Document generated on 04/24/2024 9:35 p.m.

Laval théologique et philosophique

Jean SÉGUY, *Les conflits du dialogue*, Paris, Éditions du Cerf, 1973, (13.5 x 21.5 cm), collection « Sciences humaines et religions », 116 pages

Gilles Blouin

Volume 30, Number 2, 1974

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1020429ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1020429ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Blouin, G. (1974). Review of [Jean SÉGUY, *Les conflits du dialogue*, Paris, Éditions du Cerf, 1973, (13.5 x 21.5 cm), collection « Sciences humaines et religions », 116 pages]. *Laval théologique et philosophique*, *30*(2), 210–211. https://doi.org/10.7202/1020429ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1974

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/

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/

pline intellectuelle le plus raffiné dont l'Église ait jamais disposé » (p. 213); le thomisme est « une sorte de Canossa intellectuel » (p. 214).

Point n'est besoin d'avoir beaucoup pratiqué l'œuvre de Thomas d'Aquin pour savoir qu'en dépit des abus qu'on a sans doute commis en son nom (le thomisme n'est pas une vertu : on peut en faire mauvais usage !) le thomisme est bien autre chose qu'un instrument de domination politique et de censure intellectuelle. Pour le voir, il faut observer le principe que le Moyen Âge tenait d'Augustin : *Nemo nisi per amicitiam cognoscitur*. Or, il ne semble pas que ce soit le cas de Pierre Thibault.

En fermant le volume, on s'en remémore la première phrase : « Ce livre sur le thomisme est d'abord un règlement de compte » (p. XXI). Et selon le critère de Boèce, bien connu au Moyen Âge, il est excellent en son genre : « Chaque chose retrouve la voie qui lui est propre, toute chose se plaît à revenir à son origine ; aucun ordre imposé ne demeure, excepté celui qui unit la fin au commencement » (*La consolation de la philosophie*, III, poésie II, 35–38).

Martin BLAIS

Jean SÉGUY, **Les conflits du dialogue,** Paris, Éditions du Cerf, 1973, (13.5 x 21.5 cm), collection « Sciences humaines et religions », 116 pages.

Jean Séguy était déjà connu de certains par ses écrits en sciences humaines des religions et s'était imposé comme le nouveau spécialiste français des groupes religieux sectaires et informels. En nous présentant, cette année, *Les conflits du dialogue*, il met à contribution ses connaissances sociologiques pour éclairer le dilemme dans lequel est plongé toute la question œcuménique contemporaine. Il est significatif que cette intervention ne soit pas isolée. La récente Consultation interconfessionnelle sur le mouvement œcuménique au Canada (Montréal, septembre 1973) avait senti le besoin de se faire servir un « sermon sociologique » par Miss Gretta Riddell Dixon et M. Jean-Guy Vaillancourt (respectivement du Ryerson Polytechnical Institute de Toronto et de l'Université de Montréal). Leurs préoccupations rejoignaient par plus d'un point celles que nous présente ici Jean Séguy. L'à-propos de ce livre n'a d'égal que la compétence de l'auteur à nous introduire sociologiquement dans le conflit de deux œcuménismes, au-delà d'une certaine impasse.

En un premier temps, l'A. présente brièvement quatre contributions socio-religieuses récentes (celles de Currie, B. Wilson, P. Berger et R. Mehl) sur la question œcuménique actuelle, en dégage la diversité et conclut à leur convergence significative : « les sociologues ont, jusqu'ici, envisagé l'œcuménisme comme institution » (p. 42). À raison, Séguy prône la nécessité pour l'œcuménisme de redevenir protestataire comme à ses débuts. C'est un constat : l'histoire œcuménique moderne est caractérisée par l'officialisation d'aspirations individuelles et plurales ; le passage du « mouvement » au système marque son institutionalisation (1948 pour le C.O.E. et 1960 pour l'Église catholique par la création du Secrétariat romain pour l'Unité). Qui dit institution dit bureaucratie. Passage de la clandestinité créatrice à l'officialité impersonnelle et diplomate, bureaucratique et efficace. Ce passage avait pourtant été précédé d'une période de foisonnement de groupes interconfessionnels où l'œcuménisme était vu en termes de protestation : pour les clercs, tous les groupes unionistes tournés vers l'Orient, les rencontres des Dombes ; pour les laïcs, l'*Amitié* et *Dieu Vivant*. Certes, tous ces groupes plus ou moins autorégulés conservaient un lien assez lâche avec les diverses hiérarchies, mais ils posent tous une question précise à Séguy : « L'attestation de politiques confessionnelles particulières dans le sens d'une collaboration entre Églises a bien été précédée, dans le catholicisme comme dans le protestantisme, d'une fermentation de caractère contestataire. Il faudrait se demander par quels processus une aspiration suspecte des non-clercs et des clercs marginaux a pu devenir politique des appareils » (p. 57–58).

La deuxième partie de l'ouvrage veut imposer le constat d'une dynamique d'autorégulation au sein des groupes religieux informels actuels et démontrer que leur interconfessionalisme pratique se traduit par une protestation laïque face aux appareils ecclésiastiques de même que par un leadership parallèle qui en assure l'autonomie. Pour ce faire, l'A. propose un exemple déterminant : le mouvement pentecôtiste catholique, principalement celui des U.S.A. La démarche est simple, celle d'un observateur extérieur qui en analyse le fonctionnement et en dégage les implications socio-religieuses : groupes informels autorégulateurs, recrutés dans les milieux intellectuels, rencontres expérientielles, démarche charismatique et spirituelle plutôt que dogmatique, œcuménisme de base plutôt que hiérarchique, leadership « dans l'Esprit » plutôt que ministère clérical. Le

caractère protestataire qui ressort de ces mouvements, tant au plan ecclésial qu'œcuménique, fait le jeu d'une autonomie ambiguë et risque la récupération par l'institution. « L'œcuménisme comme mouvement entretient avec l'œcuménisme comme système des rapports constants et divers, souvent conflictuels. Mais parce que le système ne peut plus prétendre au pouvoir, c'est-à-dire à la certitude qu'un ordre donné pourra toujours être exécuté, la contrainte n'étant désormais généralement plus disponible à cette fin, il doit de plus en plus compter avec l'autorité que le mouvement s'acquiert. Même les groupes œcuméniques les plus soumis d'intention aux hiérarchies participent, à leur rang, à ce conflit » (p. 87–88). La constatation est elle-même interrogation: comment comprendre cette institution dont la survie tient dans les mains du mouvement qui la conteste?

Nous pensions que la troisième partie de l'ouvrage allait répondre de façon précise à cette question. L'A. préfère mettre en scène l'avénement du « troisième homme » né de la crise sociale et religieuse de notre ère industrielle et technique. Il négocie une nouvelle manière de comprendre la sécularisation, au plan socio-religieux, pour mieux marier cette notion aux changements œcuméniques de l'heure: la montée du pluralisme, les conflits non plus de pouvoir mais d'autorité, l'affrontement inter-ecclésiastique supplanté par le clivage à l'intérieur de toutes les confessions chrétiennes. Voilà quelques éléments qui ne sont pas étrangers à la naissance du troisième homme! Et ce nouveau venu ne laisse pas indifférent le mouvement dialectique système-mouvement: « On voit ici clairement une fois de plus que sans le mouvement, le système ne saurait perdurer et avancer. C'est comme si, finalement, les conflits *ad intra* assumaient une finalité nécessaire vis-à-vis du fonctionnement du système œcuménique » (p. 102). Le troisième homme joue, à ce propos, un rôle déterminant parce que, dans la mesure où il est resté croyant et pratiquant actif, il bouscule les Églises, les amène à mettre en étalage un produit tout autre qu'elles avaient coutume d'offrir. La nécessité de la permanence des deux forces en présence (système et mouvement œcuméniques) est reconnue, mais c'est vers un troisième pôle que semble s'orienter, pour s'y résoudre, le conflit du dialogue.

La rencontre de l'œcuménisme ecclésial et de l'œcuménisme sectaire se fait aujourd'hui autour du renouveau pentecôtiste. Cela apparaîtra significatif à quiconque aura reconnu la nécessité, pour le retour à l'unité chrétienne, de cheminer dans les voies aventureuses du prophétisme. Il est un homme qui semble l'avoir découvert et qui y brûle toutes ses énergies personnelles et communautaires, Roger Schutz, le prieur de Taizé.

Gilles BLOUIN

Franz J. LEENHARDT, **Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du sacrement** (Cahiers théologiques, n° 63) Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971 (15 x 23 cm), 92 pages.

Cet ouvrage se présente sous deux volets. Le premier propose « une nouvelle évaluation de la doctrine du sacrement »; le second revoit, dans cette préoccupation, la théologie du Baptême et de la Cène.

La *première partie* de l'ouvrage indique d'abord le propos de l'auteur de faire droit à l'histoire et à l'anthropologie. La problématique de remise en question des définitions traditionnelles, notamment de la doctrine de Karl Barth, est explicitée par référence à un cas type: celui du pédobaptisme.

Si on veut éviter un docétisme sacramentel, « est-il juste de dire, à propos de l'action de l'homme, que de deux choses l'une: ou bien elle est absorbée par l'action de Dieu et perd alors toute signification dans l'ordre du salut, ou bien, elle se trouve réduite à n'être qu'une sorte d'écho à une action qui s'est déroulée en dehors de lui, une réponse, comme dit Barth? » (pp. 18–19). Leenhardt refuse de se laisser enfermer dans ce dilemme puisque, dira-t-il, ce qui caractérise la notion de sacrement, « c'est l'affirmation qu'il y a un lieu où le vouloir et le faire de Dieu sont dans un certain rapport de corrélation avec le vouloir et le faire de l'homme, sans qu'il y ait absorption de l'humain par le divin; pas plus que le contraire. La question est de savoir si l'on peut et si l'on doit admettre que le vouloir et le faire de Dieu requièrent le vouloir et le faire de l'homme dans une circonstance précise. Est-il concevable que le vouloir et le faire de Dieu ne deviennent événements pour l'homme, que si le vouloir et le faire de l'homme sont impliqués dans l'insertion de l'action et de la volonté divine au sein de la réalité historique et humaine? » Ce lieu dont parle Leenhardt, c'est celui des relations interpersonnelles établies par la parole par opposition à ceux de Barth et de la théologie traditionnelle qui sont trop inspirés de l'expérience de la causalité physi-