

Bulletin d'histoire politique

La foi chrétienne au crépuscule de la Révolution tranquille : une analyse de « Christianisme et nouvelle culture » (1971) de Vincent Harvey

Martin Roy



Volume 24, Number 1, Fall 2015

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033394ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033394ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association québécoise d'histoire politique
VLB éditeur

ISSN

1201-0421 (print)

1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roy, M. (2015). La foi chrétienne au crépuscule de la Révolution tranquille : une analyse de « Christianisme et nouvelle culture » (1971) de Vincent Harvey. *Bulletin d'histoire politique*, 24(1), 75–96. <https://doi.org/10.7202/1033394ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique et VLB Éditeur, 2015

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

La foi chrétienne au crépuscule de la Révolution tranquille : une analyse de « Christianisme et nouvelle culture » (1971) de Vincent Harvey*

MARTIN ROY
Historien

Comme l'a montré la sociologue française Danièle Hervieu-Léger, le projet de la modernité s'appuie sur le principe que l'homme est seul responsable de son destin et qu'il peut, par ses propres moyens, construire la Cité idéale et connaître le bonheur sur terre. Pour y parvenir, l'homme doit d'abord se libérer de tout ce qui entrave sa raison toute-puissante et son autonomie, à commencer par la prépondérance du sacré. Cela fait, les tenants du projet moderne se fixent pour objectif la pleine maîtrise rationnelle, scientifique et technique de la nature comme des réalités humaines et sociales. Au terme de la marche du progrès miroite la promesse d'une apothéose : l'accomplissement final de l'humanité en ce monde ou, autrement dit, une forme de salut terrestre. La modernité fonde en effet dans l'avenir et dans le progrès, de grands espoirs¹. Dans un tel cadre immanentiste où l'homme est à lui-même son propre sauveur et où le monde constitue le seul horizon digne d'intérêt, les religions traditionnelles sont sur la défensive.

Durant les « Trente Glorieuses » (1945-1975), période de prospérité économique sans précédent en Occident, une telle façon de voir domine

* Cet article scientifique a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.

une grande partie des consciences, à en juger alors par la prégnance des « religions séculières » qui promettent toutes une espèce de salut terrestre, par le biais du politique (communisme, socialisme, nationalisme, etc.) ou de la technologie. Il n'en va pas autrement au Québec qui, sous la Révolution tranquille, connaît un processus de modernisation accéléré (laïcisation des institutions sociales, montée de l'État-providence, etc.). Propulsés en pleine modernité avancée, les Québécois sortent alors assez brutalement d'une mentalité de chrétienté qui avait proposé un catholicisme vigoureusement théocentrique, ascétique et tourné vers l'au-delà et la tradition.

Le théologien dominicain Vincent Harvey a une conscience vive de cette mutation des structures mentales qui a cours au Québec dans les années 1960-1970. Pour lui, la « culture séculière », qui sert à désigner ici le projet moderne, met au défi le christianisme de s'adapter et de se renouveler sous peine de décliner, voire de disparaître. Dans une série de deux articles intitulée « Christianisme et nouvelle culture » et parue dans la revue *Maintenant* en avril et en mai 1971, soit au crépuscule de la Révolution tranquille, il livre le résultat de ses réflexions². Vincent Harvey, alors directeur de *Maintenant*, cherche, dans ce « diptyque », à voir comment la foi chrétienne peut « s'inculturer » dans la « culture séculière », pour reprendre sa terminologie.

Dans notre analyse de « Christianisme et nouvelle culture » (texte qui est devenu au cours des années un classique de la pensée socioreligieuse contemporaine au Québec), plusieurs interrogations vont nous guider. D'abord, par rapport au projet moderne, comment Vincent Harvey envisage-t-il la « culture de chrétienté », dont on est sorti soudainement ? Est-ce que les catégories mentales de la modernité, humaniste et progressiste, président à son interprétation de la culture traditionnelle ? En quoi consiste la « culture séculière » ? S'identifie-t-elle au projet moderne dont nous venons de parler ? Est-elle foncièrement incompatible avec la foi chrétienne ? Peut-on envisager un accord entre les deux ? Et si oui, au prix de quelles révisions, tant de la culture séculière que de la foi chrétienne ? Nous verrons que Vincent Harvey ne perçoit pas assez clairement les menaces que représentent, pour la foi religieuse, certaines tendances, notamment scientistes et étroitement utilitaristes, de la modernité. Pour lui, au contraire, la culture séculière n'est pas comme tel antireligieuse. Mais il envisage dans les faits une modernité de rechange qui, en refusant tout immanentisme étroit, veut s'ouvrir à la transcendance divine. Conséquemment, les chrétiens peuvent tout à fait se joindre selon lui au projet moderne en militant par exemple pour le progrès social et politique. Mais le problème reste de savoir si on ne risque pas ainsi de transformer une religion bimillénaire en un simple progressisme politique au goût du jour, qui se borne aux horizons de ce monde.

Avant d'entreprendre notre analyse, nous devons présenter l'auteur, Vincent Harvey, ainsi que la revue qu'il a dirigée de 1965 jusqu'à son décès, en 1972. Cela nous aidera à comprendre et à mettre en contexte le texte analysé. Ensuite, nous en dégagerons les principaux présupposés théologiques. Ainsi outillés, nous pourrions procéder par la suite à l'analyse proprement dite de ce « diptyque ».

1. Présentation de la revue *Maintenant* et du père Vincent Harvey

Au moment même où paraît « Christianisme et nouvelle culture », la revue *Maintenant* a déjà derrière elle une longue tradition d'ouverture au monde moderne. Créé en janvier 1962 pour succéder à la *Revue dominicaine*, ce mensuel apparaît la même année où sont amorcés les travaux du concile Vatican II, qui réconcilieront le catholicisme avec le monde moderne³. Le but premier de la revue consiste alors à faire connaître ces travaux et à proposer du catholicisme canadien-français, jusque-là trop conservateur, une version susceptible de répondre aux interrogations que pose le monde moderne à la conscience catholique d'ici.

Cette dimension réformatrice de la revue lui vaut bientôt des ennemis parmi les éléments conservateurs du catholicisme indigène. En juillet 1965, ces derniers obtiennent du général des dominicains, le père Aniceto Fernandez, le renvoi du père Henri-Marie Bradet, alors directeur de *Maintenant*. Mais la revue survivra à cette « affaire », avec un nouveau directeur à sa tête. Les conservateurs ne pourront pas davantage obtenir que *Maintenant* change son orientation éditoriale.

C'est ici que Vincent Harvey (1923-1972) entre en scène. Pourquoi le choisit-on, lui, comme directeur, plutôt qu'un autre ? Sa candidature est retenue parce qu'on lui reconnaît des qualités de théologien rigoureux. Par formation, le père Harvey est en effet un historien de la pensée chrétienne. Après deux années passées à l'École des Hautes Études de Paris, ses recherches doctorales à l'Université d'Oxford en Angleterre l'ont amené, de 1958 à 1960, à se spécialiser plus précisément dans la pensée de Saint Augustin. Professeur à l'Institut d'études médiévales de 1960 jusqu'à sa mort, Vincent Harvey a donc parfaitement intégré les exigences de la discipline théologique⁴.

Mais cela ne fait pas pour autant du père Harvey un conservateur, loin de là même. Sous sa direction, la revue *Maintenant* opte en effet pour des positions « avancées ». C'est pendant ses années que la publication dominicaine prend parti pour le socialisme démocratique (janvier 1967) et la souveraineté du Québec (automne 1967). Aussi, Vincent Harvey prend-il position en avril 1968 pour la déconfessionnalisation des structures scolaires. Cette politisation tranche avec la réserve politique de *Maintenant* sous le directeur précédent. Mais le progressisme de *Maintenant* ne se

limite pas aux questions politiques. Le père Harvey se prononce dès 1966 en faveur des méthodes contraceptives en matière de régulation des naissances.

Du fait de toutes ces positions audacieuses, l'Ordre des dominicains décide, en décembre 1968, de couper tous les liens qui le rattachent à *Maintenant*. Mais ce désengagement ne signe pas la fin de la revue. Désormais « mensuel indépendant », *Maintenant* se politise davantage, et délaisse les sujets à incidence strictement ecclésiastique. Elle s'associe de plus en plus au Parti québécois, qu'elle appuiera officiellement lors des élections de 1970 et 1973. Un des seuls problèmes à saveur religieuse qui préoccupe les membres croyants de l'équipe concerne les relations entre foi chrétienne et engagement politique. Peu de temps avant sa mort, survenue subitement le 9 octobre 1972, Vincent Harvey se propose d'ailleurs de réfléchir aux relations entre « foi et engagement politique ». Ce sont là peut-être les derniers mots écrits de la main du dominicain⁵. Comme nous le verrons, « Christianisme et nouvelle culture » se fait l'écho de cette préoccupation en voyant dans l'engagement social et politique des chrétiens un des principaux moyens de recrédibiliser la foi chrétienne.

2. Les principales influences théologiques dans « Christianisme et nouvelle culture »

Nous avons appris que la revue *Maintenant* et le père Harvey se sont faits les promoteurs d'un dialogue entre le catholicisme et le monde moderne. Mais en quoi consistent précisément les influences théologiques du directeur de la revue ? Chose certaine, durant les années 1960 et 1970, période de « haute modernité », les théologiens, tant dans le monde catholique que protestant, n'ont d'autre choix que de chercher à intégrer les valeurs de la modernité au christianisme. Il s'agit alors pour eux de « moderniser » impérativement le christianisme.

2.1 Le christianisme d'incarnation et la théologie du développement

Parmi les théologies qui informent « Christianisme et nouvelle culture », il faut compter d'abord le christianisme d'incarnation et la théologie du développement. Ces deux théologies présentent des conclusions largement convergentes. Apparu dans les années 1930 et diffusé par la revue *Esprit*, le christianisme d'incarnation⁶ a intégré les valeurs modernes du progrès et du développement. Il n'en va pas autrement pour la théologie du développement, qui apparaît de son côté à la fin des années 1960⁷.

Contre la tendance du christianisme extramondain traditionnel qui, se souciant peu des choses temporelles et humaines, n'en avait que pour Dieu et l'au-delà, ces courants théologiques cherchent à réhabiliter le

monde et l'agir humain. Aussi voient-ils dans le progrès et le développement autant d'éléments qui concernent le salut en Jésus-Christ. Ces théologies font par exemple le raisonnement qu'un homme libéré de la misère, entre autres choses, sera mieux préparé à accueillir la parole chrétienne. En outre, sans qu'il s'identifie comme tel au salut, l'aménagement de structures sociales plus justes se révèle une contribution des hommes à l'œuvre salvifique. Une telle mesure constitue en effet une anticipation ou une préfiguration, certes bien imparfaite, du Royaume de Dieu. Par de telles vues, ces théologies s'éloignent du christianisme traditionnel pour qui le développement et le progrès étaient dans une large mesure indifférents au salut. Elles constituent une espèce de version chrétienne du projet moderne consacré au progrès social, culturel, politique, voire technique.

Dans «Christianisme et nouvelle culture», le père Harvey accorde une large place aux présupposés du christianisme d'incarnation et de la théologie du développement, dans la mesure où il veut montrer que le christianisme peut intégrer la valorisation du progrès et de l'Histoire. Dans ses textes, le père dominicain met l'accent sur la «positivité de l'être» ainsi que sur les convergences entre l'espérance chrétienne et les espérances humaines. Parfois, Vincent Harvey tend à *flirter* avec l'idée que le développement et le salut en Jésus-Christ coïncident. Toutefois, il évite de céder à ce qu'on pourrait appeler une «eschatologie de la continuité» trop étroite. Pour lui, en effet, les réalités insurmontables du mal, de la souffrance et de la mort – toutes choses auxquelles le progrès ne saurait complètement remédier – sont également des voies qui conduisent à Dieu et à une vision plus habituelle du christianisme. En cela, Vincent Harvey participe du courant le plus prudent de la théologie du développement qui, après avoir réhabilité la dimension horizontale du christianisme, n'entend pas négliger sa dimension verticale.

2.2 *La théologie de la sécularisation*

Si le christianisme d'incarnation et la théologie du développement intègrent au christianisme des valeurs progressistes et intramondaines, l'autre théologie ayant influencé le père Harvey, à savoir la théologie de la sécularisation, valorise de son côté certains principes cardinaux de la modernité, à savoir la sécularité et l'autonomie de l'homme par rapport à la tutelle du sacré et des Églises.

Ce courant théologique est né d'abord dans le monde protestant. Mais, malgré cette origine, ce courant, très populaire dans les années 1960, fait des émules dans le monde catholique. Vincent Harvey, lecteur de Harvey Cox et de Dietrich Bonhoeffer, est de ceux-là par exemple. Même le concile Vatican II se fait peut-être l'écho de cette sensibilité en reconnaissant, en 1965, la «juste autonomie des réalités terrestres».

Cette théologie légitime à un point tel le phénomène moderne de la sécularisation qu'il en découvre les origines spirituelles dans la Bible, le judaïsme et le christianisme. Dans son *best-seller* de 1965, *The Secular City*, Harvey Cox impute à la Bible d'avoir désacralisé le monde et de lui avoir redonné sa « profanité », de sorte qu'on peut voir dans la sécularisation une implication du judéo-christianisme⁸. Le Dieu judéo-chrétien transcende en effet ce monde et s'en distingue fondamentalement, à telle enseigne que les réalités terrestres recouvrent consistance et autonomie. Aussi, en vertu de cette interprétation, largement fondée, du christianisme, on reconnaît la légitimité de nombre d'aspects du monde moderne qui, jusque-là, faisaient problème d'un point de vue chrétien, comme la laïcisation des institutions et la primauté de la rationalité scientifique et technique.

Outre la reconnaissance de l'autonomie du monde, cette théologie procède aussi à une « sécularisation interne » du christianisme, selon l'expression du sociologue François-André Isambert⁹. À la faveur de ce processus, la rationalité scientifique et technique se voient accordées un tel prestige qu'on tend à aligner la pensée et l'agir chrétiens sur la pensée et la pratique profanes. On parle ainsi de concevoir un christianisme « séculier » qui se débarrasserait de ses éléments surnaturels et « religieux ». Dans les circonstances, le rituel, trop « magique » et trop peu « pratique », est considéré comme relevant d'un âge primitif et dépassé de l'humanité. Aussi, plutôt que de se limiter à donner des services culturels, Harvey Cox invite les Églises à s'engager sur le plan politique.

Dans « Christianisme et nouvelle culture », nous discernons la présence de thèmes appartenant à la théologie de la sécularisation. Le père Harvey parle d'abord de l'émergence d'une culture « séculière » qui affirme l'autonomie du monde et de l'homme, en même temps qu'il semble reléguer au musée la pensée métaphysique et le religieux « pur ».

3. « Christianisme et nouvelle culture » : une analyse

En raison de ses présupposés théologiques, « Christianisme et nouvelle culture » cherche à combler le fossé entre, d'une part, la foi chrétienne, et, d'autre part, la culture séculière et la modernité. Le texte se fixe trois objectifs. Dans un premier temps, l'auteur se propose, à partir d'un point de vue moderne, c'est-à-dire humaniste et progressiste, de critiquer la mentalité de chrétienté traditionnelle dont sortent les Québécois. Ensuite, il décrit cette culture séculière qu'épousent en masse les jeunes générations, et veut en mesurer la compatibilité avec le christianisme. Ici, le père Harvey donne l'impression d'embrasser avec un faible esprit critique les dogmes de la modernité. Puis, pour finir, il énumère les solutions qui permettront au christianisme de relever le défi de la culture séculière.

3.1 La culture traditionnelle: extramondaine, antihumaniste et obscurantiste

Vincent Harvey commence le premier volet du «diptyque» que constitue «Christianisme et nouvelle culture» par un constat: la culture dans laquelle les générations de 40 ans et plus ont été socialisées est sur le point de disparaître au profit d'une autre culture, dite séculière, qui exerce une grande influence sur la jeunesse. L'auteur compare la crise actuelle avec un événement aussi décisif que l'écroulement de l'Empire romain. Mais le christianisme n'a jamais manqué de ressources et de créativité. Il peut surmonter la crise actuelle: «Le christianisme a fait preuve dans le passé d'une très grande capacité d'adaptation et de créativité, pourquoi n'en serait-il pas ainsi dans les prochaines décennies?¹⁰».

Cette culture de chrétienté, maintenant à son déclin et dont l'Église a été le vecteur du Moyen Âge à nos jours, «contenait une vision du monde axée sur deux pôles corrélatifs: l'absolu et le relatif, l'infini et le fini, l'éternel et le temporel¹¹». Elle présentait en outre le très grave inconvénient de ne pas défendre et préserver suffisamment «face à l'absolu, à l'infini et à l'éternel, l'autonomie de l'homme, la positivité du monde et la valeur de l'histoire¹²». Axée sur l'éternité, une telle culture jugeait l'homme et les réalités terrestres comme secondaires, voire négligeables. Seuls importaient Dieu et l'au-delà. Dès lors, avec l'envahissement du sacré, ces schèmes culturels inhibaient, voire empêchaient, le développement social et humain qui passait pour vain. L'auteur reproche à cette vision d'avoir trop cru en une discontinuité radicale entre l'horizon du Royaume de Dieu et les luttes historiques des hommes. Or, nous l'avons vu, pour l'auteur, ces combats préparent au contraire la venue du Royaume. Ainsi, le dominicain fait remarquer:

Se concevant comme serviteur de Dieu, ange déchu qui se souvient des cieux, pèlerin dans la mouvance ténébreuse du temps, le chrétien ne risquait-il pas de limiter ses possibilités d'épanouissement intérieur, les ressources de son dynamisme créateur et, partant, ses responsabilités dans l'aménagement de ce monde-ci, en s'évadant dans une spiritualité désincarnée et une eschatologie sans continuité avec les combats historiques de ses frères humains¹³.

Outre cette dimension trop étroitement extramondaine, Vincent Harvey est amené à dénoncer ce système culturel pour son antihumanisme et son obscurantisme. De la sorte, il fait sienne la critique de la religion proposée par deux «maîtres du soupçon», Friedrich Nietzsche et Karl Marx, et l'interprète selon un point de vue humaniste et progressiste. Ainsi, pour le «philosophe au marteau», le christianisme a, au nom de la suprématie de Dieu, maintenu l'homme «dans une passivité craintive, une dépendance sans initiative et dans une liberté encarcannée». A régné sans partage

un Dieu dominateur qui est «le contraire même du Père de Jésus-Christ [lequel], en son Fils, s'est donné pour l'homme, pour la glorification de l'homme¹⁴». Pour l'auteur, il est clair que Nietzsche a critiqué une déformation historique du christianisme, puisque, en vérité, le Dieu chrétien veut sauver l'homme, non l'écraser.

Dans la lignée de la critique marxiste de la religion, Vincent Harvey reproche au christianisme historique d'avoir fait miroiter aux classes exploitées les promesses de l'au-delà, afin de les inviter à accepter un ordre établi injuste et de les détourner de la contestation. L'au-delà servait une cause réactionnaire et faisait obstacle au progrès social :

Si la croyance en Dieu et l'espérance d'une vie post-mortale ont pour conséquence de garder l'homme dans une attente fataliste de l'au-delà, de l'empêcher de prendre en main son destin dans l'histoire et de faire les nécessaires révolutions sociales, sous prétexte que la vie sur terre est une vallée de larmes et que, de toute façon, là-haut justice sera faite, cette croyance et cette politique d'attente paralysent l'homme, l'aliènent¹⁵.

Tout en reprenant à son compte cette critique démystificatrice, le père Harvey veut aussi montrer que la foi authentique en Jésus-Christ ne saurait se réduire à ces complicités historiques. Car, autre chose qu'un simple «opium», le christianisme a, incontestablement, des implications sociopolitiques qui conduisent à lutter pour la justice et le progrès. Il n'y a pas d'antinomie réelle entre la foi chrétienne et la quête moderne d'une amélioration générale des conditions de vie ici-bas. L'auteur donne pour preuve les positions du concile Vatican II qui ont largement contribué à faire découvrir cet aspect social trop souvent négligé du christianisme.

À la lumière de ces réflexions, il est loisible de se demander si la culture de chrétienté a engagé vraiment le christianisme. L'auteur fait voir dans la suite de son essai qu'une autre interprétation du christianisme, qui fait siennes les valeurs de la modernité, est possible. Plus ou moins ouvertement même, Vincent Harvey semble davantage incriminer l'Antiquité gréco-romaine que le christianisme lui-même dans la formation de cette culture traditionnelle qui a marqué l'Occident pendant des siècles. En effet, Vincent Harvey fait remarquer que celle-ci véhiculait une «vision du monde que les penseurs chrétiens ont élaborée, en assumant avec un peu trop de complaisance, comme l'a souligné Harnack et bien d'autres après lui, la philosophie grecque, notamment Platon et Plotin¹⁶». Quoi qu'il en soit, l'auteur laisse parfois entendre que les origines de la culture incriminée sont davantage païennes que judéo-chrétiennes, de sorte qu'on ne voit pas d'incompatibilité irrémédiable entre l'essence même du christianisme et la nouvelle culture qui émerge.

3.2 Les caractéristiques de la culture séculière

À cette culture de la chrétienté succède la culture séculière qui inspire grandement les nouvelles générations émergentes. Un monde et un univers de pensée s'écroulent, qui avaient informé jusque-là notre vision du monde, de Dieu, de l'homme et de la société. Le père Harvey s'emploie après coup à définir la culture séculière qui, par les traits qu'elle présente, comporte plusieurs affinités avec le projet moderne, tel que nous l'avons défini à la suite de Danièle Hervieu-Léger. Ce qui caractérise au premier chef cette culture, c'est l'affranchissement des diverses sphères de la vie humaine-sociale, des normes ou des institutions relevant du sacré. Dès lors, des forces positives et au premier chef, la raison, se libèrent.

Par moments, nous avons l'impression que le dominicain se livre à une véritable apologie de la modernité, presque sans tache d'ombre. Nous y retrouvons une confiance quasi absolue dans les capacités scientifiques et techniques de l'homme à maîtriser son destin. Et le sens religieux qui, par définition, invoque le surnaturel et le symbolique fait les frais de ce bilan très positif de la modernité, au point que nous nous demandons si ce n'est pas la religion tout court qui est ici menacée de marginalisation, voire de disparition. L'auteur ne donne pas toujours l'impression d'en être conscient. Voyons donc maintenant quelles sont les diverses caractéristiques de cette culture selon le père Harvey.

La maîtrise rationnelle du monde

Premièrement, la mentalité séculière rompt totalement avec le « Dieu-providence » de la culture de chrétienté. Dans un tel système, Dieu, « maître du cosmos et de l'histoire », donnait à toutes choses et à tous événements, heureux comme malheureux, une explication suffisante. Par opposition à cette optique, l'auteur expose la logique de la mentalité séculière :

Une mentalité sécularisée lira les mêmes événements de façon différente en s'attachant davantage aux causes immédiates d'ordre technique et scientifique, aux responsabilités humaines proches et lointaines. Elle ne cherchera pas une explication hors du monde, dans une volonté extérieure, mais dans ce monde-ci : le monde naturel de l'Homme. Et s'il demeure encore des mystères, c'est une question de délai, car on a la certitude que la science pourra tôt ou tard les expliquer et partant les contrôler. L'homme moderne devient de plus en plus conscient de son pouvoir sur la nature et le cosmos. Ceux-ci ont donc perdu le rôle de médiation sacrale qu'ils exerçaient dans une civilisation antérieure où l'homme se sentait plus dépourvu en face des forces de la nature¹⁷.

Nous aurons remarqué la confiance très grande qu'on a dans la science, la technique et généralement, dans les capacités de l'humanité à maîtriser rationnellement son destin. À vrai dire, la modernité, la science et la technique semblent représenter des entités quasi infaillibles qui ont réponse à tout. Dès lors, les explications surnaturelles cèdent du terrain

devant les explications scientifiques qui ont montré leur supériorité. La religion se voit même associée à un stade de l'histoire où l'homme, impuissant devant les forces de la nature, s'en rapportait à des entités surnaturelles. Aujourd'hui, grâce à la science et à la technique, l'homme maîtrise davantage son destin: «Il [l'homme moderne] est sa propre providence dans ce monde profane et autonome qui lui appartient et qu'il a pour tâche de dominer pour en faire un monde humain¹⁸».

En lisant ces passages, nous sommes en droit de nous demander si, devant l'efficacité grandissante de la technique et de la science, la religion qui, par définition, a recours à des moyens symboliques (prières, rites, etc.) pour maîtriser les limites de la réalité objective et pour assurer le plein accomplissement de l'homme¹⁹, n'est pas tout simplement périmée. Si tel est le cas, qu'advient-il de la religion chrétienne? L'auteur ne répond pas à la question. Il ne cherche pas non plus à penser ce que serait un «christianisme non religieux» comme ont tenté de le faire certains tenants des théologies de la sécularisation.

L'esprit pragmatique

À cette affirmation de la supériorité de la technique et de la science, Vincent Harvey ajoute, comme autre caractéristique de la mentalité séculière, un esprit pragmatique pour qui le questionnement religieux devient superflu et inutile. Dans la description de cet esprit, il s'en rapporte à Harvey Cox, qu'il cite abondamment ici: «Par pragmatisme, nous entendons l'attitude de l'homme séculier qui pose la question: Cela fonctionnera-t-il? L'homme séculier ne s'occupe guère de mystères et du surnaturel. Il ne s'intéresse guère à ce qui paraît résister à l'application de l'énergie et de l'intelligence humaines. Il juge des idées par le résultat qu'elles auront dans la pratique²⁰». Vincent Harvey cite de nouveau l'auteur de *The Secular City*:

Pour l'homme technopolite, la vie est une série de problèmes, mais elle n'est pas un mystère insondable. Il met entre parenthèses les questions insolubles et s'occupe de celles qui peuvent être résolues. Il passe peu de temps à résoudre des questions de finalité ou de religion. [...] Il ne voit pas le monde comme une énigme indéchiffrable éveillant un sentiment d'imposant respect, mais bien plutôt comme une suite de projets complexes et corrélatifs qui requièrent une compétence spécifique. Il est bien rare qu'il s'attarde à ce que nous appelons les questions religieuses, car il se sent capable de se tirer parfaitement d'affaire sans se soucier d'elles²¹.

En somme, Vincent Harvey, à la suite de Harvey Cox, affirme que le sentiment religieux, qui s'appuie sur le mystère et le surnaturel, est en passe d'être dépassé dans une société séculière où seule compte une attitude qui place une confiance absolue dans la technique et la science pour résoudre les problèmes qui se posent aux hommes. Tout ce qui ne peut

être connu et maîtrisé rationnellement est comme indigne d'intérêt. L'utilité de la religion fait alors problème. Nous sommes en droit de nous demander si le sentiment religieux n'est pas tout bonnement en danger dans une telle culture. Comment la religion chrétienne pourra-t-elle survivre dans la culture séculière? Peut-elle se convertir à un tel esprit pragmatique (et scientiste)? Nous verrons que, dans une bonne mesure, la politisation du christianisme constitue pour Vincent Harvey une réponse adéquate au défi du pragmatisme.

Une mentalité tournée vers l'avenir

Autre caractéristique fondamentale, la mentalité séculière est tournée vers l'avenir plutôt que vers le passé. Elle met en outre de l'avant une conception de l'homme inédite :

Cette anthropologie nouvelle est entièrement tournée vers l'avenir et elle privilégie presque absolument l'avenir contrairement à l'anthropologie de la culture traditionnelle qui, elle, privilégiait le passé allant parfois jusqu'à l'hypostasier. Ceci explique l'indifférence actuelle des jeunes vis-à-vis du passé, de l'histoire et des traditions. Pour eux, la culture est à faire et à refaire, à bâtir plutôt qu'à transmettre et encore moins à recevoir. Cette attitude fait de l'homme sécularisé un expérimentateur, un homme qui fait des expériences, qui innove, qui crée et laisse souvent la bride sur le cou à sa spontanéité, sans trop savoir où cela le conduira²².

Jadis, on avait de l'homme et de la culture une conception arrêtée qui prétendait correspondre à la nature humaine elle-même, fixe et immuable. De nos jours, en vertu de la culture séculière, mais aussi de l'humanisme moderne, l'homme est pour ainsi dire dépourvu d'essence, de sorte qu'il peut se façonner lui-même, selon des besoins eux-mêmes variables dans le temps. Le changement et l'inédit, et non plus la simple répétition du passé, sont, de manière générale, valorisés. L'avenir terrestre, porteur des espoirs les plus grands, semble ici reléguer au second plan l'horizon du Royaume de Dieu ou d'un au-delà du monde.

La culture séculière est-elle, par définition, antireligieuse?

La culture séculière met vraiment à mal le sentiment religieux, plus que l'auteur ne semble lui-même l'admettre. Une exaltation de l'homme et de la science, un pragmatisme qui rappelle le positivisme comtien, un homme qui se recrée à sa guise, un monde qui semble constituer le seul horizon digne d'attention, voilà autant d'aspects qui s'éloignent des préceptes religieux tels qu'on les connaît habituellement. Pour Vincent Harvey, il est clair cependant que la culture séculière n'est pas en soi antireligieuse. Il ne faut pas confondre le refus de la mise sous tutelle religieuse de la société et de la culture avec le refus pur et simple de toute religion et de toute transcendance : « La société séculière rejette donc la mise en tutelle du

profane ou du terrestre par toute religion de l'au-delà. Disons immédiatement, pour éviter toute confusion, que ce rejet de la tutelle religieuse n'est pas nécessairement la négation de la religion et du monde de la transcendance²³». Il faut distinguer entre autonomie du monde et fermeture du monde sur lui-même. Ce faisant, l'auteur définit une sécularité ouverte à la transcendance et au religieux, contre toute déformation supposément «idéologique» de la modernité qui veut abolir de tels horizons. À la suite de Harvey Cox, l'auteur différencie la «sécularité», en tant que phénomène «ouvert», du «sécularisme» qui est une idéologie fermée et sectaire.

Une telle affirmation est très discutable, car la culture séculière que l'auteur vient de dépeindre semble croire en l'autosuffisance et en la toute-puissance de l'homme et de la science, ce qui n'est pas de nature à éveiller le sens religieux. En effet, c'est par la pleine conscience de ses limites que l'homme se tourne vers Dieu. Mais nous verrons que, plus loin, l'auteur reconnaît que l'espérance chrétienne doit également s'appuyer sur les échecs et la finitude de l'homme.

3.3 «*Trouver des points d'insertion dans la nouvelle culture*²⁴»

En guise de conclusion au premier texte formant «Christianisme et nouvelle culture», le père dominicain juge fort positivement la culture séculière: «La sécularisation comporte un bilan positif indéniable, même s'il pose un défi nouveau pour le christianisme. Mais c'est un défi purificateur et salutaire²⁵». De cette confrontation, le christianisme ne pourra qu'en sortir grandi; mieux encore: il retournera à ses origines:

En fait, la critique de la religion et du Dieu de la religion que véhicule la sécularisation peut sans doute être très bénéfique à la foi chrétienne en la forçant d'abord à se départir de son statut de chrétienté et à se réincarner dans le présent en rejoignant le vrai message de l'Évangile qui est pour tous les hommes de toutes les cultures et de toutes les époques²⁶.

Selon nous, l'auteur ne semble pas reconnaître suffisamment le danger que présente la culture séculière pour la religion, concept que l'auteur n'ose pas d'ailleurs définir. Tout se passe comme si nous étions en présence de deux dogmes. Le premier affirme l'absence de toute incompatibilité entre le christianisme et la modernité. Le second affirme l'adaptabilité infinie du christianisme, peu importe les cultures et les époques. Dès lors, les dés sont déjà pipés et tout désaccord, même ultime, entre le monde moderne et la foi chrétienne est comme nié.

Mais, dans la suite du texte, l'auteur ne peut s'empêcher par moments de formuler une critique de ce qu'il considère comme une déformation idéologique de la modernité, et de reconnaître, plus ou moins implicitement, que les excès du *credo* moderne ne peuvent s'intégrer à la tradition

évangélique. Celle-ci demeure toujours un point de repère dans le travail d'adaptation au monde moderne: est exclue comme inconciliable toute conception trop étroitement immanentiste de la modernité. L'auteur, pour vouloir faire œuvre de réforme, ne rejette donc pas tout de la tradition chrétienne, loin de là même. Le nouveau et l'ancien se côtoient. Des aspects traditionnels de la foi chrétienne se retrouvent en effet dans ce texte, souvent sous une nouvelle formulation. Voyons maintenant au prix de quels efforts le christianisme pourra s'insérer dans la nouvelle culture.

Vers un humanisme chrétien

Dans un premier temps, l'auteur lie la foi en l'homme à la foi en Dieu. Les questions de Dieu et de l'homme vont de pair: «Porter la question de Dieu, c'est du même coup porter la question de l'homme²⁷». C'est une manière de rendre le christianisme inséparable d'une perspective humaniste. La nouvelle culture réhabilite l'homme, et le christianisme qui l'a trop souvent écrasé par le passé doit en tenir compte. L'auteur rompt définitivement avec les aspects trop lourdement antihumanistes et théocentriques de la culture de chrétienté.

Mais la culture ayant changé, la question de Dieu devient-elle non pertinente? La culture de chrétienté mettait au centre de ses représentations un Dieu omniprésent auquel toutes choses, y compris l'homme, étaient rapportées comme à leur unique principe. Sans Dieu, l'homme n'avait plus de sens ni de raison d'être. Or, la culture séculière a changé la donne, en réhabilitant l'homme. Dès lors, celui-ci trouve en lui-même ses propres raisons d'être, et non dans un Dieu envahissant qui l'écrase. L'homme n'a même plus besoin de Dieu pour trouver un sens à son existence:

Dieu n'a sûrement pas besoin de moi pour s'expliquer; autrement, il ne serait pas Dieu. À la rigueur, je puis, moi aussi, m'expliquer sans lui. En tout cas, je n'ai pas besoin de croire en Dieu pour être normal et donner un sens à ma vie, voire à ma mort²⁸.

À la lumière de ces passages, il est permis de se demander si Dieu a encore un sens, une pertinence. Traditionnellement, Dieu était cet absolu qui venait remédier aux limites humaines. Or, on parle ici d'un homme qui semble se suffire à lui-même et qui n'a plus besoin de Dieu pour donner un sens à sa vie. L'auteur semble s'engager sur le terrain d'une espèce d'humanisme prométhéen. Nous verrons bientôt qu'il n'en est rien. Pour l'instant, il s'agit surtout ici de se démarquer d'un théocentrisme radical qui enlève toute autonomie à l'homme. Dieu doit être une proposition offerte à une liberté, celle de l'homme, et non une réponse qui s'adresse impérieusement à un être sans consistance.

Cela posé, le père Harvey trouve une nouvelle façon de réintroduire Dieu dans le cœur de l'homme, sans qu'il perde pour autant sa dignité. Il

veut montrer plus exactement que la quête d'absolu et d'infini répond à un besoin immanent à l'homme, de sorte que ce n'est plus lui faire violence que de parler d'un désir de Dieu. Le christianisme constitue ainsi un véritable humanisme puisqu'il satisfait un désir d'absolu ancré dans la structure profonde de l'être même de l'homme.

Au tréfonds de l'homme même, il y a ainsi une soif d'idéalité. Le père Harvey cite ici Jean Kamp :

C'est la nature profonde de l'esprit que de se mouvoir entre le réel et l'irréel, entre le fait – la réalité – et ce qu'il y a à faire : l'idéalité. La conscience est, indissociablement, découverte du fini comme réalité, de l'infini comme désir, comme irréalité. Toute conscience est liée à la découverte de ce qu'elle n'est pas. Et si cette négativité est souffrance, elle est aussi ouverture, perspective, horizon, espérance : elle est sens²⁹.

À cet égard, le christianisme présente son fondateur comme celui qui a répondu à cette soif d'absolu présent en tout homme : « En Jésus, la réalité a finalement coïncidé avec l'idéalité, dans la résurrection. Parce que le « pour les autres » avait été total. Mais aussi parce que le divin qui est au cœur de tout homme comme désir et aspiration d'infini a été réalisé ontologiquement en lui. Il est devenu Esprit et Dieu est esprit³⁰ ».

Un Dieu « incatégorisable »

Après avoir joint sa voix à cette réhabilitation de l'homme, le père Harvey entend détruire toutes les cases conceptuelles dans lesquelles on a voulu enfermer Dieu : « Si Dieu existe, il doit donc être tout autre que ce que je puis en concevoir ; autrement, il n'y aurait pas de Dieu. En effet, ce que je peux concevoir m'est inférieur d'une certaine façon. Je le domine, j'en fais ma chose, mon concept, ma garantie³¹ ».

Enfermer Dieu dans d'étroits concepts humains a de plus des répercussions négatives sur l'homme : « Chaque fois que des pseudo-philosophes et des pseudo-théologiens ont mis Dieu en concepts, ils ont fait acte de vandalisme non pas tant à l'endroit de Dieu qu'à l'endroit de l'homme en restreignant le champ de sa conscience³² ». En bref, catégoriser étroitement Dieu, c'est rapetisser l'homme et limiter le champ des possibilités qui lui sont offertes. Dieu déborde nos concepts ; on ne peut en faire sa chose. Il est au-delà de nos représentations et des définitions qu'on lui attribue. Aussi, par exemple, rien n'interdit de penser qu'il n'y ait pas d'antinomie irrémédiable entre Dieu et le monde moderne. C'est une scolastique figée qui a voulu au contraire le laisser entendre. Un Dieu mis dans un corset imposait des devoirs précis à l'homme. En pensant un Dieu « incatégorisable », on peut enfin sortir des « interdits » traditionnels ou les atténuer.

Nous avons un homme qui a en lui-même sa propre raison d'être et un Dieu qu'on ne peut enfermer dans des concepts humains. Mais

comment ce même homme et ce même Dieu se rejoignent-ils ? Surtout, un tel homme qui semble se suffire à lui-même aura-t-il encore le goût et le désir de Dieu ? Vincent Harvey renvoie dos à dos deux voies sans issue :

Il y a deux tentations, à mon avis, d'aliénation : la première, c'est de se diminuer soi-même et de se mépriser soi-même au soi-disant bénéfice de Dieu. Or, Dieu n'a pas besoin de notre humiliation, si vraiment il est Dieu ; la seconde, c'est de déifier l'homme en oubliant ses limites et son ambiguïté fondamentale que chacun de nous est bien obligé de constater au cours de son existence, tant chez soi que chez les autres³³.

L'auteur rejette d'une part le théocentrisme antihumaniste que la modernité, par ses conquêtes et ses acquis, a contribué à discréditer complètement. Et de l'autre, il s'en prend à une dérive de la modernité elle-même qui consiste à diviniser l'homme. En célébrant le progrès et les conquêtes de l'homme, la modernité peut en effet aboutir à une forme d'« anthropolâtrie » allergique à la question de Dieu. La modernité peut être tout à la fois pélagienne et prométhéenne. Or, Vincent Harvey est bien ici conscient des dangers que de telles croyances font courir au christianisme. Car l'hypothèse Dieu prend appui sur la pleine conscience de la finitude de l'homme, choses que, dans l'exacerbation de la logique d'autonomisation, une certaine modernité ne reconnaît pas toujours.

L'espérance chrétienne et le « mouvement de vie »

Mais le père dominicain fait ici son autocritique. Ces réflexions sur l'homme et sur Dieu ne sont-elles pas trop « métaphysiques » dans un monde désormais pragmatique ? Il faut peut-être procéder autrement pour inculquer le christianisme dans le monde moderne. Après avoir fait la critique de ses réflexions « par trop métaphysiques », l'auteur y va de considérations sur la culture de la sécularité :

L'homme séculier veut prendre la vie à pleines mains. Il est davantage sensible à la positivité des êtres, au bonheur quotidien qu'il trouve sur sa route : l'important, c'est la rose, la rose qui passe. Prenons le temps de la regarder, de l'admirer et de humer son parfum. Pourquoi s'enfermer dans la conscience malheureuse ? Faisons plutôt des choses pour améliorer le sort actuel de l'homme, lui procurer du pain et du bonheur. Quant aux questions qui n'ont pas d'utilité pour le moment, ne nous aident pas à vivre le moment présent, pourquoi ne pas les mettre entre parenthèses au nom d'un sain pragmatisme ?³⁴.

L'adaptation du christianisme à la culture séculière doit prendre acte de cet esprit pragmatique et de cette valorisation de la vie dès ici-bas, alors qu'un trop grand souci de l'au-delà risque au contraire de détourner de telles attitudes propres à la modernité.

Aussi, une façon peut-être plus pertinente d'insérer le christianisme dans le monde moderne consiste donc à penser l'espérance chrétienne de

telle façon qu'elle puisse prendre appui sur la « positivité de l'être ». Traditionnellement, l'espérance chrétienne mettait l'accent sur les limites et les incapacités des hommes, sur les « situations-limites » auxquelles l'homme ne pouvait remédier, comme « la maladie, la mort, les fléaux, les accidents, la guerre, etc.³⁵ ». Selon l'auteur, insister exclusivement sur cette approche pessimiste ne peut plus guère fonctionner de nos jours, ne serait-ce que parce que le savoir technique et les efforts humains atténuent, sinon éliminent, plusieurs de ces maux. L'approche pessimiste témoigne donc d'un manque de foi dans les capacités des hommes, ce qui apparaît fortement inacceptable en ces temps de « haute modernité ». Vincent Harvey précise ainsi :

On pourrait être tenté de privilégier comme approche de l'espérance chrétienne, celle de l'achèvement du mouvement de vie dans lequel nous sommes immergés. Les valeurs que nous vivons intensément porteraient en elles-mêmes un appel à une continuité par-delà le phénomène de la mort. [...] Cette confiance dans la victoire de la vie, dont nous expérimentons les conquêtes grandissantes dans notre existence, serait une voie d'approche plus parlante et plus dynamique que la première qui s'appesantit sur le mal et les échecs de l'homme³⁶.

Plutôt que de ne parler que des « choses du Ciel », les chrétiens sont ainsi invités à se joindre aux entreprises visant à améliorer le sort des hommes dès ici-bas, entreprises qui participent d'un « mouvement de vie ». En ce sens, ils se joignent au projet moderne qui estime possible de résoudre, par la science, la technique et l'action politique, tous les maux auxquels fait face l'humanité. Les chrétiens peuvent d'autant plus se rallier à une telle œuvre que le développement humain est vu par Vincent Harvey comme présentant une véritable dimension de salut. Nous sommes tout à fait ici dans la lignée de cette eschatologie de la continuité dont nous avons parlé précédemment. On postule en effet un lien fort entre les efforts humains en vue du développement social, politique ou autre, d'une part, et l'accomplissement éternel, d'autre part. L'auteur met tellement l'accent sur la continuité que le salut dans l'au-delà est vu comme le prolongement d'un « mouvement de vie » dès ici-bas. L'hétérogénéité radicale entre ce monde-ci et le Royaume semble ici comme atténuée. Nous pourrions même dire que, selon le père Harvey, les chrétiens, avec les autres hommes, semblent alors commencer dès ici-bas à construire le Royaume.

Mais cette approche de l'espérance chrétienne par la « vie » peut, si elle ne s'accompagne pas du contrepois de la « verticalité », comporter le risque de faire du christianisme une sorte de religion du salut terrestre ou de le réduire à une forme de progressisme politique. Ne serait-ce pas une manière d'aligner trop étroitement le christianisme sur la logique de l'humanisme moderne ? La spécificité du christianisme, à savoir sa dimension

précisément religieuse et « verticale » (la prédication évangélique, le culte, les rites, le salut dans l'au-delà, etc.), risque d'être oubliée. Nous verrons que, bien qu'il encourage les chrétiens à s'engager pour la justice sociale, l'auteur évite toutefois un tel piège.

Le père Harvey fait également remarquer :

La consistance et l'autonomie des valeurs humaines lui suffisent [à la société séculière] pour aménager un monde juste et fraternel. C'est au nom de ces valeurs que les sociétés séculières prennent en charge l'éducation, le soin des malades, des infirmes, des orphelins, les services aux déshérités, qu'elle promeut la culture, travaille au bien-être et à l'épanouissement de l'homme. Ce sont là autant de tâches que tous les membres d'une société peuvent et doivent assumer, indépendamment de leurs options religieuses et philosophiques. En outre, ces tâches portent en elles-mêmes leur positivité et il n'est pas utile de leur ajouter un *pour Dieu*. Elles suffisent théoriquement tout au moins à fonder une éthique humaine commune et à donner un sens noble et valable à l'existence humaine³⁷.

Le théologien dominicain semble prendre conscience ici des difficultés auxquelles fait face, en contexte séculier, l'orientation même de la gauche chrétienne : les combats politiques, se suffisant à eux-mêmes, n'ont pas besoin effectivement de revêtir une dimension religieuse. Si l'invocation de motifs religieux en matière politique peut apparaître superflue en contexte séculier, quelle mission doit assumer le christianisme ? Doit-il répondre plutôt à des besoins purement existentiels ou spirituels, et délaissier les questions politiques ? Nous verrons que l'auteur exclut résolument cette piste, mais le passage que nous venons de citer est significatif. À force de verser dans le politique et de trouver sur ce plan mieux et plus avisés que soi, ne risque-t-on pas de négliger ce dans quoi on est le meilleur, à savoir proposer l'éternité aux hommes ?

Le retour de la tradition : l'espérance chrétienne et les situations-limites

Aussi Vincent Harvey rectifie-t-il le tir, en empruntant dans une certaine mesure des accents beaucoup plus pessimistes et traditionnels : « S'il n'y a aucun doute que l'approche positive, par la vie, de l'espérance chrétienne, rend mieux compte d'une certaine expérience de l'homme moderne, on verserait cependant dans une sorte d'idéalisme si on oubliait le côté sombre de notre existence : le péché, notre incapacité radicale à rejoindre nos idéaux, le vieillissement, la solitude, l'égoïsme des individus et des collectivités et finalement, l'inévitable mort³⁸ ». L'approche de l'espérance chrétienne par les situations-limites est liée traditionnellement et comme consubstantiellement à l'espérance chrétienne. L'homme doit d'abord se savoir limité, impuissant, pécheur, mortel, afin d'en appeler à Dieu, dont tout dépend et qui ne dépend de rien. Implicitement, l'auteur semble reconnaître qu'une telle approche s'écarte de l'optimisme excessif de la

modernité. Il est des aspects de l'existence qui ne peuvent être résolus par la raison technique et scientifique et qui échappent au contrôle de l'homme. Toujours le mal, le péché et la mort seront des scandales auxquels seul Dieu remédie.

L'auteur conclut de la sorte :

Car l'espérance chrétienne doit donner un sens à la fois à nos réussites et à nos échecs qui tissent la trame de nos existences individuelles et collectives. La vie que nous portons ne peut d'elle-même éliminer tous nos échecs, surtout celui de la mort. Si tenace que soit la vie, la mort est une brisure et une absurdité, à moins qu'après celle-ci, l'expérience de salut déjà à l'œuvre dans la vie ne soit continuée et portée à son achèvement sous un mode nouveau qui échappe à nos perceptions actuelles. Autrement le monde reste cassé et les aspirations d'infini de l'homme ne sont que de perpétuelles frustrations et la contradiction au cœur même de l'homme³⁹.

Par ailleurs, un tel rectificatif est de nature à réhabiliter les volets proprement symbolique, religieux et vertical (rites, liturgie, culte, au-delà, etc.) du christianisme – toutes dimensions que la modernité avait semblé reléguer au musée.

Par ces dernières remarques, l'auteur semble remettre en question certains aspects de la culture séculière qui postule une espèce de suffisance ontologique de l'homme. Par la technique et la science, l'homme semble pouvoir se passer de Dieu et être à lui-même son propre dieu. Devant les conquêtes du progrès, une telle croyance a gagné en crédibilité, et l'hypothèse Dieu en a fait les frais. Le père Harvey corrige le tir en faisant valoir les limites de l'homme et de tout projet humain. À la suite d'une longue tradition, il soutient implicitement que l'homme ne peut atteindre la félicité et la béatitude en ce monde.

À vrai dire, l'auteur de « Christianisme et nouvelle culture » veut sortir du dilemme suivant : ou bien Dieu et l'au-delà forment l'unique solution et tous les efforts des hommes en vue d'améliorer par eux-mêmes leur sort ici-bas sont déclarés vains, ou bien le monde constitue le seul horizon qui importe et l'homme est à lui-même son propre sauveur et maître, grâce, notamment, à l'action politique, à la science et à la technique. Le père dominicain ne veut pas renoncer aux conquêtes et aux acquis du progrès et de la modernité : l'obscurantisme religieux de jadis ne lui plaît guère. Il va même jusqu'à dire qu'il y a une continuité fondamentale entre l'espérance humaine et l'espérance chrétienne. Mais, en revanche, Vincent Harvey refuse de souscrire à l'anthropolâtrie moderne, oublieux des limites de l'homme. De tels excès de la modernité sont absolument inacceptables. Il faut pouvoir retrouver le désir de Dieu et du Royaume « qui n'est pas de ce monde », sans renoncer aux conquêtes de la modernité. Une autre question est de savoir si ces deux exigences, Dieu et la modernité, sont toujours conciliables.

Vincent Harvey croit donc à la nécessité de combiner les dimensions horizontale et verticale du christianisme. La plus grande erreur consiste selon lui à ne retenir qu'une seule d'entre elles. Ne s'en tenir qu'à l'approche par la positivité de l'être revient à négliger la dimension verticale essentielle du christianisme, c'est-à-dire la question de Dieu ainsi que les aspects proprement religieux ou spirituels. Mais, à la fin de «Christianisme et nouvelle culture», le directeur de *Maintenant* craint surtout la tendance inverse. Il reproche à certains jeunes de tomber dans «la fuite du religieux et la démission en face des tâches terrestres et donc politiques, qui relèvent de l'espérance humaine fondamentalement et, par conséquent, de l'espérance chrétienne⁴⁰». Le processus de laïcisation des structures sociales et politiques a eu pour effet d'enlever toute dimension collective aux religions, de sorte que celles-ci, se privatisant, sont réduites à satisfaire seulement des besoins spirituels, psychologiques ou existentiels. C'est contre une tendance à la privatisation du religieux induite par la logique de la société moderne que se dresse l'auteur.

Conclusion

Tout compte fait, un double procédé est à l'œuvre dans «Christianisme et nouvelle culture». Dans un premier temps, l'auteur sécularise, voire modernise le christianisme afin de le rendre conciliable avec la modernité. Et dans un second temps, il «transcendantalise» pour ainsi dire la modernité et l'humanisme moderne, auxquels il enlève leur caractère beaucoup trop immanentiste, dans le dessein de pouvoir affirmer que la culture séculière s'accommode de la foi chrétienne.

Commençons par le premier procédé. L'auteur veut purger le christianisme traditionnel de tout ce qui l'oppose frontalement au *credo* moderne, à savoir le mépris du monde, un antihumanisme et un théocentrisme étroits, ainsi qu'un surnaturalisme exclusif. Le christianisme doit pouvoir se soucier de l'amélioration des conditions de vie des hommes sur cette terre. Cela suppose de reconnaître la valeur du progrès et des entreprises notamment politiques et sociales qui œuvrent en ce sens. Aussi l'auteur parle-t-il souvent d'une eschatologie qui admet une continuité entre les combats historiques des hommes et l'horizon du Royaume. Dès lors, il est permis aux chrétiens de reconnaître la valeur des diverses conquêtes de la modernité et de son «mouvement de vie», qui améliore ici-bas l'existence de l'homme et lui permet de s'épanouir. On doit cesser de présenter le monde comme une «vallée de larmes» où la misère, les malheurs et les injustices sont irrémédiables, comme pour mieux affirmer que seul importe le repos éternel en Dieu. Du reste, affirmer que la misère humaine est fondamentalement insurmontable, n'est-ce pas une façon de se rendre complice de l'injustice? N'est-ce pas une manière de se démobiliser face

aux tâches urgentes, comme la justice, l'éradication de la misère et de la pauvreté, etc. ? N'est-ce pas une manière irresponsable de tourner le dos aux aspects bienfaisants du projet moderne ?

Une telle réhabilitation des préoccupations séculières ou mondaines par le christianisme suppose que ce dernier devienne plus pragmatique et que les chrétiens, se ralliant au projet moderne, usent de méthodes beaucoup plus rationnelles, comme, notamment, l'action sociale et politique. Les moyens proprement symboliques (rites, prières, culte, etc.) pour dépasser les limites de la réalité objective auxquelles sont confrontés les hommes ne suffisent plus. L'amélioration concrète du sort de l'homme requiert des méthodes plus efficaces. Mais cela dit, l'auteur évite d'aller trop loin sur ce plan. Il ne va pas jusqu'à parler d'un christianisme « non religieux » complètement débarrassé de ses pratiques symboliques et de ses croyances surnaturelles, comme l'au-delà et la vie éternelle, lesquelles constituent des solutions ultimes à la finitude et aux limites irrémédiables des hommes, que rien n'a encore remplacées.

Car le projet moderne, tout puissant et efficace qu'il soit, ne peut remédier complètement aux limites et à la finitude humaines. Toujours la mort et plus généralement, le mal, dans sa dureté et son caractère inexpugnable, reviendront hanter et habiter la conscience humaine sans qu'on puisse y apporter remède. Dès lors, les aspects verticaux ou proprement symbolico-religieux (au-delà, Royaume de Dieu, rites, prières, culte, etc.) du christianisme conservent leur légitimité. Après avoir largement reconnu le bien-fondé du projet moderne, l'auteur refuse donc de séculariser ou de moderniser intégralement le christianisme. C'est pourquoi, après avoir proposé aux chrétiens de se joindre au « mouvement de vie », il estime indépassable l'approche de l'espérance chrétienne par les situations-limites. C'est l'ultime réserve face au projet moderne et à son rêve le plus fou de la possibilité d'un salut sur cette terre. On a beaucoup concédé à la modernité, mais on se refuse à accepter ce qu'il comporte de plus étranger à la religion chrétienne pour qui « le Royaume n'est de ce monde ».

Puis, dans un second et dernier temps, comme nous l'avons dit, le père Harvey propose une lecture de la modernité qui refuse son immanentisme foncier. La culture séculière n'est pas de soi fermée à toute transcendance, comme il l'affirme. Nous avons vu qu'on peut en douter. L'anthropolâtrie ou l'anthropocentrisme, le scientisme et le pragmatisme d'esprit comtien, de même que la chimère d'une forme de salut terrestre, qui caractérisent tous la haute modernité, prouvent plutôt le contraire. Aussi, afin de montrer la compatibilité entre foi chrétienne et modernité, l'auteur ménage à la culture séculière une ouverture sur l'infini et la transcendance. L'humanisme moderne lui-même doit pouvoir reconnaître en l'homme une aspiration profonde à l'infini et à l'absolu, de sorte que le désir de Dieu n'apparaît plus comme extérieur ou surajouté. Ainsi, en

«transcendantalisant» la culture séculière et l'humanisme moderne, l'auteur permet au christianisme de préserver son noyau «vertical». Il permet surtout d'éviter de conclure à une profonde incompatibilité entre modernité et foi chrétienne.

Mais, au fond, plus qu'une convergence parfaite entre culture séculière et christianisme, le père Harvey pense une modernité «alternative» ou ce qu'on pourrait appeler une modernité catholique, à distinguer de la modernité classique qui se révèle dans les faits pleinement immanentiste. Cette modernité catholique, par l'ampleur des compromis qu'elle concède à la modernité classique, rompt fortement avec le catholicisme préconciliaire et antimoderne. La critique qu'elle fait, plus ou moins implicitement, de la haute modernité est prudente et nuancée, de sorte qu'on ne peut sûrement l'assimiler à un néoconservatisme, encore moins à un intégrisme. Écrit en 1971, «Christianisme et nouvelle culture» est le témoin d'une époque où les conquêtes de la modernité sont si impressionnantes que les théologiens lucides ne peuvent pas ne pas en tenir compte. Mais, avec la fin des Trente Glorieuses, vers 1975, les idéaux de la modernité perdent de leur attrait, et s'amorce alors, dans les trois monothéismes, la montée de fondamentalismes et d'intégrismes qui caractérisent encore notre époque⁴⁰. À n'en pas douter, «Christianisme et nouvelle culture» est à des lieues d'une telle ambiance religieuse.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Voir Danièle Hervieu-Léger, «Sécularisation et modernité religieuse», *Bulletin du Centre protestant d'études*, vol. 41, no 1, février 1989, p. 17.
2. Vincent Harvey, «Christianisme et nouvelle culture, 1», *Maintenant*, vol. 10, no 105, avril 1971, p. 117-120 et Idem, «Christianisme et nouvelle culture, 2. Le combat de Jacob avec l'ange», *Maintenant*, vol. 10, no 106, mai 1971, p. 157-159.
3. Pour une vue plus détaillée du parcours de la revue, nous renvoyons à notre ouvrage: Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la «mise à jour» du catholicisme québécois*, Québec, PUL, 2012.
4. Pour plus de détails sur la formation de Vincent Harvey, voir Christian Harvey, «Vincent Harvey (1923-1972). Les repères biographiques», *Revue d'histoire de Charlevoix*, no 57, octobre 2007, p. 6.
5. Voir La Direction, «Vincent Harvey disparu, que devient Maintenant?», *Maintenant*, vol. 11, nos 120-121, décembre 1972, p. 4.
6. Sur une telle théologie, voir Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 114-115 et pour un bilan plus ancien, mais utile, voir également Roger Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Paris, Casterman, 1954, p. 65-70.
7. Voir René Laurentin, *Développement et salut*, Paris, Le Seuil, 1969. Pour l'exposé qui suit, nous nous appuyons principalement sur cet auteur. Ce dernier définit une théologie du développement prudente et orthodoxe au sein de

laquelle le progrès concerne certes le salut, mais sans toutefois s'y identifier purement et simplement.

8. Nous nous appuyons sur la traduction française de Harvey Cox, *La cité séculière*, Tournai, Casterman, 1968, p. 47-65.
9. François-André Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. 17, 1976, p. 573-589.
10. Voir « Christianisme et nouvelle culture, 1 », p. 117.
11. *Ibid.*, p. 117.
12. *Ibid.*, p. 118.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 120.
15. *Ibid.* Dans un esprit comparable, l'auteur dénonce l'utilisation politique qui a été faite historiquement de la parole de Saint Paul qui veut que toute autorité vienne de Dieu. Cette formule n'a servi qu'à défendre « les *statu quo* politico-économiques » et « des *establishments* exploitteurs » (p. 118).
16. *Ibid.*, p. 117-118.
17. *Ibid.*, p. 119.
18. *Ibid.*
19. Nous nous appuyons ici sur la définition du concept de religion proposée par Yves Lambert, *Naissance de la religion. De la préhistoire aux religions universalistes*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 24.
20. « Christianisme et nouvelle culture, 1 », p. 119. L'auteur ne donne pas les références exactes. Nous savons seulement qu'il cite un extrait de *La cité séculière* de Harvey Cox.
21. *Ibid.* Là aussi, l'auteur ne donne pas les références exactes de *La cité séculière*.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, p. 118.
24. « Christianisme et nouvelle culture, 2 », p. 159.
25. « Christianisme et nouvelle culture, 1 », p. 120.
26. *Ibid.*
27. « Christianisme et nouvelle culture, 2 », p. 157.
28. *Ibid.*, p. 157-158.
29. *Ibid.*, p. 158. L'auteur donne les références suivantes : Jean Kamp, *Souffrance de Dieu, vie du monde*, Paris, Casterman, 1971, p. 108.
30. « Christianisme et nouvelle culture, 2 », p. 158.
31. *Ibid.*, p. 157.
32. *Ibid.*, p. 159.
33. *Ibid.*, p. 157.
34. *Ibid.*, p. 158.
35. *Ibid.*, p. 159.
36. *Ibid.*
37. « Christianisme et nouvelle culture, 1 », p. 118.
38. « Christianisme et nouvelle culture, 2 », p. 159.
39. *Ibid.*, p. 159.
40. *Ibid.*, p. 159.
41. Voir Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 1992.