y a de corps scientifiques, d'instituts de recherches, d'académies, de facultés universitaires, etc. Ainsi, le discours scientifique est-il conditionné par une série de *rappports* entre locuteurs et interlocuteurs, destinataires et destinataires, *rappports* qui dessinent un espace politique propre. Sans reconnaître de tels *rappports*, une recherche n'a plus de réelle pertinence sociale. De Certeau dira à cet effet: « Il me semble qu'une analyse ou un discours s'installe dans le 'non-lieu' de l'utopie s'il ne délimite pas ses destinataires et, par là même, son propre statut »⁴³.

Deuxièmement, une « démarche scientifique » serait associée à une *pratique* spécifique. Une pratique scientifique est une *opération* qui est contrôlée par un ensemble de *règles* permettant la production d'un discours. Une pratique scientifique est donc toujours associée à des *règles*, qu'elles soient implicites ou explicites. Ces *règles* permettent de maîtriser un discours et d'en reconnaître les limites. Par exemple, dans notre travail, nous utiliserons à l'occasion des outils d'analyse issus des sciences du langage. Ces outils nous permettront de contrôler notre *opération de lecture* et de lui donner des *règles*.

Troisièmement, une « démarche scientifique » permettrait la production d'un *discours*. Ce *discours* est nécessairement lié à un *lieu social* et à une *pratique* spécifique. Ce *discours* est donc le résultat d'une démarche, d'une opération qui a déplacé des perspectives, questionné des positions, formulé de nouvelles hypothèses. Le *discours* scientifique est autre chose qu'une description neutre et impartiale de la réalité. Dans notre perspective, la neutralité et l'impartialité sont impossibles. Le *discours* scientifique est le résultat d'un rapport « construit » avec la réalité, rapport médiatisé par une *pratique* et déterminé par un *lieu*. Le *discours* n'est donc pas la transcription dans les mots d'une réalité « donnée », mais une interprétation particulière issue d'un *lieu social*.

Bref, pour que ce travail tende à une certaine « scientificité », il aura à rendre compte de ses « limites ». Parmi celles-ci, il nous faut mentionner les déterminations liées à un *lieu social*, la régulation qui sous-tend une *pratique* et les singularités d'un *discours*.

⁴² La distinction entre " destinataires " et " destinataires " est importante. Nous la reprendrons à plusieurs reprises dans ce travail.

⁴³ *Ibid.*, p.222.

1.3.2. Méthodologie spécifique: des outils de lecture

Précédemment, nous avons traité de notre *pratique* de lecture. Nous avons mentionné que notre lecture sera contrôlée par des règles. Ces règles seront associées à la sémiotique d'inspiration greimassienne, ainsi qu'aux théories présentées dans le cours d'Andrée Mercier.

En ce qui concerne la sémiotique d'inspiration greimassienne, nous ferons deux remarques. D'abord, nous ne ferons pas une lecture strictement sémiotique des deux textes qui sont l'objet de notre étude. Nous utiliserons les instruments d'analyse qui nous sont fournis dans le recueil du CADIR, *Analyse sémiotique des textes*⁴⁴, ainsi que les synthèses apportées dans le *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*⁴⁵ d'Algirdas Julien Greimas et de Joseph Courtès. Nous utiliserons ces instruments pour réguler notre lecture, sans pour autant faire une lecture strictement littéraire des textes. Chaque fois que nous les utiliserons dans notre argumentation, nous tenterons de les présenter. Ensuite, nous nous inspirons des travaux de François Martin, pour qui les « sujets de l'énonciation énoncés » sont au coeur du procès de lecture. Notre attention pour les « sujets de l'énonciation énoncés » nous a empêché d'analyser plus finement certains parcours de figures. Nous retiendrons certaines structures générales qui formeront nos *hypothèses principales*, hypothèses relatives à « l'identité du chrétien ».

En ce qui concerne les théories présentées dans le cours d'Andrée Mercier, nous ferons aussi deux remarques. Premièrement, les théories d'Andrée Mercier s'attachent davantage à la « manifestation » du texte. Ces théories ont été utiles pour repérer certains parcours de figures importants. Chaque fois que nous utiliserons des éléments de ces théories dans notre travail, nous tenterons de les présenter. Ensuite, l'emploi des théories d'Andrée Mercier vient relativiser notre intérêt pour la sémiotique, sans pour autant l'annihiler. Les options sémiotiques que nous avons adoptées demeurent fondamentales. Les utilisations que nous ferons de ces théories veulent être un complément à une pratique de lecture largement tributaire de la sémiotique d'inspiration greimassienne.

⁴⁴ Ouvrage cité précédemment dans notre travail..

⁴⁵ A.J. Greimas, J. Courtès, *Sémiotique - dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, coll. « Hachette Université Linguistique », Paris, Hachette supérieur, 1993.

La sémiotique d'inspiration greimassienne et les théories d'Andrée Mercier ne nous permettront pas de faire une étude à caractère exégétique des textes choisis. Dans le cadre de ce travail, nous ne prétendons pas faire une étude à caractère exégétique. Nous utiliserons ces outils linguistiques afin de réguler notre *pratique* de lecture.

Dans la dernière section, *méthodologie générale*, nous disions vouloir situer notre réflexion théologique en fonction d'un lieu social composé de *personnes*. Ces personnes sont toujours insérées, disions-nous, dans des *situations d'énonciation* diverses. Les nouvelles méthodes littéraires, tels les outils linguistiques et sémiotiques que nous emploierons, nous permettront de tenir compte des *personnes* insérées dans des *situations d'énonciation* représentées dans le discours. Les nouvelles méthodes nous permettront donc de tenir compte du *milieu social* manifesté dans le texte de l'AEQ et dans le texte de Paul, tous deux fournis en annexe.

1.4. Déroulement du travail

En ce qui a trait au déroulement de notre travail, nous poserons une question sur " l'identité du chrétien " à travers une démarche en deux temps.

Dans un premier temps, nous lirons *la première épître de Paul aux Thessaloniens*. Ce texte nous permettra de dégager des structures de signification et de formuler des hypothèses d'organisation du sens. Ces hypothèses nous serviront de base critique dans notre lecture du second texte, *Identité chrétienne* de l'Assemblée des évêques du Québec. De cette critique émergera une « autre » question sur « l'identité du chrétien ».

Dans un deuxième temps, nous lirons le texte *Identité chrétienne* de l'Assemblée des évêques du Québec ⁴⁶. Cette lecture nous permettra de reconnaître notre *lieu social*, en fonction d'un texte issu d'un *autre lieu social* que le nôtre. Ainsi nous serons amenés à reconnaître ce qui nous conditionne, sous l'angle de nos *présupposés théoriques* (en réponse aux

⁴⁶ À l'avenir, lorsque nous référerons à ce document, nous renverrons indépendamment au " Comité de théologie " et à " l'AEQ ".

présupposés théoriques du texte de l'AEQ)⁴⁷. Puis, nous comparerons les structures de signification dégagées dans l'épître à celles issues du texte de l'AEQ. Ceci nous permettra de produire un *discours théologique* sur « l'identité du chrétien ».

À la fin de notre travail, nous aurons rendu compte de notre **lieu social** (présupposés et personnes), de notre **pratique** dans ce lieu (questions, hypothèses et méthode de lecture), et nous aurons produit un **discours** (auquel pourra s'adjoindre une action). Lieu, pratique, discours, trois éléments d'une structure que nous ne devons pas oublier durant notre travail. À chaque chapitre, ces trois éléments reviendront sans cesse. L'insistance sur l'un ou l'autre de ces pôles dans chaque chapitre ne doit pas faire oublier qu'ils sont interdépendants: la pratique et le discours son inscrits dans un lieu social; le lieu social resurgit comme un « non-dit » dans le discours; le discours est dépendant d'une pratique spécifique

1.5. Hypothèse générale et hypothèses principales

Notre recherche nous a permis de formuler certaines hypothèses d'interprétation. Ces hypothèses sont émises, ça et là, dans notre travail. A cette étape-ci, nous désirons présenter les *hypothèses principales* qui tissent l'ensemble de notre travail.

Dans un premier temps, nous présenterons *l'hypothèse générale* qui a trait au sujet de notre travail: « l'identité du chrétien ». Puis, dans un deuxième temps, nous présenterons les *hypothèses principales* relatives à nos objets d'étude: la *première épître aux Thessaloniens* et le texte *Identité chrétienne* de l'AEQ. Tout cela donnera un aperçu général de notre recherche en début de lecture. Elles seront présentées en détail ultérieurement.

1.5.1. Hypothèse générale: entre « identité chrétienne » et « identité du chrétien »

Nous voulons traiter des modalités de structuration de « l'identité » de ceux et celles qui se nomment « chrétiens »⁴⁸.

⁴⁷ Nous distinguons « présupposés méthodologiques » et « présupposés théoriques ». Les « présupposés méthodologiques » seraient davantage liés à la méthode qui régule notre réflexion théologique tandis que les « présupposés théoriques » seraient davantage liés aux discours théologiques qui fondent notre interprétation.

⁴⁸ Notre *hypothèse principale* s'inspire des travaux de mme Fortin-Melkevik sur « l'identité du chrétien ». Selon elle, un discours identitaire chrétien aurait avantage à tenir compte de l'écart qui sépare un discours sur « l'identité chrétienne » et un discours sur « l'identité du chrétien ». Les discours théologiques pourraient assumer cet écart afin

Pour ce faire, il aurait été possible de définir abstraitement « l'identité chrétienne » ou « l'être chrétien ». Un tel discours aurait-il été inséré dans notre *lieu social* ? Un tel discours aurait-il fait place à la singularité de notre parcours *identitaire* ? Nous pensons qu'un discours sur « l'identité chrétienne » rend plus difficile l'insertion d'un chrétien ou d'une chrétienne dans une *situation d'énonciation* spécifique. Nous en traiterons plus loin lorsque nous aborderons les risques *idéologiques* d'un discours théologique. Pour l'instant, contentons-nous de formuler cette hypothèse: un discours sur « l'identité chrétienne » aurait un caractère *idéologique* qui répondrait difficilement à une visée *théologico-pastorale*.

Pour étudier la structuration de « l'identité » chez les chrétiens, il est aussi possible de traiter de « l'identité du chrétien ». Alors, « l'identité du chrétien » est envisagée dans sa contingence, sans référer à un discours uniformisateur qui peut faire oublier les conditionnements socioculturels d'un *lieu social*. C'est ce dont nous parlerons, lorsque nous formulerons une *question* sur « l'identité du chrétien » qui se veut une *alternative* à la question posée par l'AEQ dans le texte *Identité chrétienne*. Nous faisons donc cette hypothèse, que nous développerons tout au long de ce travail: un discours théologique sur « l'identité du chrétien » aurait un caractère *éthique* qui répondrait davantage à une visée *théologico-pastorale*.

1.5.2. Hypothèses principales: de la « lettre aux Thessaloniens » et du texte de l'Assemblée des évêques du Québec

Plusieurs hypothèses structurent ce travail. Nous nous contenterons de présenter les *hypothèses principales* qui émergent de notre lecture de la *lettre aux Thessaloniens* et du texte de l'AEQ *Identité chrétienne*. Les autres hypothèses qui jalonnent ce travail sont des *hypothèses secondaires* qui permettent la formulation des *hypothèses principales* qui vous sont ici présentées.

A) de la première lettre aux Thessaloniens

de servir les quêtes de sens contemporaines. Comme elle le dit: « Comment assurer le passage de *l'identité chrétienne* à *l'identité du chrétien*, comment dépasser une théologie qui définit abstraitement *une* identité chrétienne, comment en somme élaborer des théologies qui laissent place à *des* identités de personnes s'affirmant chrétiennes au sein des communautés? [...] En effet, les chrétiens ne cherchent plus leur référence identitaire dans la seule institution ; les chrétiens ne sont pas en quête de l'identité chrétienne ou de l'identité du christianisme! [...] Le passage d'une problématique de *l'identité chrétienne* à l'identité du *chrétien* est davantage qu'une coquetterie: c'est le paradigme du pluralisme à l'intérieur de la *communauté* qui est en jeu » in « *L'identité du chrétien à la suite de Jésus-Christ* », Concilium, no 269, 1997, p. 110.

Notre lecture de la *première lettre aux Thessaloniens* nous permet de formuler quelques hypothèses sur « l'identité du chrétien ». La lettre se baserait sur des *choix théologiques* qui l'orientent au niveau identitaire.

Comme première hypothèse ⁴⁹, nous pouvons dire que l'énonciateur ⁵⁰ de la lettre traite des relations vécues entre le groupe des apôtres (le « nous ») et le groupe des Thessaloniens (le « vous »), ce qui a pour conséquence de privilégier les relations intersubjectives par ce que nous appelons la « triade identitaire » ⁵¹. « L'identité d'un chrétien » pourrait donc se comprendre à l'aide de cette « triade identitaire ».

Comme deuxième hypothèse ⁵², nous pouvons dire que l'énonciateur de la lettre associe constamment les Thessaloniens à un « faire », ce qui a pour conséquence de privilégier la « pratique » par ce que nous appelons la « triade théologique » ⁵³.

La *lettre aux Thessaloniens* nous permet de dégager des structures de signification formulées à titre d'hypothèses. Ces structures seront homologuées à des *présupposés théoriques* que nous émettrons en cours de travail.

Comme troisième hypothèse ⁵⁴, nous pouvons dire que les relations intersubjectives caractérisées dans l'épître par la « triade identitaire » peuvent être comprises à l'aide du « processus d'institutionnalisation des sujets » dont traite Michel de Certeau dans *La culture au pluriel* ⁵⁵. Ce « processus d'institutionnalisation des sujets » permettrait de mieux comprendre « l'identité du chrétien ».

⁴⁹ Cette première hypothèse se retrouve dans la section 2.2, partie 2.2.1, point A et partie 2.2.2, point A.

⁵⁰ Par « énonciateur », nous renvoyons au sujet de l'énonciation énoncé qui exerce la fonction de narrateur-destinateur de la lettre.

⁵¹ Par « triade identitaire », nous référons aux structures de signification dégagées dans la lettre. Il en sera question plus loin, lorsque nous traiterons des relations intersubjectives qui structurent l'identité du chrétien.

⁵² Cette deuxième hypothèse se retrouve dans la section 2.2, partie 2.2.1, point B et partie 2.2.2, point B.

⁵³ Par « triade théologique », nous renvoyons aux trois vertus théologiques classiques: « foi », « espérance » et « amour ». Il en sera question plus loin, lorsque nous traiterons d'une pratique « éthique » chez le chrétien.

⁵⁴ Cette troisième hypothèse se retrouve résumée dans la section 3.2.3.2, partie A.

⁵⁵ Ouvrage déjà cité.

Comme quatrième hypothèse⁵⁶, nous pouvons dire que le « faire » (« faire » des apôtres et des Thessaloniens) observé dans l'épître est homologable à une « pratique éthique » analogue à celle abordée par Jean-François Collange dans *Éthique du Nouveau Testament*⁵⁷.

B) du texte *Identité chrétienne* de l'AEQ

Comme pour l'épître aux Thessaloniens, le texte de l'AEQ nous a permis de formuler des *hypothèses générales*. Les *sous-hypothèses* qui sous-tendent ces *hypothèses principales* seront présentées au cours de ce travail.

Comme première hypothèse⁵⁸, nous dirions que « l'identité chrétienne » est ici associée à la notion « d'appartenance », ce qui a pour conséquence de négliger la rupture actuelle entre « croyance » et « appartenance » observé dans la société québécoise. Pour l'AEQ, « l'identité chrétienne » se comprendrait à l'aide de la notion « d'appartenance ».

Comme deuxième hypothèse⁵⁹, nous pouvons dire que « l'identité chrétienne » est associée à un « savoir », ce qui a pour conséquence de privilégier un « savoir » au détriment d'un acte, d'un processus pris en lui-même. Pour l'AEQ, « l'identité chrétienne » serait à considérer en fonction d'un « savoir », d'un « donné » de la foi chrétienne.

Le texte de l'AEQ nous permet de formuler des hypothèses d'interprétation sur « l'identité chrétienne ». Ces hypothèses seront homologuées à des *présupposés théoriques* que nous émettrons au cours de ce travail.

Comme troisième hypothèse⁶⁰, nous pouvons dire que le discours sur « l'identité chrétienne » est associable à un discrédit des références ecclésiales, ce qui a pour conséquence de rendre plus difficile le « processus d'institutionnalisation » auquel réfère Michel de Certeau.

⁵⁶ Cette quatrième hypothèse se retrouve résumée dans la section 3.2.3.2, partie B.

⁵⁷ Collange, Jean-François, *De Jésus à Paul - l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.

⁵⁸ Cette première hypothèse issue d'une lecture du texte de l'AEQ se retrouve résumée dans la section 3.2.1, point A et 3.2.2, point A.

⁵⁹ Cette deuxième hypothèse issue d'une lecture du texte de l'AEQ se retrouve résumée dans la section 3.2.1, B et 3.2.2, point B.

⁶⁰ Cette troisième hypothèse se retrouve condensée dans la section 3.2.3.1, point A.



Comme quatrième hypothèse ⁶¹, nous pouvons dire que le « savoir » priorisé dans le discours de l'AEQ serait lié à une approche à caractère « idéologique ». Le discours sur « l'identité chrétienne » serait inscrit dans une approche qui néglige l'interaction entre le « lieu », la « pratique » et le « discours »⁶², trois pôles indissociables de la pratique théologique.

Nous aurons l'occasion, tout au long de ce travail, de revenir sur ces *hypothèses principales*. Il était important de les présenter dès le départ, puisqu'elles constituent l'armature de notre recherche.

⁶¹ Cette quatrième hypothèse se trouve abordée dans la section 3.2.3.1, point B de ce travail.

⁶² Voilà une brève définition d'une « approche » que nous aborderons plus loin dans ce travail.

CHAPITRE 2

Une pratique théologique

Remarques méthodologiques: la lecture d'une épître paulinienne

Dans le chapitre précédent, nous disions nous préoccuper de notre *lieu* théologique proprement dit. Notre préoccupation pour le *lieu* théologique nous a amené à traiter des *présupposés méthodologiques* qui conditionnent notre discours.

Maintenant, nous allons aborder notre *pratique* théologique en tant que telle. Notre *pratique* de lecture a été brièvement évoquée dans le premier chapitre. Nous traiterons davantage de cette *pratique* en précisant le type de lecture effectué et le type de texte étudié au début de ce deuxième chapitre. Tout cela nous permettra d'analyser l'épître aux Thessaloniens, pour dégager des structures de signification sur « l'identité » de ces « chrétiens ».

A) type de lecture effectuée

Comme nous l'avons précisé en introduction, nous avons utilisé les outils offerts par la sémiotique d'inspiration greimassienne. Cependant, nous avons utilisé ces outils comme une aide, et non comme une voie obligée de lecture. L'utilisation de cette *méthodologie spécifique* s'inscrit dans la *méthodologie générale* que nous utilisons dans le cadre de ce travail.

Dans les prochaines pages, nous présenterons quelques figures, celle des apôtres et celle des Thessaloniens (le « nous » et le « vous »), en fonction des trois « axes discursifs » présentés précédemment: les « acteurs », les « espaces » et le « temps ». Ces figures principales seront associées à des figures périphériques: la « foi », « l'espérance », « l'amour », le « savoir ». Ainsi, notre interprétation correspond aux *présupposés méthodologiques* que nous avons adoptés: l'attention accordée aux apôtres et aux Thessaloniens montre un intérêt pour les « sujets de l'énonciation énoncés ». Ainsi, notre lecture est-elle aussi liée à la *méthodologie spécifique* pour laquelle nous avons opté: notre lecture sera davantage liée au

« niveau discursif » qu'au « niveau narratif », aux « parcours figuratifs » plus qu'aux « programmes narratifs ».

Dans cette brève analyse, nous référerons aussi aux trois pôles de la pratique « scientifique » de Michel de Certeau. C'est à l'intérieur de ce cadre *général* que nous formulerons quelques hypothèses relatives à notre méthodologie *spécifique* (une pratique de lecture aidée d'outils linguistiques).

B) type de texte étudié

Comparativement au texte de l'AEQ que nous aborderons dans le troisième chapitre, la *première lettre aux Thessaloniens* est d'un tout autre genre. Le texte de l'AEQ est un discours interprétatif qui tente de définir " l'identité chrétienne " comme un " donné " de la foi, bien qu'il soit associé à un temps et à un lieu spécifique. La *lettre aux Thessaloniens*, pour sa part, est inscrite dans une relation *épistolaire* entre destinataires et destinataires qui témoignent de leur " identité de chrétien " dans un lieu et un temps clairement évoqué.

La lettre aux Thessaloniens, comme 21 lettres sur 27 livres du Nouveau Testament, se distingue par son caractère *épistolaire*.

Qu'entend-on par " caractère *épistolaire* "? Nous renvoyons à la forme de communication que revêt de nombreux rapports entre les individus inscrits dans un lieu social. Pour évoluer dans un lieu social, les individus ont besoin de communiquer les uns avec les autres. Communiquer par affaire ou par loisir, par détente ou par nécessité. Les individus s'adressent toujours à un destinataire plus ou moins précis, et attendent une reconnaissance et une réponse éventuelle à leur adresse. Bref, la communication quotidienne est faite de nombreux rapports construits sur la base de relations *épistolaires*, relations de correspondance qui tissent l'univers social et lui permet d'évoluer. Ces relations forment des *situations d'énonciation* toujours nouvelles.

Qu'entend-on alors par le " caractère *épistolaire* du Nouveau Testament "? Comme plusieurs écrits profanes, le Nouveau Testament ne fait pas l'économie des relations *épistolaires*, au contraire. Il semble que ce soit une forme privilégiée de communication des

apôtres. Les apôtres proclamaient la Bonne Nouvelle ici, et non pas là, à ce moment et non à tel autre, avec telles personnes et non telles autres. La parole des apôtres était donc traversée d'une contingence intrinsèque, contingence qui devenait une condition d'accès à l'universel. Les lettres mettent en scène cette contingence, en prenant bien soin de ne jamais se dissocier de leur réalité. Ainsi seulement a pu se réaliser la parole de Jésus: " Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures " (Mc 16:15). Comme l'exprime le théologien Joseph Caillot:

« Le christianisme est une religion qui aime les voyages et les fondations, les visites et l'hospitalité; c'est en (se) disséminant partout - et de façon toujours précise, à Rome, Corinthes, Philippes... -, non pas comme un trésor enfoui (assigné par là à un seul lieu!), mais comme une semence jetée au monde que l'Église devient partout, c'est-à-dire *ici* et *là*, la terre natale d'un rassemblement »⁶³.

Comme le fait aussi remarquer Caillot:

« Quelles sont les religions qui, à l'instar du christianisme, ont ainsi eu l'audace d'intégrer des simples lettres à leurs textes " sacrés "? Le poids d'une telle correspondance n'impose-t-il pas de figurer *aussi* la puissance de la Résurrection sous le mode d'un échange mutuel synchronique⁶⁴ ? À même cette communication ordinaire, circonstanciée, contingente, se traduit le fait que le récit [des évangiles] ne suffit pas, ne suffit plus, pour dire la nouveauté chrétienne: il faut à celle-ci évangéliser l'espace, et pas seulement le temps »⁶⁵.

Comme nous l'avons exprimé précédemment, notre lecture tiendra compte de la *situation d'énonciation* représentée dans le discours. Cette lecture de la première lettre aux Thessaloniens bénéficiera donc d'une attention portée sur les destinataires et les destinataires qui font la situation d'un groupe social déterminé, d'une " église ". Le caractère épistolaire de la lettre nous permettra ainsi de nous attarder à la *situation d'énonciation* dans laquelle se structure l'identité de sujets de l'énonciation énoncés.

2.1. Une situation particulière: une « Église » et des « apôtres »

2.1.1. Des personnes impliquées

⁶³ Caillot, Joseph, *L'évangile de la communication*, coll. « Cogitatio Fidei », no 152, Paris, Cerf, 1989, p.159. Nous soulignons.

⁶⁴ Le concept de " synchronie " s'oppose à celui de " diachronie ". Il a été proposé par Ferdinand de Saussure pour étudier les phénomènes linguistiques. Dans notre cas, la " synchronie " réfère à un échange qui se déroule " dans le temps " de l'énonciation (c'est-à-dire à un échange au présent), tandis que la " diachronie " renvoie " à travers le temps " (c'est-à-dire à un échange dans un temps passé).

⁶⁵ *Ibid.*, p.155. Nous soulignons.

Pour traiter de la *situation d'énonciation* représentée dans le texte, nous nous attarderons à la formule d'introduction (1,1) et plus spécialement à la séquence partant du chapitre 2, verset 17, et allant jusqu'au chapitre 3, verset 10. Cette séquence se justifie par un changement d'acteur et de temps en 2,17 (" Quant à nous, frères, pour un temps privés de vous "; 2,16, passage au " nous " et à un " temps " passé) et par un changement d'acteur en 3,11 (" Que Dieu lui-même ..."; 3,11). D'autres passages qui ne font pas partie de ces séquences seront cités à l'occasion.

A) Destinateurs: les apôtres - Silvain, Paul, Timothée (je - nous)

Dans la formule d'introduction, les destinateurs sont énoncés: ce sont " Paul, Silvain et Timothée " (1,1).

Les destinateurs sont nommés distinctement dans la formule d'introduction, ainsi qu'à certaines occasions dans la lettre. L'apôtre " Paul " se nomme lui-même en 2, 18: " C'est pourquoi nous avons voulu venir chez vous, *moi Paul*, et une, et deux fois, mais le Satan nous en a empêché ". À d'autres occasions, il prendra la forme du " je ": " Voilà pourquoi, n'y tenant plus, *j'ai* envoyé prendre des nouvelles de votre foi: *je* craignais que le tentateur ne vous eût tentés et que notre labeur ne fût devenu vain! " (3, 5). L'apôtre " Timothée ", pour sa part, est nommé une première fois en 3,2: " nous avons envoyé *Timothée*, notre frère et le collaborateur de Dieu dans l'Évangile du Christ ". Il sera nommé une autre fois en 3,6: " Mais voici que Timothée vient de nous arriver de chez vous avec de bonnes nouvelles... ".

Les destinateurs sont aussi nommés collectivement sous deux formes. D'abord, par le pronom " nous " qui apparaît une première fois en 1,2: " Nous rendons grâce toujours à Dieu... ". Ensuite, par le pluriel " apôtres de Christ " en 2,7.

L'alternance entre le " je " de Paul et le " nous " des apôtres manifeste un statut particulier du " je " par rapport au " nous ".

À remarquer: les apôtres ont un statut particulier à l'égard des autres acteurs puisqu'ils ont un discours à adresser aux Thessaloniens, discours qui nécessite l'envoi d'une lettre après bien des " privations " (2,17).

B) Destinataires: l'Église des Thessaloniens (vous)

Dans la formule d'introduction, les destinataires sont nommés à la fois sous une forme collective et sous une forme distincte. Ainsi, dit-on: " l'Église des Thessaloniens " (1,1).

Les destinataires sont nommés distinctement, au fur et à mesure que progresse la lettre. En 1,4, par exemple, on s'adressera aux " frères aimés de Dieu ", tandis qu'en 4,18, on parlera aux " uns " et aux " autres " (" les uns les autres "). Au chapitre 5, la distinction des différents destinataires est encore plus grande. Ceux-ci sont maintenant distingués en fonction de leur action. Par exemple, Paul traite de " ceux qui peinent parmi vous " (5,12), des " timides " (5,14) et des " hommes de désordre " (5,14).

Voir en quoi les destinataires du texte se distinguent nous permet déjà de poursuivre notre *questionnement* principal concernant l'identité du chrétien. Voir en quoi le texte manifeste *l'individualité* d'un sujet nous permet de formuler des hypothèses en ce qui concerne l'identité de ce sujet. C'est donc à partir du texte que nous poursuivrons notre *questionnement* sur l'identité du chrétien.

Les destinataires sont aussi nommés collectivement. Ainsi, dès l'introduction, on s'adresse à une " Église " (1,1). " Église " qui est elle-même associée à " Dieu Père " et au " Seigneur Jésus-Christ " (1,1). Ensuite, le pronom " vous " est la forme la plus courante sous laquelle on les retrouve. Dès le verset 2, chapitre 2, on dit en effet: " vous tous ". Ou encore en 2,17: « Quant à nous, frères, pour un temps privés de vous, de visage mais non de coeur... ».

L'alternance entre le " nous " et les " frères " ou " les uns les autres " n'est pas insignifiante. Il marque une insistance à certaines occasions sur les Thessaloniens pris comme une collectivité, et les Thessaloniens pris dans leur individualité. Nous n'étudierons pas systématiquement cette progression dans les prochaines pages. Pourtant, il vaut la peine de s'attarder à des petits changements qui peuvent transformer la lecture d'un texte.

À noter: les Thessaloniens ont donc un statut particulier pour que ceux-ci fassent l'objet d'une lettre de la part des apôtres; ce statut sera précisé lorsqu'il sera question de la situation d'énonciation, ci-dessous.

C) Non-destinataires: les " autres "

Quels sont ceux que nous appelons les " autres "? Ce sont tous ces acteurs à qui la lettre n'est pas adressée.

Dans la catégorie des " autres ", nous regroupons deux groupes d'acteurs. Ceux qui sont mis en discours par des démonstratifs, des adverbes et des pronoms impersonnels et qui ne sont pas concernés par la *situation d'énonciation*: " ceux qui se sont endormis par Jésus " (4, 14), les " autres qui n'ont pas d'espérance " (4,13). Ceux qui ont des noms collectifs et qui ne sont pas concernés par la *situation d'énonciation*: les " Églises de Dieu qui sont dans la Judée dans le Christ Jésus " (2,14), les " juifs qui ne plaisent pas à Dieu " (2,15), les " nations qui ne connaissent pas Dieu "(4,5).

À ces " autres " acteurs, les apôtres n'adressent pas leur lettre directement. À vrai dire, ils ne sont pas concernés par cette lettre. Ils le sont, en autant que cela concerne les destinataires et les destinataires de la lettre.

D) Situation des " apôtres " (nous)

Quelle est la *situation* des apôtres?

Nous résumerons la *situation* des apôtres en l'associant à trois temps: un temps passé, un temps présent et un temps futur⁶⁶. Trois temps que nous allons caractériser en fonction des actions opérées par ceux-ci. Nous sélectionnons certaines actions, pas toutes; nous choisissons seulement celles qui nous en disent davantage sur les relations entre Dieu, les apôtres et les Thessaloniens. Il faut donc voir dans ces synthèses le résultat d'un choix du lecteur.

Cette analyse présuppose une première lecture de la *première lettre aux Thessaloniens*. Sans une lecture préalable, les remarques suivantes seront de peu d'intérêt. Celles-ci seront pertinentes dans la mesure où elles s'ancreront dans une " pratique " conséquente.

⁶⁶ Nous associons ces figures à l'un des axes figuratifs, le « temps ».

Dans un temps passé...

1- Les apôtres ont rencontré les Thessaloniens. Dans la séquence que nous avons choisi d'étudier, on mentionne en 3,4: " Aussi bien, lorsque nous étions chez vous ". Dans la séquence d'introduction, on dira aussi: " Car vous le savez vous-mêmes, frères, notre arrivée chez vous n'a pas été vaine " (2,1). Ou encore, en 2,10, " combien sainte, juste et irréprochable a été notre conduite envers vous les croyants, vous en êtes témoins, et Dieu aussi ". Voilà autant d'exemples qui montrent qu'une relation s'est bel et bien instaurée dans un temps passé entre les apôtres et les Thessaloniens. Cette relation est particulière. Elle " n'a pas été vaine ". Elle eut un quelconque effet repérable dans le temps pour les apôtres et les Thessaloniens.

2- Les apôtres ont tenté de rencontrer une seconde fois les Thessaloniens. Dans notre séquence, ces tentatives sont clairement évoquées en 2,17:

« Quant à nous, frères, pour un temps privés de vous, de visage mais non de coeur, nous n'en avons fait que plus d'efforts pour revoir votre visage: nous en avons un tel désir! C'est pourquoi *nous avons voulu venir chez vous, moi Paul, et une, et deux fois*, mais le Satan nous en a empêché »⁶⁷.

Après avoir rencontré les Thessaloniens pour une première fois, les apôtres, et plus spécialement Paul, ont tenté de les revoir une deuxième fois. Toutefois, Paul en a été empêché, précise l'énonciateur. Privé de la présence des Thessaloniens, Paul " craignait " pour eux. Il " craignait " pour leur foi encore fragile. La situation de persécutions vécue par les Thessaloniens lui faisait " craindre " le pire. C'est pourquoi Paul, " n'y tenant plus " (3,1), a envoyé prendre des nouvelles auprès des Thessaloniens. L'énonciateur dira à ce propos:

« C'est pourquoi, n'y tenant plus, nous avons décidé de rester seuls à Athènes, et nous avons envoyé Timothée, notre frère et le collaborateur de Dieu dans l'Évangile du Christ, pour vous affermir et vous reconforter dans votre foi, afin que personne ne se laisse troubler par ces afflictions » (3,1).

À travers l'épître, les apôtres renvoient à ce temps passé, non pas par nostalgie ou par peur de l'avenir, mais pour ramener les Thessaloniens à leur situation *présente*. Des exemples de ce que nous avançons seront apportés dans la deuxième section, lorsqu'il sera question de la relation entre le " vous " et le " faire " (C.F. 2.2.2). Toutefois, nous tenons à le préciser: le

⁶⁷ Nous soulignons.

rappel d'un temps passé est la plupart du temps associé à une action présente qu'il s'agit de poursuivre ou de transformer.

Dans le temps présent ⁶⁸...

1- Les apôtres sont en relation avec Dieu. La relation des apôtres avec Dieu est représentée dès le début du texte. On dit en effet: " Nous *rendons grâce* toujours à Dieu pour vous tous " (1,2). Ailleurs, on mentionnera: " Quelles *actions de grâce* , en effet, pouvons-nous rendre à Dieu à votre sujet pour toute la joie dont nous nous réjouissons à cause de vous devant Dieu? Nuit et jour, nous lui *demandons* tant et plus de revoir votre visage et de compléter ce qui manque à votre foi " (3,10) ⁶⁹. Bref, les apôtres ont bel et bien une relation présente avec Dieu qu'ils prennent la peine d'évoquer dans leur lettre.

La relation des apôtres avec Dieu est faite de deux types de " prière ": demande et action de grâces. Nous ne voulons pas réduire une telle relation à la " prière ". Bien d'autres actions sont opérées par les apôtres, qui ne sont pas nécessairement de l'ordre de la " prière ". Cela ne veut pas dire que Dieu n'y est pas présent, au contraire. Nous voulons seulement relever les actions qui établissent une relation explicite entre les apôtres et Dieu dans l'épître. Nous mentionnions donc deux types de " prière ": demande et action de grâce. Il est intéressant de remarquer que dans les deux types d'actions envers Dieu (ou de " prière "), les Thessaloniens sont les destinataires principaux de l'acte en cause. Lorsqu'il est question de " rendre grâce ", les apôtres traitent des Thessaloniens: " pour vous tous " (1,1) ou " à votre sujet " (3,10). Lorsqu'il est question de " demande ", les apôtres traitent encore des Thessaloniens: " nous lui demandons [à Dieu] tant et plus de revoir votre visage " (3,10). Bref, la relation qu'entretiennent les apôtres envers Dieu au présent est profondément influencée par la relation des apôtres avec les Thessaloniens.

⁶⁸ Le temps présent peut être ici appelé le " présent de l'énonciation ", puisque nous voulons indiquer ici le temps actuel où l'énonciateur du texte, par conséquent le " je " de Paul, énonce la lettre. Le " présent de l'énonciation " est ce temps dans lequel le sujet s'exprime *effectivement, en acte*. Par exemple, dans la phrase " J'écoute la télévision ", le présent de l'énonciation du " je " est celui pendant lequel il écoute la télévision et où il dit effectivement cette phrase. L'important, à ce niveau, n'est pas tant de vouloir repérer ce temps dans une chronologie historique; nous avons affaire à un temps linguistique, qui peut se comprendre à l'aide d'instruments linguistiques. Ainsi, la distinction entre " énonciation " et " énoncé " nous permet-elle de mieux saisir ce niveau d'interprétation.

⁶⁹ Nous soulignons.

2- Les apôtres sont en relation avec les Thessaloniens. Au présent, les apôtres sont effectivement en relation avec les Thessaloniens. Cette relation est *épistolaire*, comme nous l'avons mentionné précédemment. Elle est donc médiatisée par une lettre dont chacun doit tenir compte. L'énonciateur ne demande-t-il pas en conclusion: " Je vous en conjure par le Seigneur, que cette lettre soit lue à tous les frères " (5,27). Cette relation est donc faite d'une *énonciation* entre les apôtres et les Thessaloniens, relation dans laquelle chacun des interlocuteurs est relativement actif. On pourrait parler, à juste titre, " d'action énonciative " pour caractériser l'activité présente des apôtres.

De plusieurs façons, la lettre manifeste l'action des apôtres. Dans la lettre, dix-sept marques d'action peuvent être repérées à leur propos. Ces marques d'actions se répartissent en 9 groupes de verbes au présent de l'indicatif. Voici une énumération qui permet de faire une " topographie " du " faire " des apôtres dans la lettre: rendre grâce (3), parler ou dire (4), demander (3), exhorter (1), conjurer (1), vouloir (1), vivre (1), se souvenir (2) et savoir (1). Parmi les verbes relevés, 12 occurrences réparties en 5 groupes réfèrent directement à une activité langagière: rendre grâce (3), parler ou dire (4), demander (3), exhorter (1), conjurer (1). Les 5 autres verbes réfèrent à d'autres activités: vouloir (1), vivre (1), se souvenir (1) et savoir (1). Les apôtres ne sont donc pas représentés comme des personnages abstraits, définis seulement en fonction d'attributs conceptuels. Les apôtres ne sont pas des figures idéales, qu'on pourrait définir *in abstracto*. Au contraire, les apôtres semblent bien définis par des *actions* spécifiques inscrites dans une *situation d'énonciation* bien réelle. D'une certaine manière, dans cette lettre, les *actions* semblent caractériser " l'identité " des sujets. Sur ce point, nous y reviendrons plus longuement dans la prochaine section (voir 2.2.1, point B, " associer le 'vous' et le 'faire " et 2.2.2, point B, " la triade théologique ").

Dans le temps futur...

1- Les apôtres sont en relation avec Dieu. Cela est bien signifié une première fois lorsqu'on dit: " Quelle est en effet notre espérance, notre joie, la couronne dont nous nous vanterons devant notre Seigneur Jésus lors de sa Venue? " (2,19). Une deuxième fois, cette relation est évoquée: " lors de la Venue de notre Seigneur Jésus avec tous ses saints " (3,13). Puis, cette relation future des apôtres avec Dieu est élaborée dans la séquence qui part de 4,13

et qui va jusqu'à 5,11. On y conclut: " et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur " (4,17). Les apôtres sont donc associés avec Dieu dans le futur.

2- Les apôtres sont en relation avec les Thessaloniens. De fait, dans le futur, les apôtres désirent être en relation avec les Thessaloniens. Cela est bien manifesté dans la séquence qui va de 4,13 à 5,11. Le " nous " contenu dans l'expression " nous les vivants " ne référerait pas seulement aux apôtres, le " nous " référerait aussi aux Thessaloniens. En effet, les Thessaloniens, qui sont bien présents dans toute l'épître jusqu'en 4,13, disparaissent soudain en 4,14. Cette disparition est justifiable, si l'on y voit un cas de " glissement référentiel "⁷⁰. Le " nous " des apôtres aurait subitement " glissé " de référent ⁷¹. Le " nous " ne renverrait donc plus aux seuls apôtres , mais aussi aux Thessaloniens. Ainsi, l'expression " nous les vivants " manifesterait-elle la relation future entre les apôtres et les Thessaloniens. Tous seraient alors " avec le Seigneur " (4,17) puisque tous formeraient le groupe des " vivants ".

Il sera intéressant de reprendre ces considérations, lorsqu'il sera question des *choix* qui ont été faits dans le champ des *présupposés théologiques* du texte biblique. Pour l'instant, contentons-nous d'une simple remarque: la relation des apôtres avec les Thessaloniens est soutenue dans le texte; cette relation s'est instaurée dans un temps passé, elle se poursuit au présent et pourrait se poursuivre au futur, selon les apôtres; cette relation se maintient, entre autres, grâce à des *actions* des apôtres. C'est donc dire que les *relations intersubjectives* ont une place centrale dans l'épître. C'est dire aussi que les *relations intersubjectives* dans l'épître sont tissées par une " pratique ", un " faire " spécifique. Peut-être pourrions-nous étayer nos *hypothèses principales* sur " l'identité du chrétien ", à partir de ces observations.

E) Situation des " Thessaloniens " (vous)

Comme nous l'avons fait pour les apôtres, nous tenterons de résumer la situation des Thessaloniens, en fonction de ce qui les caractérise dans chacun des temps évoqués: passé,

⁷⁰ Sur la notion de " glissement référentiel ", C.F. Fred Poché, *L'homme et son langage - Introduction à la linguistique*, Cahier social, Lyon, 1993, p.30.

⁷¹ Le " référent " est ici à comprendre comme étant la " réalité " que veut indiquer un mot. Par conséquent, le " glissement " opéré dans ce verset concerne la " personne " que le pronom " nous " veut indiquer. Un changement de " personne " pris comme référent s'est réalisé.

présent et futur. Ces précisions nous permettront de faire des observations qui nous serviront dans notre interprétation ultérieure. Par-dessus tout, ces précisions nous aideront à *lire* la lettre, à entrer en contact avec elle, dans une *pratique* de lecture.

Dans un temps passé...

1- Les Thessaloniens sont entrés en relation avec les apôtres. De fait, les Thessaloniens ont vécu une rencontre particulière avec les apôtres. Les apôtres ont été " chez vous ". Les apôtres ont été " chez " les Thessaloniens. On dit en effet: " Vous savez en effet ce que nous étés chez vous pour vous " (1,5). Ailleurs, on dira: " Car vous le savez vous-mêmes, frères, notre arrivée chez vous n'a pas été vaine " (2,1).

La rencontre passée entre les Thessaloniens et les apôtres est associée à un " savoir ". Il semble que ce " savoir " concerne la *situation d'énonciation* elle-même, en ce qu'elle a de plus important. Ne dit-on pas que " l'arrivée " des apôtres " parmi " les Thessaloniens fait l'objet d'un " savoir " de leur part (2,1)? Ce " savoir " aurait-il quelque chose à voir avec une " action ", un " faire "? Il faudra voir en quoi ce « savoir » se distingue de celui évoqué dans le texte de l'AEQ, *Identité chrétienne*.

2- Les Thessaloniens sont entrés en relation avec Dieu. Dans un temps passé, les Thessaloniens se sont " tournés vers Dieu ". C'est ce qu'on mentionne dans la séquence d'introduction: " Car on raconte à notre sujet ce qu'a été notre arrivée chez vous, et comment vous vous êtes tournés vers *Dieu*, abandonnant les idoles pour être asservis au *Dieu* vivant et véritable, et attendre des cieux son *Fils*, qu'il a relevé d'entre les morts, *Jésus*, qui nous délivre de la Colère qui vient " (1,9-10) ⁷².

La relation des Thessaloniens envers Dieu est spécialement évoquée dans le 3^e verset du chapitre 1 de l'épître, où l'on rappelle la " foi ", " l'espérance " et " l'amour " des Thessaloniens. On dit en effet: " nous souvenant sans relâche de l'oeuvre de votre foi, du labeur de votre amour, de la constance de votre espérance en notre Seigneur Jésus Christ, en présence de notre Dieu et Père " (1,3). Les apôtres se souviennent du " faire " passé des Thessaloniens, " faire " qui était associé à Dieu: " faire " de la foi, " faire " de l'amour et " faire "

⁷² Nous soulignons.

de l'espérance. Nous développerons plus loin les conséquences d'une telle insistance. Contentons-nous d'observer que la relation qu'ont entretenue les Thessaloniens avec Dieu dans le passé est fortement imprégnée par la " vie théologique " ⁷³.

Dans le temps présent...

1- Les Thessaloniens sont en relation les uns avec les autres. Au présent, les Thessaloniens forment un groupe, du simple fait qu'ils entrent en relation les uns avec les autres. À plusieurs reprises, le " faire " communautaire des Thessaloniens est évoqué. Par exemple, en 5,11, le " faire " actuel des Thessaloniens est reconnu par les apôtres: " C'est pourquoi réconfortez-vous *les uns les autres* et bâtissez-vous *mutuellement*, tout comme vous faites ". Ou encore, en 4, 9-10, ce que les Thessaloniens font actuellement est reconnu par les apôtres: " Quant à l'amitié fraternelle, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive; vous-mêmes en effet avez appris de Dieu à vous aimer *les uns les autres*, et c'est bien ce que vous faites envers tous les frères de la Macédoine entière ".

Les Thessaloniens forment un groupe distinctif, puisqu'ils entretiennent d'intenses relations entre chacun d'eux. Les apôtres reconnaissent ce " faire " communautaire qui les distingue; ce " faire " communautaire est associable à la vertu théologique de " l'amour " (4,9) et proviendrait, selon les apôtres, de Dieu lui-même (4,9). Ce " faire " communautaire devrait être reconnu non seulement des apôtres, mais aussi de tous ceux du " dehors ", ceux qui forment la société d'alors. On dit en effet: " Ainsi vous vous conduirez dignement envers ceux du dehors et vous n'aurez besoin de personne " (4,12).

2- Les Thessaloniens sont en relation avec Dieu. En effet, les Thessaloniens ont poursuivi au présent la relation instaurée avec Dieu dans le passé. Les Thessaloniens sont donc encore en relation avec Dieu, malgré l'absence des apôtres. Cela est signifié de bien des manières, entre autres par les apôtres qui disent à leur propos: "oui, maintenant nous vivons puisque vous tenez bon dans le Seigneur " (3,8).

⁷³ Par " vie théologique ", il faut entendre la vie du chrétien en relation avec Dieu, sous trois modalités pratiques: la " foi ", " l'espérance " et " l'amour ".

Dans le futur...

1- Les Thessaloniens seront en relation avec les apôtres. Comme nous l'avons signalé précédemment, les Thessaloniens seront en relation avec les apôtres dans le futur. C'est du moins ce que souhaitent les apôtres, dans une " confession " de foi qui va de 4,14 à 4,17. En voici le début: " Car si nous *croyons* que Jésus est mort et est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis par Jésus, Dieu les emmènera avec lui " ⁷⁴. Cette " confession " de foi amène les apôtres à croire non seulement à la résurrection des morts, mais au rassemblement futur des Thessaloniens et des apôtres " avec le Seigneur " (4,17).

2- Les Thessaloniens seront en relation avec Dieu. Comme les apôtres le mentionnent dans la séquence qui va de 4,13 à 4,18, les Thessaloniens seront en relation avec Dieu dans le futur. De fait, Dieu agira dans le futur. Cette action prend la forme d'une énonciation ponctuelle: " Car, à un signal donné, à la voix d'un archange, au coup de trompette de Dieu, le Seigneur lui-même descendra du ciel " (4,16). Cette énonciation transforme la situation des Thessaloniens et des apôtres. Ceux-ci se retrouveront " ensemble ", " avec le Seigneur " (4,17). Ainsi, par l'action de Dieu, les Thessaloniens et les apôtres seront réunis dans un temps futur, le temps d'une intervention de Dieu.

Toutes ces observations faites à partir de l'épître rejoignent l'ensemble des *hypothèses générales* faites en début de travail. Ces *hypothèses générales* serviront de base critique à la lecture du texte de l'AEQ.

2.2. Un faire spécifique: " nous souvenant sans relâche de l'oeuvre de votre foi, du labeur de votre amour, de la constance de votre espérance "

Dans la section précédente, nous avons relevé plusieurs occurrences qui nous permettent de rendre compte de la *situation d'énonciation* des apôtres et des Thessaloniens, *situation* référant à un temps passé, à un temps présent et à un temps futur. Maintenant, nous ferons une lecture plus spécifique, nous concentrant sur les deux premiers chapitres de la lettre. Nous lirons la séquence partant de 1,1 et allant jusqu'à 2,12 inclusivement. Nous tenterons d'identifier les associations qui permettent de traiter de manière renouvelée de

⁷⁴ Nous soulignons.

" l'identité du chrétien ". Celles-ci serviront de base critique nous permettant d'émettre des *présupposés théoriques* dans la troisième partie (C.F. 3.2.3, " une alternative ").

2.2.1. Des choix

Quels choix ont été opérés dans l'épître?⁷⁵

A) associer le " vous " et le " nous "

L'épître aux Thessaloniens fait appel à des stratégies qui originent de son style *épistolaire*. Ces stratégies discursives nous ont permis de formuler des hypothèses, qui serviront d' " alternative " au texte de l'AEQ que nous lirons par la suite.

En 2.1, nous avons résumé la *situation d'énonciation* des apôtres et des Thessaloniens. La *situation d'énonciation* représentée dans l'épître est associée à d'autres *situations d'énonciation*. Situation de la rencontre passée entre les apôtres et les Thessaloniens sous le signe d'une première " proclamation " de l'évangile. Situation de la rencontre future entre les apôtres et les Thessaloniens sous le signe d'un " rassemblement " ultime. La *situation d'énonciation* présente, celle dans laquelle les apôtres discourent au présent dans l'épître ⁷⁶, serait tributaire d'une situation passée et serait orientée vers une situation future. Elle met en scène des relations intersubjectives: celles des apôtres et des Thessaloniens.

L'originalité de l'épître tient, entre autres, à ce qu'elle associe un " nous " (celui des apôtres) et un " vous " (celui des Thessaloniens) dans une *situation d'énonciation*. C'est en cela que l'épître appuie nos *présupposés théoriques*, tel que nous en traiterons en 3.2.3.1,

⁷⁵ Nous ne prétendons pas faire une étude à caractère exégétique. À l'aide de certaines marques linguistiques, nous tenterons de repérer des structures que nous associerons à des *présupposés théoriques*. Ainsi pourrions-nous ouvrir un dialogue sur la base des Écritures, dialogue à poursuivre avec d'autres lecteurs.

⁷⁶ Il ne faut pas oublier que la " situation de communication " ou " situation d'énonciation " des Thessaloniens ne nous est accessible que par l'intermédiaire d'un texte. C'est donc par le texte que nous pouvons rendre compte des relations entre destinataires et destinataires. Dans ce cas, la situation d'énonciation " présente " est celle dans laquelle les apôtres parlent à l'indicatif présent dans l'épître. Ainsi, des expressions comme " Nous rendons grâce toujours à Dieu " (1,2) ou " nous vous le demandons et vous y exhortons dans le Seigneur Jésus " (4,1) sont elles à l'indicatif présent et réfèrent à la situation d'énonciation " présente " dans l'épître. Il s'agit donc d'un temps linguistique qu'il faut éviter d'historiciser. Une étude à caractère historique nous permettrait de jeter un regard différent sur l'épître, et de nous demander, par exemple: à quel moment, dans le grand récit de l'Histoire, a-t-on écrit ce texte? à quels événements peut-on associer la rédaction de cette lettre? Voilà autant de questions que nous ne poserons pas au texte. Notre méthode " rhétorique " de lecture nous limite à un certain type d'observations.

" triade identitaire et processus d'institutionnalisation ". C'est en cela aussi que l'association " vous " - " nous " peut se distinguer de l'association " identité chrétienne " - " appartenance ".

Nous avons montré que les apôtres et les Thessaloniens sont en *relation* au passé, au présent et au futur. Nous l'avons souligné précédemment en traitant de la *situation d'énonciation* dans l'épître. Il serait utile de se questionner sur le *type de relation* vécue entre les apôtres et les Thessaloniens. Qu'est-ce qui unit le " nous " et le " vous "? Quelles *conséquences* résultent d'une telle relation?

Pour répondre à cette question, il ne sera pas nécessaire de faire un détour à caractère historique. Le contexte global dans lequel évoluaient les Thessaloniens, le cadre socioculturel dans lequel progressaient les apôtres, tout cela pourrait être analysé en fonction de l'épître. Pourtant, nous avons décidé de nous en tenir au texte, et de saisir dans la textualité même ce que peut vouloir dire vivre en " chrétien ". La *relation* entre les apôtres et les Thessaloniens sera donc étudiée en partant de sa manifestation linguistique dans l'épître. Nous en traiterons davantage en 2.2.2, " des conséquences ".

B) associer le " vous " et un " faire "

Dans l'épître, " l'identité " des apôtres et des Thessaloniens est-elle associée à un *processus*, à un *acte*? Un repérage des marques *d'action* nous permettra quelque peu de répondre à cette question.

Plusieurs marques *d'action* se rapportent aux apôtres. En 2.1, point D, nous traitons de la situation des apôtres. Nous disions qu'ils étaient définis en fonction de leurs *actions*. De nombreux verbes sont utilisés pour évoquer le dynamisme qui caractérise les apôtres: rendre grâce (3), parler ou dire (4), demander (3), exhorter (1), conjurer (1), vouloir (1), vivre (1), se souvenir (2) et savoir (1). Tous ces verbes manifestent une *action* des apôtres. Il semble qu'à chaque fois, cette *action* concerne Dieu ou les Thessaloniens. Par exemple, lorsqu'il est question de " rendre grâce ", les apôtres agissent à la fois en fonction de Dieu et des Thessaloniens: " Nous *rendons grâce* toujours à Dieu pour vous tous, *faisant mémoire* de

vous dans nos prières " (1,2) ⁷⁷. Autre exemple, lorsqu'il s'agit de l'amour maternel des apôtres: " Comme une mère *choie* ses enfants qu'elle *nourrit*, ainsi, dans notre tendresse pour vous, nous *aurions voulu vous livrer* non seulement l'Évangile de Dieu, mais nos vies mêmes, parce que vous nous *étiez devenus chers* " (2,7) ⁷⁸. Bref, les apôtres se définissent abondamment en fonction de leurs *actions* envers Dieu et envers les Thessaloniens. En ce sens, " l'identité " des apôtres est liée à un *processus*, à un *acte*.

En ce qui concerne les Thessaloniens, plusieurs marques *d'action* les mettent en scène. De nombreux verbes sont utilisés pour traiter de *l'action* des Thessaloniens. Nous avons relevé 26 occurrences réparties en 8 groupes de verbes: être (8), avoir (3), se souvenir (2), savoir (8), tenir (1), se conduire (1), aller (1), faire (2)). Comparativement aux apôtres, aucun verbe ne réfère directement à une activité langagière. Les procès⁷⁹ renvoient plutôt à un " faire " qu'à un « dire ».

Lorsqu'ils ne réfèrent pas à des " actions ", les verbes renvoient à un statut des Thessaloniens (8 occurrences au verbe " être ", 3 au verbe " avoir ", 8 au verbe " savoir ", pour un total de 19!). Ce statut des Thessaloniens n'est-il pas aussi lié à un " faire "? Pour illustrer nos propos, nous donnerons deux exemples.

Par exemple, l'extrait suivant: " nous ne sommes pas de la nuit ni des ténèbres; ainsi donc, ne dormons pas comme les autres, mais veillons et soyons sobres " (5,5-7). " Être dans les ténèbres " (5,5) est-il un état statique, ou est-ce une *action* en cours? " Être dans les ténèbres " exclut-il une *action*, ou est-ce vraiment un procès? À l'aide du couple linguistique " perfectif / "imperfectif ", nous pouvons y voir une *action* en cours⁸⁰. Le temps présent est dit " imperfectif " puisque ce temps de verbe n'est pas associé à un terme, il est en cours. Ainsi, l'expression " nous ne sommes pas dans les ténèbres " réfère-t-elle à un *procès*, une *action*. L'ensemble des verbes au présent sont dits " imperfectifs " puisqu'ils manifestent une *action actuelle* des sujets en question.

⁷⁷ Nous soulignons.

⁷⁸ Nous soulignons.

⁷⁹ Le terme " procès " renvoie à une *action*, à un *faire* des sujets.

⁸⁰ Maingueneau, Dominique, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Dunod, troisième édition, 1993, p.34. L'aspectualité des verbes permet de repérer certaines singularités dans un texte.

Autre exemple, dans l'extrait suivant: " Vous savez bien vous-mêmes que nous sommes faits pour cela " (3,3). Dans ce cas, le verbe " savoir " est-il une *action* des Thessaloniens? Est-ce un *procès* en cours? On serait tenté de voir dans le verbe " savoir " un état, ou tout de moins un statut passif du sujet. Pourtant, si l'on s'aide du couple perfectif/imperfectif, on peut conclure à une *action* en cours chez les Thessaloniens. L'expression " vous savez " contient donc un verbe imperfectif qui réfère à une *action* sans terme, toujours *actuelle*.

Les deux derniers exemples nous montrent que même dans les cas ambigus, les Thessaloniens sont définis en fonction de *procès*, d'*actions* plutôt qu'en termes d'*états* dans l'épître.

Est-ce à dire que l'épître ne traite pas d'un *objet* à prioriser, d'un " savoir " à transmettre, d'un " message " à délivrer ou de " valeurs " à véhiculer?

Nous faisons l'hypothèse suivante: dans la séquence d'introduction, la mention par les apôtres d'une rencontre passée (1,4-5) ne renvoie pas à un " savoir " *idéologique*⁸¹ mais à un " savoir " issu d'une relation *éthique*, c'est-à-dire à la " pratique " d'un autre. Voyons en quoi cette hypothèse serait pertinente.

Les apôtres disent en effet: " car notre évangile ne s'est pas présenté à vous en parole seulement, mais encore avec puissance, avec Esprit Saint et grande plénitude. Vous savez en effet ce que nous avons été chez vous pour vous " (1,5). Notre hypothèse se vérifie provisoirement sur la base d'un extrait qui en appelle plusieurs autres dans le texte: " Vous savez en effet ce que nous avons été chez vous pour vous ". Le " savoir " des Thessaloniens a trait à ce qu'a " été " les apôtres " pour " eux. Qu'est-ce à dire?

Les Thessaloniens " savent " ce que les apôtres ont " été " pour eux. C'est donc dire que les Thessaloniens ont une connaissance de l' " identité " des apôtres, de leur " individualité ". Précédemment, nous disions que les apôtres se définissent en fonction de leurs *actions*. C'est donc dire que les Thessaloniens " savent " ce que les apôtres ont " été "

⁸¹ C'est-à-dire un « savoir » qui fait oublier ses conditions de production.

puisqu'ils se rappellent leurs *gestes*, leurs *actes*. Voyons en quoi cette observation est pertinente.

Premier exemple: " Combien sainte, juste et irréprochable a été notre conduite envers vous les croyants, vous en êtes témoins, et Dieu aussi " (2,10). Il est dit que les Thessaloniens sont " témoins " de la " conduite " des apôtres. C'est donc dire que les apôtres ont, par le passé, opéré des *actions* qui peuvent faire l'objet d'un " témoignage " pour les Thessaloniens.

Deuxième exemple: " Comme vous le savez, c'est chacun de vous que, tel un père pour ses enfants, nous vous avons exhortés, réconfortés, adjurés de vous conduire d'une manière digne du Dieu qui vous appelle à son royaume et à sa gloire " (2,11) ⁸². Encore une fois, les Thessaloniens sont sujets d'un " savoir ". De quel " savoir " s'agit-il? On s'attendrait à ce que les apôtres rappellent *l'objet* du message fait aux Thessaloniens dans le passé. On s'attendrait à ce que les apôtres remémorent les *énoncés* qu'ils ont produits dans le passé. Pourtant, il n'en est rien. Le " savoir " des Thessaloniens ne concerne pas un *objet* quelconque: des *énoncés* ou un *message* à transmettre. Leur " savoir " a trait à des *actions* des apôtres. Les apôtres ont " exhorté, réconforté, adjuré " les Thessaloniens. Voilà ce qui les associe à un *acte d'énonciation* des apôtres. Les apôtres, par leurs *énoncés*, ont retourné les Thessaloniens à *l'action*. C'est ce qui est dit, lorsqu'on mentionne: " nous vous avons exhortés, réconfortés, adjurés de vous *conduire* ... " (2,11). Bref, lorsqu'il est ici question d'un " savoir ", il s'agirait du " savoir-d'une-pratique ", ou par extension, d'une " pratique " des apôtres, voilà du moins l'hypothèse que nous avons formulé.

Une lecture plus approfondie nous permettrait de vérifier notre hypothèse de travail. Pour l'instant, elle ouvre un chemin théologique de grand intérêt. Nous pouvons voir en quoi le " savoir " qui fonde la relation entre les apôtres et les Thessaloniens est différent de celui qui unit le Comité de théologie de l'Assemblée des évêques et " plusieurs " communautés chrétiennes, dans le texte de l'AEQ qui sera étudié.

⁸² Nous soulignons.

C) sur la situation ecclésiale des " Thessaloniens "

Les apôtres et les Thessaloniens sont dans une *situation d'énonciation* particulière. Situation où ils ont été en contact, sans intermédiaire, dans un temps passé. Situation où ils ont noué une *relation* concrète entre eux, relation qu'ils désirent revivre de manière aussi concrète: " Quant à nous, frères, pour un temps privés de vous, de visage mais non de coeur, nous n'en avons fait que plus d'efforts pour revoir votre visage: nous en avons un tel désir! " (2,17).

La *situation d'énonciation* se distingue par:

1- le privilège accordé à une *relation intersubjective*;

2- le privilège accordé à une *action*, une *pratique*.

La *situation d'énonciation* de l'épître sera approfondie par l'évaluation des *conséquences* de tels privilèges, de tels choix théologico-pastoraux.

2.2.2. Des conséquences

Les choix observés dans la section précédente amènent certaines *conséquences* dans un questionnement sur " l'identité du chrétien ".

A) privilégier les *relations intersubjectives* par la triade identitaire

En mettant en scène des *relations intersubjectives*, les apôtres évoquent un processus identitaire symbolisé par trois pôles: accueil-imitation-modèle.

Dans une étude, Anne Fortin commente la séquence d'introduction de l'épître aux Thessaloniens (1,1-10). Elle évoque la triade accueil-imitation-modèle qui semble caractériser le *type de relations intersubjectives* entre les apôtres et les Thessaloniens. Pour elle, la triade accueil-imitation-modèle est proprement théologique, puisqu'elle est associable à la triade réception-assimilation-don. Le fait " d'accueillir " dans l'épître serait une " réception " de la vie donnée par Dieu. Le fait " d'imiter " serait une " assimilation " de la vie donnée par Dieu. Le fait

d'être un " modèle " serait associé à une dynamique de « don » et de « contre-don » dans lequel peut vivre le chrétien tourné vers Dieu. Bref, la triade accueil-imitation-modèle serait proprement théologique ⁸³.

Dans l'épître, la triade accueil-imitation-modèle est spécialement manifestée dans la séquence d'introduction (1, 1-10). L'énonciateur mentionne: "Et vous, vous êtes devenus nos *imitateurs* et ceux du Seigneur, *accueillant* la Parole parmi bien des afflictions avec la joie de l'Esprit Saint, de sorte que vous êtes devenus un *modèle* pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe " (1,6-7). Ailleurs dans l'épître, l'énonciateur dira:

« Et voilà pourquoi, nous aussi, nous rendons grâce à Dieu sans relâche de ce qu'ayant reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez *accueillie*, non comme une parole d'hommes, mais selon ce qu'elle est vraiment, comme une parole de Dieu qui agit en vous les croyants. Car vous êtes devenus, frères, les *imitateurs* des Églises de Dieu qui sont dans la Judée en Christ Jésus » (2, 13-14) ⁸⁴.

Ainsi donc, les *relations intersubjectives* entre les apôtres et les Thessaloniens sont-elles caractérisées par un *type* de relations inscrites dans un processus identitaire.

En 1,6-7, les Thessaloniens ont " accueilli la Parole ". Qu'est-ce à dire? Il semble que *l'action* des apôtres et de Dieu ait été " accueillie " par les Thessaloniens. En quoi consiste cet " accueil "? Comment s'opère cet " accueil "? Nous ne saurions le dire. Toutefois, cet " accueil " serait intimement relié à la " vie théologique " à travers ses trois modalités pratiques: la foi, l'espérance et l'amour.

En 1,6-7, les Thessaloniens auraient " imités " " les apôtres et le Seigneur ". Comment comprendre cette association? Est-ce pour signifier qu'on ne peut départager ce qui vient des apôtres et ce qui vient du Seigneur, tellement leurs *actions* sont liées? Est-ce pour marquer une emphase sur la *relation* qu'entretiennent les " apôtres " et le " Seigneur " ? Nous ne saurions le déterminer. Toutefois, les Thessaloniens auraient bel et bien " imité " les apôtres et le Seigneur. En ce sens, les *actions* des apôtres ont pu faire l'objet d'une " imitation ", ou comme nous le disions plus haut, d'une " assimilation ".

⁸³ Fortin, Anne, " *Analyse de 1 Thessaloniens 1,1-10* ", Sainte-Foy, Université Laval, document photocopie, hiver, 1997, p.33.

⁸⁴ Nous soulignons.

En 1,6-7, les Thessaloniens sont devenus des " modèles " pour les " croyants " de Macédoine et d'Achaïe. Nous touchons ici au coeur du processus identitaire que nous évoquions. Insérés dans une dynamique théologique, les Thessaloniens sont devenus des " modèles " pour d'autres " croyants ". C'est donc dire que la communication de la foi est intimement associée au témoignage de certains sujets. Dans ce cas, les Thessaloniens sont devenus des " modèles " qui suscitent la foi dans d'autres *lieux*. C'est dire combien la communication de la foi par la triade identitaire fonctionne bien: les apôtres n'ont même plus besoin d'ajouter de " parole " à ce qui s'est fait (1,8). Les Thessaloniens sont devenus les principaux portes-parole du dynamisme théologique instauré par les apôtres dans leur *lieu*. On dira: " De chez vous, en effet, la parole du Seigneur a retenti non seulement en Macédoine et en Achaïe, mais c'est en tout *lieu* que votre foi envers Dieu s'est répandue, de sorte que nous n'avons *pas besoin d'en parler* " (1,8)⁸⁵. De leur *lieu*, les Thessaloniens ont pu répandre la foi dans d'autres *lieux*, du simple fait de ce qu'ils sont comme chrétiens. De leur *lieu*, des " croyants " dans d'autres *lieux* sont entrés en *relation* avec les Thessaloniens et les ont pris pour *modèles*. Nous avons là une des premières manifestations de la vie missionnaire de l'Église, vie missionnaire associée au témoignage de chrétiens-chrétiennes qui répandent par leurs manières *d'agir* la " foi ", " l'espérance " et " l'amour ". Nous verrons un peu plus loin ce que tout cela peut impliquer pour nous aujourd'hui (C.F. 2.2.2, point A).

La triade identitaire serait le processus par lequel l'Église s'instaure et progresse de *lieux* en *lieux*. En ce sens, la triade accueil-imitation-modèle manifesterait un *type de relations intersubjectives* qui caractérise les chrétiens. Serait-ce là un processus qui spécifie " l'identité " des chrétiens dans l'épître? Nous sommes portés à le croire.

B) privilégier la *pratique* par la triade théologique

Précédemment, nous avons montré combien " l'identité " des apôtres et des Thessaloniens était associée à des *actions*, à un *faire* (C.F. 2.2.1, point B). Maintenant, nous désirons aller plus loin. Nous voulons dire en quoi le *faire* des apôtres et des Thessaloniens peut manifester une *différence* qui les structure comme chrétiens et chrétiennes.

⁸⁵ Nous soulignons.

Dans l'épître, la triade théologique formée de la " foi ", de " l'espérance " et de " l'amour " apparaît importante. Comme le dit Michel Trimaille: " L'importance de cette triade [...] est confirmée par sa fréquence dans cette lettre: elle revient explicitement en 5,8, et sous une forme à peine différente en 3,6: foi, amour, tenir-debout " ⁸⁶. Elle se retrouve aussi en 1,2, dans la séquence d'introduction.

En 1,2, les apôtres mentionnent: " nous souvenant sans relâche de l'oeuvre de votre foi, du labeur de votre amour, de la constance de votre espérance en notre Seigneur Jésus Christ, en présence de notre Dieu et Père ". Il est à noter que les figures théologiques sont ici qualifiées par un adjectif qui manifeste leur *action*. Cette *action* caractérise elle-même les Thessaloniens aux yeux des apôtres. Cette *action* scande le déroulement de l'épître à d'autres reprises.

En 3,6, on nous dit: " Mais voici que Timothée vient de nous arriver de chez vous avec de bonnes nouvelles de votre *foi* et de votre *amour*, ainsi que du bon souvenir que vous gardez toujours de nous, ayant de nous revoir le même ardent désir que nous à votre égard ". Ici encore, la triade théologique est évoquée pour caractériser les Thessaloniens. Leur " identité " est associée à l'*action* manifestée par les figures théologiques.

En 5,8, la triade théologique revient plus clairement: " Mais nous qui sommes du jour, soyons sobres, ayant revêtu la cuirasse de la *foi* et de l'*amour*, et pour casque l'*espérance* du salut " ⁸⁷. À ce moment, les apôtres exhortent les Thessaloniens à vivre de la dynamique théologique. Ils en font un *impératif* éthique: " soyons sobres... " (5,8).

La foi, l'espérance et l'amour semblent caractériser " l'identité " des Thessaloniens. Cidessous, nous dirons en quoi la triade théologique est profondément *éthique* et comment elle peut être associée à l'*action* concrète des Thessaloniens.

C) sur la situation ecclésiale des " Thessaloniens "

⁸⁶ Cahiers Évangile, *La première lettre aux Thessaloniens*, Paris, Alliance biblique Évangile et Vie - Cerf, no 39, février, 1982, p.16.

⁸⁷ Nous soulignons.

Pour résumer, la *situation* ecclésiale des Thessaloniens est envisageable en fonction d'un processus identitaire *intersubjectif* qui se réalise par l'intermédiaire d'une *pratique* proprement *théologique* associable à une dimension *éthique* que nous aborderons dans le prochain chapitre.

2.3. Un témoignage apostolique: " vous savez comment nous nous sommes conduits parmi vous "

Il serait intéressant de poursuivre la lecture de la *première épître aux Thessaloniens* pour vérifier les hypothèses que nous avançons sur " l'identité du chrétien ". Comme nous le ferons pour le texte de l'AEQ, nous ne traiterons pas exclusivement du *discours* de l'épître. Nous en avons traité, en fonction des *questions* posées dans le texte et des *pratiques* que nous y avons repérées (C.F. 2.2).

CHAPITRE 3

Un discours théologique

Nous allons maintenant émettre des *présupposés théoriques* associés à l'*épître aux Thessaloniens* et intégrés dans notre lecture du texte *Identité chrétienne* du Comité de théologie de l'Assemblée des évêques du Québec. Nous commencerons par lire ce texte, en tentant de le situer (reconnaître son *lieu social*) par rapport à notre propre situation (notre propre *lieu social*). Ainsi, deux lieux se rencontreront. De ces lieux émergeront deux types de *présupposés* différents (et deux types de *questions*), les uns étant les *présupposés* de l'AEQ issus d'un certain *lieu social*, les autres étant nos propres *présupposés théoriques* issus de notre propre *lieu social*.

La reconnaissance de nos *présupposés théoriques* nous permettra de préciser nos *hypothèses* et de poser un autre type de *question* sur "l'identité du chrétien". Cet autre type de question, et les pistes que nous suggérerons sont grandement redevables de notre lecture de la *première épître de Paul aux Thessaloniens*. Des homologations des structures dégagées dans l'*épître* et dans le texte de l'AEQ seront faites en fin de parcours ⁸⁸.

3.1. Une situation particulière: des communautés chrétiennes " en réaction "

Le texte de l'AEQ a pour titre: " Identité chrétienne ". Il n'a pas pour titre: " L'identité chrétienne dans l'Église du Québec ". Il a encore moins pour titre: " L'identité chrétienne dans certaines communautés chrétiennes ".

Pourquoi s'intéresser au titre? Parce que le titre, tout comme l'ensemble du texte, manifeste certains choix des auteurs. Les choix théologiques des auteurs se manifestent à

⁸⁸ Les textes qui seront étudiés peuvent être consultés en annexe.

chaque ligne, et une lecture critique ne peut se contenter de lire " entre les lignes ". C'est " chacune des lignes " qu'il nous faut lire en fonction de l'ensemble du texte. C'est à une lecture " pas à pas ", dans le détour des mots et des phrases, que nous sommes conviés. Ainsi, même le titre peut nous donner des indices sur l'organisation théologique du texte.

Si l'on donne pour titre " Identité chrétienne ", le thème de la réflexion n'est pas situé dans un ensemble plus vaste. C'est de ce thème, pris en lui-même, qu'il est convenu de traiter. Mais est-ce vraiment possible de traiter d'une chose en elle-même?

Si l'on avait donné pour titre " L'identité chrétienne dans l'Église du Québec ", on aurait davantage *situé* le thème de la réflexion. Il aurait été question de l'identité chrétienne, mais telle qu'il est possible d'en traiter dans l'Église du Québec. Déjà, une problématique aurait été cernée.

Si l'on avait donné pour titre " L'identité chrétienne dans certaines communautés chrétiennes ", le thème de la réflexion aurait davantage été délimité. Le thème aurait été explicitement *situé*, tel qu'il peut être envisagé dans " certaines " communautés chrétiennes.

Dans son titre, le texte de l'AEQ prétendrait aborder le thème de " l'identité chrétienne " en général. Quelle n'est pas notre surprise de constater que sous les dehors d'une réflexion " générale " (manifestée dans le titre) se cachent des considérations très " particulières " (inscrites dans l'ensemble du texte), considérations associées à une *situation d'énonciation* précise à l'intérieur de laquelle répondent les auteurs. Nous avons ici affaire à un double discours, ou du moins à un discours qui fait ponctuellement oublier son *lieu* de production.

Nous lisons la première partie du texte, celle qui va du début du texte à la fin du premier paragraphe de la page 2. Nous formulons déjà une sous-hypothèse issue de notre méthode de lecture ⁸⁹: dans ce discours, il n'y a pas de " propos " qui ne soient situés dans l'espace et le temps, en fonction de certains acteurs. Pour le dire autrement: dans ce discours, il n'y a pas de " thèmes " qui ne soient abordés sans être situés dans un espace et un temps, en fonction de certains acteurs. S'il est question de " l'identité chrétienne " dans ce texte, celle-ci ne peut être

⁸⁹ Cette hypothèse renvoie aux « axes discursifs » de la sémiotique greimassienne. Ainsi, toute « figure » est-elle inscrite dans des « parcours figuratifs » disséminés dans le texte. Sans « espaces » et sans « temps », les « figures » (qui jouent le rôle d'acteurs) ne sauraient être situées sur un axe paradigmatique.

définie *in abstracto*, à la manière d'un dictionnaire qui ne fait que définir un terme pris en lui-même. S'il est question de l'"identité chrétienne" dans ce texte, celle-ci est nécessairement régie par les règles du discours. On parlera donc d'une "identité" vécue "à ce moment-ci" ou "à ce moment-là", par certaines "personnes" et non telles autres, dans "tel endroit" et non "tel autre". On parlera donc d'une "identité" bien particulière, clairement située dans un texte qui lui sert d'armature.

Bref, s'il nous fallait donner un autre titre au texte de l'AEQ, nous prendrions bien soin de situer le "thème" de la réflexion dans une problématique précise, une situation, un lieu. Lieu défini par un espace, un temps, des acteurs. Ne pas situer le "thème" de la réflexion comme l'a fait l'AEQ dans son titre, c'est faire oublier la problématique dans laquelle elle s'inscrit. C'est faire oublier momentanément son *lieu*.

Nous nous proposons de lire la première partie du texte en fonction de sa *situation d'énonciation*, telle que décrite dans le texte, sous l'angle des interlocuteurs: qui pose la question de "l'identité chrétienne" (destinateurs)? A qui désirent-ils répondre (destinataires)? A qui ne s'adressent-ils pas (non-destinataires)? Dans quel cadre posent-ils leur question (situation d'énonciation)?

3.1.1. Des *personnes* impliquées

A) Destinateurs du texte de l'AEQ: "Comité de théologie de l'AEQ"

Qui pose la question de "l'identité chrétienne" dans le texte?

Dans le premier paragraphe de la page 2, plusieurs éléments nous permettent de situer les destinateurs du texte, ceux qui posent la question de "l'identité chrétienne".

D'abord, la situation de "plusieurs communautés chrétiennes" est décrite: situation de communautés en recherche. Ensuite, la recherche de ces communautés est située autour d'un enjeu politique: comment penser les relations entre deux groupes de "fidèles", "fidèles confessants" et "fidèles sociologiques". Enfin, cette "recherche" est reprise, à sa façon, par le "Comité de recherche de l'AEQ sur les communautés chrétiennes locales". Nous disons "à sa

façon ", puisque cette question n'est plus posée dans le cadre des " communautés chrétiennes ", mais dans le cadre d'un " rapport ". Le " Comité de théologie de l'AEQ " part donc de la " recherche " de " plusieurs communautés chrétiennes ", reformulée par le " Comité de recherche de l'AEQ sur les communautés chrétiennes locales " dans le cadre d'un rapport. Le " Comité de théologie " pose alors une question, en fonction d'une " interrogation " contenue dans le rapport *Risquer l'avenir*⁹⁰, afin de répondre à ces mêmes " communautés chrétiennes ".

Notre intérêt pour le texte et pour la *situation d'énonciation* nous permet de formuler deux remarques.

Premièrement, il est intéressant d'observer que le texte de l'AEQ ne part pas *directement* du questionnement des " communautés chrétiennes ". Le " Comité de théologie " s'appuie sur un rapport, rapport qui reprend lui-même à sa manière des questions surgissant " sur le terrain ". Sur la base de ce rapport, le " Comité de théologie " se sent autorisé à poser une question sur " l'identité chrétienne ". Ne dit-on pas: " Mais cette interrogation [du rapport] *appelle d'autres*, plus fondamentales ". Bref, l'AEQ ne répond pas directement à une question des communautés chrétiennes. Elle pose sa propre question, sur la base de son propre rapport⁹¹.

Cette remarque en amène une deuxième: l'AEQ privilégie une certaine approche méthodologique. Nous la résumons ainsi: poser la question de « l'identité chrétienne » à partir d'un " savoir " empirique qui objectivise la relation d'une institution (l'Assemblée des évêques) avec ses fidèles (communautés chrétiennes). Cette approche méthodologique a des conséquences sur le discours identitaire chrétien. Soulignons-en une, au passage: peut-on " définir " " l'identité chrétienne " sur la base d'une telle relation " objectivée " avec des communautés chrétiennes?

B) Destinataires du texte de l'AEQ: " plusieurs communautés "

⁹⁰ Le rapport *Risquer l'avenir* a été produit par le " Comité de recherche de l'assemblée des Évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales ". Il est paru aux éditions Fides en 1992. Nous n'avons pas cru bon de résumer les prises de position contenues dans ce rapport. Nous ne voulons pas minimiser l'impact qu'a pu avoir une telle réflexion dans l'Église du Québec. Seulement, nos remarques ne concernent pas directement ce rapport, mais la façon dont ils sont cités dans le texte de l'AEQ sur " l'identité chrétienne ". Tout au long de notre travail, le rapport *Risquer l'avenir* n'aura, pour nous, de valeur qu'à l'intérieur du texte où il est cité. La seule lecture attentive du texte nous permettra de le situer de manière fonctionnelle.

⁹¹ Nous faisons cette observation sur la base du texte de l'AEQ, tel qu'il se présente.

Précédemment, nous faisons l'hypothèse suivante: le texte de l'AEQ se veut une réponse à sa propre question. Cette question est associée à d'autres questions que l'AEQ s'est elle-même posée, en d'autres circonstances dans le rapport *Risquer l'avenir*.

À ce niveau, un problème émerge, encore plus imposant: l'AEQ semble répondre à une question des " communautés chrétiennes ", alors que c'est à sa propre question à laquelle elle répond. Bien que rassurante, notre lecture ne peut se fier aux apparences. L'AEQ ne répond pas directement aux communautés chrétiennes, mais aux questions soulevées dans un rapport de recherche. Indirectement, bien sûr, l'AEQ répond aux communautés chrétiennes.

Pour résumer, la recherche des destinataires pose deux problèmes.

D'abord, l'AEQ répond en apparence aux communautés chrétiennes, tandis qu'elle répond dans les faits au rapport de recherche *Risquer l'avenir*, sous l'angle d'un questionnement identitaire. Ce rapport constitue le destinataire 'direct' du texte, tandis que les communautés chrétiennes constituent des destinataires 'indirects', mais bien réels. Cette distinction sous-tendra chaque fois notre renvoi à " plusieurs " communautés chrétiennes comme 'destinataires' du texte de l'AEQ ⁹².

L'AEQ perçoit, dans la situation décrite dans le rapport de recherche, un problème de " définition " (et le mot importe) de l'identité chrétienne. Pourtant, est-ce de cette manière que les communautés envisagent le problème? Elles " éprouvent un certain sentiment de fragilité ", soit. Cependant, est-ce d'une " définition " dont elles ont besoin? N'est-ce pas plutôt un problème " d'affirmation " ? Les questions posées dans le rapport de recherche *Risquer l'avenir* et la façon de les interpréter détermineraient largement les questions posées par l'AEQ dans son texte sur « l'identité chrétienne ».

⁹² La distinction entre destinataires 'directs' et 'indirects' était rendue nécessaire, en raison des stratégies discursives du texte de l'AEQ. Lorsque nous traiterons de " plusieurs " communautés chrétiennes, nous référerons à des destinataires 'indirects', mais bien réels. Par l'intermédiaire d'un rapport, ceux-ci tissent une *situation d'énonciation* particulière avec le Comité de théologie de l'AEQ. Pour nous, le rapport *Risquer l'avenir* joue un rôle de médiation entre l'AEQ et les communautés chrétiennes. En répondant au questionnement contenu dans le rapport, le texte veut répondre à " plusieurs " communautés chrétiennes. D'où le rôle de second plan que nous donnons au rapport, bien qu'il soit dans les faits le destinataire 'direct' du texte de l'AEQ.

Ensuite, l'AEQ se réfère à " plusieurs " communautés chrétiennes, mais elle ne renvoie pas à " toutes " les communautés chrétiennes. Une question surgit: ne généralise-t-on pas les préoccupations de " certaines " communautés chrétiennes à l'ensemble des communautés chrétiennes? Dans ce cas, la réponse de l'AEQ, qui se veut une définition de " l'identité chrétienne " en général, n'est-elle pas une définition de " l'identité chrétienne " très spécifique, liée aux préoccupations de " certaines " communautés, pas " toutes "? Chaque communauté ne vit-elle pas une situation particulière? La situation associée à " certaines " communautés est-elle celle des " autres "? À notre avis, cette généralisation est loin d'être évidente. D'autres questionnements peuvent surgir, issus de d'autres situations.

C) Non-destinataires du texte de l'AEQ: les " autres communautés "

Ci-dessus, nous avons évoqué un danger: celui de généraliser les conclusions du texte de l'AEQ à " toutes " les communautés chrétiennes du Québec. Ce danger concerne non pas les réels destinataires du texte de l'AEQ (" certaines " communautés), mais les prétendus destinataires, ceux qui sont en fait non-destinataires du texte: les " autres " communautés qui ne vivent pas la même situation décrite par l'AEQ. Il va sans dire que le véritable danger d'une telle généralisation, c'est de croire qu'il n'y a qu'un seul type de question qui peut être posé, qu'un seul type de questionnement identitaire est possible, au détriment des autres. Sur la base d'un tel discours, les questions posées par d' " autres " communautés risquent d'être discréditées, au profit de celles posées par " certaines " communautés, celles auxquelles on désire s'associer. Tout un questionnement risque d'être évacué par un tel discours, questionnement potentiellement très fécond. Toute une recherche risque d'être mise de côté, sous prétexte que ces " autres " communautés ne sont pas en contact avec " la " réalité.

À ce moment, il faudrait s'empresser d'ajouter ceci: il n'y a pas une réalité, mais il y a autant de réalités qu'il y a de personnes et de présupposés. Il y a autant de discours sur la réalité qu'il y a de lieux sociaux.

Le fait que " certaines " communautés chrétiennes vivent une " fragilité " et un " besoin de consolidation interne " n'est-il pas accentué par l'absence d'échange fécond avec les " autres " communautés chrétiennes? Le discours de l'AEQ laisse entendre qu'un tel échange n'est pas amorcé. Ou tout de moins, si tel est le cas, il n'en est pas représentatif. D'après nous,

un tel échange permettrait à "certaines" communautés chrétiennes de se décentrer de leur situation et d'appréhender les problèmes d'une manière différente. Ce décentrement serait rendu possible par le crédit accordé aux "autres" communautés inscrites dans des situations différentes. Voilà une perspective éthique qu'il conviendrait d'approfondir.

D) Situation de "plusieurs communautés": en "réaction" à une rupture

Dans notre recherche des destinataires du texte de l'AEQ, nous avons distingué deux groupes. D'une part, "certaines" communautés (ou "plusieurs") qui constituent les réels destinataires du texte. D'autre part, les "autres" communautés qui ne sont pas les destinataires du texte. Nous les appelions non-destinataires. Chacun de ces destinataires était différencié en fonction de sa position à l'égard de l'AEQ et de sa situation précise. Nous allons maintenant traiter de chacune de leur situation respective, en débutant par les réels destinataires du texte.

Avant toute chose, il importe de préciser ceci: dans le texte de l'AEQ, on traite à la fois de l'identité associée aux "dénominations religieuses", aux "sectes", au "christianisme", à "l'Église catholique", aux "communautés chrétiennes" et aux "individus". Il va sans dire que ce qu'on entend par identité dans chacun de ces cas peut différer. La multiplicité de ces lieux identitaires rend la lecture d'autant plus difficile. Une question surgit alors: n'est-ce pas un indice de l'ambiguïté du concept d'identité associé à ces termes?

Qui sont les destinataires dont nous parlions? Ce sont "certaines communautés" qui sont "en réaction".

Au début du 4ème paragraphe de la page 1, on mentionne: "*En réaction*, plusieurs dénominations religieuses éprouvent le besoin de *réaffirmer* leur identité".

"L'Église catholique" fait partie du groupe des "dénominations religieuses" en réaction. "L'Église catholique" est donc "en réaction" à une quelconque réalité⁹³. À quoi réagit-elle?

⁹³ À l'aide de la sémiotique greimassienne, on peut dire que les "dénominations" subissent une manipulation de la part des "sociétés occidentales", manipulation qui est à entendre comme l'action d'un sujet ("sociétés") sur un autre sujet ("dénominations"), en vue d'une action de ce dernier sujet en fonction de l'action du premier. Les "sociétés" manipulent les "dénominations", en ce sens où elles leur proposent certaines valeurs à laquelle elles peuvent répondre ou non. Les « sociétés » sont donc des sujets-opérateurs qui sont destinataires envers les « dénominations ».

Logiquement, toute personne morale ou physique " en réaction " agit sous l'influence de " l'action " d'un autre élément. " L'Église catholique " aurait donc été l'objet d'une " action " qui la pousse à agir de nouveau, à " réagir ". En effet, il semble bien que " l'Église catholique " ait été l'objet d'une transformation. Cette transformation marque une rupture entre deux temps, deux époques.

D'un côté, on décrit un temps passé, celui de " l'état de chrétienté d'autrefois ". À cette époque, " l'identité chrétienne " ne " posait guère problème ". Vécue en terme " d'appartenance ", elle était " au coeur de la vie personnelle et collective ".

D'un autre côté, on décrit un temps présent, celui de " nos sociétés occidentales ". Celles-ci, sans trop expliquer pourquoi, sont devenues " pluralistes et séculières ". C'est elles " maintenant " qui opèrent une transformation incessante: elles " offrent " une multiplicité " d'options culturelles et religieuses ". Avec cette multiplicité " d'options ", les " sociétés occidentales " " accordent " actuellement une place centrale au " sujet ". Multiplicité des " options " et place centrale accordée au " sujet " sont les modalités d'une large transformation: la " remise en cause de tous les acquis [et] toutes les certitudes ". Remise en cause qui marque une rupture entre deux temps, deux époques. Remise en cause qui est bien rendue par le concept de " crise ". Les " sociétés occidentales " seraient donc la cause d'une transformation que l'Église catholique 'subit' sous trois modalités: le " pluralisme " ⁹⁴, le " relativisme " ⁹⁵ et " l'individualisme " ⁹⁶.

Dans ce contexte, il apparaît assez évident que les " sociétés occidentales " ne sont pas les alliées de l'Église catholique. Elle ne fait pas " avec " les sociétés occidentales; elle va " face " aux sociétés occidentales. Pour l'AEQ, l'Église catholique, tout comme l'ensemble des dénominations religieuses, est en réaction à un « mal » sournois qu'elle subit. L'AEQ n'explique pas et n'aborde pas les causes de ce « mal ».

Pris comme témoin de la situation ecclésiale actuelle, le texte de l'AEQ paraît s'inscrire dans une problématique relativement ancienne, celle de la " crise moderniste ". Un retour à

⁹⁴ Comité de théologie de l'Assemblée des évêques du Québec, *Identité chrétienne*, loc. cit., p.1.

⁹⁵ *Ibid.*, p.1.

⁹⁶ *Ibid.*, p.5, 2^e paragraphe.

caractère historique nous permettra de comprendre pourquoi l'Église catholique, et par extension " certaines communautés chrétiennes ", semblent plus affairées à réagir à une crise qu'elles discutent peu plutôt que d' agir à l'intérieur d'une crise qu'elles comprennent de *l'intérieur*.

Depuis le début du siècle, l'Église catholique est profondément ébranlée par la modernité. La " crise moderniste " renvoie à un " face à face " entre institution ecclésiastique et instances séculières. " Face à face " représenté, entre autres, par la publication de l'encyclique *Pascendi* par Pie X en 1907. Dans un article fort éclairant, Dominique Dubarle commente la prise de position de l'Église catholique " face " au modernisme dans l'encyclique ⁹⁷. Une des principales dénonciations de Pie X concernait " l'agnosticisme " ⁹⁸. Par " agnosticisme ", il faut entendre, selon Dubarle, " ce qui ressort de la critique kantienne de la connaissance théorique et rationnelle de Dieu [... et] en matière religieuse, la notion de *l'inconnaissable* ". Les " modernistes " affirmaient que Dieu est radicalement *inconnaissable* par les seuls moyens de la logique et de la raison. Pour le *connaître*, il faudrait nécessairement passer par le " sentiment ", région plus profonde que la logique et la raison. Ce que l'encyclique appelle processus d' " immanence vitale " référait vaguement à cette position issue des milieux théologiques protestants. Pour les " modernistes ", il fallait d'abord " vivre sa foi " afin de pouvoir " penser sa foi ". " Vivre sa foi " au niveau du sentiment pour pouvoir " penser sa foi " au niveau de la raison, à l'aide de symboles. Tout dépendant de la foi vécue, une variété de symboles pouvait être utilisée. En réalité, en accordant une place prépondérante au *sujet* et à la notion d'*expérience*, les " modernistes " imposaient, selon l'encyclique, deux réalités lourdes à porter pour l'Église. En effet, l'avènement de " l'individualisme " ⁹⁹ ne pouvait-il pas la voie au " pluralisme " et au " relativisme "? Cela ne provoquerait-il pas la fin de la religion? Deux citations tirées de l'encyclique résument les craintes d'une partie de la hiérarchie de l'Église catholique à cette époque.

⁹⁷ Dubarle, Dominique, " *Modernisme et expérience religieuse* " dans *Philosophie-le modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980.

⁹⁸ Une étude approfondie de l'encyclique *Pascendi* nous permettrait de répertorier l'ensemble des dénonciations du magistère contenues dans le texte. L'évocation de " l'agnosticisme " et de " l'expérience " n'est qu'une des dimensions questionnées dans l'encyclique. L'encyclique elle-même n'est qu'un des témoins de la situation ecclésiale du début du 20^e siècle. Pour rendre compte de cette période, il aurait fallu traiter, entre autres, des tensions entre dogmaticiens et exégètes aux grandes heures des méthodes historico-critiques. Des exégètes comme le Père Lagrange (de l'École biblique de Jérusalem) et Albert Loisy ont été fortement contestés par l'introduction des méthodes " modernes " d'analyse dans la lecture de la Bible.

⁹⁹ Ici, l' " individualisme " est à entendre comme un centrement sur le sujet.

Après la dénonciation du "symbolisme" et de "l'immanentisme" associé à une réflexion doctrinale, Pie X conclut: "Ainsi est ouverte la voie à la *variation* substantielle des dogmes. Amoncellement *infini* de sophismes, où toute religion trouve son arrêt de mort"¹⁰⁰. L'infinie variation des formules dogmatiques serait une conséquence du privilège accordé au *sujet* et à son *expérience*. Le "pluralisme" provoqué par "l'individualisme" mettrait en péril l'appareil dogmatique de l'Église et rendrait difficile toute idée de religion universelle.

S'en prenant à l'affirmation de la foi sur la base de l'expérience individuelle, Pie X mentionne:

« Ce que nous voulons observer ici, c'est que la doctrine de l'expérience [religieuse] jointe à l'autre du symbolisme, *consacre comme vraie toute religion*, sans en excepter la religion païenne. Est-ce qu'on ne rencontre pas, dans toutes les religions, des expériences de ce genre? Beaucoup le disent. Or, de quel droit les modernistes déniaient-ils la vérité aux expériences religieuses qui se font, par exemple, dans la religion mahométane [musulmane]? Et en vertu de quels principes attribueraient-ils aux seuls catholiques le monopole des expériences vraies? Ils s'en gardent bien: les uns de façon voilée, les autres ouvertement, *ils tiennent pour vraies toutes les religions* »¹⁰¹.

Considérer la réelle possibilité d'une "pluralité" d'expériences religieuses, c'est questionner le statut de l'expérience chez le chrétien. Dès lors, c'est questionner la vérité que l'on peut lui reconnaître. Les "modernistes" ne pourraient plus considérer le christianisme en lui-même, indépendamment des expériences vécues dans les autres religions. Selon eux, la vérité du christianisme doit être "relativisée" au profit d'une approche globale des "faits" religieux.

Il nous semble que l'encyclique *Pascendi* manifeste une position défensive de l'Église catholique "face" à la modernité. Ce positionnement officiel a largement influencé le cours de l'histoire théologique et missionnaire de l'Église.

Pour Dominique Dubarle, la publication de l'encyclique *Pascendi* a eu des "effets de blocage" dans l'Église catholique. Blocage du dialogue entre catholicisme et modernité. Blocage de l'Église face à la crise moderne et à ses effets. Déjà, en 1932, le Père Chenu reconnaissait des "effets de blocage" dans l'oeuvre théologique du Père Gardeil, publié deux ans après l'encyclique (1909)¹⁰². Ces "effets de blocage" allaient-ils cesser, ou continueraient-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.183. Nous soulignons.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.183. Nous soulignons.

¹⁰² *Ibid.*, p.188.

ils d'influencer l'Église? À la veille du Concile, ce " blocage " demeure persistant. En fait foi la description de l'attitude des croyants décrite dans l'ouvrage de *Psychologie religieuse* d'Antoine Vergote paru en 1964. On y mentionne que " la plupart des croyants [...] estiment que l'incroyant se fait une curieuse idée de la religion en la référant à une expérience religieuse. Ils trouvent l'expérience bien éphémère et la jugent trompeuse " ¹⁰³.

La récurrence de tels " effets de blocage " nous pose question. « L'Église du Québec » est-elle encore dans une situation de " face à face " avec la modernité? Vit-elle actuellement des " effets " d'une crise qui l'empêche de s'insérer véritablement dans la modernité? Au regard de ce qui précède, il nous semble que le texte de l'AEQ n'est pas exempt de tels " effets de blocage ". Particulièrement en ce qui concerne sa vision du " pluralisme ", de " l'individualisme " et du " relativisme ". L'AEQ ne semble pas avoir trouvé d' " issue " théologique " claire " aux blocages hérités de la " crise moderniste ". Nous reprenons à notre compte la remarque de Dubarle:

« Mais il n'est pas sûr non plus que *l'époque présente* soit celle d'une *issue vraiment clarifiée* des processus de liquidation collective des *inhibitions* qui furent repérables *hier* à l'intérieur de la communauté catholique » ¹⁰⁴.

Pour faire bref, il semble que l'Église du Québec, et particulièrement " certaines communautés chrétiennes ", ne soient pas pleinement sorties d'une problématique anti-moderniste qui les empêche d'agir dans la modernité de *l'intérieur*. Voilà ce que nous développerons dans la section suivante, sous l'angle des " autres " communautés.

E) Situation des " autres communautés ": en " action " dans une rupture?

Précédemment, l'évocation de ces " autres " communautés chrétiennes, non-destinataires du texte de l'AEQ, nous a permis de relativiser nos propos. D'abord, il semble possible de poser un autre type de question, issu d'une autre *situation d'énonciation* et de *présupposés* culturels différents. Ensuite, il semble possible d'avoir un autre type de questionnement identitaire, issu d'une autre situation et de *présupposés* différents. Bref, se

¹⁰³ *Ibid.*, p.189.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.191. Nous soulignons.

référer à " d'autres " communautés ouvre de nouvelles façons d'aborder le thème de l'identité du chrétien.

Nous proposons maintenant d'aborder le thème de l'identité du chrétien par le biais d'une " autre " communauté. Pour ce faire, nous rappellerons brièvement la *situation* de " certaines " communautés et nous réfléchirons en fonction d'une " autre " communauté idéale-typique ¹⁰⁵. Tout cela nous permettra de relativiser les propos tenus par l'AEQ.

Rappelons brièvement la situation qui prévaut chez " certaines " communautés: en réaction à l'avènement de la modernité, " certaines " communautés veulent " réaffirmer leur identité "; en réaction à une " crise " qui affecte la pratique religieuse, spécialement manifestée par un écart entre deux groupes de fidèles, fidèles pratiquants et fidèles non-pratiquants, " certaines " communautés se questionnent.

Faisons maintenant un petit exercice. Imaginons une " autre " communauté que celle décrite dans le texte. Quelle allure prendrait-t-elle?

Cette communauté se distinguerait de " certaines " communautés en raison du facteur d'âge. Imaginons une communauté ayant pour moyenne d'âge 25 ans ¹⁰⁶. Il va sans dire que leurs *présupposés* culturels et leur *situation d'énonciation* seraient légèrement différents ¹⁰⁷. Leur rapport à la modernité, à ses effets dans la vie sociale et la vie ecclésiale, serait nécessairement autre. Leur rapport au monde manifesterait une sortie véritable d'une problématique anti-moderniste. Voyons en quoi.

3.1.2. Des *présupposés* à questionner

¹⁰⁵ Par " communauté idéale-typique ", nous entendons une communauté fictive qui ne reçoit sa pertinence qu'en fonction de l'idéal-type qu'elle permet de projeter dans notre réflexion, à titre comparatif.

¹⁰⁶ Le facteur d'âge permet de différencier cette communauté idéale-type de " plusieurs communautés chrétiennes " au Québec. Dans le rapport *Risquer l'avenir*, on a observé, à partir d'un échantillon de 36 paroisses et de 2 communautés de quartier du Québec: " Au phénomène de la réduction de la taille des communautés vient s'ajouter celui du vieillissement de leurs membres en regard de l'âge moyen de la population vivant sur le territoire. En effet, dans la majorité des communautés, l'âge moyen des membres pratiquants est plus élevé que celui de la population du milieu. Cet écart est souvent de dix ans " (*loc. cit.*, p.18). Ainsi, l'âge moyen des pratiquants dans ces communautés se situe entre 45-49 ans et 50-54 ans.

¹⁰⁷ Nous présumons en effet que le facteur d'âge a plusieurs incidences sur les conditionnements socioculturels des croyants.

Premièrement, les individus formant cette communauté idéale-typique auraient des *présupposés* culturels différents. Au nombre de ces présupposés, il faut signaler leur rapport à la modernité comme " crise " et à ses effets sous les formes du " pluralisme ", de " l'individualisme " et du " relativisme ".

Reprenons la lecture du texte, là où l'AEQ mentionne: " Aujourd'hui, plusieurs communautés chrétiennes éprouvent un certain sentiment de fragilité et un besoin de consolidation interne " ¹⁰⁸.

" Certaines " communautés vivent un " sentiment de fragilité ". Ce " sentiment " est généralement associé à une " crise " repérable dans le temps: passage d'une civilisation traditionnelle à une civilisation moderne à travers une redéfinition du paysage institutionnel, redéfinition ayant affecté les principales infrastructures sociales (réseau de la santé, système d'éducation, programmes sociaux, organisations religieuses, etc.). Ce " sentiment de fragilité " est associé à une " crise " *ponctuelle* qui est repérable chronologiquement et géographiquement. Au Québec, on parlera de la Révolution tranquille...

Notre communauté idéale-typique serait-elle exempte d'un tel " sentiment de fragilité "? Serait-elle exempte d'une telle " crise "? Bien sûr que non. Au contraire, cette communauté verrait dans cette rupture de civilisation, non seulement une " crise " *ponctuelle* dans le temps, mais une " crise " *permanente*. Le " sentiment de fragilité " ainsi vécu ne serait pas seulement associable à des événements repérables dans le temps, mais il serait un état permanent qui modalise leur rapport à la réalité. D'une certaine manière, ils sauraient que cette " crise " n'est pas seulement *extérieure* à eux-mêmes, mais *intérieure* à eux-mêmes. Pour eux, la " crise " ne serait pas seulement une " remise en cause [de] tous les acquis et de toutes les certitudes ", mais elle manifesterait un " sentiment de fragilité " avec lequel chacun doit vivre quotidiennement. Ce changement de perspective à l'égard d'une modernité en " crise " n'est pas sans rappeler certains débats théologiques du début du siècle.

Pendant que plusieurs théologiens catholiques réagissaient fortement *contre* les " modernistes " sous la poussée de l'encyclique *Pascendi*, des penseurs et des théologiens

¹⁰⁸ Comité de théologie de l'AEQ, *loc. cit.*, p.2, *supra*.

protestants comme Karl Barth et Paul Tillich étaient entrés en dialogue avec la modernité. Ils désiraient vraiment " penser " la " crise " avec les " modernistes ". La " crise " n'était pas uniquement un mal *extérieur* à eux-mêmes, mais elle était un état permanent *intérieur* à leur propre réflexion.

Dans un article intéressant, Dietrich Korsch énonce cette thèse: le concept de " crise " a un caractère *objectif* (celui d'un combat, d'une lutte) et un caractère *subjectif* (celui de jugement, de décision); ce concept était particulièrement pertinent au début du siècle, lorsqu'il était employé au moment de la révolution russe et de la première guerre mondiale; ce concept exprimait, pour les penseurs d'alors, une réalité à la fois *extérieure* et *intérieure* à eux-mêmes, une réalité qu'ils ne pouvaient pas éviter. Le concept de " crise " qu'ils utilisaient n'était pas seulement une catégorie philosophique de plus. Ce concept de " crise " était avant tout un moyen pour se situer dans le présent, pour comprendre le futur et pour saisir toute action comme un phénomène de " crise " ¹⁰⁹.

À titre d'exemple, Paul Tillich utilisa le concept de " crise " dans son système théologique. Il voyait dans la société une " crise absolue " qui n'était compréhensible que par l'intermédiaire de la religion qui faisait la synthèse de cette " crise ". Selon lui, une " théologie de la culture " est " la discipline qui est [la] seule capable de voir et de montrer la co-appartenance effective des éléments contradictoires de la culture " ¹¹⁰. La théologie permet de comprendre les " éléments contradictoires " dans la société. Elle permet de saisir les mouvements sociaux, mouvement des masses de type " mystique " et mouvement des masses de type " technique ". Associé à la situation de son époque, qui était celle d'un socialisme en émergence, et associé à des présupposés culturels, comme celui de la " crise absolue ", Paul Tillich a tenté de comprendre une situation conflictuelle de *l'intérieur*, dans la permanence de son mouvement.

Bien que leur *situation* actuelle et leurs *présupposés* culturels soient différents, les jeunes de notre communauté idéale-typique pourraient se comprendre à l'aide de la notion de " crise ". La crise moderne est un état permanent, condition *interne* de la vie des sujets. Pour les membres de cette " autre " communauté, leur identité de chrétien pourrait se comprendre à

¹⁰⁹ Korsch, Dietrich, " *La modernité comme crise* " dans *La théologie en postmodernité*, sous la direction de Pierre Gisel et Patrick Evrard, Genève, Labor et Fides, 1996, p.33-63.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.51.

l'aide de la notion de " crise ". L'identité du chrétien prendrait alors l'allure d'un processus conflictuel jamais achevé, toujours à recommencer dans ses gestes et ses paroles. Pour eux, il serait nécessaire de recommencer à nouveaux frais la réflexion théologique pour saisir, actuellement, de quelle manière vivre cette " crise " ¹¹¹.

Globalement, cette communauté ne serait pas " en réaction " à l'avènement de la modernité. Elle " agirait dans " la modernité. Elle serait " en action dans " la modernité. Son intime intégration dans la modernité ne lui permettrait pas uniquement de " réagir " à son milieu; elle lui permettrait " d'agir " dans son milieu à travers trois modalités inhérentes de la " crise ": le " pluralisme ", " l'individualisme " et le " relativisme ".

A) faire dans le " pluralisme "

Premier changement de perspective chez notre communauté idéale-type: faire dans le " pluralisme ". Le pluralisme apparaît ici comme une réalité non pas extérieure, mais *intérieure* au sujet moderne. Le sujet se reconnaît comme une réalité *éclatée*, éclatée dans la multitude des *présupposés* qui le compose (tendances culturelles multiples et parfois divergentes). Le sujet se voit comme une réalité fondamentalement *divisée*, divisée dans la pluralité des *situations* sociales qui le conditionne (division entre vie privée et vie publique, vie ecclésiale et vie professionnelle, écart intergénérationnel, etc.). Pour reprendre les mots de Anne Fortin, professeure de théologie à l'Université Laval:

« Ce sont les conditions mêmes de notre mode de compréhension qui sont devenues pluralistes. Le pluralisme n'est pas une menace extérieure à l'identité: le pluralisme *est* notre rapport le plus intime au monde dans la modernité. " Je " suis un autre dans mon identité sociale et privée, contrairement aux générations précédentes pour lesquelles l'identité sociale et l'identité privée se confondaient [...] " Je " suis décentré de moi-même, car je suis habité par de multiples référents qui coexistent dans mon mode d'interprétation du monde. Le pluralisme n'est plus alors le problème de Montréal, mais la base de ma relation à moi-même et aux autres » ¹¹².

Vu sous cet angle, le " pluralisme " n'est plus un mal à combattre, comme le prônait l'encyclique *Pascendi*. Le " pluralisme " n'est plus une mauvaise conséquence de " l'individualisme ", comme le laisse entendre l'AEQ, mais la " base de [la] relation à moi-même

¹¹¹ Encore une fois, nous rappelons que ces " jeunes adultes " ne sont que des croyants fictifs proposés à titre comparatif.

¹¹² Fortin, Anne, " *Crédibilité d'une parole croyante en contexte de modernité* " dans *L'enseignement religieux: questions actuelles*, collection " Théologies pratiques ", Ottawa, éditions Novalis-Cerf-Lumen Vitae, 1996, p.103-104.

et aux autres ". Il va sans dire que les membres de notre communauté idéale-typique vivent un " pluralisme " intrinsèque. Voilà ce qui vient relativiser les propos du texte de l'AEQ concernant " certaines communautés ".

B) faire dans " l'individualisme "

Deuxième changement de perspective: faire dans " l'individualisme ".

Qu'entend-on par " individualisme "? Quelle signification attribuer à la " prépondérance " actuelle accordée au sujet ¹¹³ ? Une communauté " autre " tenterait d'aborder ce problème.

Selon le philosophe Charles Taylor, notre société s'égare lorsqu'elle traite de " l'individualisme " sous l'angle de l'égoïsme, de l'hédonisme, du narcissisme, du laxisme moral ou du permissivisme ¹¹⁴. L'émergence du sujet dans notre société est associée à un idéal moral ¹¹⁵ souvent ignoré. Comme il le dit: cet " idéal sombre au niveau d'un axiome, qu'on ne conteste pas mais qu'on ne formule jamais de façon explicite " ¹¹⁶.

Quel est cet idéal moral vers lequel tous se sentent implicitement appelés? Taylor parlera de " l'idéal de l'authenticité " ¹¹⁷.

" L'idéal de l'authenticité " prend dans la société des formes souvent perverses. Tel peut être le subjectivisme moral ou le relativisme à outrance: dénigrement du social, cantonnement dans la sphère privée, délaissement de la critique et de la discussion des valeurs. " L'idéal de l'authenticité " est bien plus qu'un égoïsme avoué. Il est un idéal moral qui provient du XVIIIe siècle et qui part de la conviction que les être humains ont une " intuition " de ce qui est bien et de ce qui est mal. L'appel à une " intuition " a peu à peu distingué cette nouvelle morale des anciennes morales traditionnelles. Auparavant, le comportement du sujet se définissait en

¹¹³ Comité de théologie de l'AEQ, *loc. cit.*, p.1.

¹¹⁴ Dans le texte de l'AEQ sur l'identité chrétienne, la " prépondérance accordée au sujet " est associée à l'occasion à " l'individualisme " et au " narcissisme " (C.F. p.5, " le 'sujet' chrétien ne peut se réfugier dans l'individualisme et le narcissisme ").

¹¹⁵ « Que doit-on entendre par idéal moral? J'entends par là une image de ce que serait une existence meilleure ou plus élevée, où 'meilleure' ou 'plus élevée' ne se définissent pas en fonction de nos désirs et de nos besoins, mais par rapport à un idéal auquel nous devrions aspirer » dans Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1991, p.28.

¹¹⁶ Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1991, p.30.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.28.

fonction d'une source *extérieure* i.e. Dieu ou l'Idée de Bien. À partir du siècle des Lumières, le sujet allait se définir en fonction d'une source *intérieure* à lui-même. C'est ainsi que ceux que nous avons appelés les " modernistes " ont prôné " l'expérience religieuse " et le rapport à Dieu sur la base du " sentiment ". C'est ainsi aussi que s'est creusé un écart grandissant entre les institutions traditionnelles porteuses d'une morale fixe et des intellectuels revendiquant la reconnaissance de leur *individualité* et de ses conséquences dans la vie sociale.

" L'idéal de l'authenticité " part de la reconnaissance sociale de *l'individualité* du sujet et amplifie ce mouvement jusqu'à ses conséquences ultimes. Ainsi, le sujet en vient à croire que personne d'autre que *lui-même* ne peut réaliser ce dont il est capable. Personne d'autre que *moi-même* ne peut accomplir ce que me dicte ma " voix intérieure ". Charles Taylor résumera cela en ces termes:

« Il existe une certaine façon d'être humain qui est la *mienne*. Je dois vivre ma vie de cette façon et non pas imiter celle des autres. Cela confère une importance toute nouvelle à la sincérité que je dois avoir envers moi-même. Si je ne suis pas sincère, je rate ma vie, je rate ce que représente pour *moi* le fait d'être humain. Tel est l'idéal moral si puissant dont nous avons hérité. Il accorde une importance capitale à un type de rapport avec moi-même, avec ma nature intime, que je risque de perdre, en partie à cause des pressions du conformisme, en partie aussi parce qu'en adoptant un point de vue instrumental envers moi-même, j'ai peut être perdu la capacité d'écouter cette voix intérieure »¹¹⁸.

Nous pourrions aller plus loin dans l'évocation de " l'idéal de l'authenticité ". Le seul rappel de cet idéal nous permet de relativiser les opinions du sens commun sur le " subjectivisme " et " l'individualisme ". Derrière " l'idéal de l'authenticité " se trouve toute une vision de la vie en société. Il est faux de dire que l'idée " d'individualisme " rejette toute forme de vie en société. Pour Taylor, l' " idéal de l'authenticité " qui oriente notre culture ne va pas sans le rapport à l'Autre et donc, sans des considérations d'ordre éthique¹¹⁹. Il serait dangereux de passer rapidement de la " prépondérance " sociale accordée au sujet à une tendance sociale au renfermement sur soi-même et au " subjectivisme ". Avant d'opérer un tel jugement, il importe de considérer les sujets qui sont en cause et de croire fermement en la rationalité diffuse qui sous-tend l'organisation de tels comportements.

Dans notre cas, la prise en compte de cet idéal moral peut permettre à notre communauté idéale-typique de s'ouvrir davantage sur le monde. En ce qui concerne nos jeunes

¹¹⁸ *Ibid.*, p.44. Nous soulignons.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.51-52.

adultes, l'important ne serait pas tant de rappeler des valeurs extérieures au sujet, que de ramener le sujet à l'écoute de sa " voix *intérieure* ". Un tel effort de recentrement permettrait non seulement au sujet de rejoindre son for interne, mais l'habiliterait par-dessus tout à dire cet idéal qui l'habite et à en vivre publiquement. Ainsi, la tâche des chrétiens de cette " autre " communauté ne serait pas tant associée à un rappel des valeurs qu'à un accompagnement sur la base d'une relation d'authenticité: habileter l'autre à dire l'idéal moral qui l'habite implicitement et à en vivre socialement. Voilà, entre autres choses, un des objectifs que pourrait se donner une communauté capable de comprendre de *l'intérieur* les idéaux modernes qui forgent le monde actuel.

C) faire dans le " relativisme "

Troisième changement de perspective: faire dans le " relativisme ".

Comme l'a souligné l'AEQ, le relativisme est associé au pluralisme que nous avons évoqué. Dans notre société, la pluralité des individus et des groupes qui revendiquent une place particulière (étant donné leurs pratiques et leurs discours) tend à relativiser l'ensemble de ces aspirations. Nul groupe ne peut prétendre monopoliser l'orientation des pratiques et des discours. Nul individu ne peut prétendre posséder la meilleure vision des choses, le meilleur regard sur le monde. Le relativisme engendré par le pluralisme amène non seulement de nouvelles manières d'aborder le monde, mais implique de nouvelles façons de concevoir le rapport à la " vérité " et au " savoir ", au " particulier " et à l' " universel ". Dans la deuxième partie, nous évaluerons les conséquences de tels présupposés culturels dans le champ du questionnement identitaire chrétien. Nous pouvons dès maintenant projeter une de ces conséquences dans notre communauté idéale-typique: l'affirmation identitaire ne s'y fait pas sans le rapport à l'Autre, à ce qui n'est pas soi; l'affirmation identitaire ne se fait pas sans une approche *éthique* de la " vérité ".

3.1.3. Retour sur les *personnes* et les *présupposés théoriques* en fonction de la *situation d'énonciation* de la communauté chrétienne idéale-type

Continuons maintenant notre exercice. Imaginons ce que serait une " autre " communauté inscrite dans une situation d'énonciation différente.

Précédemment, la tension entre deux groupes de fidèles définissait la situation de "certaines" communautés chrétiennes. Peut-on se représenter une communauté exempte de telles tensions? Il est possible qu'une communauté choisisse simplement de ne pas s'investir dans l'offre de "rites de passage". La part des énergies consacrée à ces "rites" serait alors réinvestie ailleurs. Si elle s'occupait de ces "rites", ce pourrait être en fonction des membres engagés plutôt que des visiteurs et des gens "de passage". Il est aussi possible qu'une communauté continue d'offrir des "rites de passage", sans pour autant y consacrer toutes ses énergies. À ce moment, une priorité serait accordée à la *koïnonia* (à la vie fraternelle) plutôt qu'à la *diakonia* (à l'engagement). Il est enfin possible qu'une communauté fasse des "rites de passage" une occasion privilégiée de dialogue avec le monde moderne. Alors, on insisterait moins sur l'écart existant entre deux groupes de fidèles, que sur les préoccupations communes partagées entre ces groupes, du fait de leur insertion dans une même société.

D'une manière ou d'une autre, le problème de l'affirmation identitaire et de la vie ecclésiale se trouve déplacé. Il ne s'agit plus de gérer le démantèlement d'une Église qui assume mal la modernité, mais d'assurer la relève de l'Église en utilisant les occasions qu'elle offre la modernité. Il ne s'agit plus de sauver de minces lieux d'engagement reconnus socialement, il s'agit plutôt de créer de nouvelles possibilités d'engagement, sur la base d'une vie ecclésiale renouvelée de l'intérieur. L'accent serait mis non pas sur "l'Église" prise en elle-même, mais sur l'action de "faire Église". Sur la base d'une "action" constructive, l'élaboration d'un projet ecclésial devient possible. Sur la base d'une "réaction" défensive, aucune innovation productrice ne pourrait voir le jour. Voilà une sous-hypothèse en arrière-plan de notre réflexion.

Ces dernières projections ne sont pas des propositions pour régler des problèmes pastoraux. C'est à ceux qui sont "sur le terrain" d'y répondre. Ces projections ne peuvent que fournir des indications *théologico-pastorales*. Quant à nous, ces brèves considérations nous permettent de jeter un regard différent "sur le texte" de l'AEQ et de se situer.

Bref, il semble bien que la *situation* et les *présupposés* évoqués par l'AEQ définissent une problématique spécifique. Problématique associée à "certaines communautés" seulement. Une lecture "pas à pas" de l'introduction du texte nous l'a montré. Maintenant, il nous reste à savoir quel type de question l'AEQ se pose (deuxième section) et quel type de réponse celle-ci

offre (troisième section). Dans une perspective critique, nous tenterons de nous situer dans un autre lieu (homologable à celui de notre " autre " communauté) afin d'offrir une alternative au questionnement de l'AEQ sur « l'identité chrétienne ».

3.2. Une question précise: les " critères " de " l'appartenance " à une communauté chrétienne

Se référant aux conclusions de la recherche *Risquer l'avenir*, l'AEQ pose une question sur " l'appartenance " et " l'identité chrétienne ". Elle dira:

« Mais cette interrogation en appelle d'autres, plus fondamentales: qu'est-ce qui constitue l'identité chrétienne et catholique d'une personne? Quels sont les critères qui déterminent son appartenance à une communauté chrétienne? » ¹²⁰.

Pour évaluer quel type de question l'AEQ a posé, nous cernerons les *choix* théologiques qui ont été faits (C.F. 3.2.1). Puis, nous estimerons les *conséquences* théologiques de tels choix dans un questionnement identitaire (C.F. 3.2.2). Enfin, nous discuterons de ces conséquences à l'aide de nos présupposés philosophiques et théologiques, pour poser un autre type de question sur " l'identité chrétienne ". Elle sera, du moins nous l'espérons, une alternative à la problématique esquissée dans le texte de l'AEQ (C.F. 3.2.3).

3.2.1. Des choix

Quels sont les choix opérés dans le texte?

A) associer " identité chrétienne " et " appartenance "

Pour traiter de " l'identité chrétienne ", l'AEQ l'associe au concept " d'appartenance ". Cette association manifeste certains *présupposés* qu'il nous faut discuter.

Tout d'abord, " l'identité chrétienne " est-elle une question " d'appartenance "? Il semble que de nos jours, " l'identité religieuse ", et par extension " l'identité chrétienne " d'un sujet, ne se pose plus spontanément en fonction du concept d' " appartenance ". Raymond Lemieux,

¹²⁰ Comité de théologie de l'AEQ, *loc. cit.*, p. 2.

professeur de sciences de la religion à l'Université Laval, a dirigé un groupe de recherche sur les croyances actuelles des Québécois. Le " Groupe de Recherche en sciences de la religion " a voulu faire un bilan de la diversité que revêt " l'imaginaire culturel " québécois. Une de leurs premières observations a trait à la rupture générale entre " croyance " et " appartenance ", ou pour le dire plus simplement, entre sujet et institution. Lemieux parlera de " divorce ":

« Divorce multiforme: l'appartenance à une organisation ne détermine pas nécessairement un univers représentationnel conforme aux propositions de celle-ci; mais cesser d'être solidaire d'un groupe ne suppose pas non plus nécessairement le rejet de son système de représentation. Ce n'est pas parce qu'une croyance *progressse*, quand elle fait de nouveaux adeptes, qu'elle suppose le développement d'organisations formelles, religieuses ou séculières, *correspondant à sa diffusion* ; et si elle régresse, cela peut être *sans* que ses emblèmes sociaux perdent véritablement du terrain. En bref, *croire n'est pas appartenir* »¹²¹.

Prenons bien le temps de saisir ce qui est ici en jeu. Le " divorce " entre " croyance " et " appartenance " ne tient pas seulement au dépérissement actuel des grandes " dénominations religieuses " ou à la perte de la " foi " dans un monde d'indifférence religieuse. Le " divorce " n'est pas passager et n'est pas associé à la performance des " institutions religieuses " ou à la popularité d'une " spiritualité " quelconque. Le " divorce " est *structurel*, ou pour le dire autrement, il fait partie des *bases* sur lesquelles opère notre société actuelle. Ces *bases* ne sont pas inamovibles, fixées de façon absolue dans un ordre des choses. Elles forment cependant notre situation actuelle dont il faut tenir compte pour situer notre propre réflexion.

Ce constat nous pousse à faire deux remarques.

D'abord, s'attacher à l'un ou l'autre des termes ne permet pas de faire avancer la question de " l'identité chrétienne ". Prioriser la question de " l'appartenance " au détriment des " croyances " ne fera qu'accentuer le divorce déjà opéré. On privilégiera la militance dans une institution, sans se soucier véritablement des " croyances " du sujet. On le fera sans pouvoir expliquer leur relation mutuelle. Prioriser la question des " croyances " au détriment de " l'appartenance institutionnelle " permettra certes au sujet de prendre contact avec son imaginaire religieux. Pourtant, cela ne l'habilitera pas à s'ouvrir aux moyens de soutien et de régulation de cet " imaginaire " dans l'espace public. Bref, s'attacher à l'un ou l'autre des termes ne fait qu'accentuer un divorce structurel, du moins dans notre situation actuelle.

¹²¹ Lemieux, Raymond, « *De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux* », Archives de sciences sociales des religions, no 81, janvier-mars, 1993, p. 96. Nous soulignons.

Ensuite, l'observation de ce *divorce* pose la question d'un renouement éventuel. Comment comprendre ce divorce? Comment vivre ce divorce entre "croyance" et "appartenance"? Il semble bien que de nos jours, "l'identité religieuse" ne se précise non pas sur la base de l'un ou de l'autre terme pris séparément, mais sur la base de la *relation* opérée entre ces termes. Le problème de "l'identité religieuse", et par conséquent de "l'identité chrétienne", est considérablement déplacé. La tâche de celui ou celle qui s'intéresse aux "croyances" ou aux "appartenances" sera de comprendre les causes de ce divorce apparent et de penser de nouvelles façons de négocier les rapports entre ces termes.

Pour notre part, "appartenance" et "identité chrétienne" ne sont pas des termes interchangeables. Nous prenons acte d'un *divorce* culturel qui nous empêche de poser spontanément la question de "l'identité du chrétien" en fonction de "l'appartenance" ecclésiale. En ce sens, nous allons à l'encontre du texte de l'AEQ, pour qui "l'appartenance" et « l'identité » forment une seule question. La distinction entre ces termes est trop mince pour qu'on puisse y voir des interrogations distinctes dans le texte. Ne dit-on pas en note que "l'appartenance est un processus d'identification par lequel s'opère le rattachement d'un individu à un groupe" ¹²² ? La relation entre les termes évoqués n'est-elle pas clairement établie? Là où une relation n'est pas vraiment questionnée, nous y voyons un enjeu théologique capital. Là où le texte n'y voit qu'une question d'ordre ecclésial, nous y voyons un enjeu sociétal.

À titre indicatif, le *divorce* que nous avons observé est étroitement associé à l'avènement de la modernité dans nos sociétés occidentales. Ce que nous avons dit de "l'individualisme" et du nouveau statut accordé au *sujet* a aussi pour conséquence une reconfiguration complète des rapports entre le *sujet* et les *institutions* sociales ¹²³. Cette transformation affecte l'Église catholique comme toute autre *institution* sociale. Dans le texte de l'AEQ, ce passage est souligné de la façon suivante: "Le religieux sort des Églises, les institutions et leurs autorités sont soumises à des critiques parfois sévères. Plusieurs personnes continuent à affirmer leur foi en Dieu tout en prenant leur distance par rapport aux institutions ecclésiales" ¹²⁴. Malheureusement, la transformation dont nous parlions est observée, sans

¹²² Comité de théologie de l'AEQ, *loc. cit.*, p.1.

¹²³ Nous traiterons de ces nouveaux rapports entre "sujet" et "institutions sociales" dans la section 3.2.3.1, point A, "l'apport de Michel de Certeau".

¹²⁴ Comité de théologie de l'AEQ, *loc. cit.*, p.1, 3^e paragraphe.

pour autant la questionner. D'après nous, il aurait été avantageux de situer le questionnement au niveau de cette *rupture*.

B) associer " identité chrétienne " et " savoir "

Dans le texte de l'AEQ, on associe étroitement " identité chrétienne " et " savoir ". Cette relation ne semble pas questionnée. Elle fait partie des *présupposés* théologiques et philosophiques du Comité.

La recherche de " critères " d'appartenance est elle-même recherche d'un " savoir ". Plusieurs occurrences dans le reste du texte confirment cette identification. Par exemple, la première partie qui succède à la question des " critères " est chapeautée du titre " références dites objectives ". Qui parle de " références objectives " parle d'un " savoir " à coup sûr. Plus loin dans le texte, l'interrelation des " axes " de l'identité chrétienne apparaît comme un " savoir ". En effet, on nous dit: " Il s'agit là d'un 'donné' qui appelle à être développé, tout au long de l'existence " ¹²⁵. Bref, la recherche de " critères " objectifs semble être celle d'un " savoir ".

À ce moment, de quelle recherche parle-t-on au juste?

Pour y répondre brièvement, nous devons questionner les *présupposés* philosophiques du texte. Ce questionnement permettra de *situer* nos propres *présupposés*. Par extension, cela enrichira considérablement notre réflexion sur " l'identité du chrétien ". Nous procéderons à une telle réflexion dans la section 3.2.3 (C.F. " une alternative ").

Pour l'instant, contentons-nous d'une simple remarque. Faire de " l'identité chrétienne " une affaire de " savoir ", c'est inévitablement aborder la question d'un *objet* à rechercher et d'un *sujet* à la recherche d'un objet. De même, c'est nécessairement traiter de la *relation* entre un *objet* et un *sujet*. Le coeur d'une telle réflexion sur " l'identité chrétienne " tiendra dans ces deux termes (*objet* et *sujet*) et dans leur relation mutuelle (*relation* entre sujet et objet). Nous verrons en quoi cette approche néglige un autre type de question possible sur " l'identité du chrétien ".

¹²⁵ *Ibid.*, p.3, *infra*.

C) associer " appartenance " et " savoir " dans " l'identité chrétienne "

Pour résumer, il semble que le fait " d'appartenir " à une institution ecclésiale soit déterminé par un " savoir ", et que le fait de construire un " savoir " détermine " l'appartenance " à une institution ecclésiale. À la lumière de ce que nous avons repéré, la relation entre " appartenance " et " savoir " semble principalement constituer " l'identité chrétienne ".

D) distinguer entre " fidèles confessants " et " fidèles sociologiques "

La *situation* d'énonciation décrite dans le texte de l'AEQ est intimement liée aux *présupposés* culturels qui orientent la réflexion du Comité. Nous dirons simplement en quoi la question de " certaines communautés chrétiennes " sur des groupes de " fidèles " rejoint la question de l'AEQ sur " l'identité chrétienne ". Cette association sera spécialement abordée sous l'angle des *présupposés* communs qui se manifestent.

Premièrement, l'association entre " identité chrétienne " et " appartenance " (relevée ci-dessus) détermine une manière de voir la *situation* de " certaines " communautés.

En effet, la *situation* ecclésiale de " certaines " communautés est faite d'un écart entre deux groupes de " fidèles ": " fidèles confessants " et " fidèles sociologiques ou culturels ". Les fidèles sont ainsi séparés sur la base d'une opposition entre " confessants " et " sociologiques ". Nous supposons que ce qui permet de communément *distinguer* un sujet d'un autre sujet, ce qui caractérise son *individualité* parmi d'autres *individualités* constitue son *identité*. Dans ce cas, ce qui constitue *l'identité* de ces sujets est associé à l'opposition " appartenance à une institution " / " non-appartenance à une institution ". Pour dire cela, nous présupposons que les fidèles " confessants " sont ceux qui " sont demeurés fidèles " à " la pratique liturgique " et que les fidèles " culturels " sont ceux qui ont " délaissé la pratique liturgique "¹²⁶. De même, pour dire cela, nous supposons que la " pratique liturgique " manifeste une " appartenance à une institution " et que l'absence de " pratique liturgique " manifeste une " non-appartenance à une institution ". Le texte permet, semble-t-il, une telle interprétation.

¹²⁶ *Ibid.*, p.2, *supra*.

Bref, la distinction entre ces groupes de " fidèles " est déjà redevable de l'association entre " appartenance " et " identité ". La *situation* ecclésiale de " certaines " communautés est donc interprétée en fonction de cette association.

Et s'il en était autrement? L'identité des fidèles de " certaines " communautés ne pourrait-elle pas se constituer différemment? Ne pourrait-elle pas être associée à d'autres *présupposés*? Ce qui est ici en jeu, c'est bien ce qui constitue *l'individualité* ou la *différence* de ces fidèles " confessants ", fidèles qui constituent " plusieurs communautés confessantes ", si l'on peut dire.

Deuxièmement, l'association entre " identité chrétienne " et " savoir " semble déterminer aussi l'interprétation de la *situation* ecclésiale de " certaines " communautés chrétiennes.

Puisque " l'identité chrétienne " est une affaire de " savoir " à s'approprier, et que " l'identité chrétienne " est affaire " d'appartenance ", la crise de " certaines " communautés chrétiennes se résoudra dans l'affirmation d'un *savoir*. Pour l'AEQ, leur crise ecclésiale résulte d'une relation à rétablir avec un *savoir*. En effet, certains fidèles " confessants " ont une relation plutôt positive avec un *savoir* religieux (rattachés à des " références objectives ") tandis que des fidèles " sociologiques " ont une relation plutôt négative avec un *savoir* religieux (détachés de " références objectives "). Ne parle-t-on pas des " fidèles sociologiques ", lorsque l'on dit à la page 6: " On peut comprendre que certains baptisés hésitent à s'identifier à toutes les modalités d'actualisation de cette Église "? De la façon dont on pose le problème de " certaines " communautés dans le texte, et plus spécialement des fidèles " confessants ", la situation conflictuelle entre deux groupes de fidèles ne peut se résoudre que par le rétablissement d'une relation claire entre " fidèles " et " références objectives ". Nous aborderons plus longuement cette question lorsqu'on traitera des " conséquences " de tels " choix " (C.F. 3.2.2, ci-dessous).

Encore une fois, rappelons un élément important: les " fidèles " dont on parle sont à la recherche d'un *savoir*. Nous le disions précédemment. Qui dit recherche dit démarche, appropriation, assimilation. Nous ne voulons pas dire que le texte de l'AEQ ne donne aucune place au *sujet* dans sa recherche. On mentionne qu'un certain respect doit être accordé à son *individualité* (i.e. place à la " conscientisation " des " références " dans un " processus ", p.4).

Malgré cette place accordée au *sujet* dans sa recherche, cette quête n'en reste pas moins motivée par un *objet* (i.e. un *savoir* à s'approprier, à conscientiser).

3.2.2. Des conséquences

Des choix théologiques ont été faits dans le texte de l'AEQ. Des choix qui amènent certaines conséquences que nous évaluerons ci-dessous.

A) privilégier " l'institution " au détriment d'une *rupture*

L'association entre " identité chrétienne " et " appartenance " amène au moins trois conséquences.

Première conséquence de cette association: de cette manière, le texte ne tient pas vraiment compte du *divorce* actuel entre " croyance " et " appartenance ". S'il le mentionne (C.F. p.1), il n'en tire pas les implications dans un questionnement sur " l'identité chrétienne ". Comme nous l'avons souligné, ce *divorce* est structurel, il fait partie des conditions mêmes de notre société actuelle. D'après nous, négliger un tel *divorce*, c'est perdre une occasion d'entrer en dialogue avec la modernité. Nous y voyons un " effet de blocage " ecclésial analogue à ceux que nous évoquons à propos du " pluralisme ", de " l'individualisme " et du " relativisme ". D'après nous, une démarche théologique doit tenir compte de la *situation* sociale dans laquelle elle s'exerce.

Deuxième conséquence: de cette façon, le texte néglige non seulement la *rupture* entre " croyance " et " appartenance ", mais il *l'accentue* en privilégiant " l'appartenance " ecclésiale.

Rappelons-nous que l' " appartenance " ecclésiale est associée à un " savoir ". La façon de concilier *individualité* et *collectivité*, *croyances* personnelles et *appartenance* sociale est comprise sous le régime d'un " savoir ". Ce qui permet à un *sujet* de vivre dans le champ *social* est " l'appropriation ", " l'assimilation " d'un " savoir " objectif. Le *sujet* est ainsi défini en fonction d'un *objet* à intégrer. Dans la prochaine sous-section, nous définirons davantage ce que l'on entend par une relation *sujet* - *objet* et nous évoquerons les limites d'une telle relation (point B). Pour l'instant, disons simplement que la relation entre *croyance* et *appartenance* est tellement

définie par la relation entre *sujet* et *objet* qu'on insiste davantage sur le pôle *objectif*, celui de l'institution, afin d'y subordonner le pôle *subjectif*, celui du sujet. La relation *sujet - objet*, telle que définie dans le texte, subordonne le *sujet* à la " réappropriation " d'un *objet*. Lorsque le *sujet* semble négliger son *objet*, c'est alors sur *l'objet* qu'on insiste et sur l'institution porteuse de cet *objet*. C'est ainsi que l'on dira: " L'appartenance ecclésiale permet d'éviter le piège du subjectivisme "¹²⁷. En privilégiant l'un ou l'autre des termes, c'est la *relation* entre ces termes qu'on oublie, *l'acte* qui les relie. On pense régler une *rupture* en insistant sur un des termes du couple, alors que, d'après nous, c'est la *relation active* entre ces termes qu'il faudrait repenser pour briser la *rupture*.

Troisième conséquence de cette association: il aurait été possible de poser un autre type de question sur " l'identité du chrétien ", en la situant au niveau de cette *rupture* entre " croyance " et " appartenance ". La *rupture* n'aurait pas seulement été déplorée, mais il aurait été proposé des façons de *vivre cette rupture*. Dès lors, il aurait fallu se demander: comment négocie-t-on les rapports entre le *sujet* et *l'institution* ? Comment le *sujet* porteur de *croyances chrétiennes* (issues de la tradition chrétienne québécoise) peut vivre son rapport à une *institution chrétienne* (dans ce cas, « l'Église catholique du Québec »)? Encore faut-il savoir ce qu'on entend alors par *croyances chrétiennes* et par *institution chrétienne*.

Dans la prochaine section, nous émettrons des *présupposés* qui nous permettront de mieux aborder cette rupture structurelle (C.F. 3.2.3, point A, " l'apport de Michel de Certeau "). De même, nous relèverons dans le texte les conséquences ultimes de l'oubli d'une telle *rupture* dans la conception ecclésiologique de l'AEQ, tout cela en fonction des *présupposés* émis (C.F. 3.2.3). Ceci nous permettra d'ouvrir de nouvelles voies permettant de vivre la rupture actuelle entre " croyance " et " appartenance ".

B) Privilégier le " savoir " au détriment d'un *acte*

Précédemment, nous disions que la question posée par l'AEQ privilégiait la recherche d'un " savoir ". La question à laquelle veut répondre le texte est la suivante:

¹²⁷ *Ibid.*, p.5.

« Mais cette interrogation en appelle d'autres, plus fondamentales: qu'est-ce qui constitue l'identité chrétienne et catholique d'une personne? Quels sont les *critères* qui déterminent son appartenance à une communauté chrétienne? » ¹²⁸.

Pourquoi rappeler cette question? Parce que la réponse donnée peut momentanément faire oublier la visée du texte de l'AEQ.

Si l'on s'en tient à la question, il ne fait nul doute que la réaffirmation de " l'identité chrétienne " est associée à un " savoir ". Nous l'avons souligné précédemment. Mais si l'on fait une lecture rapide de la réponse donnée par l'AEQ, on peut être tenté de dire: " L'identité chrétienne n'est pas seulement définie en fonction d'un 'savoir', mais elle est définie en fonction d'un 'processus' qui est le véritable lieu identitaire du chrétien. En ce sens, le 'savoir' est subordonné à ce 'processus' personnel, et pas inversement ". Bref, après une telle lecture de surface, la question de l'AEQ ne nous apparaît pas d'abord orientée par un 'savoir', mais par un 'processus' dans lequel le 'savoir' joue un rôle de second plan. Parle-t-on de 'processus' dans la question de la page 2? Vraisemblablement, non. Ne veut-on pas *d'abord* traiter des 'critères' d'appartenance ecclésiale? Dans cette sous-section, nous allons voir en quoi le texte de l'AEQ répond bel et bien à la question qui est posée, à savoir la définition d'un " savoir " de " l'identité chrétienne ". Pour ce faire, nous verrons en quoi le 'processus' identitaire est subordonné à un 'savoir', et pas inversement. Cela nous permettra de formuler un autre type de question sur " l'identité du chrétien ".

Nous vous invitons à poursuivre la lecture du texte de l'AEQ. Nous lirons spécialement la deuxième partie du texte, où l'on relativise *l'objet* en réintégrant la cause du *sujet* (C.F. p.4-5, " la conscience de cette identité ").

Le premier paragraphe de cette deuxième partie vient déjà nuancer la réponse de l'AEQ:

« Mais l'identité chrétienne ne se réalise pas uniquement à partir de critères objectifs. Ceux-ci doivent être assumés, intégrés par l'individu, grâce à une *démarche personnelle* qui lui permet d'en devenir conscient. Les critères d'identité sont une chose, la *conscience* que les *chrétiens* ont d'eux-mêmes et de ce qui les caractérise en est une autre. Il en est de l'identité comme des valeurs. Elles comportent une dimension objective mais, pour un *individu* donné, elles ont leur pesanteur et leur densité seulement lorsqu'il se les approprie et quand il en acquiert un certain niveau de *conscience* » ¹²⁹.

¹²⁸ *Ibid.*, p.2, *supra*. Nous soulignons.

¹²⁹ *Ibid.*, p.4, *supra*. Nous soulignons.

Il y aurait donc une dimension objective de l'identité chrétienne, c'est-à-dire un *objet* qui la définit. On parlera de " critères " ou de " valeurs ". Mais aussi, il y aurait une dimension subjective à l'identité chrétienne. On parlera de " démarche personnelle ", de " conscience ", de " chrétiens ", d' " individu ". Objectivité et subjectivité forment un système qui définit l'identité chrétienne.

En réintégrant la subjectivité dans l'ordre du discours, le texte de l'AEQ ne vient-il pas déplacer la question initiale ¹³⁰ ? Ne vient-il pas la transformer radicalement? Nous dirions que la réponse est ainsi nuancée, sans que la question soit vraiment déplacée.

D'abord, les " critères objectifs " apparaissent comme un *objet* tout à fait indépendant du *sujet*. Ne dit-on pas à propos des " axes " objectifs de l'identité chrétienne: " Il s'agit là d'un 'donné' qui appelle à être développé, tout au long de l'existence " ¹³¹. Ce qui est 'donné' s'oppose à ce qui est 'construit', comme ce qui est 'naturel' s'oppose à ce qui est 'culturel' . Le *sujet* n'a pas besoin de *construire* l'objet pour qu'il existe, comme un *sujet* n'a pas besoin d'apporter quoi que ce soit à la *nature* pour qu'elle existe. Elle est déjà là. Les " critères objectifs " apparaissent donc comme une réalité en elle-même, déjà là, qui ne dépendent pas du *sujet* pour exister.

Ensuite, le *sujet* semble complètement dépendant de l'*objet* qui le détermine. En effet, le *sujet* doit " assumer ", " intégrer ", " devenir conscient " des " références chrétiennes ". Le *sujet* doit, " en somme, réassumer les références chrétiennes dans le registre de son expérience personnelle " ¹³². Le *sujet* est seulement envisagé en fonction d'un *objet* vers lequel il doit tendre. Le *sujet* n'est pas considéré sans cet *objet*. Le *sujet* n'est pas considéré sans une recherche de " valeurs " et de " critères " qui guideront sa vie.

Dans le texte, on parlera de " démarche " ou de " processus " pour traiter de la relation du *sujet* avec son *objet*. La seule action qui détermine un " chrétien " est celle par laquelle un *sujet* " devient conscient " d'un " savoir " religieux. La seule action qui définit " l'identité

¹³⁰ *Ibid.*, p.2, *supra*.

¹³¹ *Ibid.*, p.3, *infra*.

¹³² *Ibid.*, p.4, *infra*.

chrétienne " est celle par laquelle un *sujet* " s'approprie " un " savoir " qui est déjà 'donné'. En somme, cette action du *sujet* est principalement définie en fonction d'un " savoir " .

Pour faire bref, la question n'a pas été véritablement déplacée, la réponse aurait été seulement nuancée. Le *sujet* est encore déterminé par un *objet* . Cependant, on nous dit que cette relation entre *sujet* et *objet* implique un acte, un procès. Dans ce cas, le fait qu'il y ait un *acte* n'exclut pas le *sujet* d'une relation avec un " savoir ". Le rappel de cet *acte* redonne une place au *sujet*, sans toutefois lui donner toute la place. C'est *l'objet* qui est " prépondérant " .

En fait, l'AEQ a réintégré la cause du *sujet* en l'associant à un *acte*. Tout comme Pierre Bühler, nous y voyons une dimension identitaire centrale à privilégier. Le sujet qui construit son identité est un *sujet en acte*. Pourtant, ne pourrait-on pas traiter d'un *sujet en acte* sans l'associer à un " savoir "? Ne pourrait-on pas traiter de *l'acte* d'un sujet tout en l'excluant d'une relation *sujet - objet* ? Il nous semble que la question du *sujet en acte* peut être traitée en dehors d'une simple relation *sujet - objet*. Nous faisons l'hypothèse que l'identité humaine, et par extension « l'identité du chrétien », peut se définir dans une relation *sujet - sujet* . Alors, le *sujet* n'est pas tant défini par son rapport à un *objet*, mais par son rapport à un autre *sujet*. C'est ce que nous appellerons une approche éthique (*sujet - sujet*) comparativement à une approche idéologique (*sujet - objet*). Approche éthique et approche idéologique qui définissent un certain rapport à la " vérité ". Nous présenterons plus avant ces *présupposés théoriques* dans la section 3.2.3, " une alternative ". Ces *présupposés théoriques* issus de notre lecture de *l'épître aux Thessaloniens* nous permettront de poser un autre type de question sur « l'identité du chrétien ».

C) privilégier " institution " et " savoir "

Pour résumer, les choix que nous avons relevés dans la dernière section ont au moins deux conséquences importantes. D'abord, on privilégie un des deux termes du couple " croyance " - " appartenance " plutôt que la *relation* entre ces termes, qui se présente comme une *rupture* dans plusieurs sociétés contemporaines. Dans le texte de l'AEQ, la *rupture* est non seulement négligée, mais elle est accentuée par le privilège accordé à l'un des deux termes, c'est-à-dire " l'appartenance " ecclésiale. Ensuite, on privilégie un des deux termes du couple

" sujet " - " objet " plutôt que la *relation* entre ces termes qui est un *acte*. En ce sens, il nous a semblé qu'une approche éthique nous permettrait de sortir d'une approche idéologique qui privilégie nécessairement un " objet ", un " savoir " (C.F. section suivante, 3.2.3).

D) Prioriser les " fidèles " plutôt que la *relation* entre " fidèles "

Les conséquences que nous avons évoquées dans le champ des *présupposés* affectent elles aussi la manière d'envisager la *situation d'énonciation* des " communautés chrétiennes " destinataires du texte de l'AEQ.

Tout d'abord, nous avons observé que le texte *néglige* une rupture culturelle entre " croyance " et " appartenance ". Cette rupture culturelle est *accentuée* par la promotion d'une appropriation d'un " savoir ", inscrite dans une relation *sujet - objet*. Ces présupposés ont des conséquences dans la *situation* de " plusieurs communautés chrétiennes " dans le texte de l'AEQ.

Ces présupposés ont globalement pour conséquence de *légitimer* l'écart entre " fidèles confessants " et " fidèles sociologiques " ¹³³.

Souvenons-nous que la question sur " l'identité chrétienne " tente de répondre à la *situation* conflictuelle de " certaines " communautés chrétiennes. Dans cette situation, un écart subsiste entre deux groupes de " fidèles ". En associant " l'identité chrétienne " à un " savoir " et à une " appartenance ", ces deux groupes de " fidèles " sont distingués comme étant... D'une part, des *sujets* qui ne se définissent pas prioritairement par l'appropriation d'un *objet* et qui ne vivent pas des conséquences logiques de cette appropriation dans un contexte *ecclésial*. D'autre part, des *sujets* qui se définissent d'abord en fonction d'un *objet* (des références objectives) et vivent des conséquences logiques de cette appropriation en contexte *ecclésial*. Dans un tel contexte, il se trouve que certains " chrétiens " ont une identité " intégrale " et que d'autres " chrétiens " ont une identité partielle ¹³⁴. Après de telles affirmations, le texte de l'AEQ

¹³³ Les catégories qui distinguent les " fidèles " (" confessant " ou " sociologique ") ne nous semblent plus pertinentes heuristiquement.

¹³⁴ " L'identité chrétienne se définit essentiellement par une rencontre du Dieu de Jésus Christ, accomplie en Église. Quand elle est *intégrale*, elle s'effectue dans sa Parole, dans ses sacrements, dans l'engagement envers des frères et soeurs. Il est donc inapproprié de la *réduire* soit à la pratique sacramentelle soit à l'exercice de la charité " *in* Comité de théologie de l'AEQ, *op. cit.*, p.9, *supra*.

a-t-il fait évoluer quoi que ce soit? La *situation* conflictuelle vécue par " plusieurs communautés chrétiennes " a-t-elle évoluée? Car c'est bien de cette *situation* dont il est question.

Il semble que ces " affirmations " ont pour seule conséquence concrète de *légitimer*¹³⁵ la situation entre ces deux groupes au nom d'un " savoir " et d'un rapport à " l'institution ", sans pour autant leur donner des *moyens* pour vivre et pour comprendre cette situation. Pour illustrer nos propos, prenons un exemple tiré du texte de l'AEQ.

Dans la dernière partie, " identité chrétienne et présence au monde " (C.F. p.7), la *situation* conflictuelle de " plusieurs " communautés chrétiennes est encore décrite, toutefois de manière plus criante. Entre ces deux groupes de " fidèles ", l'enjeu principal est d'ordre politique. Les " fidèles confessants " ont un besoin de " consolidation " de leur communauté. Le service qu'ils rendent aux " fidèles sociologiques " semble freiner la satisfaction de ce besoin identitaire.

Dans cette situation, l'AEQ invite les " fidèles confessants " à vivre le service rendu aux " fidèles sociologiques " comme une " mission " ecclésiale. Elle invite les " communautés chrétiennes " à demeurer " porte ouverte pour l'accueil, table ouverte pour de nouveaux convives et non pas enclos plus ou moins bien gardé " ¹³⁶. Bref, l'AEQ invite les " fidèles confessants " à poursuivre les " services " qu'ils rendent aux " fidèles sociologiques " dans un souci " missionnaire ". Cependant, la réponse donnée par l'AEQ habilite-t-elle les " fidèles confessants " à vivre leur relation avec les " fidèles sociologiques " comme une " mission "? Sont-ils armés pour partir en " mission "? Quels remèdes donne-t-on à la *situation* " d'essoufflement " des " fidèles confessants "? Donne-t-on des pistes de solutions concrètes à cette *situation* difficile? Voilà la question à laquelle nous désirons répondre.

À quelle " mission " convie-t-on les " communautés chrétiennes "? À une mission de " dialogue avec les cultures de notre temps " ¹³⁷. Les " fidèles confessants " vivent donc d'un impératif éthique: celui d'entrer en " dialogue " avec les " fidèles sociologiques ".

Qui dit *dialogue* dit *relation active* entre *sujets parlants* situés dans une *culture* donnée.

¹³⁵ C'est ainsi que dans la deuxième section de ce chapitre, nous traiterons du caractère " idéologique " de ces affirmations.

¹³⁶ *Ibid.*, p.7.

¹³⁷ *Ibid.*, p.7.

Premièrement, l'AEQ amène-t-elle les " fidèles " à être en *acte* ?

L'AEQ amène les fidèles à être en *acte*, dans la mesure où cet *acte* permet une meilleure " intégration " des " références chrétiennes ". Dans la situation qui nous concerne, les fidèles sont donc amenés à poursuivre un " dialogue " qui doit théoriquement déboucher sur la dimension " objective " de l'expérience chrétienne. Mais que se passe-t-il lorsque des " fidèles sociologiques " ne se questionnent pas sur ces " références chrétiennes " prises en elles-mêmes? Que se passe-t-il lorsque les " fidèles culturels " n'ont pas de réticences aux " références chrétiennes"? Bref, que se passe-t-il lorsque le problème est ailleurs? Les cadres de " l'identité chrétienne " tels que définis par l'AEQ nous paraissent alors insuffisants pour répondre à cette situation.

Dans son texte, l'AEQ habilite les fidèles à se mettre en *acte* en fonction d'un *savoir* religieux. Mais elle ne les habilite pas, semble-t-il, à comprendre cet *acte*, pris en lui-même. Dans notre cas, les chrétiens sont amenés à " dialoguer ", mais on ne les habilite pas à saisir ce qu'est " dialoguer " et, ultimement, à comprendre l'action d' " entrer en relation avec l'autre ". Allons plus loin et disons que la façon dont le texte de l'AEQ conçoit l'Église n'est pas fondée sur l'*acte* de " dialoguer ". Elle est fondée sur un *savoir fixe* qui n'est pas l'objet d'un " dialogue " véritable. Nous en traiterons dans la prochaine section, lorsque nous proposerons une " alternative " à cette conception. Les *présupposés* de l'AEQ concernant la " vérité ", le " rapport à la vérité " détermineraient leur conception de l'Église (C.F. 3.2.3, " une alternative ").

Bref, l'AEQ peut bien convier les " fidèles confessants " au " dialogue avec les cultures de notre temps " (C.F. p.7). Cependant, ceux-ci seront rapidement dépourvus dès qu'il ne sera pas explicitement question de leurs " références ", de leurs " vérités " " à eux ". Leur cadre identitaire ne les habilite pas à pareil déplacement. Il ne les habilite pas à affirmer leur identité non pas dans ce qu'ils *disent* (des vérités, un savoir), mais dans l'*acte même de dire* (une action, un procès). Il ne les habilite pas à affirmer leur identité non pas d'abord dans des *énoncés*, mais dans un *acte d'énonciation* ¹³⁸. Si tel n'était pas le cas, les " fidèles confessants "

¹³⁸ Nous rappelons ici la distinction que nous avons établi plus haut entre " énoncé " et " énonciation ". L'énoncé est l'ensemble des mots qui sont produits, tandis que l'énonciation est l'acte même de produire des mots. En ce sens, toute manifestation langagière (qu'elle soit orale, écrite, musicale, gestuelle, etc.) peut être comprise à l'aide de ces deux termes: d'une part un acte (énonciation), d'autre part le produit de cet acte (l'énoncé).

seraient bien moins dépourvus à l'égard des " fidèles sociologiques ", puisqu'ils sauraient *comment dialoguer, comment poser les problèmes et comment les résoudre avec eux.*

À défaut de pouvoir habiliter les " fidèles confessants " à " entrer en dialogue " avec les " fidèles sociologiques ", le texte de l'AEQ ne permet que de *légitimer* un état de fait. À défaut d'avoir des *moyens* pour comprendre la *situation* de " dialogue " à laquelle ils sont conviés, les " fidèles confessants " ne peuvent que se cantonner dans leur position. Ils attendront que les " fidèles sociologiques " se fassent moins " hésitants ", l'Esprit aidant.

" Faudrait-il s'étonner que des chrétiens aient besoin d'un temps d'apprivoisement avant de signifier leur appartenance à une communauté chrétienne ? " ¹³⁹. Dans un tel contexte de *légitimation*, il n'est effectivement pas étonnant que des communautés chrétiennes tardent à se construire. C'est du moins ce que nous sommes amenés à penser.

Deuxièmement, le texte de l'AEQ se préoccupe-t-il d'abord des *sujets parlants* ?

Comme nous l'avons déjà souligné, la question de l'AEQ est d'abord orientée vers un " savoir " à définir et à intégrer. La réponse qu'elle propose définit davantage " l'identité chrétienne " et redit le besoin de " l'assumer " dans l'expérience du *sujet*. C'est donc dire que le texte ne se préoccupe pas en premier lieu des *sujets*, et encore moins des *sujets* définis par une *situation d'énonciation*. Pourtant, à la fin du texte, l'AEQ ramène les " fidèles confessants " à leur *situation* en les invitant à poursuivre le " dialogue ". C'est donc dire aussi que le texte a négligé une dimension importante de la *situation* de " plusieurs communautés chrétiennes ", en formulant la question des " critères " et en définissant les *sujets* comme des *sujets du savoir* plutôt que comme des *sujets de la parole*. Car c'est bien ce qui constitue le *lieu* où se joue la relation entre ces deux groupes de " fidèles ", un *lieu* de " dialogue " qui invite chacun à être pleinement *sujet de la parole*.

À titre d'exemple, relisons la dernière partie du texte de l'AEQ, spécialement les deux derniers paragraphes qui précèdent la conclusion, où l'on traite de la " mission " dans les " communautés chrétiennes ", p.8:

¹³⁹ *Ibid.*, p.6.

« Le souci de la mission est d'ailleurs une condition de vitalité voire d'existence des communautés chrétiennes. Il permet de mettre en oeuvre des projets pastoraux qui évitent le repli sur soi tout en permettant de dépasser certaines tensions inhérentes à tout milieu fermé [...]

Il existe une demande de sacrements qui semble relever plus d'une intégration sociale que d'une identité chrétienne ou d'une appartenance ecclésiale. Les *agents pastoraux* sont alors confrontés au double défi de respecter la vérité des gestes sacramentels et la diversité des expériences religieuses. La première attitude qui s'impose est celle de l'accueil, si possible à la manière de Jésus [...] Le défi des *personnes qui en accompagnent d'autres* dans leur cheminement n'est-il pas aussi de rejoindre le travail de l'Esprit en tout être humain, tout spécialement dans ses expériences pascales? »¹⁴⁰.

Quelle n'est pas notre surprise de constater que les *sujets* constituent l'enjeu principal de la " mission " des communautés chrétiennes. La " mission " concerne les " personnes qui [...] accompagnent " et les " autres " personnes accompagnées. La " mission " concerne les " agents pastoraux " et les personnes en " cheminement ". En somme, les *sujets* forment le principal *enjeu* de la " mission ". C'est à cette *situation d'énonciation* que les " fidèles confessants " sont invités. Dans cette *situation* particulière, les " fidèles confessants ", tout spécialement les " agents pastoraux ", doivent " rejoindre le travail de l'Esprit en tout être humain ". Quels *moyens* ont-ils à leur disposition pour identifier le " travail de l'Esprit " en l'autre? À la limite, n'est-ce pas aux personnes elles-mêmes à identifier le " travail de l'Esprit " en elles? Les *moyens* dont elles disposent ne paraissent pas très bien convenir à cette tâche. On nous dit en effet:

« À titre d'exemple, une évaluation des instruments pédagogiques destinés à *l'initiation sacramentelle* révèle qu'ils ne parviennent généralement *pas très bien à intégrer* l'expérience des parents ni les difficultés de vivre des jeunes; ce qui risque d'engendrer un *discours mal ajusté à la vie* »¹⁴¹.

Troisièmement, l'AEQ habilite-t-elle les " fidèles confessants " à dialoguer dans leur *culture* ?

Comme nous l'avons observé dans les sections 3.1.2, " plusieurs communautés " sont " en réaction " avec leur culture moderne. Cette " réaction " se manifeste par le malaise occasionné par le " pluralisme ", " l'individualisme " et le " relativisme ". Nous disions alors qu'il ne suffit pas de réagir défensivement à l'avènement de la modernité, mais qu'il faut plutôt agir dans la culture moderne, en se considérant nous-mêmes comme des sujets pluralistes de *l'intérieur*, relativistes de *condition*, individualistes par *idéal moral*. Bref, il semble bien qu'on ne peut se contenter de " réagir " à la modernité pour affirmer son identité, mais qu'il faut " agir "

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.8. Nous soulignons.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.8, *infra*. Nous soulignons.

dans la modernité pour construire son identité. Précédemment, nous observions des " effets de blocage " anti-modernes dans l'attitude de l'AEQ. Tel était, à notre avis, le peu de considération accordée aux modalités de la " crise " moderne dans leur question sur " l'identité chrétienne ". Tel était aussi le peu d'attention qu'on accordait à une *rupture* vécue entre " croyance " et " appartenance " aujourd'hui. Il va sans dire que la réponse à une question exempte de tout " dialogue " véritable avec la modernité ne saurait concourir à un meilleur " dialogue " des fidèles avec les " cultures modernes ". À ce moment, le texte de l'AEQ ne " fait pas " ce qu'il " dit de faire ".

En somme, la réponse de l'AEQ semble peu habiliter les " fidèles confessants " à être des " missionnaires " envers les " fidèles sociologiques ". Elle renvoie les " fidèles confessants " à la " mission " sans leur donner les *moyens* de l'accomplir. Elle légitime un état de fait qui paraît difficile à transformer. D'une certaine manière, c'est à un " dialogue " impossible auquel sont conviés les fidèles, puisqu'on fait d'un problème entre sujets un problème entre sujets et savoir, et d'un problème éthique un problème idéologique.

3.2.3. Une alternative: la structuration de « l'identité du chrétien » par une « pratique » « théologique » qui « institue » le sujet dans un lieu social

Au début de cette première partie, nous nous proposons de *situer* notre réflexion. *Situer* notre réflexion, c'était pour nous définir une problématique. *Situer* notre réflexion, c'était nous positionner en fonction d'un texte témoin de la situation ecclésiale actuelle. La lecture du texte de l'AEQ sur " l'identité chrétienne " nous a permis de nous situer, en critiquant les *présupposés culturels* utilisés par l'AEQ et en questionnant l'interprétation qu'ils ont faite de la *situation d'énonciation* de " plusieurs communautés chrétiennes ".

Au fur et à mesure de notre lecture, nous avons ouvert de nouvelles avenues qui déplacèrent la question de l'identité chrétienne. Ainsi, dans un premier temps, nous avons relativisé la *situation* de " certaines " communautés chrétiennes en élaborant la figure d'une " autre " communauté idéale-typique insérée dans une *situation différente*. Puis, dans un second temps, nous avons critiqué la question posée par l'AEQ sous l'angle de ses *présupposés culturels*, tout cela pour revenir à la *situation* de " plusieurs " communautés chrétiennes. Un tel

parcours nous a permis d'évaluer les *choix* opérés et les *conséquences* de tels choix dans un questionnement sur « l'identité chrétienne ».

Maintenant est venu le temps de formuler un autre type de question sur « l'identité du chrétien », à la lumière des propos précédents. Nous formulons une autre question, sur la base des *choix méthodologiques* différents.

Au niveau des *présupposés*, nous faisons les deux *choix* suivants: plutôt que d'orienter notre réflexion sur " l'institution " ecclésiale, nous considérons la *relation* entre " croyance " et " institution "; plutôt que de nous attacher à un " savoir " idéologique, nous privilégions la *relation intersubjective*, c'est-à-dire une " pratique " éthique.

Au niveau de la *situation* de l'Église du Québec, nous y voyons une occasion de " faire Église " plutôt que de définir ce que doit " être l'Église ".

Ainsi, sur la base des *choix méthodologiques* opérés, nous poserons la question suivante: " Quelle pratique intersubjective permet de structurer l'identité du chrétien? ". Cette question veut être une alternative à la question posée par l'AEQ.

3.2.3.1. Des *présupposés théoriques* différents: l'apport de Michel de Certeau

A) " institution " et " sujet " dans un « processus d'institutionnalisation »

Dans la section 3.2.2, point A, nous réfléchissions sur les conséquences d'une association entre " identité chrétienne " et " appartenance ". Une des principales conséquences résidait dans l'oubli d'une rupture actuelle entre " croyance " et " appartenance ". Dans le texte de l'AEQ, cette rupture a été évoquée, mais n'a pas été discutée dans un souci de " dialogue " avec la " culture moderne ". Nous désirons poser notre question sur " l'identité du chrétien " à partir de ce premier *présupposé* que nous allons discuter à l'aide des travaux de Michel de Certeau.

Michel de Certeau a été à la fois un anthropologue, un historien, un théologien et un théoricien de la psychanalyse. Son approche multidisciplinaire a ouvert de nouvelles voies dans

plusieurs domaines, notamment dans les études d'anthropologie culturelle. Nous allons vers lui, en nous demandant: comment comprendre la rupture actuelle entre "croyance" et "institution"? Comment rendre compte de cette rupture dans notre « Église locale »?

Dans un recueil intitulé *La culture au pluriel*, Michel de Certeau aborde différents aspects de la vie contemporaine. Entre autres, il se questionne sur la désaffection actuelle des institutions sociales. Les institutions sociales vivent une crise sans précédent en Occident. Elles n'engendrent plus de militances. Elles ne suscitent plus d'adhésions. Elles ne mobilisent plus les foules. Pourquoi une telle désaffection? Parce que les *institutions sociales*, nous dit-il, sont de plus en plus *insignifiantes*, et de moins en moins *crédibles*. Parce que les institutions sociales vivent les conséquences d'un *processus d'institutionnalisation* des sujets.

Le " processus d'institutionnalisation " des sujets est l'acte par lequel un sujet *croit* à des *références* (" crédibilité ") pour en faire des *autorités culturelles* (" institutions sociales ") qui lui permettent d'évoluer dans la société en renouvelant constamment (" renouvellement ") les éléments *insignifiants* de son univers représentationnel (" insignifiance ").

Par " institutions sociales ", de Certeau entend des " autorités " permettant " une communication et une créativité sociales, car elles fournissent, à l'une, des références communes, à l'autre, des voies possibles " ¹⁴². En société, les autorités permettent la *communication* puisqu'elles donnent à un groupe un langage commun. Par exemple, un groupe de jeunes utilisera certaines expressions " argotiques " pour se constituer; ces expressions constituent alors des autorités culturelles. Autre exemple, un groupe d'adolescents s'identifiera à certaines vedettes du monde musical; ces vedettes constituent alors des autorités culturelles. Les autorités culturelles permettent non seulement de former des réseaux de socialisation, mais elles rendent possibles des *actions transformatrices*. Par exemple, une femme d'affaires qui accumule les succès peut devenir un modèle pour bon nombre de jeunes femmes désireuses de mettre sur pied une entreprise; à ce moment, cette " femme d'affaires " devient une " autorité " culturelle qui rend possible d'autres actions dans le milieu. Autre exemple, le scientifique qui élabore une terminologie technique se donne des moyens pour rendre compte de son objet d'étude à ses collègues; cette " terminologie " permet à ses collègues de

¹⁴² Certeau, Michel de, *La culture au pluriel*, loc. cit., p.15.

s'approprier son travail et de produire de nouvelles hypothèses de recherche. Bref, les références sociales, représentations (des mots, des images, des sons) ou représentants (des personnes), peuvent devenir des autorités culturelles.

Par " crédibilité ", De Certeau entend le processus par lequel des sujets *croient* à une autorité culturelle, adhèrent à une institution sociale, que ce soit des représentants (des personnes) ou des représentations (mots, images, sons). Lorsque des sujets *croient* à une autorité culturelle, c'est qu'ils considèrent que cette personne ou ce discours leur permettra de communiquer avec d'autres (relation intersubjective) et de transformer leur milieu par ce réseau de communication (création sociale). Lorsque des sujets *croient* à une autorité culturelle, c'est qu'ils pensent que ce discours ou cette personne leur permettra de réaliser leur *désir* de communication et de création sociale, *désir* éthique, s'il en est un. La " crédibilité " est donc cette intime relation de *confiance* qui s'établit entre des sujets et des autorités dans le tissu social. Relation jamais définitive, toujours à refaire. En terme technique, on parlera de " relation fiduciaire " qui permet la vie culturelle.

Par " insignifiance ", De Certeau entend des références sociales qui ne constituent plus des autorités culturelles. Celles-ci sont des signifiants (Sa) qui n'ont plus de signifiés (Sé). Celles-ci sont donc des discours ou des personnes (Sa) qui ne font plus sens (Sé). En ne faisant plus sens, elles ne suscitent plus *d'adhésions* de la part des sujets. Elles deviennent alors " insignifiantes ". C'est ainsi que les références sociales discréditées sont dites " insignifiantes ". Puisqu'elles sont " insignifiantes ", ces références ne permettent plus de communiquer avec d'autres (relation intersubjective) et de transformer le milieu social (création sociale), deux dimensions rendues possibles par des " autorités " culturelles.

Par " renouvellement " des références, nous référons à *l'acte d'adhésion* qui n'est jamais définitif. Toujours, les sujets doivent réitérer leur *acte d'adhésion* en une référence qu'ils " instituent " comme " autorité ". Toujours, les sujets sont liés à un impératif éthique: *croire* en des références qui leur permettent d'évoluer dans leur lieu social. Il va sans dire que les " autorités " auxquelles un sujet adhère dans son enfance ne sont pas les mêmes que celles auxquelles il adhère dans l'âge adulte, et vice-versa. Le " processus d'institutionnalisation " est lié aux étapes de développement d'un individu. En cela, nous rejoignons les recherches de Erikson, telles que citées dans l'article de Pierre Bühler, auquel l'AEQ se réfère dans son texte

(C.F. p.4, 2ème par.). Le " processus d'institutionnalisation " est lié au sujet lui-même et à un lieu social, lieu constamment changeant. Le sujet change, ses conditions sociales changent, et celui-ci se trouve perpétuellement obligé de trouver des références crédibles pour vivre en société. Ainsi, un jeu d'acceptation et de refus des références se déroule sans cesse dans la vie d'un sujet. Comme le dit Raymond Lemieux:

« Face aux ruptures qui scandent son histoire de sa vie, chaque individu est en effet appelé à réinvestir sa subjectivité dans un *acte de croire, périodiquement*. Il s'engage chaque fois dans un *processus d'institutionnalisation de son imaginaire* (Lemieux, 1992a: 189ss). Il procède, toujours par mode de tentative, à la reconstitution de l'univers de sens qui l'avait soutenu jusque là »¹⁴³.

Comme le dit Raymond Lemieux, la relation entre " sujet " et " institution " est constamment à négocier. À certains moments de sa vie, les représentations ou les représentants recherchés par le sujet ne correspondent pas nécessairement à celles que proposent les institutions. À ces occasions, le sujet doit renégocier ses *adhésions* en cherchant des références auxquelles il pourra *croire*. Cette recherche peut être parfois difficile, mais elle est nécessaire. " Un univers de sens " doit être constamment reconstitué chez le sujet.

Bref, les sujets ont la tâche de toujours renouveler les références sociales qui ne leur permettent pas de communiquer et de créer dans leur lieu social. Les sujets doivent constamment réinvestir leur *adhésion* à des autorités pour que celles-ci continuent de jouer un rôle dans la société. Sans adhésions, les références sociales vont à la dérive, devenues elles-mêmes " insignifiantes ". Sans relation fiduciaire, une " institution " ne peut plus vraiment se dire " institution " puisqu'elle ne constitue plus une autorité à laquelle des sujets croient.

Réfléchir sur les " autorités " culturelles, leur " crédibilité ", leur possible " insignifiance " et le " renouvellement " qu'elles nécessitent nous permet de comprendre le " processus d'institutionnalisation " des sujets dans notre société actuelle.

Le " processus d'institutionnalisation " des sujets serait donc l'acte par lequel un sujet *croit* à des *références* (" institutionnalisation ") pour en faire des " institutions " (des références " instituées ") qui lui permettent d'évoluer dans la société (" instituant " un ordre) en renouvelant constamment les références *insignifiantes* de son univers représentationnel.

¹⁴³ Lemieux, Raymond, *loc. cit.*, p.99. Nous soulignons.

À remarquer: nous disons "institutionnalisation" des sujets, puisque somme toute, ce sont les sujets qui "s'instituent" dans le jeu social par leur *adhésion* à des "institutions"; ce sont les sujets qui sont d'abord "instituant" d'un ordre social; c'est donc en fonction des sujets qu'on doit aborder les "institutions sociales", puisqu'elles n'ont d'autre rôle que de permettre les relations intersubjectives et les innovations sociales, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises.

Pour résumer, les sujets "s'instituent" dans le jeu social en "instituant" des autorités qui deviennent "instituées" (des "institutions") et qui peuvent alors être "instituant" à leur tour dans une société.

Le « processus d'institutionnalisation » des sujets nous permet donc de comprendre, sous un certain angle, la désaffection vécue dans les institutions au Québec. La désaffection actuelle des institutions sociales ne serait pas attribuable à l'« individualisme » ou au « narcissisme », comme peut le laisser entendre le texte de l'AEQ ¹⁴⁴. La désaffection des institutions serait plutôt à comprendre comme le refus par bon nombre d'individus de représentations ou de représentants qui ne leur permettrait plus de communiquer et de transformer leur lieu social. Cette désaffection, pour reprendre les mots de Michel de Certeau, manifeste un « refus de l'insignifiance » ¹⁴⁵ et une « révolution du croyable » ¹⁴⁶. Pour l'Église catholique du Québec, la désaffection observée dans la « pratique liturgique » ne serait donc pas attribuable à un « subjectivisme » pernicieux. Comment définir, en effet, le concept de « subjectivisme » ? Cette désaffection serait plutôt à comprendre en fonction d'une rupture entre « croyance » et « appartenance ». Nous renvoyons au point A de la section 3.2.2, « Des conséquences: privilégier 'l'institution' au détriment d'une rupture ».

¹⁴⁴ Dans la troisième partie du texte de l'AEQ, on mentionne: « Mais tout comme la formation de l'identité humaine nécessite le passage du 'je' au 'nous' et requiert une socialisation, le 'sujet' chrétien ne peut se réfugier dans l'*individualisme* ou le *narcissisme*. Plus que tous, il est convié à l'altérité, à la participation à une communauté chrétienne, à une appartenance ecclésiale » (C.F. p.5). Est-ce à dire que le sujet qui ne participe pas à une communauté chrétienne manifeste une attitude *individualiste* ou *narcissiste* ? Bien que le texte ne nous permet pas, nous semble-t-il, d'aller jusque là, cela laisse tout de même entendre que la non-appartenance ecclésiale de celui qui se dit pourtant "chrétien" peut être causée par des maux obscurs appelés "individualisme" et "narcissisme", maux (maux) qui, d'après nous, ne favorisent pas la compréhension de la situation actuelle. Il serait souhaitable, nous semble-t-il, de substituer à ces concepts une terminologie plus opératoire.

¹⁴⁵ Certeau, Michel de, *loc cit.*, p.23.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.26.

Dans la section 3.2.1, nous disions que l'association entre " identité chrétienne " et " appartenance " amène à associer " croyance " et " appartenance ".

D'abord, qu'entendions-nous par " croyance " et par " appartenance " ?

Les " croyances " seraient l'ensemble des représentations formant autant d'autorités culturelles chez un sujet. Les représentations auxquelles un sujet adhère ne sont pas nécessairement celles proposées par des organisations religieuses reconnues. Leur crédibilité et leur fonctionnalité dans un lieu social permettent à un sujet de " s'instituer " et de devenir à son tour " instituant " par ces représentations.

L' " appartenance " serait l'adhésion d'un sujet aux représentations et aux représentants d'une organisation religieuse. Cette adhésion peut ou ne peut pas permettre une interaction et une innovation sociale. Certaines adhésions à des références ne sont pas " véridiques "; elles sont seulement " utilitaires ". D'autres adhésions à des références religieuses sont " véridiques "; c'est alors qu'on peut parler " d'institutions " religieuses et de sujets qui " s'instituent " par cette adhésion. Cette distinction entre " véridique " et " utilitaire " sera présentée ci-dessous.

Nous disions en 3.2.1 qu'une rupture structurelle dissociait actuellement " croyance " et " appartenance ". Faire une telle association dans le texte de l'AEQ, c'était ignorer la rupture entre " croyance " et " appartenance ". Selon nous, cette structure entre " croyance " et " appartenance " serait causée par un " processus d'institutionnalisation " des autorités ignoré dans le texte de l'AEQ.

En quoi le " processus d'institutionnalisation " permet-il de comprendre la rupture entre " croyance " et " appartenance " ?

Parler de " croyance ", c'est traiter de l'ensemble des représentations " instituées " et " institutantes " auquel un sujet adhère. Le sujet n'adhère pas nécessairement aux représentations que proposent des organisations religieuses. À ce moment, le sujet cherche ailleurs des représentations " crédibles ". C'est ainsi que de Certeau parlera des " émigrés "¹⁴⁷ du sens. Le sujet peut aussi adhérer à des représentations proposées par des organisations

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.20.

religieuses. Alors, le discours d'une organisation religieuse (que ce soit une Église, une association de fidèles, un mouvement) devient "crédible". Le sujet adhère donc à cette organisation (plus spécialement à son discours) sur la base d'une "conviction" réelle.

Parler "d'appartenance", c'est traiter de l'ensemble des organisations religieuses pouvant faire l'objet de l'adhésion des sujets. Un sujet peut adhérer aux représentations et aux représentants d'une Église ou d'un mouvement parce que ce qu'il vit, à une étape particulière de son cheminement, correspond aux mots ou aux personnes constituant cette organisation. L'organisation devient alors "crédible" pour le sujet. L'adhésion du sujet est alors "véridique", faite sur la base d'une conviction réelle. Un sujet peut aussi adhérer aux représentations et aux représentants d'une Église ou d'un mouvement parce que celui-ci considère qu'il lui "faut" des références, qu'il lui "faut" une organisation. Même si ses discours et ses représentants ne correspondent pas à ce qu'il vit, à ce moment de sa vie, le sujet adhérera parce qu'il lui "faut" un cadre de références. À ce moment, l'organisation est plus ou moins "crédible" pour le sujet. L'adhésion du sujet devient "utilitaire". Le sujet "utilise" une organisation pour palier au manque d'autorités crédibles dans sa vie. Le sujet "utilise" littéralement une Église ou un mouvement, sans vraiment croire à ce que cette organisation "fait" et "dit". Dans une telle situation, les références de cette organisation ne constituent plus vraiment des "autorités" qui permettent au sujet de communiquer et d'innover dans son lieu social. Le sujet qui a renoncé à croire à des "autorités" a cessé de rechercher des "autorités" crédibles. Il a cessé de vivre le constant processus de "renouvellement" des références que nécessite un sujet inscrit dans un lieu social. Un tel sujet peut en venir à perdre toute chance d'insertion dans la société, ayant perdu ce qui constitue le moteur des relations intersubjectives: le désir de croire. À propos de ces individus, de Certeau dira:

« Car, chez ceux-là mêmes qui disent et répètent qu'il faut 'tenir' les vérités ou les institutions d'hier, cette volonté avoue le contraire de ce qu'elle pense affirmer. Elle déplace la question. Elle s'appuie sur un *besoin* là où il faudrait qu'une *réalité* corresponde à ce besoin. Un ordre est indispensable, déclarent-ils; le respect des 'valeurs' est nécessaire au bon fonctionnement d'un parti, d'une Église ou de l'Université; la confiance conditionne la prospérité. Sans nul doute. Mais il n'en reste pas moins que la conviction fait défaut. Agir *comme si* elle existait et parce qu'elle est une source de profits nationaux ou particuliers, c'est substituer subrepticement *l'utilitaire* à la *véracité*; c'est supposer une conviction parce qu'on en a besoin, décider d'une légitimité parce qu'elle préserve un pouvoir, imposer la confiance ou la feindre à cause de sa rentabilité, réclamer la croyance au nom d'institutions dont la survie devient l'objectif premier d'une politique. Étrange inversion! On s'attache aux expressions et non plus à ce qu'elles expriment; aux bénéfices d'une adhésion plus qu'à sa réalité »¹⁴⁸.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.19. Nous soulignons.

Le " processus d'institutionnalisation " des sujets nous permet donc de comprendre la rupture actuelle entre " croyance " et " appartenance ".

D'une part, des sujets veulent " croire " en des représentations qui rendront possible leur vie religieuse en société. Pour ce faire, certains " s'instituent " à travers des énoncés religieux qui sont souvent peu conformes à l'orthodoxie d'une organisation religieuse. Ceux-ci sont souvent seuls à devoir " reconstituer leur univers de sens " à l'aide de ces croyances. Ces croyances leur permettent de donner un " sens " à ce qu'ils vivent, " sens " qui peut être entendu par d'autres sujets dans leur lieu social. Ces croyances ne leur permettent pas de s'inscrire dans une " tradition " religieuse passée qui enrichirait leur vie actuelle, puisque le langage qu'ils utilisent et la syntaxe qu'ils possèdent s'ancrent parfois très mal à une " tradition " religieuse spécifique. Ces croyances ne font que rendre possible leur vie religieuse présente. D'autres sujets " s'instituent " à l'aide de " croyances " rendues disponibles par une organisation religieuse. Alors, ces croyances sont dites orthodoxes par une organisation et correspondent *véritablement* à ce que vivent ces sujets à cette étape de leur vie.

D'autre part, des organisations religieuses proposent des représentations et des représentants qui devraient permettre aux fidèles de s'insérer dans leur lieu social. Dans certains cas (lesquels?), les organisations religieuses jouent leur rôle " d'institution ". Elles offrent alors des représentations et des représentants auxquels des sujets *adhèrent* de manière *véritable*. Les organisations religieuses ne jouent plus leur rôle " d'institution " lorsque ses membres substituent le *besoin* à la *conviction*, lorsqu'ils jugent leur organisation selon son *utilité* plutôt qu'en fonction de la *véracité* des désirs qui la rendent possible. Les organisations religieuses qui ne jouent plus leur rôle " d'institution " en ne suscitant plus de véritables adhésions doivent alors se " renouveler " dans leurs représentations et dans leurs représentants. Sans cette tâche de " renouvellement ", ces organisations seront déterminées par le *refus* répété de ceux et celles qui " veulent croire ".

La rupture entre " croyance " et " appartenance " dans notre société serait donc causée par un " processus d'institutionnalisation " vécu différemment de la part des *sujets* et des *institutions*. Le défi consiste à concilier le désir, toujours changeant, d'adhésion des sujets aux représentations et aux représentants, toujours à changer, des organisations religieuses. Renouvellement des sujets et renouvellement des organisations doivent sérieusement être

vécus pour que la *rupture* entre " croyance " et " appartenance " s'atténue périodiquement. Toutefois, cette *rupture* ne doit en aucun cas être évacuée, puisque celle-ci rend possible le renouvellement des uns et des autres dans un constant rapport entre *sujets* et *institutions*. C'est ce que nous aborderons sous peu.

Deuxièmement, nous disions en 3.2.2 que le privilège accordé à " l'appartenance " ecclésiale *accentue* la rupture entre " croyance " et " appartenance ". Pour quelle raison?

Accorder une attention spéciale à " l'appartenance ", c'est privilégier " l'institution " au détriment d'une rupture instauratrice.

Le texte de l'AEQ privilégie " l'institution ", puisqu'il pose la question des " critères " de l'appartenance à une communauté chrétienne. Tout au long de notre lecture, nous avons pu évaluer les conséquences d'une telle recherche de " savoir ". Comme nous venons de le voir, les organisations religieuses ont le devoir de se " renouveler " sans cesse dans leurs représentations et leurs représentants, puisqu'elles doivent correspondre aux désirs toujours changeants des sujets. En privilégiant " l'institution ", une organisation religieuse risque de cesser par le fait même de se soucier de la nécessaire correspondance entre ce qu'elle *propose* et ce que les sujets *recherchent*. Elle cesse de se " renouveler ". Elle risque de cesser de se considérer en fonction de la *vérité* qui la constitue et peut alors se percevoir à titre *utilitaire*, au nom d'un discours qui prend la forme d'un " savoir " détaché de la réalité des sujets. Ce " savoir " écarte donc la nécessaire *relation*, toujours à négocier, entre le " sujet " et " l'institution " ecclésiale. L'Église se considère alors en elle-même, indépendamment des sujets qui la constituent et de la *relation fiduciaire* qu'ils tentent d'instaurer avec des autorités socioculturelles.

Troisièmement, nous évoquions, en 3.2.2, la possibilité de poser un autre type de question sur « l'identité du chrétien », plus spécialement en ce qui concerne la rupture entre " croyance " et " appartenance ". Cette rupture, disions-nous, aurait pu non seulement être déplorée, mais des façons de *vivre cette rupture* auraient pu être proposées. Ce sont de ces manières de *vivre la rupture* que nous voulons maintenant traiter.

Dans cette section, nous avons présenté rapidement le " processus d'institutionnalisation " du sujet tel que vu par Michel de Certeau. Cette présentation a été complétée de remarques provenant de M. Raymond Lemieux. Nous en sommes venus à considérer la rupture entre " croyance " et " appartenance " comme une condition de possibilité du " processus d'institutionnalisation " des sujets. Pour résumer cette approche, nous pourrions reprendre les mots de M. Raymond Lemieux:

« La permanence du croire dans l'éphémère des croyances représente un puissant facteur de dynamisme social et culturel. D'une part le sujet, assigné à l'autonomie, est d'autant plus solitaire que rien, entre lui et l'horizon vide, ne se propose comme une route sûre pour son voyage. Devant constamment reconstituer ses repères identitaires, il est demandeur d'institution en même temps que critique et contempteur. L'organisation sociale, quelle qu'elle soit, est impuissante à intégrer la totalité et surtout l'intégralité de ses expériences. Aussi, là même où le croire perdure - en quête de signifiants inédits - les institutions du croire sont-elles renvoyées à leurs limites et le *croyable*, ancien ou nouveau, est-il marqué d'une fondamentale relativité.

Ces institutions doivent alors travailler au réaménagement interminable de leurs discours, pour se rendre accueillantes. Et en contrepartie le sujet, en manque de reconnaissance, est poussé à *chercher*, sans relâche, de nouveaux lieux d'inscription »¹⁴⁹.

Dans cette approche, le sujet est à la recherche de représentations sans cesse renouvelées et l'institution tente de proposer sans cesse de nouvelles représentations. Cela nous pousse à faire deux remarques.

Première remarque: lorsqu'on parle " d'institution ecclésiale ", ce peut être à la fois des représentations et des représentants. En ce sens, le sujet peut à la fois adhérer aux *croyances officielles d'une institution*, comme il peut aussi adhérer aux *croyants qui constituent une institution*. Il ne faudrait pas réduire les rapports du sujet à une organisation ecclésiale, sous l'angle des simples croyances. " L'institution ecclésiale " est formée de *croyants* sans lesquels on ne peut attendre un discours renouvelé sur les *croyances*.

Deuxième remarque: considérer non seulement les *croyances d'une institution*, mais aussi les *croyants appartenant à une institution* nous amène à dépasser l'approche présentée ci-dessus. De fait, il nous semble qu'une " institution ecclésiale " n'a pas seulement pour rôle de réaménager constamment des *croyances religieuses* qu'elle offre aux sujets à la recherche de sens. L'" institution ecclésiale " ne pourrait-elle pas aussi soutenir les sujets dans l'acte même de recherche de sens? Pour dire autrement: l' " institution ecclésiale ", plutôt que de fournir

¹⁴⁹ Lemieux, Raymond, *loc. cit.*, p.103. Nous soulignons.

seulement des énoncés aux sujets, ne pourrait-elle pas baliser l'acte d'énonciation des sujets mêmes? Ne pourrait-elle pas être au coeur de la recherche de sens, plutôt que d'en n'être qu'un des termes? Bref, " l'institution ecclésiale " ne pourrait-elle pas offrir non seulement comme " autorités " des énoncés, mais aussi des actes d'énonciations provenant d'énonciateurs ? Voilà des questions que nous nous poserons, suite à la lecture de la *première épître aux Thessaloniens*, dans la deuxième partie. Ces questions font appel à une approche éthique que nous allons maintenant aborder.

B) du « savoir » à une « pratique éthique »

Dans la section 3.2, point B, nous réfléchissions sur les conséquences d'une association entre " identité chrétienne " et " savoir ". Une des principales conséquences de cette association concernait le *sujet en acte*. De fait, il nous semblait que *l'acte* du sujet, *acte* qui caractérise éminemment son individualité, était subordonné à l'appropriation d'un objet quelconque (des " références objectives "). L'appropriation d'un objet vue comme un *acte* ou un processus était déjà intéressante, mais elle ne nous paraissait pas suffisante. Le processus ne devait pas, selon nous, être subordonné à un objet. C'est pourquoi il nous a semblé nécessaire de définir le sujet autrement qu'en un *sujet du savoir*, mais plutôt comme un *sujet de la parole*, pour qui la *relation entre sujets* devient *l'acte* premier qui structure son identité. C'est dans ce sens que nous allons approfondir nos *présupposés théoriques* en ce qui a trait au " savoir " et à la " vérité ", tout cela afin d'ouvrir de nouvelles voies de réflexion nous permettant de poser une autre question sur " l'identité du chrétien ".

I.I. Les dangers de " l'idéologie "

Nous avons relevé certaines limites dans la réflexion du Comité de théologie de l'AEQ. Entre autres, nous avons questionné la subordination du chrétien à un " donné ", à un " savoir ", et l'invitation simultanée à un " dialogue ", à une " confrontation mutuelle ". Privilégier un " savoir " (même révélé) permet-il d'entrer en " dialogue " avec l'autre? Penser le sujet en fonction d'un " objet " lui permet-il d'entrer en relation avec un " sujet "? Ces interrogations nous amènent à réfléchir sur les limites d'une approche idéologique.

Qu'est-ce que l'idéologie? Comme le dit Michel de Certeau: " la dénégation de la particularité du lieu [est] le principe même de l'idéologie "¹⁵⁰.

En d'autres termes, une idéologie est un discours qui fait oublier son " lieu de production ": les personnes impliquées, les discours officiels ou officieux, les enjeux associés à ces personnes et à ces discours dans un lieu social spécifique. En faisant oublier son " lieu de production ", une idéologie " exclut du discours ce qui est sa condition à un moment donné "¹⁵¹. Condition associée à des facteurs multiples et interdépendants.

Pour illustrer nos propos, reprenons la réflexion que nous avons amorcée sur la « démarche scientifique » présentée en introduction, et sur le processus « d'institutionnalisation » des sujets présenté ci-dessus.

Tout d'abord, nous disions en introduction qu'une " démarche scientifique " se définit en fonction de trois dimensions interdépendantes: le lieu social, la pratique et le discours. Ces trois dimensions constituent, selon Michel de Certeau, l'armature de toute " démarche " qui tend à une certaine " scientificité " .

Premièrement, toute " démarche scientifique " est associée à un *lieu social*. Dans un lieu social, les personnes et les discours conditionnent une " démarche scientifique ". Comme nous l'avons signalé, l'idéologie est un " savoir " qui ignore son *lieu social*. Développons cette affirmation.

Premier exemple: le discours de l'historien est tributaire d'un ensemble de facteurs sociaux. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre un exemple issu de la culture québécoise.

Pour Jocelyn Létourneau, " l'histoire du 'Québec moderne' est l'histoire de la technocratie qui s'installe dans l'espace public et politique "¹⁵². Par " technocratie ", il faut ici entendre un groupe de personnes qui coordonnent leurs efforts et visent ainsi la transformation de réalités sur une base consensuelle. Par " Québec moderne ", il faut entendre la représentation

¹⁵⁰ Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, *loc. cit.*, p.79.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.78.

¹⁵² Létourneau, Jocelyn, « *Le 'Québec moderne': un chapitre du grand récit collectif québécois* », *Discours Social*, volume 4, nos 1-2, hiver-printemps 1992, p.65.

historique que se donne un groupe social pour affirmer sa place dans l'espace public. La nouvelle élite des années 1960 a voulu construire son propre discours historique pour se démarquer d'une élite traditionnelle qui a été associée à la " grande noirceur ". La nouvelle élite a privilégié une série de valeurs, " la Raison, la Modernité, l'État et la Compétence (c'est-à-dire la connaissance obtenue par voie de formation acquise à l'école) " afin de s'opposer aux valeurs d'une élite traditionnelle, liée à " la Foi, la Tradition, l'Église et l'Expérience " ¹⁵³. En fait, deux groupes sociaux se disputaient le pouvoir . Le discours historique était une arme dans une lutte à finir entre des " Anciens " issus d'une époque dite " révolue " et une génération montante dans " l'effervescence " des années 1960-1970. Létourneau dira ainsi:

« Renier ce passé, démontrer son anachronisme, c'était, pour la technocratie, libérer le présent de ses attaches ancestrales; c'était donc se l'accaparer et, par le fait même, décapiter les 'Anciens' car, en les associant à un 'temps fini', sans devenir, c'était les priver d'horizon, d'élan et donc d'avenir » ¹⁵⁴.

Dans cet exemple, une approche idéologique tend à faire oublier le *lieu social* producteur du nouveau discours historique du " Québec moderne ". Elle met de côté les enjeux véritables de ce discours, enjeux associés à la lutte de deux élites en quête de pouvoir dans l'espace public. Elle met aussi de côté la *pratique* qui sous-tend un tel discours sur la " grande noirceur ", *pratique* qui a mené à la sélection de tels faits historiques plutôt que tels autres (par exemple, la révolte des patriotes de 1837-1838 a été remise en valeur alors qu'elle était auparavant négligée). Bref, les historiens de la " Révolution tranquille " ont été à leur manière des *idéologues* en forgeant de toutes pièces un discours qui s'est présenté comme " le " savoir de l'Histoire, " la " vérité sur les origines d'un peuple. Aussi, les lecteurs d'aujourd'hui se laisseraient prendre à une approche *idéologique* s'ils ne tentaient pas eux-mêmes de situer ce " savoir " en fonction d'un *lieu social* et d'une *pratique*, à défaut de quoi ils seraient les complices inavoués de l'entreprise politique d'un groupe social bien situé dans la société québécoise.

Bref, en considérant seulement le " discours " qu'il produit, un scientifique priorise le " savoir ". Comme tout " savoir " est le produit d'un *lieu social*, définir la démarche scientifique seulement en fonction d'un " savoir " tend à faire oublier les réelles déterminations de cette démarche. Ainsi, le scientifique présente " sa " vérité particulière comme étant " la " vérité qui

¹⁵³ *Ibid.*, p.70.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.66.

recouvre toutes les autres. Ainsi, le scientifique présente la pointe de l'iceberg comme étant l'iceberg dans sa totalité. Un tel " savoir " pris en lui-même est proprement " idéologique " puisqu'il se prétend immuable, non questionnable. Un tel " savoir " subit, par chance, la déstabilisation de questionnements différents issus de d'autres *lieux sociaux*. D'où l'importance de favoriser le " pluralisme " dans le monde scientifique.

Deuxièmement, toute " démarche scientifique " est associée à une *pratique*. Cela signifie qu'un " savoir " qui ne rend pas compte de cette *pratique* est proprement " idéologique ".

Par exemple: la transformation de " l'archivistique " en histoire¹⁵⁵. Le travail de l'historien s'est considérablement transformé depuis l'apparition de l'informatique. L'informatique a changé les techniques " d'archivage ". Dans le passé, les documents étaient classés en fonction d'un système de classification statique: à telle section correspondait tel type d'ouvrage, à telle autre, tel type de périodiques. Maintenant, les documents peuvent être classés en fonction de critères dynamiques: l'historien peut sélectionner à l'aide de l'ordinateur tel livre qui reprend telle expression, ou telle revue qui traite de tel sujet. Ainsi, la *recherche* de l'historien qui est une *pratique*, une *action* est-elle conditionnée par des moyens techniques. Ces nouveaux moyens transforment la *pratique* de l'historien et influencent donc son *discours*.

Dans ce cas, un " savoir " qui ignore les moyens techniques d'une *pratique* scientifique tend à occulter toute la dimension matérielle de son travail. Cela peut conduire à certains excès. Exemple général: remettre en cause un *discours* scientifique seulement en fonction des *présupposés* qui le sous-tendent, sans penser que les *moyens de production* de ce discours sont peut être à l'origine de l'insatisfaction du milieu à son égard. Exemple plus précis: remettre en cause les résultats d'une recherche universitaire, seulement en fonction de personnes et de discours, en oubliant les *moyens de production* de la recherche, que ce soit d'ordre monétaire, d'ordre technique ou d'ordre méthodologique.

Bref, un " savoir " peut être " idéologique " lorsqu'il n'est pas associé à la *pratique* qui le constitue. Pratique elle-même conditionnée par une série de facteurs inhérents à son *lieu social*.

¹⁵⁵ Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, *loc. cit.*, p.87-89.

Troisièmement, toute " démarche scientifique " est associée à un *discours*. La tentation " idéologique " consiste, comme nous l'avons dit, à considérer ce *discours* en lui-même, indépendamment de la *pratique* et du *lieu social*.

En somme, pour Michel de Certeau, le " savoir " n'est pas priorisé. Le scientifique n'a pas pour tâche première de produire de nouveaux *savoirs* qui permettront l'avancement d'une science. Le scientifique n'a pas à se définir en fonction des *énoncés* (des discours, des mots) qu'il profère. Mais plutôt, le scientifique devrait se préoccuper de la *pratique* qui l'a amené à construire tel savoir, telle théorie. Le scientifique devrait se définir en fonction d'un *acte d'énonciation* (le geste de 's'exprimer') situé dans un lieu social. Ce qui importe à ce moment, ce sont les *actes* posés par le sujet, ses *démarches* spécifiques.

Si la " démarche scientifique " est d'abord une affaire de *pratique*, qu'en est-il de la *vérité*? Qu'en est-il de la *vérité*, si le " savoir " est toujours changeant, si le " savoir " est relatif à des situations multiples et diverses? Qu'en est-il donc de la *vérité* dans un tel contexte?

À ce moment, la *vérité* subit un déplacement épistémologique. Elle passe de *l'objet* pour aller vers le *sujet*. Elle passe de *l'idée* (le savoir) pour aller vers *l'éthique* (le rapport à l'autre). Elle passe de *l'énoncé* (des mots, des images) pour aller vers *l'énonciation* (l'acte de parler à l'autre):

« La question de la vérité, dans cette perspective, n'est pas d'abord un problème d'énoncé mais d'énonciation. Elle renvoie le sujet qui parle à l'éthique de sa parole. Elle lui demande de rendre compte non seulement de sa prise de responsabilité face aux autres et de ses limites: il peut *tout* dire et il n'est jamais, lui non plus, exempt de convoitise ou de concupiscence. Elle exige de lui un travail d'intelligence qui lui révèle ses propres limites en tant qu'elles sont constituantes de la vérité de son désir. Elle est, comme disait Michel de Certeau: 'une faille de soupçon dans la vraisemblance', renvoyant le jugement sur l'énoncé aux *conditions* de son énonciation. 'Il ne s'agit pas de savoir si un discours est vrai ou faux, mais s'il parle à quelqu'un »¹⁵⁶.

La *vérité* d'une recherche scientifique ne se juge donc pas en fonction d'une *Vérité absolue* qu'il suffirait de poser indépendamment du sujet. La *vérité* d'une recherche se juge par le " travail d'intelligence " dont le scientifique a fait preuve. En rendant compte des " limites " de sa recherche, le scientifique ne fait rien d'autre que de respecter la contingence de sa *pratique* en l'assignant à un *lieu*. Ainsi, le scientifique peut-il entrer en relation avec ses collègues

¹⁵⁶ Lemieux, Raymond, « *L'énigmatique communication de la foi* » *dans* *La communication et le monde de la foi*, Trois-Rivières, éditions Pastor, 1993. Nous soulignons.

chercheurs, puisqu'il rend accessible l'ensemble de sa "démarche" à d'autres. Ainsi, le scientifique respecte ses autres collègues, puisqu'il ne prétend pas *tout* dire sur son objet d'étude. Ainsi, et seulement ainsi, le scientifique est renvoyé au statut de sa propre parole, parole qui établit un rapport avec d'autres personnes dans une *situation d'énonciation* particulière. Rendre compte de ses "limites", situer sa "démarche" renvoie le scientifique à *l'éthique* de son discours.

I.II. Les dangers de "l'idéologie" dans le christianisme

Comme tout autre discipline scientifique, la théologie tend à une certaine "scientificité". La "scientificité" de la théologie, pour être en dialogue avec les autres sciences, doit pouvoir se comprendre à l'aide de catégories analogues. Voilà pourquoi la théologie peut se comprendre à l'aide de la réflexion épistémologique de Michel de Certeau sur la "démarche scientifique". Voilà aussi pourquoi les dangers de "l'idéologique" guettent le théologien lui-même, comme tout autre scientifique.

En effet, le théologien peut en venir à oublier l'interdépendance des trois pôles constitutifs de sa "démarche scientifique": le lieu, la pratique et le discours. Il peut en venir à privilégier un "savoir" idéologique, "savoir" pris comme un discours indépendant d'une *pratique* et d'un *lieu*. Il nous faut ici revenir sur la "démarche théologique" à l'aide d'exemples tirés du texte de l'AEQ sur *l'Identité chrétienne*.

Premièrement, toute "démarche théologique" est associée à un *lieu social*. Ce *lieu*, avons-nous dit, est constitué de personnes et de présupposés. Un théologien peut devenir idéologue lorsqu'il tend à faire oublier la spécificité de son *lieu*. Prenons un exemple tiré du texte de l'AEQ.

Dans le texte *Identité chrétienne*, l'AEQ tend à faire de son discours sur "l'identité chrétienne" une réponse générale qui concerne "toutes" les communautés chrétiennes, alors qu'en fait, son discours ne constitue qu'une réponse particulière associée à "certaines" communautés chrétiennes. En conclusion de son texte, l'AEQ traite d'une "identité intégrale" et d'une "identité partielle", en l'associant à la *situation* conflictuelle entre des "fidèles confessants" et des "fidèles sociologiques" (C.F. p.9). La comparaison avec une "autre"

communauté idéale-typique nous a permis de relativiser ces propos (C.F. 1.1.1.2, "des présupposés à questionner"). Ainsi, il nous a semblé que le discours de l'AEQ était déterminé par certaines personnes ("fidèles confessants"/ "fidèles sociologiques") et par certains présupposés (privilégier "savoir" et "appartenance") et qu'il serait possible qu'il soit conditionné par d'autres personnes (par exemple de "jeunes adultes") ayant des présupposés différents (agissant *dans* la modernité; étant eux-mêmes pluralistes, individualiste et relativistes de *l'intérieur*). Bref, lorsque l'AEQ tente de "définir" ainsi l'« identité chrétienne » par une formule du type "l'identité chrétienne se définit essentiellement par", elle tend à faire oublier la spécificité du *lieu social* où émerge son discours; elle tend à devenir un discours *idéologique*.

Deuxièmement, toute "démarche théologique" est associée à une *pratique*. Cette *pratique*, avons-nous dit, est ce qui détermine largement la *vérité* d'un discours scientifique. Un théologien doit donc tenir compte de sa *pratique* pour tenir un rapport explicite à la *vérité*.

Dans le texte *Identité chrétienne*, l'AEQ ne rend pas assez compte, d'après nous, de sa *pratique théologique*. Puisque le texte prend l'allure d'un discours interprétatif, celui-ci doit rendre compte de sa *pratique* par des stratégies argumentatives: questions posées, hypothèses formulées, conclusions apportées, etc. Dans le texte, l'AEQ manifeste la *pratique* générale où provient son discours: le Comité recherche les "critères" de "l'appartenance" d'un sujet à une "communauté chrétienne". Malgré cela, des précisions plus spéciales apaiseraient un malaise chez nous persistant: cette 'question' est-elle la seule qu'on puisse poser? N'y a-t-il pas une 'autre question' sur l'identité du chrétien qu'on puisse poser? N'aurait-il pas fallu le mentionner? C'est ainsi que nous voyons dans cette lacune méthodologique une dérive *idéologique* à laquelle nous avons répondu par la formulation d'une 'autre question' en 1.2.3, "une alternative".

Troisièmement, toute "démarche théologique" est associée à un *discours*. Ce *discours* peut tourner à l'idéologie, avons-nous dit, s'il est considéré en lui-même, indépendamment d'un *lieu social* et d'une *pratique*.

Dans le texte *Identité chrétienne*, l'AEQ laisse entendre que son discours doit être pris en lui-même, comme un "donné" extrinsèque au sujet. D'abord, à plusieurs reprises, le texte fait appel à des "références objectives". Celles-ci sont des "critères" extérieurs au sujet, qu'il doit

s'approprier comme un " donné " (C.F. section 3.2). Ensuite, lorsqu'il est question de la *situation* des " fidèles " à la fin du texte (partie 4, " identité chrétienne et présence au monde "), il nous a semblé que la présentation de " références objectives " dans les parties précédentes n'habilitait pas les chrétiens à entrer en " dialogue " les uns avec les autres.

La théologie se présente comme une " démarche scientifique " située dans un lieu social.

Dans notre société contemporaine, de nombreux théologiens tiennent des discours différents, du simple fait qu'ils proviennent d'une pluralité de *lieux sociaux*. Dans l'Église catholique, de nombreux théologiens produisent des discours sur « l'identité chrétienne » ou sur « l'identité du chrétien », chaque fois différents, du fait de leur insertion dans un *lieu social* spécifique. Doit-on pour autant conclure qu'il n'y a plus de *vérité chrétienne* ?

De nouveaux critères de " scientificité " nous poussent à envisager différemment la *vérité chrétienne*. De nouveaux modes " d'intelligibilité " nous amènent à penser différemment le rapport du théologien à la *vérité* de son discours.

À ce moment, la *vérité chrétienne* est relative aux *sujets* qui *agissent* dans une situation donnée. Certeau en parlera ainsi:

« Le langage chrétien n'a (et ne peut avoir) qu'une *structure communautaire* : seule, la connexion de témoins, de signes ou de rôles différents énonce une 'vérité' qui ne peut être réduite à l'unicité par un membre, un discours ou une fonction. Parce que cette 'vérité' n'appartient à personne, elle est dite par plusieurs. Parce qu'elle est la condition insaisissable de ce qu'elle rend possible, elle n'a pour traces qu'une multiplicité de signes: une surface de lieux articulés la désigne, plutôt qu'une 'hiérarchie' pyramidale engendrée à partir de son sommet »¹⁵⁷.

Ainsi la *vérité chrétienne* apparaît-elle comme une vérité " partagée ". Vérité " partagée " entre clercs et laïcs, entre fidèles « confessants » et fidèles « sociologiques ». La *vérité chrétienne* est " partagée " puisqu'elle ne peut être réduite à un seul *lieu social*. C'est dans une multiplicité des *lieux sociaux* que la *vérité chrétienne* est disséminée. C'est dans une pluralité de *pratiques* que la *vérité* advient. En ce sens, la *vérité chrétienne* n'est pas un " objet " à saisir, elle est ce qui permet une relation fructueuse avec un autre " sujet ". Elle est ce qui

¹⁵⁷ Certeau, Michel de, « *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine* », Esprit, juin 1971, p.1204. Nous soulignons.

permet la relation avec l'Autre. La *vérité chrétienne* est la vérité d'une *pratique*, d'une *action*, d'un *faire* envers une altérité.

Dans un tel contexte, en quoi tient la *vérité* d'un discours théologique? En quoi tient la *vérité* du théologien?

Comme tout scientifique, le théologien est tenu de rendre compte de sa " démarche " ¹⁵⁸. Sa " démarche " est associée à des personnes et à des présupposés particuliers. Rendre compte de cette " démarche ", ce sera reconnaître ses propres " limites " et tenter, par le fait même, de se faire reconnaître par ses collègues théologiens dans un *lieu social* déterminé. Le théologien est donc renvoyé au statut de sa parole. Sa parole est profondément *éthique* puisqu'elle est vouée à établir un rapport avec l'autre. Sa recherche est foncièrement sociale et elle tente d'établir des *relations intersubjectives* avec d'autres individus issus de d'autres *lieux*. Bref, le théologien doit jouer le rôle d'un " témoin " et sa vérité est de l'ordre du " témoignage ". Comme le dit le théologien Antoine Delzant:

« Le témoin n'est pas libre de se soustraire à la réquisition de la justice. Le témoin se présente parce qu'il est soumis à la loi structurante de la société qui le sollicite à prononcer une parole attestatrice. Soumis à la loi, il parle en première personne, pour attester sa vérité dans la société » ¹⁵⁹.

Le théologien est un " témoin " parce qu'il doit rendre compte à d'autres sujets de la vérité issue de son *lieu social*. Le travail du théologien en est un de " témoignage " puisqu'il témoigne de la *vérité d'une pratique* inscrite dans un *lieu social*. Son *lieu social* a ceci de particulier qu'il est composé de discours précis (les oeuvres théologiques de la tradition, les écrits bibliques, etc.) et de personnes singulières (les individus de telle ou telle *situation de communication*). Cette vérité issue d'un *lieu* n'est pas saisissable, elle n'est pas assimilable. Elle ne se vérifie qu'après coup, dans les traces que cette vérité laisse dans les énoncés (mots et gestes) puisqu'elle est de l'ordre de l'énonciation (acte de parole).

¹⁵⁸ Le théologien peut « rendre compte » de sa « démarche » réflexive, puisqu'elle est une « action » toute faite de « finitude » (nous dirions de « limites »). Comme le dit Jean Ladrière: « Dans l'action, l'homme se risque, s'éprouve et se construit. Le discours éthique, qui est l'effort pour comprendre et justifier l'action comme telle, prolonge celle-ci et en même temps la devance. C'est qu'il est lui-même action. En lui le 'moi' se découvre et s'articule. Il est l'effort pour faire passer dans la *finitude d'une parole* qui n'est que d'un seul jour *l'infinité d'un appel* qui vient d'au-delà de tous les jours et dans lequel s'annonce le mystère dont nos vies sont le patient déchiffrement » in Jean Ladrière, *L'articulation du sens - discours scientifique et parole de foi*, coll. « Bibliothèques de Sciences religieuses », Paris, Cerf, 1970, p.159. Nous soulignons.

¹⁵⁹ Delzant, Antoine, *La communication de Dieu*, coll. « Cogitatio Fidei », no 92, Paris, Cerf, 1978, p.40.

Dans cette perspective, notre question sur la *vérité chrétienne* a trait aux sujets: « qui désire? Qui parle? Et partant qui mange, qui vit? Qui meurt? Il n'y a de désir et de vérité que dans la relation entre sujets qui se rendent mutuellement témoignage de la sollicitation à se reconnaître qui les réunit »¹⁶⁰. Bref, il n'y a de désir et de *vérité chrétienne* que dans la relation entre sujets inscrite dans une situation de communication.

II.1. " Idéologie " et " institution "

L' " idéologie " peut-elle affecter une " institution " ?

Après une réflexion sur le processus " d'institutionnalisation " des sujets et sur les traces " d'idéologie " dans le discours, il nous apparaît important de nous questionner sur les risques " idéologiques " que court toute " institution " sociale.

Dans la section précédente (C.F. 3.2.3.1, point A), nous évoquions deux types *d'adhésions* des sujets à une référence sociale. Nous parlions de rapport " véridique " et de rapport " utilitaire " à une institution sociale. Le rapport " véridique " habilitait les sujets à communiquer dans leur lieu social et à innover par de nouvelles pratiques. Le rapport " utilitaire ", pour sa part, ne permettait pas vraiment de communiquer et de créer dans un lieu social. Tout juste permet-il d'assurer un ordre fonctionnel dans la société. Ce que nous aimerions maintenant montrer, ce sont les risques " idéologiques " d'un rapport " utilitaire " à une institution. Pour ce faire, nous reprendrons les éléments présentés dans la section précédente.

De nos jours, il semble que plusieurs institutions sociales vivent une " crise ". La politique, la religion, l'éducation, tous les grands lieux institutionnels vivent cette " crise ". Face à cette " crise ", certains réagissent défensivement . Ils veulent alors " tenir " les institutions en place. Même si les gens n'y croient plus, même si les individus n'y adhèrent plus, certains veulent préserver ces " institutions " au nom de " l'utilité ": il nous faut un minimum d'institutions, disent-ils, pour assurer un équilibre social. Pourtant, en voulant garder des " institutions " qui sont devenues insignifiantes, la recherche institutionnelle n'est pas vraiment résolue. En mettant tous leurs efforts pour garder des " institutions " qui ne sont plus, à vrai dire, " institutantes ", certains négligent les réels combats, les grandes recherches, celles de ces " émigrés " du sens qui

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.42.

veulent croire à des institutions crédibles. Trop occupés à sauver les vestiges d'un temps passé, certains oublient de travailler à la construction de la société présente, qui nécessite de nouvelles " institutions " qui rendront possible de nouvelles adhésions par les sujets.

En somme, en ne participant pas au renouvellement des " institutions " sociales, en " utilisant " les institutions plutôt qu'en les " renouvelant ", certains individus contribuent à maintenir des discours " idéologiques " dans la société. Une idéologie, comme nous l'avons dit, est un discours ou des représentations détachées de leur lieu social. Voilà bien ce qui arrive aux discours institutionnels " utilisés " dans nos sociétés. Des discours qui ne suscitent pas de véritables *adhésions*, des discours qui n'ont qu'une fonction utilitaire permettent peu de s'insérer dans un lieu social:

« Bien des sages répondront que ces choses-là doivent être tues, même vraies. Et certes, ils défendent ainsi quelque chose d'indispensable à toute société: un ordre, des raisons de vivre communes. Mais pour maintenir des manifestations sociales, ils en viennent à récuser la vérification dont les autorités doivent faire l'objet pour être 'reçues', c'est-à-dire pour jouer leur rôle; ils oublient que cet ordre n'a de légitimité qu'au titre des adhésions et des participations qu'il organise »¹⁶¹.

Pour reprendre ce que nous avons dit de " l'idéologie ", certaines personnes en viennent à préserver des autorités " idéologiques " qui ne sont plus associées à une *pratique* (un rapport d'adhésion à) et à un *lieu social* (à des personnes). Les autorités qui sont ainsi maintenues indépendamment de leur réception dans un *lieu social* et d'une *pratique* d'adhésion deviennent ainsi des représentations " idéologiques ", qui existent en elles-mêmes.

II.II. " Idéologie " et " Église "

L' " idéologie " peut-elle affecter une " Église " ?

En fait, il semble que des discours " idéologiques " peuvent être maintenus dans des organisations ecclésiales.

En contexte chrétien, lorsque des individus veulent préserver une église diocésaine ou un regroupement de fidèles, sous prétexte qu'il préserve un ordre pour les croyants, ceux-ci peuvent sacrifier à " l'utilité " les références chrétiennes. Lorsque des individus veulent maintenir

¹⁶¹ Certeau, Michel de, *La culture au pluriel*, loc.cit., p.19.

des " savoirs " en place sous prétexte que l'Église se " fonde " sur ces discours qui définissent sa " nature " profonde, la " vérité " théologique de ces fondations peut alors être oubliée.

Qu'est-ce qui constitue la " vérité " d'une Église? Qu'est-ce qui la fonde comme " institution " ?

D'après ce que nous venons de dire, la " vérité " d'une Église est associée aux *adhésions* que ses représentations et ses représentants suscitent. Si les militances viennent à manquer, si les adhésions dépérissent, c'est le signe que la " vérité " ne se fait plus entre des sujets. Si les sujets n'y sont plus, la " vérité " n'y est plus possible, puisque toute " vérité " surgit des relations intersubjectives. Si les sujets n'y sont plus, la " vérité " y disparaît, puisque toute " vérité " émerge d'un dialogue entre sujets.

Ainsi, les discours d'une Église n'ont pas de valeur en eux-mêmes, comme un discours " idéologique " peut le laisser entendre. Les représentations d'une Église n'ont de sens que pour des sujets inscrits dans un *lieu social* donné. Les représentations d'une Église doivent donc constamment être " renouvelées " au bénéfice de ses fidèles qui recherchent des autorités *crédibles*.

Ces remarques ne nous semblent pas seulement associées à une " Église " théorique. Celles-ci nous semblent aussi associables à la situation de " l'Église catholique du Québec " .

Trop souvent, nous semble-t-il, " l'Église catholique du Québec " n'est qu'une représentation flottante, qu'un discours qui tourne sur lui-même, indépendamment de la réalité. Des représentations " disent " ce qu'elles sont incapables de " faire " dans un lieu social. Des " discours " projettent ce que des " actions " concertées sont incapables d'établir. En d'autres mots, " l'Église catholique du Québec ", en se définissant en fonction d'une " idéologie ", devient elle-même un objet " idéologique " qui n'a plus de prise sur les sujets. Celle-ci vient à se préoccuper davantage de son discours que de l'adhésion qu'il produira. Celle-ci, en ne se préoccupant plus de son lieu social, en vient à sentir autorisée à tenir le même discours dans tous les lieux. Comme le dit Certeau:

" Le lieu ecclésial ne fonctionne plus comme une institution fondatrice de sens, capable d'organiser une représentation [un discours] en fonction des limites d'un corps [en fonction de sujets] et de fournir des critères de choix relatifs à des exigences évangéliques. Il est au contraire transformé en une *représentation illimitée*, indéfinie. Objet idéologique, l'Église peut s'avancer partout où il y a du manque et prétendre combler tous les vides d'une société [...] [Le discours ecclésial] cache de plus en plus ce qui le fait fonctionner et parle encore de 'totalité' ou d' 'universel', parce qu'il peut être n'importe quoi " ¹⁶².

Voilà ce qui alimente notre réflexion à l'égard de notre situation ecclésiale actuelle. Celle-ci peut donner des pistes quant à une action à caractère pastoral.

C) privilégier une " pratique " entre " sujets "

Pour résumer ce que nous avons émis comme présupposés, nous faisons donc l'hypothèse que " l'identité du chrétien " se structure par une *pratique* entre *sujets* inscrits dans une *situation d'énonciation* particulière. Dans cette optique, la tentation de substituer une *idéologie* à un rapport *éthique* à autrui est toujours présente. La désaffection actuelle des *institutions sociales*, et plus spécialement des *organisations ecclésiales*, en sont des indices.

3.2.3.2. Des *présupposés théoriques* en fonction d'une autre *situation ecclésiale*

Dans la section précédente (C.F. 3.2.2), nous soulignons que les *présupposés* contenus dans le texte de l'AEQ auraient pour conséquence de légitimer un état de fait plutôt que de le transformer. Le texte de l'AEQ ne nous semblait pas habiliter les " fidèles confessants " à poursuivre le " dialogue " avec les " fidèles sociologiques ". L'AEQ avait privilégié les *sujets du savoir* plutôt que les *sujets de la parole*. En conséquence, leur réflexion n'était pas arrimée à la *situation d'énonciation* de " plusieurs communautés chrétiennes ", situation où surgit un impératif éthique: l'acte de " dialoguer " avec l'autre.

Dans un article, Guy Lafon a commenté la situation de persécution religieuse vécue par les communautés chrétiennes de l'ex-Yougoslavie, avant la chute du régime communiste ¹⁶³. Cet exemple nous permettra d'appuyer et d'affiner nos hypothèses de travail sur « l'identité du chrétien », en fonction du texte de l'AEQ et en vue d'une lecture de la *première épître aux Thessaloniens*.

¹⁶² Certeau, Michel de, « *La faiblesse de croire* », Esprit, avril-mai 1977, p.234. Dans la citation, certaines précisions sont apportées entre crochets.

¹⁶³ Lafon, Guy, « *Leçon théologique de la persécution* » dans *Croire, espérer, aimer*, coll. " Théologies ", Paris, Cerf, 1983.

A) Exemple de présupposés analogues à nos *présupposés théoriques* utilisés dans une autre situation ecclésiale: le cas de communautés chrétiennes persécutées en ex-Yougoslavie

Des analystes ont traité de "transcendance" et "d'immanence" pour interpréter théologiquement les causes de la persécution religieuse en régime communiste. Traiter de "transcendance", c'est traiter d'un principe externe à la *situation d'énonciation* de ces communautés. Dans ce cas, ce serait approcher Dieu comme une réalité extrinsèque à la société. Traiter d' "immanence", c'est traiter d'un principe interne à la *situation d'énonciation* de ces communautés. Dans ce cas, ce serait voir Dieu comme une réalité intrinsèque à la société. Ces catégories permettent-elles de rendre compte de la situation de ces communautés?

Selon Lafon, ces communautés elles-mêmes ne sentent pas qu'on attaque un Dieu "transcendant" ou "immanent". Le problème serait ailleurs. Lafon cite le témoignage d'un prédicateur persécuté qui s'exprime en ces termes:

"Aujourd'hui, les ennemis de la foi ne mettent pas Dieu en question. Mais ce qui reçoit les coups, c'est notre existence d'Église, notre être de communauté, parce que c'est là que Dieu naît au monde"¹⁶⁴.

Pour cet homme, les persécutions que les fidèles endurent de la part des communistes ne sont pas tellement causées par l'affirmation d'un Dieu "transcendant" qui viendrait réduire la marche sociohistorique du peuple révolutionnaire. Pour cet homme, les persécutions ne sont pas plus causées par l'affirmation d'un Dieu "immanent" à la société qui viendrait influencer subrepticement le cours de l'histoire. Dieu n'est donc pas en "question". Dieu, sous la forme d'une réalité fixe, intérieure ou extérieure à la société, n'est pas attaqué.

Pour ce pasteur, les persécutions visent plutôt la réalité "communautaire" de l'Église. L'Église est persécutée, non pas parce qu'elle se fonde sur un "savoir" révélé, mais parce qu'elle existe en tant que "communauté" de croyants rassemblés. Pour ce pasteur, l'Église est d'abord une "communauté" de croyants qui se rassemblent. Et c'est dans ce rassemblement que "Dieu naît au monde".

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.77.

Sur la base de ce témoignage, nous ferons deux remarques, deux remarques éclairées par l'interprétation de Guy Lafon et par nos *présupposés théoriques*.

« Or, nous venons de le voir, tels ne sont pas les croyants dont nous parlons ici: pour eux, *l'affirmation de Dieu*, sa confession, n'est pas identique à l'affirmation, comme d'un verrou, d'un principe externe, mais elle se confond avec la simple existence d'une communauté dans l'ensemble social »¹⁶⁵.

Tout d'abord, pour ces croyants, "affirmer Dieu", ce n'est pas affirmer l'existence d'une réalité fixe, intérieure ou extérieure à la société. Pour ces croyants, l'"affirmation de Dieu, sa confession [...] se confond avec la simple existence d'une communauté". Cela signifie que Dieu est d'abord "confessé" par les *relations intersubjectives* qui constituent leur communauté. Les *relations intersubjectives* constituent l'"affirmation de Dieu" attaquée par le régime communiste. "L'affirmation de Dieu" se confondrait donc avec les *relations intersubjectives*. Cela rejoint l'approche éthique que nous avons adoptée.

De fait, voir les *relations intersubjectives* comme une "affirmation de Dieu", c'est faire de la pratique un lieu privilégié pour la structuration de l'identité du chrétien.

Les *relations intersubjectives* sont intimement liées à ce que nous appelons les *sujets de la parole*. Les *sujets de la parole* constituent des relations humaines par la parole, ou plus précisément par des *actes d'énonciation*. Ce sont des *actes* qui tissent une communauté. Dans notre cas, ce sont des *actes* qui "affirment Dieu" aux persécuteurs communistes.

Deuxièmement, pour ces croyants, "affirmer Dieu", ce n'est pas tant prétendre qu'un "groupe humain [est] le porte-parole de Dieu, parce que lui seul, comme [peut] aussi bien le faire un individu particulier, atteste Dieu"¹⁶⁶. En ce sens, "affirmer Dieu" n'est pas revendiquer une parole exclusive sur Dieu, en tant qu'Église. L'Église catholique, comme institution, n'est donc pas attaquée parce que ses fidèles prétendent obtenir le salut de Dieu de manière exclusive. Bref, ce n'est pas le discours de l'Église qui est contesté, ni même sa spécificité. L'Église catholique, comme institution, serait persécutée parce que, tout simplement, elle est tissée de *relations intersubjectives* qui la fondent comme une institution distincte dans la société. Plus ces *relations* sont menacées, plus l'Église est en danger comme institution.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.80.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.79.

Reprenons le témoignage dans son ensemble, pour bien comprendre ce qui est ici en jeu:

« Aujourd'hui les ennemis de la foi ne mettent pas Dieu en question. Mais ce qui reçoit les coups, c'est notre existence d'Église, notre être de communauté, parce que c'est là que Dieu naît au monde. C'est la tactique d'Hérode. Les propositions varient: nous ne sommes pas contre l'Église, nous sommes seulement contre celui-ci ou celui-là. Autant de tentatives pour disjoindre l'Église en des facteurs simples, en un clergé, diocésain et régulier, en évêques, en laïques, pour démolir l'Église. Alors l'Église ne sera plus capable de faire naître Dieu au monde, parce que Dieu naît au monde dans l'être de la communauté. Là où naît Dieu, là un monde nouveau arrive, là le monde change... »¹⁶⁷.

Les persécuteurs ne disent pas en vouloir à "l'Église" en tant que telle. Les persécuteurs en veulent à des "facteurs simples", à "celui-ci ou celui-là". En réalité, ils en veulent bel et bien à "l'Église", mais à "l'Église" prise telle qu'elle se présente, c'est-à-dire comme un ensemble de *personnes* qui se *réunissent* pour former une institution. En brisant cette *unité* de l'Église, ils empêchent plusieurs personnes de former une institution. Cela rejoint ce que nous avons évoqué à propos du "processus d'institutionnalisation" des sujets selon Michel de Certeau.

Précédemment, nous disions qu'un sujet peut adhérer à des représentations et à des représentants pour "s'instituer" dans un lieu social. Un sujet peut "s'instituer" par son adhésion à des représentations; à ce moment, celui-ci doit se rappeler qu'il n'existe pas de discours qui soit indépendant d'une situation de communication et d'un lieu social. Il est toujours, d'une manière ou d'une autre, associé à un autre sujet, qu'il soit réel ou représenté. Voilà ce que nous avons signalé à la fin de la section 3.2.1. Un sujet peut aussi "s'instituer" par son adhésion à des représentants; à ce moment, ce n'est pas seulement ce que le sujet "dit" qui peut faire l'objet d'une adhésion, c'est aussi l'acte même de "dire" qui devient objet d'adhésion.

D'une certaine manière, une institution sociale est toujours formée de représentations et de représentants. Sans représentants cependant, il ne peut y avoir de représentations. Sans personnes, il ne peut y avoir de discours. Bref, une institution est d'abord formée de ses membres. Le sujet qui participe à une organisation, quelle qu'elle soit, doit donc pouvoir être *cru* par d'autres sujets. Le sujet qui ne peut faire l'objet d'une *adhésion*, et qui veut pourtant "appartenir" à une organisation rend le "processus d'institutionnalisation" plus complexe. En

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.77.

effet, les rapports " instituants " dans un lieu social sont dépendants d'une *adhésion*. Si un sujet *croit* seulement à des représentations, sans avoir trouvé de représentants qui soient *croyables*, alors celui-ci trouvera plus difficile de s'inscrire dans un lieu social sur la seule base de représentations renouvelées. Si un sujet *croit* à la fois à des représentations et à des représentants *crédibles*, alors celui-ci pourra non seulement s'insérer dans un lieu social à l'aide de nouveaux mots, mais il pourra aussi s'insérer dans son lieu à l'aide de nouvelles personnes qui constitueront des *relations intersubjectives* significantes pour le sujet. Signifiantes, parce que ces personnes, par ce qu'elles *disent* ou ce qu'elles *font* (le " dire " et le " faire "), rendent possible la communication et l'innovation sociale pour le sujet.

Comme le disait Lafon, les persécuteurs attaquent " l'unité " de l'Église. " L'unité " de l'Église, pour ces croyants, constitue le lieu où " Dieu naît au monde ". Bref, ce sont les *relations intersubjectives*, dans ce qu'elles ont de plus simple, qui constituent le lieu où " Dieu naît au monde ". En brisant cette unité, en empêchant certaines personnes de se rassembler, on les prive d'une possible " naissance de Dieu " dans le monde. " Dieu, ici, n'est donc pas invoqué comme le garant externe de l'unité: l'unité est la condition pour que Dieu soit mis au monde, et c'est tout différent! " ¹⁶⁸.

B) Retour sur *l'exemple* et sur nos *présupposés théoriques* en fonction de la *situation* de " plusieurs " communautés chrétiennes

Les commentaires de Guy Lafon, associés à nos *présupposés théoriques*, nous permettent de critiquer la vision qu'a l'AEQ de la *situation d'énonciation* de " plusieurs communautés chrétiennes ". Nous ne prétendons pas répondre à ces communautés chrétiennes en particulier. Nos remarques, telles que nous les formulons, ne sont pas à prendre comme des recommandations à " plusieurs " communautés chrétiennes prises dans cette *situation* précise. Il nous faudrait être dans cette *situation*, pour prétendre proférer une parole capable de transformer ce *lieu*. Pour notre part, nous ouvrons simplement des pistes qui sauront peut-être susciter un dialogue, et qui appuieront nos hypothèses de travail en vue d'une lecture de la première épître aux Thessaloniciens.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.82.

Premièrement, Lafon disait que les croyants "affirment Dieu" par leurs *relations intersubjectives*. Ainsi, les *relations intersubjectives* sont-elles au coeur de leur identité de chrétien.

Voilà ce qui rejoint nos *présupposés théoriques* émis ci-dessus (C.F. 3.2.3.1, point B).

En 3.2.3.1, point B, nous disions privilégier les *relations intersubjectives* pour traiter de l'identité du chrétien. Il semble que dans ces communautés persécutées, les *relations intersubjectives* constituent une réalité attaquée par les communistes. Réalité attaquée, puisque c'est elles qui constituent la première "affirmation de Dieu". En ce sens, cela rejoint nos *présupposés théoriques*, où nous évoquons que les *relations intersubjectives* constituent le premier lieu de la structuration de l'identité humaine. Cela rejoint aussi notre approche de l'identité du chrétien, puisque nous avons fait l'hypothèse suivante: l'identité du chrétien se structure dans une *pratique* qui instaure des *relations intersubjectives*.

Deuxièmement, Lafon disait que l'Église, comme *institution*, se constitue à travers les *relations intersubjectives*.

Voilà ce qui rejoint nos *présupposés théoriques* émis ci-dessus (C.F. 3.2.3.1, point A, "l'apport de Michel de Certeau").

En 3.2.3.1, point A, nous disions concevoir la relation entre "sujet" et "institution" sous l'angle d'un "processus d'institutionnalisation". Suite aux commentaires de Guy Lafon, nous avons rappelé ce "processus d'institutionnalisation". Nous avons vu dans la situation de ces communautés une action empêchant les croyants de "s'instituer" pleinement en Église. L'action des communistes avait pour objet, disait le pasteur croate, de diviser en des "facteurs simples" l'Église réunie. L'action des persécuteurs détruisait donc la réalité même de l'Église comme "institution". De fait, il ne peut y avoir "d'institution" sans adhésion, et d'adhésion sans représentants impliqués, de près ou de loin, dans la formation des sujets. En visant "celui-ci" ou "celui-là", les persécuteurs minaient, selon nous, les relations de *confiance* instaurées entre les croyants. Miner les relations de *confiance* instaurées, c'était miner, selon nous, la réalité même de l'Église comme "institution". C'était du même coup priver les sujets d'occasions de "s'instituer" sur le modèle d'autres sujets. Ce bref exemple nous permet déjà d'appuyer ce que

nous évoquions précédemment, et que nous formulons à titre d'hypothèse: l'identité du chrétien est associée à un processus *d'institutionnalisation des sujets* dans un *lieu social*.

En somme, l'interprétation de Guy Lafon nous a permis d'appuyer nos *hypothèses* et de considérer une autre *situation ecclésiale*, cette fois-ci bien réelle. L'exemple de ces communautés chrétiennes d'ex-Yougoslavie nous montre qu'il est possible de produire un discours sur " l'identité du chrétien " sur la base de *présupposés* différents. Ces *présupposés* nous amènent à considérer autrement la *situation d'énonciation* de " plusieurs " communautés chrétiennes, puisqu'ils orientent autrement la pratique et le discours théologique. Elles nous amènent à imaginer une Église qui soit fondée, non pas sur un discours *idéologique* s'imposant avec force, mais sur une *pratique éthique* de dialogue avec l'autre. Loin d'exclure le discours...

Pour résumer, l'AEQ aurait pu orienter différemment sa réflexion sur " l'identité chrétienne ". Comme ce pasteur membre du clergé croate, elle aurait pu voir en " l'identité du chrétien " un problème *d'institutionnalisation des sujets* dans leur lieu social. Elle aurait pu voir aussi " l'identité du chrétien " comme étant intimement dépendante d'un rapport *éthique*, de *relations intersubjectives*. Enfin, tout cela aurait peut-être pu habiliter les " fidèles confessants " à entrer en dialogue avec les " fidèles sociologiques ". Voilà, tout de moins, des *hypothèses* qui permettront probablement de renouveler notre approche, en ce qui a trait à notre propre situation d'énonciation et à notre propre lieu social ¹⁶⁹.

3.2.3.3. Des *présupposés théoriques* homologués la 1 Thes.

Dans la poursuite de la réflexion que nous avons amorcée, nous tentons de formuler une " alternative " au questionnement de l'AEQ sur " l'identité chrétienne ". Entre autres, nous désirons formuler des pistes d'interprétation sur la base de notre lecture de l'épître aux Thessaloniciens.

Les *présupposés théoriques* que nous avons émis au cours de notre lecture du texte de l'AEQ peuvent être homologués aux structures dégagées dans l'épître aux Thessaloniciens. Ces *présupposés* viennent s'adjoindre à des structures issues des Écritures afin de constituer

¹⁶⁹ Nous renvoyons ici à la visée *théologico-pastorale* de ce travail.

un « autre » discours sur « l'identité du chrétien ». Nous homologuerons ainsi la « triade identitaire » et la « triade théologale » aux *présupposés théoriques* émis ci-dessus.

A) " apôtres " et " Thessaloniens "... triade identitaire et
processus d'institutionnalisation

La triade identitaire évoquée dans le chapitre précédent pourrait caractériser le *type* de relation entre les apôtres et les Thessaloniens.

Les Thessaloniens " accueillent " les apôtres comme *modèles*, ils les " imitent " et deviennent à leur tour des " modèles " pour d'autres croyants. Ceci n'est pas sans rappeler le " processus d'institutionnalisation " de Michel de Certeau.

Les sujets, quels qu'ils soient, veulent " recevoir " des références comme des *autorités* crédibles (C.F. 3.2.3.1, point A). Le geste par lequel ils s'instituent dans un *lieu social* est celui par lequel ils *croient* à des représentations ou à des représentants. À la base du mouvement d'institutionnalisation des *sujets* subsiste un *croire* fondamental. En adhérant à des représentations, des sujets rendent possible l'expression de leur expérience dans un *lieu social* donné, à l'intérieur de *relations intersubjectives*. En adhérant à des représentants, des sujets s'instituent à l'intérieur de *relations intersubjectives* qui favorisent la communication sociale et la transformation de leur milieu. La quête des sujets est rendue possible par l'adhésion à des personnes qui poursuivent des objectifs analogues à leurs propres visées sociopolitiques. Bref, par un *croire* fondamental, des sujets réussissent à " s'instituer " dans la société par des représentations et des représentants.

C'est donc dire qu'une homologation est permise entre le " processus d'institutionnalisation " et la triade identitaire. Nous avons fait l'hypothèse suivante: la triade identitaire est analogue à un processus d'institutionnalisation qui permet à des sujets de *croire* à des représentants ¹⁷⁰. Des représentants, par une relation fiduciaire, deviennent des *modèles* pour des chrétiens-chrétiennes inscrits dans un *lieu social* donné. Des représentants deviennent des *modèles* de vie chrétienne non pas tant par ce qu'ils *disent* que par ce qu'ils

¹⁷⁰ Cette *hypothèse principale* a été présentée en introduction (C.F. p.18 de ce travail).

font. Ainsi, des chrétiens-chrétiennes peuvent structurer leur " identité " en " recevant " des *autorités* comme celles des apôtres pour les Thessaloniens, ou comme celles que nous appelons des " témoins " dans notre monde contemporain.

C'est donc dire aussi qu'un discours théologique sur le " témoignage " des chrétiens-chrétiennes est grandement enrichi par un discours anthropologique issu de notre *lieu social*. Les recherches d'anthropologie culturelle permettent d'asseoir les résultats que nous pourrions obtenir dans une étude exclusivement théologique. Ces recherches permettent d'étendre des observations faites à partir de textes bibliques à l'intérieur de débats plus larges. Nous saurons reprendre ces observations lorsqu'il sera question de notre *situation d'énonciation* et des visées de notre *discours* dans notre lieu.

B) les " uns " et les " autres "... triade théologique et pratique éthique

La triade théologique présentée ci-dessus *distingue* le mode de relation entre les apôtres et les Thessaloniens.

Les Thessaloniens ont une " identité " qui se caractérise par une pratique *théologique*, où la " foi ", " l'espérance " et " l'amour " seraient constamment en jeu à l'intérieur de *relations intersubjectives*. En ce sens, la triade théologique est homologable à nos *présupposés* précédents sur une approche *éthique*.

Nous avons fait l'hypothèse suivante: la triade théologique évoque pour les chrétiens-chrétiennes un mode particulier de rapports *éthiques* qui structure leur " identité " à l'intérieur de *relations intersubjectives*. Pour illustrer nos propos, nous nous appuyons sur un article intéressant de Jean-François Collange qui traite de l'intime relation entre " vie théologique " et " vie éthique ".

Pour Collange, la " foi " des chrétiens-chrétiennes est profondément *éthique*. Comme il le dit lui-même:

" De ce fait, la foi est encore constitutive de personnalité. Je ne deviens vraiment moi-même que dans un acte de foi, dans l'ouverture à l'Autre, dans le risque que je prends de m'en remettre pour ce qui m'est

essentiel à un autre que moi. Il n'y a ainsi de véritable 'je' que là où s'énonce un 'je crois': 'je' ex-siste dans l'acte même où je fais confiance à l'Autre.

Dès lors, le mouvement intérieur de la foi engendre spontanément un dynamisme qu'il faut bien qualifier d'éthique. Avoir confiance en quelqu'un, s'en remettre à lui, c'est un acte éthique. Qui en entraîne d'autres, chargés de protéger et de faire croître la relation originelle et de lui être fidèle " ¹⁷¹.

Pour un chrétien, l'enjeu des *relations intersubjectives* est le même que pour toute autre personne. Le rapport à l'autre doit être fondé sur un acte de foi qui rend possible la communication humaine. Sans un tel acte de foi en l'autre, tout sujet risque de méconnaître ce qui constitue une réelle condition de possibilité de structuration de son " identité ". Sans une telle ouverture à l'autre, tout sujet, encore plus spécialement un sujet à la suite du Christ, risque de s'exclure de sa *situation d'énonciation* qui l'invite à accorder crédit à l'autre, à lui donner un espace dans lequel il puisse " coexister ".

Pour Collange, " l'espérance " des chrétiens-chrétiennes est aussi profondément éthique. Selon lui:

" Ainsi l'espérance - comme la foi - demande à être protégée contre des attitudes ou des positions qui la mineraient; elle engage à des actions qui en imprime le caractère dans l'argile de l'histoire et dont la cohérence forme ce qu'on peut bien appeler une éthique de l'espérance " ¹⁷².

Encore une fois, les *relations intersubjectives* nécessitent une pratique d'espérance . L'espérance permet à un sujet de s'inscrire dans le temps, dans une histoire. Soutenu par la foi en d'autres sujets inscrits dans un lieu social, le sujet qui espère peut ainsi s'ouvrir à l'altérité d'un avenir qui s'annonce différent. Ainsi peut-on parler d'une " éthique de l'espérance ". Ainsi peut-on attendre de toute action un au-delà qui s'inscrit dans la " cohérence " d'une histoire tracée dans la société.

Enfin, pour Collange:

« La foi et l'espérance - pour importantes qu'elles soient, ne suffisent toutefois pas à caractériser l'existence chrétienne; il y faut encore l'amour. En effet si la foi se révèle comme vérité fondamentale de la personne qui se forge en s'engageant et si l'espérance dessine à l'horizon les contours d'une justice qui fait l'histoire, encore faut-il que puisse se réaliser la con-jonction heureuse de la personne et de l'histoire, de l'individu et du monde qu'il est appelé à habiter. Or cette con-jonction, c'est l'amour qui la réalise » ¹⁷³.

¹⁷¹ Collange, Jean-François, " Foi, espérance, amour et éthique " dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, tome 4, 1984, p.15. Nous soulignons.

¹⁷² *Ibid.*, p.27. Nous soulignons.

¹⁷³ *Ibid.*, p.39.

" L'amour " serait ce facteur de " con-jonction ", de réunion des *sujets* à l'intérieur de *relations intersubjectives*. Sans l'amour, il est fort possible que les Thessaloniens n'aient pu constituer une communauté confessante à l'exemple de celle qui nous inspire aujourd'hui. Sans l'amour qui est le mouvement même de la *relation* humaine, les Thessaloniens n'auraient probablement jamais formé une " Église " telle qu'on puisse les appeler " Église des Thessaloniens " (1,1). En fait, l'amour, une des trois figures théologiques, est elle-même profondément *éthique*. La vérité d'un sujet se vérifie dans le rapport à l'autre sous la modalité de l'amour. La vérité d'un chrétien " se fait " dans le rapport qu'il entretient avec l'autre, et que rend possible l'amour. Voilà pourquoi il nous faut en tenir compte dans la réflexion que nous poursuivons sur la structuration de " l'identité du chrétien ".

En somme, la triade théologique " foi ", " espérance ", " amour " que nous avons relevée dans l'épître aux Thessaloniens est profondément inscrite dans le jeu des *relations intersubjectives*. Voilà pourquoi l'on peut traiter de *l'action* éthique d'un chrétien comme une *pratique théologique*. Ces considérations nous amènent à traiter de la triade théologique, non seulement en fonction des rapports des êtres humains avec Dieu, mais des rapports des êtres humains entre eux. Voilà une piste qu'il conviendrait d'approfondir.

3.1. Une réponse: " L'identité chrétienne se définit essentiellement par... "

La réponse de l'AEQ sur " l'identité chrétienne " prend la forme d'une définition: définition des critères " objectifs " de l'appartenance ecclésiale, définition elle-même nuancée par la conscientisation de ces critères à un niveau " subjectif ". D'une manière ou d'une autre, c'est bien d'un " savoir " dont il s'agit, et d'un savoir qu'il faut " définir ". Le premier paragraphe de conclusion résume l'approche du texte de l'AEQ:

« L'identité chrétienne se définit essentiellement par une rencontre du Dieu de Jésus Christ, accomplie en *Église*. Quand elle est *intégrale*, elle s'effectue dans sa Parole, dans ses sacrements, dans l'engagement envers des frères et soeurs. Il est donc inapproprié de la réduire soit à la pratique sacramentelle soit à l'exercice de la charité »¹⁷⁴.

Les deux associations que nous avons relevées y sont présentes, bien qu'elles soient peu développées. D'abord, association de " l'identité chrétienne " et de " l'appartenance ": on mentionne en effet que l'identité chrétienne " s'accomplit " en *Église*. Ensuite, association de

¹⁷⁴ Comité de théologie de l'AEQ, *loc. cit.*, p.9. Nous soulignons.

" l'identité chrétienne " et d'un " savoir ": la conclusion prend en effet la forme d'une brève " définition " de " l'identité chrétienne " .

Nous ne nous attarderons pas sur la réponse de l'AEQ en elle-même. Nous avons analysé cette réponse en fonction de la question posée par l'AEQ, dans la section précédente. Il serait intéressant de situer l'utilisation des références théologiques dans le texte. Ainsi, les renvois à Louis-Marie Chauvet et à Pierre Böhler¹⁷⁵ auraient sûrement enrichi notre réflexion. Cependant, dans notre argumentation, il nous a paru préférable de nous concentrer sur la *pratique* dont le *discours* de l'AEQ est redevable.

¹⁷⁵ Il aurait été intéressant de montrer l'évolution de la pensée d'un théologien comme Pierre Böhler, pour qui la structuration de l'identité du chrétien n'apparaît plus située " entre " l'objectivité et la subjectivité. Ces concepts ne sont plus pertinents dans la démarche interprétative qu'il a entreprise. Voir à cet effet " *L'interprète interprété* " in Pierre Böhler et Clarette Karash (éd.), *Quand interpréter c'est changer*, coll. " Lieux théologiques ", Genève, Labor et Fides, 1995, p.237-261.

CONCLUSION

Pour la structuration de l'identité du chrétien par la vie théologique ?

En introduction, nous disions réfléchir sur « l'identité du chrétien » dans une visée *théologico-pastorale*.

Dans la mesure où nous avons tenté d'associer la *pratique* et le *discours* théologique à un *lieu social* et à des *situations d'énonciation* différentes, notre travail a pu ouvrir des pistes *théologico-pastorales*. Dans la mesure où nous avons tenté de rejoindre les préoccupations des *personnes* inscrites dans des *situations d'énonciation* toujours particulières, jamais réductibles à telle ou telle doctrine, tel ou tel discours généralisant, notre travail a pu rejoindre des intérêts *théologico-pastoraux*.

Dans la *première épître aux Thessaloniens*, nous avons reconnu en la figure des « apôtres » des sujets clairement engagés dans une *relation intersubjective* avec les « Thessaloniens », objet principal de leur discours. La *relation intersubjective* dépassait largement le cadre d'une simple relation épistolaire, puisqu'elle s'inscrivait dans un parcours identitaire où chaque sujet voulait témoigner de sa spécificité dans le temps, et dans une multitude d'espaces. La *relation intersubjective* vécue par ces sujets se caractérisait par un processus d'identification, observé sous les traits d'une « triade identitaire » et homologué à ce que nous avons appelé un « processus d'institutionnalisation » des sujets dans leur espace social. Ainsi, le discours théologique de l'épître était composé de propositions théoriques appelées à être assimilées par des sujets. Ce discours ne faisait pas oublier la contingence de son *lieu*: le « dire » des apôtres était alors intimement lié à un « faire » conséquent.

Dans le texte *Identité chrétienne*, nous avons vu dans le « Comité de théologie » un groupe indirectement engagé dans une *relation intersubjective*. Cette *relation intersubjective* que l'on peut dire à caractère « pastoral » négligeait, selon nous, les conditionnements associés à son *lieu social* et les limites liées à la *situation d'énonciation* bien spécifique dans laquelle elle s'inscrivait. Nous avons d'abord relativisé la *situation d'énonciation* dans laquelle le « Comité »

était inséré. Il serait possible de tenir un « autre » discours sur « l'identité du chrétien » en étant situé dans un « autre » lieu et en s'adressant à « d'autres » *personnes* inscrites dans des problématiques différentes. L'appel à une communauté idéale-typique nous permet de relativiser un discours qui prétendait définir *in abstracto* « l'identité » des sujets formant « plusieurs communautés chrétiennes ». L'appel à une communauté idéale-typique nous a aussi fourni de nouveaux éléments nous permettant de relativiser le discours de l'AEQ en ce qui a trait à son opérationnalité éventuelle. Comment allait-il être possible de « dialoguer avec la culture moderne », si les communautés chrétiennes doivent « réagir » à une modernité en crise? Comment les églises locales allaient-elles pouvoir relever le défi de la « sécularisation », si elles ne peuvent comprendre ce qui constitue ce phénomène de l'intérieur, dans le pluralisme qui la compose, l'individualisme qui la régule et le relativisme qui la dynamise? Il nous a semblé qu'un tel discours « disait » davantage qu'il ne « faisait » dans son lieu social. Le texte de l'AEQ ne manifestait pas un dialogue réellement amorcé avec la modernité. Dans ces conditions, comment demander à des agents de pastorale d'ouvrir un dialogue à travers les parcours pluriels des « fidèles sociologiques » ? L'AEQ ne risque-t-elle pas sa crédibilité dans un texte qui ne « fait pas » ce qu'il « dit de faire »? L'AEQ est-elle signifiante pour des sujets en quête de références crédibles? Dans ce texte, une approche à caractère *idéologique* pourrait rendre inopérant un discours ayant une visée *théologico-pastorale*. Notre travail aura donc ouvert quelques pistes dans un dialogue à poursuivre avec les institutions ecclésiales et les « émigrés du sens » dont parle Michel de Certeau.

En introduction, nous faisons des *hypotheses* concernant « l'identité » de ceux qui se disent « chrétiens ». Une *hypothèse générale* et des *hypotheses principales* amorçaient notre excursus théologique. Qu'en est-il maintenant de ces hypothèses?

Tout d'abord, notre *hypothèse générale* s'est trouvée approfondie par l'étude de la *première lettre aux Thessaloniens* et le texte *Identité chrétienne*. L'étude de ces deux textes nous fait mieux saisir l'écart qui subsiste entre un discours sur « l'identité chrétienne » et un discours sur « l'identité du chrétien ».

L'« identité chrétienne » est un ensemble de propositions qui ne trouvent leur pertinence qu'en fonction des adhésions qu'elles suscitent. Telle est l'hypothèse que nous avons formulée. Le Comité de l'AEQ avait observé le peu d'adhésions suscitées par les propositions

« chrétiennes », rejetant sur des maux (mots) obscurs les causes d'un désintérêt général pour de tels discours. Le Comité de l'AEQ avait décrit une partie de la situation actuelle, sans entrer dans ses sous-bassements théoriques. Sans avoir traité des raisons profondes qui motivent la rupture actuelle entre « croyances » et « appartenances », nous avons tout de même montré l'importance d'une « rupture » qui laisse place aux quêtes de sens individuelles. Ainsi, les recherches théologiques pourraient-elles s'intéresser à l'interaction des sujets avec les institutions ecclésiales, plutôt que de s'investir dans une redéfinition de discours identitaires personnels ou communautaires. Ainsi, notre discours pourrait-il soutenir tous ceux qui cherchent à supporter des sujets en quête de sens, puisque nous avons tenté non pas de définir une « identité chrétienne » *a priori*, mais de structurer notre « identité de chrétien » par une démarche qui favorise une relecture *a posteriori*. L'intérêt que nous avons accordé à un cadre *méthodologique général* et à une *pratique de lecture* peut ouvrir de telles perspectives.

Ensuite, nos *hypothèses principales* sur « l'identité du chrétien » ont été plus ou moins confirmées dans l'ensemble de notre travail, autant en ce qui a trait au texte de l'AEQ qu'au texte paulinien.

Premièrement, il semble bien que le concept « d'appartenance » rattaché à « l'identité chrétienne » soit difficilement priorisable, eu égard à la rupture actuelle entre « croyance » et « appartenance ». Les chrétiens actuels auraient tout avantage à se comprendre « dans » cette rupture, puisqu'un commerce incessant est entretenu entre les « croyances » des sujets et les propositions des « institutions ecclésiales » dans notre société.

Deuxièmement, il semble que l'importance qu'accorde l'AEQ à un « savoir », même révélé, néglige les relations qu'entretiennent ces sujets en quête de sens. Promouvoir le processus par lequel les chrétiens « assimilent » un savoir, même révélé, ne permettrait pas de sortir d'une problématique déterminée par la quête d'un *objet*. Promouvoir « l'appropriation » de références objectives, même si elles proviennent d'une tradition multi-séculaire, ne permettrait pas de se tourner spontanément vers un autre *sujet* dans une voie de dialogue.

En résumé, l'attachement au concept « d'appartenance » peut faire oublier *le processus d'institutionnalisation* des sujets dans un lieu social donné. De même, l'attachement à un

« savoir » peut plonger une institution dans une approche *idéologique*, se désolidarisant ainsi des sujets dont elle doit être la représentante.

Voilà des observations qui ne valent pas uniquement pour les textes étudiés. Ces observations peuvent servir de base critique pour d'autres situations à caractère « pastoral », qu'elles soient virtuelles ou réelles.

Troisièmement, l'épître aux Thessaloniens a mis en scène des relations factuelles entre « apôtres » et « Thessaloniens ». Ces relations se caractérisaient par la « triade identitaire » présente à plusieurs reprises dans l'épître. Ainsi, « l'accueil » des apôtres, leur « imitation » comme « modèles » auraient-ils été au coeur de la structuration identitaire des chrétiens. Ainsi, la triade accueil-imitation-modèle pourrait-elle être observée dans d'autres *situations d'énonciations*, associées à d'autres *présupposés* et à d'autres *personnes*.

Quatrièmement, l'épître aux Thessaloniens a privilégié les *actions* faites dans le cadre de *relations intersubjectives*. Il semblerait que les *actions* opérées manifestent une *pratique identitaire spécifique*, pratique qui se caractérise par une triade de figures appelées « théologiques »: la foi, l'espérance, l'amour. La « triade théologique » semble bien être une dimension importante dans la structuration de l'identité des Thessaloniens et des apôtres. Tout cela pourra être confirmé ou infirmé, ainsi que nuancé dans d'autres études aux visées analogues.

En résumé, l'attention accordée aux *relations intersubjectives* par la « triade identitaire » nous pousse à privilégier les institutionnalisations identitaires vécues dans un contexte communautaire. De même, l'intérêt de l'énonciateur pour une *pratique intersubjective* dirige nos regards vers les actes de « foi », « d'espérance » et « d'amour » vécus dans le quotidien de la vie de celui ou celle qui se reconnaît « chrétien », « chrétienne ».

N'est-ce pas là une richesse: être capable de reconnaître les actes de « foi », « d'espérance » et « d'amour » vécus comme actes d'un sujet, sujet bien limité, mais bien situé? N'est-ce pas là une voie identitaire que de s'ingénier à relire sa propre vie à la lumière des actes de « foi », d'« espérance » et « d'amour » reconnus dans une personne prise pour « modèle » ?

Dans la poursuite du dialogue que nous avons amorcé avec d'autres « chrétiens », d'autres « chrétiennes », nous espérons profiter de cette richesse, en vivre et en témoigner dans notre lieu social. Voilà peut être une voie privilégiée nous permettant de juger de la *vérité* de ce que nous avons ici abordé. Voici, tout de moins, une façon de nous poser un autre type de question qui laisse place aux « sujets » concernés par une structuration identitaire et aux « situations » dans lesquelles cette identité peut se construire.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

1. Ouvrages

BÜHLER, PIERRE, KARASH, CLARETTE (éd.), *Quand interpréter c'est changer*, coll. « Lieux théologiques », Genève, Labor et Fides, 1995.

CAHIERS ÉVANGILES, *La première lettre aux Thessaloniens*, Paris, Alliance biblique Évangile et Vie - Cerf, no 39, février, 1982.

CAILLOT, JOSEPH, *L'évangile de la communication*, coll. « Cogitatio Fidei », no 152, Paris, Cerf, 1989.

CERTEAU, MICHEL DE, *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1980.

CERTEAU, MICHEL DE, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

COLLANGE, JEAN-FRANCOIS, *De Jésus à Paul - l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.

COMITÉ DE RECHERCHE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC SUR LES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES LOCALES, *Risquer l'avenir*, Montréal, Fides, 1992.

COMITÉ DE THÉOLOGIE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Identité chrétienne*, document photocopié, 21 mars 1996.

DELZANT, ANTOINE, *La communication de Dieu*, coll. « Cogitatio Fidei », no 92, Paris, Cerf, 1978.

- EN COLLABORATION, *Traduction oécuménique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf-Société biblique française, 1989.
- ENTREVERNES, Groupe d', *Analyse sémiotique des textes*, coll. « Linguistique et sémiologie », Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1979.
- GREIMAS, ALGIRDAS J., *Du sens - essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1970.
- GREIMAS, ALGIRDAS J., J. COURTÈS, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, coll. « Hachette Université Linguistique », Paris, Hachette supérieur, nouvelle édition, 1993.
- LADRIÈRE, JEAN, *L'articulation du sens*, coll. « Bibliothèque de Sciences Religieuses, Paris, Cerf, 1970.
- LAFON, GUY, *Croire, espérer, aimer*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1983.
- LAFON, GUY, *Le Dieu commun*, Paris, Seuil, 1982.
- MAINGUENEAU, DOMINIQUE, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Dunod, troisième édition, 1993.
- KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE, *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, coll. " Linguistiques ", Paris, Armand Colin, 1988.
- OSTY, ÉMILE, JOSEPH, TRINQUET, *La bible*, Paris, éditions du Seuil, 1973.
- MARTIN, FRANÇOIS, *Pour une théologie de la lettre*, coll. « Cogitatio Fidei », no 196, Paris, Cerf, 1996.
- PANIER, LOUIS, *La naissance du fils de Dieu*, coll. « Cogitatio Fidei », no 164, Paris, Cerf, 1991.
- PANIER, LOUIS, *Le péché originel*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 1996.

POCHÉ, FRED, *L'homme et son langage - Introduction à la linguistique*, coll. « Cahier social », Lyon, 1993.

TAYLOR, CHARLES, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1991.

TURMEL, ANDRÉ, *La communication et le monde de la foi*, Trois-Rivières, éditions Pastor, 1994.

2. Articles

CERTEAU, MICHEL DE, « *La faiblesse de croire* », *Esprit*, avril-mai, 1977, p. 231-245.

CERTEAU, MICHEL DE, « *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine* », *Esprit*, juin, 1971, p. 1177-1215.

COLLANGE, JEAN-FRANÇOIS, « *Foi, espérance, amour et éthique* » dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, tome 4, 1984, p. 13-57.

FORTIN, ANNE, « *Analyse de 1 Thessaloniens 1, 1-10* », Sainte-Foy, Université Laval, document photocopié, hiver, 1997.

FORTIN, ANNE, « *Crédibilité d'une parole croyante en contexte de modernité* » dans Raymond Brodeur et Gilles Routhier (dir.), *L'enseignement religieux: questions actuelles*, collection « Théologies pratiques », Ottawa, éditions Novalis-Cerf-Lumen Vitae, 1996, p. 101-112.

FORTIN, ANNE, « *L'identité du chrétien à la suite de Jésus-Christ* », *Concilium*, no 269, 1997, p. 109-119.

KORSCH, DIETRICH, « *La modernité comme crise* » dans Pierre Gisel et Patrick Évrard (éd.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 33-63.

LEMIEUX, RAYMOND, « *De la modernité des croyances: continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux* », Archives de sciences sociales des religions, no 81, janvier-mars, 1993, p. 91-115.

LEMIEUX, RAYMOND, « *L'énigmatique communication de la foi* » dans André Turmel (dir.), *La communication et le monde de la foi*, Trois-Rivières, éditions Pastor, 1993.

LÉTOURNEAU, JOCELYN, « *Le 'Québec moderne': un chapitre du grand récit collectif québécois* », Discours Social, volume 4, nos 1-2, hivers-printemps, 1992, p. 63-88.

DUBARLE, DOMINIQUE, « *Modernisme et expérience religieuse* » dans *Philosophie-le modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980.

ANNEXE A:
TEXTE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC
IDENTITÉ CHRÉTIENNE

Dans l'état de chrétienté d'autrefois, l'identité chrétienne des individus et des communautés ne posait guère problème. Elle était partie intégrante de la culture ambiante, à tel point que l'appartenance¹ des individus au christianisme, à l'Église catholique et à ses communautés chrétiennes s'effectuait presque aussi facilement que l'appartenance à la nation ou à la société civile.

Nos sociétés occidentales, devenues pluralistes et séculières, offrent maintenant un supermarché d'options culturelles et religieuses. Elles accordent une valeur prépondérante au « sujet », à sa liberté personnelle, à sa conscience individuelle et à ses droits. Il en résulte une remise en cause d'à peu près tous les acquis et de toutes les certitudes. La transmission des repères et des valeurs s'effectue alors plus difficilement d'une génération à l'autre.

Les appartenances, autrefois relativement simples, ont tendance à se multiplier, à demeurer mobiles et donc à se relativiser mutuellement. Ainsi, l'appartenance religieuse qui, en situation de chrétienté, était au cœur de la vie personnelle et collective, tend à ne devenir qu'une des multiples appartenances de l'homme et de la femme modernes. Le religieux sort des Églises, les institutions et leurs autorités sont soumises à des critiques parfois sévères. Plusieurs personnes continuent d'affirmer leur foi en Dieu tout en prenant leur distance par rapport aux institutions ecclésiales. Désertant la pratique dominicale habituelle, elles s'adresseront à ces institutions pour certains services considérés « essentiels », par exemple les sacrements d'initiation et les rites de passage.

En réaction, plusieurs dénominations religieuses éprouvent le besoin de réaffirmer leur identité. Cette affirmation peut se faire avec beaucoup de force, par les voies du fondamentalisme et de l'intégrisme; aucune des grandes religions n'y échappe, que ce soit de façon massive ou marginale. Elle s'effectue aussi dans des sectes qui expriment leur différence en se considérant seules détentrices du salut. L'Église catholique, pour sa part, a reprécisé son identité et redéfini son rapport au monde grâce au Concile Vatican II, et, par la suite, à l'occasion des Synodes et de la publication du *Catéchisme de l'Église catholique*.

¹ L'appartenance est un processus d'identification par lequel s'opère le rattachement d'un individu à un groupe.

Aujourd'hui, plusieurs communautés chrétiennes éprouvent un certain sentiment de fragilité et un besoin de consolidation interne. Elles désirent clarifier les relations entre ceux de ses membres qui ont plus ou moins délaissé la pratique liturgique et ceux qui y sont demeurés fidèles. Elles se demandent parfois dans quelle mesure le noyau de fidèles « confessants » doit se mettre au service des chrétiens dits sociologiques ou culturels, à l'occasion des rites de passage. C'est l'une des questions qu'a posées le Comité de recherche de l'AEQ sur les communautés chrétiennes locales dans son rapport *Risquer l'avenir*². Mais cette interrogation en appelle d'autres, plus fondamentales: qu'est-ce qui constitue l'identité chrétienne et catholique d'une personne? Quels sont les critères qui déterminent son appartenance à une communauté chrétienne?

1. Références dites objectives

Pour déterminer la signification de « l'être chrétien », les récits de conversions que présente le Nouveau Testament fournissent d'utiles enseignements. Si, avec le théologien Louis-Marie Chauvet³, nous considérons celles des disciples d'Emmaüs, de l'Éthiopien et de Saul, nous y découvrons les mêmes éléments fondamentaux. Tout d'abord l'annonce d'un kérygme centré sur la personne de Jésus Christ, mort et ressuscité; ce kérygme implique une relecture des Écritures à la lumière du Christ ressuscité. Dans les trois cas, survient aussi un geste considéré comme sacramentel: la fraction du pain ou le Baptême. Ces gestes sont posés par une autre personne que le converti lui-même. Suit une démarche de communion avec des frères et soeurs et dans le service d'autrui.

Il importe de noter que ces conversions se réalisent grâce à la médiation de l'Église. La relecture des Écritures et la proclamation du kérygme sont une expression de la confession de foi de l'Église catholique; celle-ci a également condensé les principales données de sa foi dans le symbole des Apôtres. C'est encore l'Église qui, au nom de Jésus Christ, exerce le ministère du Baptême et de l'Eucharistie. Ces deux sacrements appelés « majeurs » et reconnus par toutes les dénominations chrétiennes initient une personne au mystère de mort et de résurrection de Jésus tout en l'incorporant à Lui. On ne voit donc pas comment être chrétien ou chrétienne sans référer à ces deux sacrements et à l'Église qui les célèbre. Enfin, toute conversion conduit logiquement à la « *sequela Christi* » c'est-à-dire à un agir conforme à l'Évangile, en communion avec des frères et des soeurs marchant aussi à la suite de Jésus-Christ. Ces références aux premiers chrétiens montrent donc que c'est grâce à l'Église et en Église que l'on devient chrétien. Ce qui fera dire au cardinal Coffy: « *Hors de l'Église, pas de salut reconnu* » c'est-à-dire confessé comme tel⁴.

² Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir*, Fides, 1992.

³ Louis-Marie Chauvet, *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, Les Éditions ouvrières, Paris, 1993.

⁴ *Ibid.*, p.14.

Ces trois éléments constitutifs de l'être chrétien correspondent à la triple mission de l'Église: prophétique, sacerdotale et royale. Une identité chrétienne qui éliminerait l'un ou l'autre pôle de cette mission ne pourrait qu'être tronquée. Elle est considérée comme intégrale lorsqu'elle assure équilibre et cohérence entre les trois éléments de ce même trépied. Ainsi, la Parole de Dieu est constituante de la liturgie et source de l'agir chrétien; mais si l'on accentue à l'excès le pôle des Écritures, du savoir théologique et de la connaissance, il y a risque de verser dans le fondamentalisme, l'intégrisme ou le gnosticisme. Rappelons-nous que d'honnêtes chrétiens vivent leur foi sans nécessairement posséder les mots pour la dire. De plus, la liturgie, au sens large, est « *source et sommet de la vie chrétienne* » et l'Église n'exprime jamais si bien qui elle est (un rassemblement de frères et de soeurs autour du Christ) que dans les assemblées communautaires. Mais une vie chrétienne qui se limiterait à une pratique liturgique serait menacée de ritualisme et de magie. Enfin, il est de sens commun que l'identité chrétienne doit s'exprimer dans une éthique conséquente; celle-ci permet de faire des témoins crédibles engagés pour la transformation d'un monde meilleur. Mais un agir chrétien qui n'est pas enraciné dans le message évangélique ni alimenté par une vie sacramentelle finira par ne plus se différencier d'une philanthropie ou d'un quelconque engagement social, si généreux soit-il. En somme, la structure de l'identité chrétienne repose sur trois axes dont chacun repose aussi sur les autres⁵.

Il est vrai que chaque personne possède une mentalité, une éducation, des talents, dons ou charismes qui lui confèrent plus d'affinité avec l'un ou l'autre de ces axes. Certaines reçoivent même un appel et un mandat pour oeuvrer davantage dans l'un des trois champs de cette mission. Mais une vie chrétienne authentique ne peut en négliger aucun. Il s'agit là d'un « donné » qui appelle à être développé, tout au long de l'existence.

⁵ Les grandes dénominations chrétiennes reconnaissent toutes ce triple volet de l'identité chrétienne mais avec des accents différents. Pour sa part, l'Église catholique accorde une grande valeur à la vie sacramentelle et au fait que la Parole de Dieu se lit en Église et en référence à la Tradition.

2. La conscience de cette identité

Mais l'identité chrétienne ne se réalise pas uniquement à partir de critères objectifs. Ceux-ci doivent être assumés, intégrés par l'individu, grâce à une démarche personnelle qui lui permet d'en devenir conscient. Les critères d'identité sont une chose, la conscience que les chrétiens ont d'eux-mêmes et de ce qui les caractérise en est une autre. Il en est de l'identité comme des valeurs. Elles comportent une dimension objective mais, pour un individu donné, elles ont leur pesanteur et leur densité seulement lorsqu'il se les approprie et quand il acquiert un certain niveau de conscience.

Pierre Bühler⁶ propose de considérer l'identité chrétienne à la lumière de la formation de l'identité humaine. Cette perspective est d'autant plus appropriée qu'il n'existe pas d'identité chrétienne sans identité humaine. À la suite d'Érikson, il considère alors la formation de l'identité chrétienne comme un processus qui, somme toute, est l'oeuvre de toute une vie. Ainsi, l'identité personnelle se forge peu à peu grâce à nos relations mutuelles, grâce au regard des autres sur nous-mêmes et à notre propre regard sur les autres. De même apprend-on peu à peu ce que signifie être chrétien. À cet égard, certaines expériences de vie s'avèrent particulièrement prégnantes: passages de l'enfance à l'adolescence et de l'adolescence à l'âge adulte, étapes de la vie conjugale ou familiale, situations de crise où l'on éprouve sa fragilité, etc. Même après des conversions radicales, l'identité chrétienne continue à se forger grâce à des choix successifs. Elle est donc comme une construction jamais totalement achevée, toujours dynamique, toujours partielle.

De plus, la formation de l'identité chrétienne doit se réaliser par mode d'intégration constante des diverses dimensions de l'existence chrétienne. À cette fin, il importe que le sujet fasse une appropriation progressive de la Parole de Dieu (dimension prophétique), un ancrage dans la prière personnelle et communautaire ainsi que dans la vie sacramentelle (dimension sacerdotale) et une expérience de fraternité et d'engagement (dimension royale). Il s'agit, en somme, de réassumer les références chrétiennes dans le registre de son expérience personnelle. De toute évidence, ce n'est pas le lieu du « *tout ou rien* ». Beaucoup de personnes développent une première conscience chrétienne à partir de l'un ou l'autre des pôles: certaines à partir d'engagements pour la justice et la fraternité, d'autres dans le cadre de célébrations liturgiques fréquentes, d'autres grâce à la fréquentation de la parole de Dieu. Ces cheminements personnels méritent le respect.

⁶ Pierre Bühler, « *l'identité chrétienne entre l'objectivité et la subjectivité* », revue internationale Concilium, no 216, 1988, p. 27-38.

Au fil de cette intégration, une spiritualité se précisera peu à peu et déterminera la manière originale dont la personne sera disciple de Jésus Christ et la place qu'elle lui réservera dans sa vie. Au terme, en effet, l'être chrétien se définit par la condition de disciple. Mais qui osera affirmer qu'il y est totalement parvenu, que le message évangélique a atteint toutes les régions de son être, qu'il vit parfaitement le grand commandement de l'amour? À preuve, saint Ignace d'Antioche qui, au soir de sa vie et courant au-devant du martyre, affirmait qu'il commençait tout juste à être disciple.

3. Identité chrétienne, appartenance ecclésiale et communautaire

Il n'existe donc pas d'identité sans conscience personnelle, c'est-à-dire sans appropriation personnelle des grands axes de la vie chrétienne qui correspondent à la triple mission prophétique, sacerdotale et royale du Christ. Mais tout comme la formation de l'identité humaine nécessite le passage du « *je* » au « *nous* » et requiert une socialisation, le « *sujet* » chrétien ne peut se réfugier dans l'individualisme et le narcissisme. Plus que tous, il est convié à l'altérité, à la participation à une communauté chrétienne, à une appartenance ecclésiale.

L'identité chrétienne, on l'a vu, se détermine d'abord à partir de l'accueil de la Parole de Dieu, de la prière personnelle et liturgique ainsi que d'un comportement conforme au message évangélique. Or l'Église est comme le milieu écologique, le sein maternel où se vivent ces réalités. C'est en elle que les chrétiens font le test de leur interprétation de la Parole de Dieu, qu'ils répondent à l'invitation de Jésus: « *Faites cela en mémoire de moi* » (Que signifieraient les sacrements sans communauté?), qu'ils rendent efficace leur manière de réaliser le grand commandement de l'amour. L'appartenance ecclésiale permet d'éviter le piège du subjectivisme. Le rattachement à une communauté chrétienne particulière s'avère d'autant plus nécessaire que les personnes baptisées devront se soutenir mutuellement pour affronter les défis de notre culture et du monde moderne.

Le Baptême est considéré comme la porte d'entrée dans l'Église. Plus fondamentalement, il est le début de l'incorporation au Christ et de ce fait, il nous rend enfants d'un même Père et appelés à la communion trinitaire. Cette incorporation nous constitue radicalement frères et soeurs (« *tous membres les uns des autres* »). Elle est dynamique dans la mesure où les personnes demeurent sous la mouvance de l'Esprit qui les unit au Christ et, par lui, les unes aux autres. La première appartenance ecclésiale est à cette communauté de croyants, Temple de l'Esprit Saint et Corps du Christ. Ici, il n'existe guère de raisons valables permettant d'exclure de l'appartenance ecclésiale.

De plus, l'Église n'est pas tout le Royaume. Elle en est le signe et le début de la réalisation. Elle n'est pas constituée de tous mais elle est dans le monde pour tous. De plus, elle forme le peuple de Dieu

en marche vers le Royaume; le Concile lui donne le beau nom d' « Église voyageuse » (LG n° 22, par.5). À certains égards, il conviendrait davantage de nous interroger tous, distants ou fidèles des assemblées dominicales, sur la qualité de notre itinérance plutôt que de nous contenter d'une appartenance plus ou moins formelle. Dans les faits, l'identité d'une communauté chrétienne dépend largement de l'identité de tous ses membres, cheminant à la suite du Christ et à des rythmes très divers. S'il importe, en pastorale, de se soucier de l'identité chrétienne de chaque membre, il importe tout autant de respecter la diversité des cheminements.

Ces affirmations étant faites, nous reconnaissons que le tendresse de Dieu dépasse les frontières visibles de l'Église et embrasse tous les êtres humains. Le pape Jean-Paul II nous rappelle que « *par son Incarnation le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme* »⁷. Et quand le concile Vatican II parle des personnes qui ne sont pas baptisées et n'ont pas connu le Christ, il affirme: « *L'Esprit-Saint offre à tous les hommes, par les moyens qu'il connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal* » (GS n° 14). Et Henri Bourgeois de commenter: « *Les non-baptisés accèdent au même salut que les baptisés, par la même voie fondamentale, celle de la Pâque du Christ* »⁸. Dans sa Pâque, le Christ s'est uni à tout être humain qui vit avec une conscience droite son mystère de souffrance et de joie, de mort et de résurrection. Sous cet aspect, tout être humain est relié au Christ et à son Corps mystique.

La communauté spirituelle des croyants s'actualise dans le temps, l'espace et les cultures sous forme d'une Église dont les traits peuvent varier notablement. On peut comprendre que certains baptisés hésitent à s'identifier à toutes les modalités d'actualisation de cette Église, que ce soit à l'échelle de l'Église universelle, de l'Église locale ou de la communauté chrétienne particulière. La manière de proposer et d'incarner le message évangélique, la liturgie sacramentelle, la fraternité et la présence au monde ne peut manquer d'être entachée par nombre de lacunes et de pauvretés. Il faut beaucoup de foi dans le mystère de l'Incarnation pour dépasser ces limites. Faudrait-il s'étonner que des chrétiens aient besoin d'un temps d'approvisionnement avant de signifier leur appartenance à une communauté chrétienne?

4. Identité chrétienne et présence au monde

La recherche-action *Risquer l'avenir* révélait que, dans plusieurs communautés chrétiennes de nos diocèses, les personnes engagées éprouaient un certain essoufflement. Elle posait une interrogation: faut-il mobiliser une part aussi importante de leurs énergies pour donner des services à des personnes qui manifestent une appartenance à leur communauté seulement au moment des rites de

⁷ Jean-Paul II, *Le Rédempteur de l'homme*, Fides, 1979, no 8.

⁸ Henri Bourgeois, *Identité chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

passage, en particulier lors de l'initiation sacramentelle? N'y a-t-il pas lieu de réserver une part de ces énergies pour consolider ces communautés chrétiennes qui sont souvent assez fragiles?⁹

Ces questions ne manquent pas de pertinence. Mais on ne peut y répondre sans rappeler que la mission de l'Église et des communautés chrétiennes est constitutive de son identité. Tout comme le battement cardiaque est systole (mouvement centrifuge) et diastole (mouvement centripète), l'Église est mission et communion, engagement et fraternité. La mission tient donc à la nature de l'Église qui n'existe pas pour elle-même mais pour être « *un signe et un myen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de toute le genre humain* » (LG n° 1). L'identité chrétienne du disciple de Jésus, l'identité des communautés chrétiennes tout comme l'identité de l'Église récusent donc toute fermeture sur soi dans la chaleur de la célébration et de la fraternité. Dans toutes ses composantes, l'Église est invitée à demeurer porte ouverte pour l'accueil, table ouverte pour de nouveaux convives et non pas enclos plus ou moins bien gardé¹⁰.

C'est d'ailleurs au prix d'un dialogue avec les cultures de notre temps que l'Église peut repreciser constamment son identité. La foi ne peut s'inculturer que dans une ouverture au monde, soit pour en accueillir les valeurs humaines et les inspirer du souffle de l'Évangile, soit pour en contester les contre-valeurs. Yves Congar disait: « *L'Église et le monde ont besoin l'un de l'autre. L'Église est pour le monde salut mais le monde est pour l'Église santé; sans lui, elle risquerait de s'introvertir dans sa pureté et vers son isolement* »¹¹.

Le souci de la mission est d'ailleurs une condition de vitalité voire d'existence des communautés chrétiennes. Il permet de mettre en oeuvre des projets pastoraux qui évitent le repli sur soi tout en permettant de dépasser certaines tensions inhérentes à tout milieu fermé. L'ouverture sur la mission fera de la communauté chrétienne un lieu de dialogue et de confrontation mutuelle. Les personnes qui la fréquentent assidûment et celles qui y viennent occasionnellement peuvent recevoir les unes des autres. Celles-ci ont besoin de recevoir l'interpellation des personnes auxquelles elles demandent des services; elles doivent accepter de faire la vérité sur leur pratique sacramentelle et leur adhésion à la communauté chrétienne. Mais elles peuvent aussi aider les membres de leur communauté à mieux inculturer leur foi et leur pratique pastorale. Car les déplacements culturels incessants obligent à réévaluer constamment le langage et les catégories utilisées dans la présentation du mystère chrétien.

⁹ Comité de recherche de l'AEQ sur les communautés chrétiennes locales, Fides, 1992.

¹⁰ Alphonse Borras, *Appartenance à l'Église ou itinérance ecclésiale*, Lumen Vitae, 1993/2, p. 161-173.

¹¹ Yves Congar, *Vaste monde ma paroisse*, Éd. Témoignage chrétien, 1966, *dans* Jean Rigal, *L'Église en chantuier*, Cerf, 1994.

Il existe une demande sacrements qui semble relever plus d'une intégration sociale que d'une identité chrétienne ou d'une appartenance ecclésiale. Les agents pastoraux sont alors confrontés au double défi de respecter la vérité des gestes sacramentels et la diversité des expériences religieuses. La première attitude qui s'impose est celle de l'accueil, si possible à la manière de Jésus. Celui-ci accueillait toutes les personnes qui venaient à Lui mais en les provoquant toutes à aller plus loin. Il partait de leur expérience de vie pour y révéler ce que l'Esprit leur permettait déjà de réaliser. Il les invitait ensuite à dépasser leur situation présente, comme l'illustre bien l'épisode du jeune homme riche. Le défi des personnes qui en accompagnent d'autres dans leur cheminement n'est-il pas aussi de rejoindre le travail de l'Esprit en tout être humain, tout spécialement dans ses expériences pascales? À titre d'exemple, une évaluation des instruments pédagogiques destinés à l'initiation sacramentelle révèle qu'ils ne parviennent généralement pas très bien à intégrer l'expérience des parents ni les difficultés de vivre des jeunes; ce qui risque d'engendrer un discours mal ajusté à la vie.

Conclusion

L'identité chrétienne se définit essentiellement par une rencontre du Dieu de Jésus Christ, accomplie en Église. Quand elle est intégrale, elle s'effectue dans sa Parole, dans ses sacrements, dans l'engagement envers des frères et soeurs. Il est donc inapproprié de la réduire soit à la pratique sacramentelle soit à l'exercice de la charité.

Cette identité n'est jamais achevée, chaque personne faisant un cheminement original dans sa rencontre avec le Dieu vivant. Il se trouvera donc toujours, dans les communautés chrétiennes, des fidèles conscients de toutes les dimensions de la vie chrétienne et d'autres qui ne sont sensibles qu'à l'une ou l'autre d'entre elles. De même qu'il existera vraisemblablement toujours une certaine tension entre une religion d'élites et une religion populaire. Les communautés chrétiennes seront dynamisées par cette tension qui peut devenir le lieu privilégié d'une pastorale missionnaire et d'une présence au monde.

Le Comité de théologie de
l'Assemblée des évêques du Québec

Mgr Bertrand Blanchet, président
M. Pierre Gaudette
M. Camil Ménard
Mgr Jude Saint-Antoine
Mgr Raymond Saint-Gelais
Mme Carolyn Sharp
M. Germain Tremblay, secrétaire
Mgr André Vallée

ANNEXE B:
TEXTE DE LA PREMIÈRE ÉPÎTRE DE PAUL AUX THESSALONIENS
VERSION INTÉGRALE - TRADUCTION D'ÉMILE OSTY

Chap. 1 Paul, Silvain et Timothée, à l'Église des Thessaloniens qui est en Dieu Père et dans le Seigneur Jésus Christ; à vous grâce et paix!

² Nous rendons grâce toujours à Dieu pour vous tous, faisant mémoire de vous dans nos prières, ³ nous souvenant sans relâche de l'oeuvre de votre foi, du labeur de votre amour, de la constance de votre espérance en notre Seigneur Jésus Christ, en présence de notre Dieu et Père. ⁴ Et nous savons, frères aimés de Dieu, que vous êtes ses élus; ⁵ car notre évangile ne s'est pas présenté à vous en parole seulement, mais encore avec puissance, avec Esprit Saint et grande plénitude. Vous savez en effet ce que nous avons été chez vous pour vous. ⁶ Et vous, vous êtes devenus nos imitateurs et ceux du Seigneur, accueillant la Parole parmi bien des afflictions avec la joie de l'Esprit Saint, ⁷ de sorte que vous êtes devenus un modèle pour tous les croyants de Macédoine et d'Achaïe. ⁸ De chez vous, en effet, la parole du Seigneur a retenti non seulement en Macédoine et en Achaïe, mais c'est en tout lieu que votre foi envers Dieu s'est répandue, de sorte que nous n'avons pas besoin d'en parler. ⁹ Car on raconte à notre sujet ce qu'a été notre arrivée chez vous, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu, abandonnant les idoles pour être asservis au Dieu vivant et véritable, ¹⁰ et attendre des cieux son Fils, qu'il a relevé d'entre les morts, Jésus, qui nous délivre de la Colère qui vient.

Chap. 2 Car vous le savez vous-mêmes, frères, notre arrivée chez vous n'a pas été vaine. ² Au contraire, après avoir été maltraités et outragés à Philippiques, comme vous savez, nous avons trouvé de l'assurance en notre Dieu au milieu de bien des combats. ³ Car notre exhortation ne s'inspire ni de l'erreur, ni de l'impureté, ni de la ruse. ⁴ Mais, puisque Dieu nous a discernés pour nous confier l'Évangile, nous parlons, non de manière à plaire aux hommes, mais à Dieu qui éprouve nos coeurs. ⁵ Jamais non plus nous n'avons usé de paroles flatteuses, comme vous le savez, ni de prétexte pour couvrir la cupidité, Dieu en est témoin; ⁶ nous n'avons pas non plus recherché la gloire des hommes, ni de vous ni d'autres, ⁷ alors que nous pouvions nous imposer comme apôtres de Christ.

Au contraire, nous nous sommes faits doux au milieu de vous. Comme une mère choisit ses enfants qu'elle nourrit, ⁸ ainsi, dans notre tendresse pour vous, nous aurions voulu vous livrer non seulement l'Évangile de Dieu, mais nos vies mêmes, parce que vous nous étiez devenus chers. ⁹ Vous vous rappelez, frères, notre labeur et notre fatigue; c'est en travaillant nuit et jour, pour n'être à charge à aucun de vous, que nous vous avons proclamé l'Évangile de Dieu. ¹⁰ Combien sainte, juste et irréprochable a été notre conduite envers vous les croyants, vous en êtes témoins, et Dieu aussi. ¹¹ Comme vous le savez, c'est chacun de vous que, tel un père pour ses enfants, ¹² nous vous avons exhortés, réconfortés, adjurés de vous conduire d'une manière digne du Dieu qui vous appelle à son royaume et à sa gloire.

¹³ Et voilà pourquoi, nous aussi, nous rendons grâce à Dieu sans relâche de ce qu'ayant reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes, mais selon ce qu'elle est vraiment, comme une parole de Dieu qui agit en vous les croyants. ¹⁴ Car vous êtes devenus, frères, les imitateurs des Églises de Dieu qui sont dans la Judée en Christ Jésus, puisque vous avez, vous aussi, enduré de la part de vos compatriotes les mêmes souffrances qu'elles de la part des Juifs, ¹⁵ eux qui ont tué Jésus le Seigneur, et les prophètes, et nous ont persécutés, qui ne plaisent pas à Dieu et qui sont opposés à tous les hommes, ¹⁶ nous empêchant de parler aux nations pour qu'elles soient sauvées. Ainsi mettent-ils sans cesse le comble à leurs péchés; mais la Colère est arrivée sur eux pour toujours.

¹⁷ Quant à nous, frères, pour un temps privés de vous, de visage mais non de cœur, nous n'en avons fait que plus d'efforts pour revoir votre visage: nous en avons un tel désir! ¹⁸ C'est pourquoi nous avons voulu venir chez vous, moi Paul, et une, et deux fois, mais le Satan nous en a empêché. ¹⁹ Quelle est en effet notre espérance, notre joie, la couronne dont nous nous vanterons devant notre Seigneur Jésus lors de sa Venue? N'est-ce pas vous? Oui, c'est vous qui êtes notre gloire et notre joie.

Chap. 3 C'est pourquoi, n'y tenant plus, nous avons décidé de rester seuls à Athènes, ² et nous avons envoyé Timothée, notre frère et le collaborateur de Dieu dans l'Évangile du Christ, pour vous affermir et vous réconforter dans votre foi, ³ afin que personne ne se laisse troubler par ces afflictions. Vous savez bien vous-mêmes que nous sommes faits pour cela. ⁴ Aussi

bien, lorsque nous étions chez vous, nous vous prédisions qu'il nous faudrait subir des afflictions; et c'est ce qui est arrivé, vous le savez. ⁵ Voilà pourquoi, n'y tenant plus, j'ai envoyé prendre des nouvelles de votre foi: je craignais que le tentateur ne vous eût tentés et que notre labeur ne fût devenu vain!

⁶ Mais voici que Timothée vient de nous arriver de chez vous avec de bonnes nouvelles de votre foi et de votre amour, ainsi que du bon souvenir que vous gardez toujours de nous, ayant de nous revoir le même ardent désir que nous à votre égard. ⁷ Voilà pourquoi, frères, dans toute notre détresse et affliction, nous avons été réconfortés à votre sujet à cause de votre foi; ⁸ oui, maintenant nous vivons, puisque vous tenez bon dans le Seigneur. ⁹ Quelles actions de grâce, en effet, pouvons-nous rendre à Dieu à votre sujet pour toute la joie dont nous nous réjouissons à cause de vous devant notre Dieu? ¹⁰ Nuit et jour, nous lui demandons tant et plus de revoir votre visage et de compléter ce qui manque à votre foi.

¹¹ Que Dieu lui-même, notre Père, et notre Seigneur Jésus dirige vers vous notre chemin! ¹² Et vous, que le Seigneur multiplie et fasse abonder votre amour les uns pour les autres et pour tous, comme nous pour vous; ¹³ qu'il affermissé vos coeurs, pour qu'ils soient irréprochables en sainteté devant Dieu, notre Père, lors de la Venue de notre Seigneur Jésus avec tous ses saints.

Chap. 4 Au reste, frères, nous vous le demandons et vous y exhortons dans le Seigneur Jésus: ainsi que vous avez appris de nous comment vous conduire pour plaire à Dieu - et c'est bien ainsi que vous vous conduisez - allez de progrès en progrès. ² Vous savez bien quelles instructions nous vous avons données de par le Seigneur Jésus. ³ Oui, la volonté de Dieu, c'est votre sanctification: que vous vous absteniez de la fornication, ⁴ que chacun de vous sache conserver son corps en sainteté et honneur, ⁵ sans se laisser aller aux emportements de la convoitise comme les nations qui ne connaissent pas Dieu. ⁶ Que personne, en cette affaire, ne cause de tort à son frère ou ne l'exploite, parce que le Seigneur tire vengeance de tout cela, comme nous vous l'avons prédit et attesté. ⁷ Dieu en effet ne nous pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification. ⁸ Celui-là donc qui rejette ces [préceptes], ce n'est pas un homme qu'il rejette, mais Dieu, lui qui vous donne son Esprit, l' [Esprit] Saint.

⁹ Quant à l'amitié fraternelle, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive; vous-mêmes en effet avez appris de Dieu à vous aimer les uns les autres, ¹⁰ et c'est bien ce que vous faites envers tous les frères de la Macédoine entière. Mais nous vous exhortons, frères, à aller de progrès en progrès; ¹¹ ayez à coeur de vous tenir tranquilles, de vaquer chacun à vos affaires et de travailler de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit. ¹² Ainsi vous vous conduirez dignement envers ceux du dehors et vous n'aurez besoin de personne.

¹³ Nous ne voulons pas, frères, que vous soyez dans l'ignorance au sujet de ceux qui s'endorment, afin que vous ne vous attristiez pas tout comme les autres qui n'ont pas d'espérance. ¹⁴ Car si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis par Jésus, Dieu les emmènera avec lui. ¹⁵ Voici en effet ce que nous vous disons par la parole du Seigneur: nous les vivants, qui serons restés pour la Venue du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis. ¹⁶ Car, à un signal donné, à la voix d'un archange, au coup de trompette de Dieu, le Seigneur lui-même descendra du ciel, et les morts en Christ ressusciteront d'abord. ¹⁷ Ensuite, nous les vivants, qui serons restés, nous serons emportés ensemble avec eux dans les nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs; et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. ¹⁸ Réconfortez-vous donc les uns les autres par ces paroles.

Chap. 5 Pour ce qui est des temps et des moments, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. ² Vous le savez vous-mêmes exactement: comme un voleur dans la nuit, ainsi vient le jour du Seigneur. ³ Lorsque les [hommes] diront: « Paix et sûreté », c'est alors que, soudain, fondra sur eux la perdition, comme les douleurs sur la femme enceinte; et ils n'échapperont pas!

⁴ Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, pour que le Jour vous surprenne comme un voleur; ⁵ car vous êtes tous fils de la lumière et fils du jour. Nous ne sommes pas de la nuit ni des ténèbres; ⁶ ainsi donc, ne dormons pas comme les autres, mais veillons et soyons sobres. ⁷ Ceux qui dorment, en effet, dorment la nuit, ceux qui s'enivrent s'enivrent la nuit. ⁸ Mais nous qui sommes du jour, soyons sobres, ayant revêtu la cuirasse de la foi et de l'amour, et pour casque l'espérance du salut. ⁹ Car Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais à l'acquisition du salut par notre Seigneur Jésus Christ, ¹⁰ qui est mort pour nous, afin que veillant

ou dormant, nous vivions ensemble avec lui. ¹¹ C'est pourquoi réconfortez-vous les uns les autres et bâtissez-vous mutuellement, tout comme vous faites.

¹² Nous vous demandons, frères, d'apprécier ceux qui peinent parmi vous, qui sont à votre tête dans le Seigneur et qui vous avertissent. ¹³ Estimez-les tant et plus avec amour, à cause de leur oeuvre. Soyez en paix entre vous. Nous vous y exhortons, frères: avertissez les hommes de désordre, réconfortez les timides, soutenez les faibles, soyez patients envers tous. ¹⁵ Veillez à ce que personne ne rende le mal pour le mal, mais recherchez toujours le bien entre vous et envers tous. ¹⁶ Réjouissez-vous toujours. ¹⁷ Priez sans relâche. ¹⁸ Rendez grâce en tout; car telle est, à votre égard, la volonté de Dieu en Christ Jésus. ¹⁹ N'éteignez pas l'Esprit. ²⁰ Ne méprisez pas les prophéties. ²¹ Éprouvez tout, retenez ce qui est bon. ²² Gardez-vous de toute espèce de mal.

²³ Que le Dieu de paix lui-même vous sanctifie tout entiers, et que tout votre être - esprit, âme et corps - soit gardé irréprochable pour la Venue de notre Seigneur Jésus Christ. ²⁴ Il est fidèles, Celui qui vous appelle: il le fera.

²⁵ Frères, priez aussi pour nous.

²⁶ Saluez tous les frères d'un saint baiser.

²⁷ Je vous en conjure par le Seigneur: que cette lettre soit lue à tous les frères.

²⁸ La grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec vous!