

Jean Richard, de l'analogie au symbole religieux

Né en 1933 à Montréal, Jean RICHARD est prêtre de la Congrégation des Missionnaires du Sacré-Cœur. Il fait ses études de théologie à l'Angelicum à Rome, où il obtient son doctorat en 1961, puis étudie la philosophie à l'Université Laval, où il va enseigner la théologie systématique à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de 1965 à 1999.

Membre de nombreuses associations scientifiques (Société Canadienne de Théologie, American Academy of Religion, Association Paul Tillich d'expression française, North American Paul Tillich Society, Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft), il est l'un des plus éminents spécialistes de Paul Tillich ; il a dirigé une dizaine de thèses sur son œuvre, dont il travaille inlassablement à la publication en langue française, co-dirigeant avec André Gounelle la collection des « Œuvres de Paul Tillich », coéditée par le Cerf (Paris), Labor et Fides (Genève) et les Presses de l'Université Laval (Québec).

Auteur de très nombreux articles, notamment dans la revue *Laval théologique et philosophique*, il est Docteur *honoris causa* de l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier (mai 1989). Signalons enfin la parution en 2004 aux Presses de l'Université Laval de *Théologie et culture. Hommages à Jean Richard* (sous la direction de Marc Dumas, François Nault et Lucien Pelletier).

Lumière & Vie : Vous êtes passé de l'étude intensive de saint Thomas à celle de Tillich : qu'est-ce que cela représente dans votre itinéraire personnel ?

Jean Richard : La transition s'est faite sans grande rupture ; elle a marqué cependant pour moi l'évolution intellectuelle la plus importante. Cela s'est produit au début de la trentaine, à un âge où on est encore susceptible d'évolution assez radicale. Plus tard, on assimile toujours de nouveaux éléments, mais le cadre

général de la pensée demeure stable ; cela se produit sans changement de paradigme.

Ma jeunesse studieuse a été formée à l'école de saint Thomas d'Aquin. Ce fut le cas pour les études philosophiques à Québec, et plus encore pour les années de théologie vécues à Rome, à l'*Angelicum* (aujourd'hui, Université de saint Thomas), chez les Pères dominicains. Ce que j'ai appris et retenu de ces maîtres dominicains, ce fut surtout l'étude historico-critique des textes médiévaux, tout spécialement ceux de saint Thomas. La *Vaticane* n'était pas loin, avec ses trésors de manuscrits. J'ai passé là bien des heures à consulter les manuscrits des théologiens du XIII^e siècle, antérieurs à saint Thomas.

Je garderai toujours pour saint Thomas la plus profonde reconnaissance. C'est à son école que j'ai pu percevoir la cohérence des différents éléments de la foi chrétienne. Il y a là une compréhension de la foi d'une grande importance pour quiconque s'interroge sur les croyances chrétiennes. J'entends ici « comprendre » au sens étymologique : « prendre ensemble », faire la synthèse, voir la cohérence.

Bien sûr, ce n'est pas le mystère qu'on comprend ; le mystère est infini et pour autant incompréhensible. Mais les expressions humaines du mystère sont finies. Elles peuvent et doivent être compréhensibles, et l'on doit comprendre en même temps qu'il s'agit là d'un langage symbolique qui renvoie au-delà de lui-même, au mystère justement.

En un autre sens aussi, toute synthèse humaine de la foi est finie, limitée, pour autant qu'elle se trouve située dans l'espace et le temps. Tel est le cas de la théologie de saint Thomas, qui porte l'empreinte du Moyen-Âge européen. C'est là sa limite, mais aussi sa grande richesse. Ma longue et intense fréquentation de la pensée philosophique et théologique de saint Thomas m'a permis de pousser plus profondément dans l'histoire les racines de ma pensée chrétienne. Je pourrais aussi bien dire que cela m'a permis de prendre conscience du terreau médiéval de mes racines chrétiennes.

Évidemment, la plupart d'entre nous n'en sont pas restés là. Un jour ou l'autre, nous nous sommes rendus compte que nous

n'étions plus au Moyen-Âge. Certains d'entre nous sont alors restés attachés à la *Somme théologique* de saint Thomas, en la relisant dans le contexte de la culture contemporaine. D'autres – et j'en suis – ont plutôt considéré la *Somme* comme la marque témoin du meilleur de la pensée médiévale, et ils sont partis de là vers d'autres horizons, avec d'autres guides.

L & V : Comment avez-vous rencontré Tillich alors ?

J. R. : Je dois dire d'abord que je n'ai pas connu Paul Tillich de son vivant. Il est né en Allemagne en 1886 et décédé à Chicago, aux Etats-Unis en 1965. Ma rencontre avec lui s'est faite, de façon bien imprévue, avec la lecture de *Honest to God* (1963) de l'évêque anglican John A. T. Robinson. L'auteur présentait là très bien la pointe critique de la pensée de Tillich, sa critique du supranaturalisme. Dieu n'est pas « un Être suprême » situé au sommet de la hiérarchie des êtres ; il n'est pas « un être » parmi les autres, il est l'être-même, le tout de l'être.

À première vue, cela peut sembler assez évident, mais cela comporte des conséquences plus difficiles à assimiler. Par exemple, ça signifie que, à strictement parler, Dieu n'existe pas. Dieu n'existe pas, parce qu'il n'est pas « un existant » ; et il n'est pas un existant parce qu'il n'est pas « un être » parmi les autres.

Robinson a bien vu que cette critique en laisserait plusieurs orphelins de Dieu, sur les sentiers de l'athéisme. Sans doute n'a-t-il pas suffisamment insisté lui-même sur un point plus positif de la pensée de Tillich, qui permettait de dépasser l'athéisme aussi bien que le théisme, soit sa conception du symbolisme religieux.

Il est toujours aussi légitime d'invoquer Dieu comme « Notre Père » et « Notre Seigneur », mais il s'agit maintenant d'interpréter ces termes comme des symboles, de ne pas les entendre au sens littéral. Cela ne rend pas l'expérience de Dieu moins réelle ; ça signifie simplement que la réalité du mystère divin se trouve au-delà des termes qui l'expriment, tous ces termes et vocables n'étant que des indications, des invitations à regarder au-delà d'eux-mêmes.

L & V: Mais si « Dieu n'existe pas », que devient la foi chrétienne en un Verbe fait chair, un Fils de Dieu qui existe, et qui s'adresse à son Père comme à un vis-à-vis personnel ?

J. R. : Il y a là deux questions. D'abord, celle de l'Incarnation du Verbe dans la personne de Jésus le Christ. Cela ne s'oppose pas à la conception de Dieu comme être-même, comme transpersonnel. Tout au contraire, le mystère de l'Incarnation prend alors un sens plus profond. Cela signifie que le Dieu transpersonnel devient personnel, devient une personne concrète, historique, en Jésus le Christ.

L'autre question concerne la prière de Jésus et la nôtre. Comment peut-il s'adresser à Dieu comme à son Père, comment pouvons-nous prier Dieu comme « Notre Père », si Dieu n'est pas une personne existante ? On doit revenir ici à la thèse du langage religieux comme langage symbolique. Le langage religieux est l'expression de la conscience religieuse, et la première expression de cette conscience religieuse est celle de la prière, qui s'adresse à Dieu comme à une personne divine. Dans un article sur le symbolisme religieux, Tillich a ce beau commentaire : « Nous sommes en rapport avec lui [Dieu], nous le rencontrons avec ce qu'il y a en nous de plus élevé, comme *personne*. Dans notre façon symbolique de parler de lui, nous trouvons donc à la fois ce qui transcende infiniment notre propre expérience comme personne et ce qui est si approprié au fait que nous soyons des personnes, que nous pouvons lui dire "Tu" et le prier¹. »

1. « La nature du langage religieux », dans *Théologie de la culture*, trad. J.-P. Gabus et J.-M. Saint, Éditions Planète, 1968, p. 118.

Le philosophe Jacques Derrida a exprimé la même idée, il me semble, de façon plus simple et plus percutante encore. C'était à Toronto (Canada), en novembre 2002, lors d'une rencontre de l'*American Academy of Religion*. En guise de conférence, il répondait aux questions que lui adressaient ses étudiants. L'entrée en matière fut assez abrupte. Un étudiant lui demanda : « Monsieur Derrida, priez-vous ? Et si vous priez, comment priez-vous ? » La réponse fut aussi directe : « Oui, je prie. Quand je prie, je prie comme un enfant ; mais quand je prie, je prie aussi comme un adulte ». J'ose interpréter. Prier comme un enfant, c'est prier dans le langage des symboles de la tradition religieuse. Prier comme un adulte, c'est prendre conscience qu'il s'agit là d'un langage symbolique.

L & V : On n'est donc pas si loin de l'analogie chère à Saint Thomas.

J. R. : Saint Thomas était-il supranaturaliste ? Certains d'entre nous répondent « non ». Je pense plutôt qu'il l'était, comme d'ailleurs toute la pensée médiévale qu'il représentait. Pour saint Thomas, l'idée que Dieu n'existe pas n'a aucun sens dans le contexte de la foi chrétienne. Au point de départ de la *Somme théologique* se trouvent justement les preuves de l'existence de Dieu. Le contraste avec Tillich est alors évident. Lui-même écrit dans sa *Théologie systématique* que Dieu n'existe pas, puisqu'il est l'être-même, et que prouver que Dieu existe revient à le nier².

2. Paul TILLICH, *Théologie systématique*, II, trad. A. Gounelle, Cerf - Labor et Fides - PUL, 2003, p. 66.

Il y a pourtant un point où se rencontrent saint Thomas et Tillich : c'est l'idée de Dieu comme « l'être-même » (s. Thomas : *ipsum esse* ; Tillich : *being itself*). Il y a aussi un autre point de rencontre : c'est la connaissance analogique et symbolique de Dieu. Tout ce qu'on dit de Dieu doit s'entendre de façon analogique et symbolique. À la suite d'Aristote, saint Thomas parle plus volontiers d'analogie³, mais il a aussi un article sur le caractère symbolique, non littéral, de nos affirmations sur Dieu⁴. Malheureusement, cette doctrine du symbolisme religieux, dans le sens de la philosophie platonicienne, n'a pas été suffisamment développée dans la tradition thomiste.

3. I^a, q. 13, a. 5.

4. I^a, q. 13, a. 3.

Chez Tillich, c'est plutôt l'inverse qu'on peut observer. Il parle abondamment du symbolisme religieux, auquel il a consacré plusieurs articles. Mais dans *Le courage d'être*, c'est d'analogie qu'il est question, là où il s'exprime habituellement en termes de symbolisme. Il dira, par exemple, que l'ontologie parle de façon analogique, que les concepts ontologiques ne doivent pas être compris de façon littérale mais analogique⁵. Effectivement, c'est par là que j'ai commencé mes travaux sur Paul Tillich, et c'est là aussi que se trouve le témoin de mon passage de saint Thomas à Tillich. Je pense plus précisément à mon article sur « Analogie et symbolisme chez saint Thomas⁶ », et à celui, plus approfondi, sur « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich⁷ ».

5. *Le courage d'être*, trad. J.-P. LeMay, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1998, p. 20.

6. « Analogie et symbolisme chez saint Thomas », *Laval théologique et philosophique*, 30 (1974), p. 379-406.

7. « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich », *Laval théologique et philosophique*, 32 (1976), p. 43-74 ; 33 (1977), p. 39-60, 183-202.

L & V : Va pour le passage de l'analogie au symbolisme ; mais le passage de l'Être suprême à l'être-même semble plus difficile. Si, au sens strict, littéral, Dieu n'existe pas, comment peut-on encore parler de théo-logie, de science de Dieu ?

J. R. : En effet, c'est bien là que se trouve le changement de paradigme. À l'époque moderne, dans la théologie « libérale » du moins, de science de Dieu, la théologie est devenue science de la religion⁸. Cela remonte à Schleiermacher. Dans ses célèbres *Discours* sur la religion (1799), on peut voir la révolution copernicienne qu'il opère dans le domaine théologique. Là où tout gravitait autour de Dieu, désormais tout dépend de la religion. Dans la corrélation de Dieu et de la religion, la priorité revient maintenant à la religion plutôt qu'à Dieu. On avait coutume de dire : « Puisque Dieu existe, la religion, le culte rendu à Dieu, doit exister aussi ». On dira plutôt maintenant : « Si Dieu existe, c'est en raison de la religion, car Dieu est l'expression symbolique par excellence de la conscience religieuse ». C'est ce que j'ai tenté de montrer à partir du cours de philosophie de la religion donné par Tillich à Berlin en 1920⁹.

Cela se trouve déjà en principe chez Schleiermacher. On trouve même chez lui l'idée, plus radicale encore, d'une religion sans Dieu. Il a été élevé dans l'atmosphère religieuse du piétisme allemand des Frères Moraves. C'est à cela qu'il fait allusion quand il écrit que la religion a été le sein maternel dans lequel sa jeune vie a été nourrie. Mais Schleiermacher a passé ensuite par l'Université (de Halle) et par la philosophie critique de Kant. Il poursuit à ce propos en disant que la religion lui est restée lorsque Dieu et l'immortalité se sont dérobés à ses regards¹⁰.

Qu'est-ce qui s'ensuit pour la théologie? On le voit bien chez Ernst Troeltsch (1865-1923), un fervent disciple de Schleiermacher. Le point de départ de la théologie chez lui ne sera plus la connaissance naturelle (rationnelle) de Dieu, ni la révélation surnaturelle, mais l'étude du fait et de l'essence de la religion¹¹. Suivra l'étude des réalisations concrètes de cette essence religieuse dans l'histoire des religions, une histoire qui aboutit finalement au christianisme. C'est à ce point que la théologie proprement dite prend la relève en se consacrant à l'étude de la foi chrétienne.

On trouve la même conception chez Tillich, dans sa première grande conférence « Sur l'idée d'une théologie de la culture¹² » (1919). Dans chaque science de la culture (éthique, esthétique, politique, etc.), il distingue une partie théorique, une partie historique et une partie normative. Pour la religion, cela donne la

8. Cf. Jean RICHARD, « La théologie comme science de Dieu et comme science de la religion », *Science et Esprit*, 59/2-3 (2007), p. 221-238.

9. Cf. Jean RICHARD, « Dieu n'existe que dans la religion », *Laval théologique et philosophique*, 65/2 (juin 2009), p. 245-261.

10. *De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, trad. B. Reymond, Paris, Van Dieren, 2004, p. 8.

11. *Glaubenslehre* (1911-1912), Scientia Verlag Aalen, 1981, p. 1.

12. « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (1919), trad. N. Grondin, dans *La dimension religieuse de la culture*. Cerf - Labor et Fides - PUL, 1990, p. 29-48.

philosophie de la religion, l'histoire de la religion et la théologie, conçue comme le système normatif de telle religion particulière où se situe le théologien. La théologie se définit ainsi par rapport à la religion, comme la partie normative et systématique de l'étude de la religion.

Le lien avec les sciences de la religion (les sciences religieuses) se fait ainsi de façon plus harmonieuse, moins conflictuelle. La théologie se reconnaît elle-même comme science de la religion. Elle élabore le point de vue normatif (subjectif-existential) dans l'étude de la religion. Ce point de vue – toujours implicitement présent même s'il n'est pas reconnu – peut alors aisément se coordonner avec les autres points de vue (philosophique, historique, sociologique, psychologique, etc.).

L & V: S'il en est bien ainsi, doit-on en conclure que le véritable problème religieux et théologique aujourd'hui n'est pas l'existence de Dieu mais la religion ?

J. R. : C'est bien le cas, en effet. Et on pourrait poser la question de façon plus précise, plus aiguë. En commentant Schleiermacher, Troeltsch disait que, puisque la religion se trouve dans toute l'humanité, elle doit faire partie de l'essence humaine¹³. Est-ce à dire qu'une personne non religieuse serait moins humaine qu'une autre ? Telle est la question qui se pose aujourd'hui devant cette partie de l'humanité – du moins de notre humanité occidentale – qui n'est plus religieuse.

13. *Glabenslehre*, p. 8.

Bien sûr, une personne dépourvue de conscience morale ne serait pas pleinement humaine. Mais, de toute évidence, on ne peut en dire autant d'une personne dépourvue de conscience religieuse. Pensons simplement à Max Weber qui se disait (d'après la traduction anglaise) « *religiously unmusical* », insensible à la musique de la religion. Or Weber n'était certainement pas moins humain, pas moins humaniste, que ses amis Ernst Troeltsch et Georg Simmel, qui étaient eux-mêmes fortement « *religiously musical* ».

La question se trouve alors reportée un cran plus haut. N'y a-t-il pas, au plus profond de l'être humain quelque chose d'analogue à la religion, plus profond que la religion, qui le caractérise comme humain ? Tillich distingue à ce propos deux concepts de

la religion ; on pourrait aussi bien dire deux niveaux de la religion. Il y a la religion (les religions) instituée, la religion historique bien concrète, qui se caractérise par des croyances, des rites, des observances, etc. Et il y a un principe religieux, un germe religieux au plus profond du cœur humain, que Tillich définit comme une orientation vers l'inconditionné, vers l'absolu. C'est la religion en ce deuxième sens, plus profond, qui est essentielle à l'être humain. Les religions instituées sont alors considérées comme des expressions concrètes, historiques, de cette inspiration religieuse inhérente à l'esprit humain.

Cette distinction me semble fondamentale pour comprendre la situation spirituelle d'aujourd'hui. On devrait éviter cependant d'appeler « religion » cette orientation de l'esprit vers l'inconditionné, vers l'absolu. Ceux et celles qui refusent la religion au sens habituel du terme, refuseront aussi d'être désignés comme religieux au sens second. Ils refuseront d'être récupérés par la religion, d'être considérés comme fondamentalement religieux sans le savoir. On devrait donc choisir un autre terme, et il y en a un qui s'offre à nous actuellement, c'est celui de « spiritualité ». Il y a aujourd'hui de plus en plus de personnes vraiment « spirituelles » qui ne sont pourtant pas « religieuses ». L'essai d'André Comte-Sponville sur *L'esprit de l'athéisme*, me semble typique à cet égard. La troisième partie du volume constitue une excellente « Introduction à une spiritualité sans Dieu », comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage¹⁴.

14. *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, 2006.

L & V: Mais alors, le problème semble ainsi s'être inversé. La question qui se posait autrefois était celle du sens de l'athéisme: l'athée se trouve-t-il dans le vide du non-sens? La question semble être aujourd'hui celle de la religion: la religion a-t-elle encore un sens? Pourquoi la religion?

J. R.: La première chose à dire ici, je le répète, c'est que le sens de la religion est symbolique. La religion est l'expression symbolique de l'absolu au fondement de l'esprit, de la nature et de la culture. Dans l'action, dans la relation aux autres, dans la construction de la cité, dans la création artistique, on peut très bien vivre l'absolu sans l'exprimer en pensées, en concepts, en paroles. On pourrait dire que l'absolu se réalise ainsi dans la vie

sans se réaliser dans la conscience, sans qu'on en prenne explicitement, expressément conscience.

Car il n'y a de conscience explicite qu'avec le langage. La conscience religieuse n'advient donc qu'avec le langage religieux. Ce langage religieux est d'abord celui des mots, dans l'expérience religieuse qu'est la prière. Le premier mot, le maître-mot de la religion est évidemment celui de « Dieu ». C'est l'expression par excellence de l'absolu. Et cette expression se fait par mode de personnification: « Dieu » est la personnification de l'absolu. La question n'est plus alors si une telle personne divine existe, mais si une telle personnification exprime bien l'ultime dimension de la réalité. En d'autres termes: si le symbole « Dieu » exprime adéquatement la conscience de l'absolu.

C'est par là aussi que je suis porté à expliquer le phénomène de la sécularisation en Occident. Ce fut d'abord, de la part d'une humanité « devenue adulte » (*man come of age; mündige Welt*), le refus d'une religion hétéronome, imposée d'en haut, aliénante. Donc, l'autonomie humaine contre l'hétéronomie religieuse. Par là, ce ne fut pas seulement un type de religion qui fut rejeté, mais la religion comme telle, c'est-à-dire tout le langage religieux. Ce qui s'explique assez bien par le fait que ce langage était intimement lié à l'ancien régime, calqué sur le modèle de l'ancienne société monarchique.

Le problème est qu'avec le retrait du langage religieux (croyances religieuses, pratiques religieuses, institutions religieuses), c'est la conscience religieuse elle-même qui disparaît. Certains diront alors que c'est le vide spirituel qui s'installe. L'interprétation de Tillich est plus subtile. Il reconnaît que le dépassement de l'hétéronomie religieuse a donné naissance à un type d'autonomie « autosuffisante », qui ne reconnaît plus que l'autorité de la raison instrumentale, c'est-à-dire la logique interne, les lois propres à chaque secteur de la culture. Mais il y a aussi un autre type d'autonomie, celui de l'autonomie « auto-transcendante », qui reconnaît la transcendance de l'esprit dans les différents secteurs de l'agir humain. C'est ce qu'il appelle lui-même la « théonomie ».

Cela clarifie beaucoup, il me semble, la situation spirituelle de notre temps. Ceux qui sont profondément religieux peuvent sympathiser pleinement avec ceux qui sont profondément spi-

rituels. Et tous ceux-là peuvent collaborer pleinement avec tous les autres qui sont profondément engagés dans les secteurs séculiers (profanes) de la culture, que ce soit la science, l'éthique, le politique ou les arts. Qu'il s'agisse de la recherche scientifique ou de l'action sociale, la personne religieuse ou spirituelle ne change pas les règles du jeu ; elle accomplit simplement sa tâche dans un horizon plus vaste, qui est celui de l'esprit.

L & V : Vous venez de parler du processus de la sécularisation occidentale en général. Qu'en est-il du Québec en particulier ? Y a-t-il des différences entre la sécularisation qu'a vécue la société québécoise et celle des sociétés de la vieille Europe, de la France en particulier ?

J. R. : Je suis porté à dire que le processus de sécularisation que nous avons vécu au Québec est substantiellement le même qu'en Europe. Il faut noter cependant deux différences importantes. D'abord, ce processus qui en Europe s'est prolongé sur une période de deux ou trois siècles, s'est produit au Québec dans l'espace de deux ou trois décennies, à partir de 1960. Et puis, ce processus de sécularisation s'est accompli sans heurt, en toute harmonie, entre le Gouvernement du Québec et l'Église. C'est ce qu'on a appelé justement « la révolution tranquille ».

Cela commence avec l'élection du Parti libéral en juin 1960, qui met fin à la longue hégémonie du gouvernement très conservateur de Maurice Duplessis. Bien sûr, la modernisation du Québec avait commencé bien avant. Mais, avec Gregory Baum, il importe de distinguer ici la modernisation industrielle et la modernisation politique. C'est de cette dernière qu'il est question à propos de la Révolution Tranquille. Les institutions d'éducation, de santé, de service social, étaient jusque-là la responsabilité de l'Église, ce qui lui conférait évidemment un grand pouvoir dans la société québécoise. À partir de 1960, toutes ces institutions passent à la responsabilité de l'État. Cela se fait sans protestation de la part de l'Église, mieux encore, avec sa pleine collaboration. Un exemple typique est celui de la Commission Parent, en 1966, qui devait révolutionner tout le système de l'éducation. Or le président de cette commission était nul autre que Mgr Alphonse-Marie Parent, un ecclésiastique de renom, bon serviteur de l'État autant que de l'Église.

Comment expliquer ce passage en douceur des institutions publiques de la juridiction de l'Église à celle de l'État? Il faut rappeler d'abord que l'Église ne s'était pas accaparé ce pouvoir. C'est une responsabilité qu'elle avait assumée lors de la « Conquête », en 1763, lors du passage de la colonie de la France à l'Angleterre. L'Église était la seule alors à pouvoir assumer ces tâches, et elle le faisait d'autant plus volontiers qu'elle permettait par là à la colonie de garder sa langue (française) et sa religion (catholique), contre les projets d'assimilation du nouvel occupant. Cela a duré durant deux siècles, grâce entre autres aux renforts de communautés religieuses venues de France. Évidemment, avec l'augmentation des coûts des services spécialisés, ces tâches ne pouvaient plus être accomplies de nos jours en comptant seulement sur le dévouement (le bénévolat) et les dons de charité. Il fallait avoir recours aux impôts publics, l'État devait entrer en jeu. C'est ainsi que l'Église a, sans trop de difficultés, passé le relais à l'État, bien consciente qu'elle était d'avoir accompli jusque-là un rôle de suppléance.

Pour mieux comprendre, on doit aussi mentionner un autre élément important, d'ordre religieux cette fois, le Concile Vatican II, qui se déroule à Rome dans ces mêmes années 1960, et qui a un grand écho par ici. À ce moment-là, l'Église faisait elle-même l'expérience d'une ouverture à la modernité, de sorte qu'on peut dire, avec Gregory Baum encore, que l'affinité de ces deux mouvements, l'un séculier, l'autre religieux, a permis aux catholiques fidèles à leur héritage de joindre la Révolution Tranquille et de coopérer avec leur concitoyens à la création d'une société nouvelle¹⁵.

15. *The Church in Quebec*, Ottawa, Novalis, 1991, p. 47.

Évidemment, c'est la figure même de l'Église qui a changé au cours de ce processus. Les communautés religieuses, les grands-séminaires, les églises se sont vidées, comme en Europe d'ailleurs. Il n'y a plus qu'un « petit reste », le petit nombre de ceux et celles qui restent encore. Mais ce petit reste manifeste une grande vitalité, plus conscient que jamais des trésors dont il a la responsabilité, ceux de l'Évangile, des sacrements et de l'action pastorale.

Voilà pour le passé et le présent. La question qui se pose maintenant est celle de l'avenir : quelle tâche, quel service devons-nous exercer maintenant dans le monde, pour le monde? Au Québec, on répond actuellement de deux façons bien différentes à cette

question, à cette interpellation. Les uns ont comme projet la « rechristianisation » du Québec. Il s'agit pour eux de ramener les gens à l'église et, pour cela, ramener la religion à l'école. L'obstacle à surmonter serait l'ignorance de la religion. Pour les autres, et j'en suis, le problème est plus profond, précisément celui de la sécularisation non seulement de la société, mais des consciences elles-mêmes, comme j'ai tenté d'expliquer. La présence à l'église du petit reste des fidèles est très importante et significative. On célèbre à l'église l'œuvre du salut que Dieu opère, non seulement à l'église mais dans tout le monde. Il importe donc de reconnaître l'action de l'Esprit qui souffle où il veut, de se laisser inspirer par lui et d'agir dans le monde là où il nous conduit. On pourrait dire alors qu'on construit l'Église en dehors des murs de l'Église.

L & V : Quand on sort ainsi de l'Église, avec les ressources de l'Église, pour construire dans le monde « le Royaume de Dieu et sa justice », on rencontre immédiatement le problème social. Vous avez publié plusieurs articles sur le « socialisme religieux » et la théologie de la libération. D'où vous est venu cet intérêt pour le socialisme ?

J. R. : Je suis né avec ce que je pourrais appeler des « gènes socialistes ». Mon père était président de la Société Saint-Vincent-de-Paul et, tout jeune encore, il m'amenait faire la tournée de ses protégés. Ce germe socialiste a trouvé l'occasion de prendre forme avec l'étude des écrits socialistes de Tillich, datant de l'époque du gouvernement de Weimar dans l'Allemagne des années 1920¹⁶. Nous avons déjà produit un recueil de ses écrits sur la théologie de la culture, et nous entrevoyions une autre veine inexplorée dans ses écrits sur le socialisme. Nous avons alors répertorié et traduit une trentaine d'écrits consacrés à l'étude du socialisme dans ses rapports avec le christianisme.

16. *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, trad. N. Grondin et L. Pelletier, Cerf - Labor et Fides - PUL, 1992.

Ce recueil, le deuxième de notre collection des « Œuvres de Paul Tillich » en français, est paru en 1992. Dans les années précédentes, en même temps que ce volume, on préparait, à l'Université Laval, le colloque du centenaire de *Rerum Novarum*, qui fut célébré à Québec en mai 1991. On ne pouvait faire autrement alors que comparer les deux courants de pensée : le socialisme de Tillich et la doctrine sociale de l'Église. Dans l'introduction

de ce volume des écrits socialistes, j'ai noté que Tillich, avec son engagement socialiste, s'était attiré de la part de son Église (luthérienne) les mêmes reproches que subissaient de nos jours les socialistes catholiques – tout spécialement les théologiens de la libération – de la part de la hiérarchie catholique. En répondant à ces objections, Tillich s'efforçait alors de montrer le caractère prophétique du socialisme, comment on pouvait trouver là les germes d'un monde nouveau pour l'ère nouvelle qui s'ouvrait après le désastre de la Grande Guerre.

Dans ma communication à ce colloque du centenaire de *Rerum Novarum*¹⁷, j'allais à l'encontre du mouvement général, en reprochant à la doctrine sociale de l'Église, de Léon XIII à Jean-Paul II (*Centesimus Annus*), son antisocialisme viscéral. Par contraste, je proposais la pensée du pasteur genevois, Leonhard Ragaz (1868-1945). Dans son bel opuscule sur *L'Évangile et le combat social de notre temps*¹⁸, il proposait la pensée d'un socialisme fondé sur l'annonce du Royaume de Dieu dans les évangiles synoptiques. C'est Ragaz qui le premier a parlé d'un « socialisme religieux » et Tillich a lui-même fortement élaboré ce concept dans ses écrits allemands.

17. « Une contrepartie de *Rerum Novarum*: le socialisme religieux de Leonhard Ragaz », dans *La question sociale hier et aujourd'hui*, sous la direction de J. Richard et L. O'Neill, Québec, PUL, 1993, p. 217-234.

18. *Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart*, Bâle, Verlag von C.F. Lendorff, 1906.

Le point le plus intéressant pour moi a été de comparer le socialisme religieux de Tillich avec la théologie de la libération. C'étaient là deux mouvements particuliers bien concrètement situés dans l'espace comme dans le temps, deux mouvements cependant qui avaient une portée universelle, qui sont encore pour nous aujourd'hui inspirants et éclairants. Les deux ont dû aussi affronter des objections semblables de la part des autorités religieuses.

Pour Tillich, la question était celle du rapport entre christianisme et socialisme. Il n'y a pour lui d'opposition entre les deux que pour les tenants du supranaturalisme, qui voient le christianisme comme orienté vers l'au-delà et le socialisme, vers l'ici-bas. Mais Tillich a, depuis le début, critiqué cette conception supranaturaliste. Il n'y a pas deux mondes superposés, mais un seul monde multidimensionnel, le nôtre. Le Royaume de Dieu ne subsiste nulle part ailleurs que dans ce monde où s'affrontent le divin et le démonique.

La théologie de la libération a dû se défendre contre des objections semblables de la part de la Congrégation pour la doctrine de la foi, plus particulièrement dans son Instruction de 1984. On retrouve là une dichotomie semblable entre le salut (surnaturel) et la libération (sociale). D'après la Congrégation romaine, le salut est libération de l'esclavage radical du péché; les autres types de libération – culturelle, économique, sociale, politique – ne sont que des conséquences de la libération du péché. On reproche alors aux théologiens de la libération d'invertir l'ordre des choses en insistant unilatéralement sur la libération d'une servitude de nature terrestre et temporelle.

Ce à quoi les théologiens de la libération répondent que la situation d'injustice, d'exploitation et de misère qui est la condition de masses entières dans certaines régions du monde n'est pas qu'une conséquence du péché, qui serait lui-même situé ailleurs, dans l'intimité du cœur humain. En tant qu'aliénation humaine, en tant que situation contraire à la dignité humaine, c'est une situation de péché. C'est la manifestation et la réalisation concrète du péché du monde, qui autrement se trouve réduit à une pure abstraction. Il s'ensuit que la lutte sociale contre une telle injustice est elle-même action salvifique et combat pour le Royaume de Dieu. On revient toujours à la même idée que, sous l'inspiration de l'Esprit, le salut s'opère dans tout le monde, hors des murs de l'Église, mais qu'il est reconnu et célébré dans l'Église¹⁹.

19. Cf. Jean RICHARD, « The Socialist Tillich and Liberation Theology », dans *Paul Tillich : A New Catholic Assessment*, R.E. Bulman et F.J. Parrella (Ed.), Collegeville (Minnesota), The Liturgical Press, 1994, p. 148-173.

L & V: On peut imaginer que l'étude de Tillich vous a conduit à approfondir votre vision du protestantisme et de l'œcuménisme. Après tant d'années à le traduire et à l'éditer, comment vous sentez-vous catholique ?

J. R. : Mon travail sur l'œuvre de Tillich m'a conduit à fréquenter les sociétés consacrées à l'étude de cet auteur. J'ai participé régulièrement aux rencontres des Sociétés Tillich francophone, américaine et allemande, où se côtoient théologiens protestants et catholiques dans une atmosphère pleinement œcuménique. Je dirais même qu'on se trouve là au-delà du simple œcuménisme. Celui-ci consiste à se reconnaître comme chrétiens à part entière de chaque côté de la frontière. Une fois cela acquis, les différences prennent une tout autre signification. Elles deviennent des aspects du christianisme qu'une autre confession chrétienne a

20. Cf. les deux articles parallèles de Jean RICHARD (« Église, communauté et démocratie. Un point de vue catholique ») et d'André GOUNELLE (« Église, communauté et démocratie. Un point de vue protestant »), dans *Église et communauté*, sous la direction de M. Dumais et J. Richard, Montréal, Fides (« Héritage et projet », 73), 2007, p. 301-318, 319-332.

21. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, trad. H. Cornelis-Govaert, Pariss, Cerf (« Cogitation fidei », 166), 1992, p. 330 : « La structure de l'Église, prétendument non démocratique par essence, ne peut se défendre qu'en faisant appel aux vicissitudes contingentes de son histoire, au sein d'une société civile en fait non démocratique, dont elle a repris, dans une large mesure, les formes de gouvernement. »

Jean RICHARD

développés plus particulièrement et qu'on aurait tout avantage à importer chez nous. Un peu comme, dans une situation de bon voisinage, on peut emprunter au voisin la graine de certaines fleurs qui nous manquent, qu'on aimerait bien voir pousser dans son propre jardin.

La fréquentation assidue des théologiens protestants ne m'a jamais incité à quitter le catholicisme ; elle m'a plutôt porté à cultiver dans le catholicisme certaines idées protestantes qui ne peuvent que l'enrichir. C'est ainsi qu'il nous faudrait développer un « catholicisme libéral » semblable au « protestantisme libéral » dont parlent beaucoup nos amis protestants. Ce qui me porte à préciser que les relations entre catholiques libéraux et protestants libéraux sont généralement beaucoup plus faciles qu'entre catholiques libéraux et catholiques conservateurs. « Libéral » signifie ici l'ouverture au monde contemporain au sens de la reconnaissance de l'action de l'Esprit, de l'œuvre du salut qui s'accomplit comme incognito dans le monde.

Le protestantisme accentue aussi et surtout l'aspect critique, prophétique, face aux institutions religieuses. Non seulement faut-il reconnaître leurs défaillances, mais il importe encore de contester le caractère absolu qu'elles sont portées à s'attribuer. La structure hiérarchique de l'Église catholique romaine est bien légitime, mais la constitution plus démocratique de l'Église réformée de France l'est tout autant²⁰. En bout de course, je suis heureux de pouvoir me référer ici au Père Schillebeeckx, pour qui la structure hiérarchique de l'Église catholique romaine n'a rien d'une institution divine, entendue au sens supranaturaliste. Elle provient tout simplement de la rencontre de l'Église avec l'empire gréco-romain²¹. La voie se trouve ainsi ouverte sur un œcuménisme où les formes historiques du christianisme sont désabsolutisées, dédramatisées.