

Bulletin d'histoire politique

Gregory Baum, *Vérité et pertinence. Un regard sur la théologie catholique au Québec depuis la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2014, 336 p.

Martin Roy



Volume 23, Number 3, Spring 2015

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1030767ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1030767ar>

[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 review

Roy, M. (2015). Review of [Gregory Baum, *Vérité et pertinence. Un regard sur la théologie catholique au Québec depuis la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2014, 336 p.] *Bulletin d'histoire politique*, 23(3), 231–236.
<https://doi.org/10.7202/1030767ar>

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/>

Gregory Baum, *Vérité et pertinence. Un regard sur la théologie catholique au Québec depuis la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2014, 336 p.

MARTIN ROY

Historien

Dans son dernier ouvrage intitulé *Vérité et pertinence*, le théologien anglo-québécois Gregory Baum propose un tour d'horizon de la production théologique catholique québécoise depuis la Révolution tranquille. Cette production traite de plusieurs sujets, de la justice sociale au dialogue intra-ecclésial en passant par la figure historique de Jésus et la question féministe, pour ne nommer que ceux-là. Aux fins de l'analyse, nous nous intéresserons ici plus particulièrement à la dimension sociopolitique de cette production, telle qu'elle est étudiée par Gregory Baum.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous aimerions considérer le rapport qu'entrevoit l'auteur entre cette littérature et la modernité. À cet égard, Gregory Baum fait remarquer à juste titre combien cette production est à des lieues du néoconservatisme catholique actuel, dont l'influence en terres vaticanes n'a cessé de gagner en force depuis la fin du pontificat de Paul VI. Pour les théologiens québécois, il importe au contraire d'établir un dialogue entre l'Église et les valeurs du monde moderne. Ils parlent même de la nécessaire « inculturation » du message chrétien dans le monde moderne. Par une telle notion, ils font valoir que l'Église doit intégrer les valeurs de la culture moderne tout en les « christianisant » ou en les restaurant « chrétiennement » après coup. Nous le voyons, il y a ouverture à la modernité, mais une ouverture qui se veut tout de même critique et conditionnelle. Il n'est pas question, comme le souligne l'auteur, de tout accepter du monde moderne.

Cette attitude somme toute confiante vis-à-vis de la modernité, les théologiens québécois la doivent au concile Vatican II (1962-1965), qui constitue encore pour eux la référence doctrinale fondamentale. L'auteur mentionne comme preuves marquantes de cette ouverture conciliaire au monde moderne la reconnaissance des droits de l'homme et de la liberté religieuse. En cela, l'Église rompait alors avec un long passé de conservatisme

politique et d'intolérance. L'idéal de la chrétienté médiévale et de l'État confessionnel était rangé au musée. Gregory Baum nous fait voir également que, dans un esprit d'adaptation aux valeurs démocratiques modernes, les pères conciliaires ont voulu définir une communauté ecclésiale soucieuse de faire participer dans la mesure du possible la « base » au gouvernement de l'Église.

Un même souci de participation et de dialogue intra-ecclésial se retrouve dans les recommandations de la commission d'enquête sur les laïcs et l'Église (1968-1971), présidée par le sociologue Fernand Dumont au tournant des années 1970. Il s'agit là d'un autre événement qui, au dire de l'auteur, a marqué fortement les théologiens québécois.

Tout au long de son ouvrage, Gregory Baum insiste sur la dimension sociopolitique de la production théologique québécoise qui, depuis la Révolution tranquille, a résolument abandonné les problématiques intemporelles et éthérées de la néoscholastique thomiste. Depuis cette date, la théologie catholique au Québec est devenue *transformative et contextuelle*, pour reprendre des termes assez parlants en eux-mêmes. Selon Gregory Baum, plusieurs facteurs ou événements ont contribué à donner ce caractère sociopolitique à la production théologique d'après 1960. Citons ici quelques-uns de ces facteurs ou événements, sans prétendre à l'exhaustivité. Par exemple, il convient de mentionner en premier lieu la Révolution tranquille. Durant cette période charnière, le Québec est entré dans une nouvelle ère marquée notamment par l'effacement de l'identité nationale-catholique (clérico-nationalisme), le retrait institutionnel de l'Église et la prise en charge du secteur social par l'État québécois. Interpellés par de tels changements, les théologiens québécois ont choisi d'accompagner les Québécois et de soutenir leurs nouvelles aspirations. Ainsi, ils ont décidé alors d'accepter le nouveau Québec, moderne, laïque, progressiste et fier de lui-même, qui se formait et même de contribuer à son avènement. La démocratie sociale mise en branle par la Révolution tranquille a même trouvé en eux des partisans convaincus ; de nos jours encore, fidèles à cet idéal, ils condamnent vigoureusement le néolibéralisme ennemi de tout esprit de solidarité.

Le concile Vatican II a constitué un autre événement marquant à cet égard. Dans *Gaudium et Spes* (1965), les pères conciliaires, comme le rappelle l'auteur, ont invité les catholiques à assumer leurs responsabilités politiques et sociales dans le devenir de leur société. La religion éthérée et vaporeuse de naguère, uniquement soucieuse du salut dans l'au-delà et coupée de toute dimension sociale, devait faire place aussi à des fidèles préoccupés de justice sociale. Le concile a fait découvrir que par ses valeurs de partage, de fraternité et de solidarité, l'Évangile n'est pas sans conséquence sur la façon d'envisager l'esprit qui doit animer les structures sociales.

Finalement, autre événement d'importance, citons encore la commission Dumont qui, parmi ses recommandations soumises à l'épiscopat du Québec, invitait l'Église, disposant désormais d'une plus grande liberté du fait de la disparition du régime de chrétienté, à exercer un véritable rôle sociocritique au sein de la société au nom de l'Évangile, par opposition à la conception traditionnelle de l'Église comme pilier ou caution spirituelle de l'ordre établi. Dans les années 1970 et 1980, l'épiscopat canadien a exercé dans une certaine mesure cette fonction sociocritique si l'on peut dire en remettant en cause l'ordre établi et en en appelant à plus de justice sociale. Il faut ajouter cependant que l'esprit contestataire des évêques du Canada s'est depuis ces années considérablement assoupi.

Après ces considérations plutôt théoriques, nous sommes en droit de nous demander en quoi consistent plus précisément les idées sociales et politiques qu'ont déployées et déploient encore les théologiens québécois au nom de l'Évangile et de la Révélation. Gregory Baum nous donne des indications précieuses à cet égard. Au sein du monde catholique québécois, trois tendances, selon l'auteur, sont discernables à cet égard. Il y a d'abord les réformistes qui parlent plutôt de réguler socialement le capitalisme sans vouloir le condamner en tant que tel. Ensuite, il y a ceux qui voient dans le socialisme une solution de rechange au capitalisme. Ce courant a connu des partisans renommés par le passé comme les militants marxisants du Réseau des Politisés chrétiens (1974-1982). Il y a, enfin, ceux qui, renvoyant dos à dos capitalisme et socialisme, veulent être créatifs sur le plan social. Ce courant prend pour cible les petites communautés qui sont en mesure selon eux de concrétiser des modèles « alternatifs » du changement social. Pour eux, le changement social doit partir de la base. Un tel courant semble dominer au sein du catholicisme québécois, d'autant plus qu'il est associé à diverses initiatives communautaires et à l'économie sociale. Ces dernières expériences ont tant marqué les esprits que la Faculté de théologie de l'Université de Montréal a mis sur pied au début des années 1990 un certificat qui initiait les étudiants à ce savoir-faire social.

À la lumière de ces considérations, nous pouvons d'ores et déjà conclure à une méfiance chez les théologiens québécois vis-à-vis du libéralisme social et économique. Cela est très net chez un théologien comme Michel Beaudin. Pour ce dernier qui a écrit de nombreux articles dans les années 1990 et 2000 sur la question sociale, le capitalisme et le libéralisme économique ont pour corollaire une anthropologie, qui, dans la mesure où elle se caractérise par son individualisme et son utilitarisme, est contraire à l'Évangile, tout empreint d'esprit d'entraide, de fraternité et de solidarité. Selon Michel Beaudin, reprenant en cela la thèse de Karl Polanyi, le libéralisme économique est destructeur de solidarité et de lien social. Seule la mise en place d'un État-providence et de politiques de redistribution des richesses a pu contrarier historiquement la marche destructrice

du capitalisme. C'est dire l'importance que Michel Beaudin et d'autres théologiens québécois accordent à la préservation de la législation sociale en place, contre les assauts d'un néolibéralisme menaçant. Pour un Michel Beaudin, il s'agit même d'aller au-delà du simple maintien de ces acquis. En effet, aux yeux d'une bonne partie des théologiens québécois, la société doit se donner pour impératif premier d'intégrer les défavorisés et d'avoir une « option préférentielle pour les pauvres », ce qui implique que l'économie soit au service de l'homme et non l'inverse. Rien n'est plus contraire aux thèmes néolibéraux de l'efficacité, du profit et de la rentabilité économique. Cela dit, l'antilibéralisme de ces théologiens se situe surtout au niveau économique et social, et non au niveau politique, comme en fait foi leur adhésion enthousiaste aux droits de l'homme, au pluralisme religieux ainsi qu'à la démocratie.

Outre les problèmes de justice sociale, la question nationale a également fait l'objet d'une analyse par les théologiens en un moment où, à la faveur de la Révolution tranquille, le nationalisme québécois sortait de sa torpeur. Dans *Nationalisme et religion* (1970), Jacques Grand'Maison a reconnu, quelques années après le mouvement de décolonisation, le bien-fondé théologique des luttes pour l'autodétermination politique déployées par divers néonationalismes, dont celui du Québec. Mais il a posé des balises. Un nationalisme chrétiennement acceptable selon lui se doit d'adhérer aux valeurs démocratiques et reconnaître des droits culturels et politiques aux minorités. Surtout, il ne doit pas être contraire au principe de l'unité du genre humain et de l'universalisme chrétien. La nation ne devra pas par ailleurs constituer une valeur suprême, ce qui relèverait de l'idolâtrie. Le projet d'indépendance doit plutôt déboucher sur une société plus juste et plus ouverte. Selon Jacques Grand'Maison, le programme du Parti québécois satisfaisait à ces conditions. Aussi a-t-il appuyé le camp du OUI lors du référendum de 1980. Sans trancher dans un sens ou dans l'autre, l'épiscopat québécois s'est contenté en 1980 de dire à quelles conditions l'indépendance du Québec serait acceptable. À cet égard, le point de vue des évêques rappelait en bonne partie celui de Jacques Grand'Maison, qui demeure jusqu'à maintenant le théologien québécois à avoir le plus réfléchi à la question nationale.

Le Québec a vu, depuis le référendum de 1980, sa population se diversifier sur le plan ethnique, culturel et religieux. Cela pose des défis à la façon d'envisager le Québec, le vivre ensemble et le nationalisme québécois. Les théologiens québécois ont ainsi dans les années 2000 réfléchi à la question du pluralisme culturel et religieux. Certains documents du concile Vatican II, dont le décret *Nostra Aetate* (1965) sur les religions non chrétiennes, les ont inspirés grandement à cet égard. Pour résumer grossièrement ces textes, disons que l'Église a depuis lors reconnu que la communauté catholique n'est pas la seule à pouvoir bénéficier des faveurs et

de la grâce divine. L'Église admet depuis que les religions non chrétiennes peuvent aussi receler une parcelle de la lumière divine. Une telle position met à mal l'ancien exclusivisme catholique pour qui, hors de l'Église, il n'y avait point de salut. Cela ne laisse pas d'avoir des conséquences sur le vivre-ensemble: désormais, la tolérance et le pluralisme religieux, voire culturels, constituent des valeurs éminemment acceptables et souhaitables. Il convient de mentionner que, soucieux de tolérance et d'acceptation de l'Autre, des théologiens québécois, dont ceux du Centre Justice et Foi, se sont prononcés, à la suite de la commission Bouchard-Taylor, pour une forme de laïcité « ouverte », ce qui en a fait des adversaires du projet d'aménagement laïque de la société proposé par le gouvernement Marois.

Au terme de ce tour d'horizon fort instructif de la production théologique québécoise, Gregory Baum, malgré un ton globalement admiratif, se montre quelque peu critique à son endroit. Il semble lui reprocher d'être beaucoup trop tournée vers l'action et de faire de la théologie « une simple annexe de l'éthique sociale » (p. 324). Il y a peu de place en elle pour la dimension proprement mystique ou spirituelle du christianisme. L'auteur semble enclin à croire que cette littérature est presque tentée par une forme de pélagianisme qui attribue à l'homme la capacité prométhéenne de faire seul son salut. L'augustinien en Gregory Baum en est quelque peu irrité. La foi et la grâce sont des dons de Dieu et lui seul sauve vraiment, proteste-t-il. C'est Dieu lui-même, insiste-t-il, qui anime et inspire ces efforts humains pour plus de justice et de fraternité (panenthéisme). Pour notre auteur, à trop insister d'ailleurs sur la dimension sociale et politique (voire horizontale) du christianisme, on en vient à oublier l'espoir d'une vie immortelle dans l'au-delà. Il convient selon lui de prendre conscience des limites de l'action sociopolitique: le salut complet et définitif de l'homme ne vient pas que de ce côté. Car, comment consoler et donner espoir aux victimes des injustices irrémédiables? « Par Jésus persécuté, crucifié et ressuscité, Dieu réhabilite toutes les victimes de l'histoire » (p. 331).

Malgré quelques oublis, parmi lesquels nous comptons un silence complet sur les théologies de la sécularisation pourtant fort en vogue dans les années 1960 et 1970, nous pouvons dire que l'intérêt majeur du beau livre de Gregory Baum consiste à nous faire découvrir les incidences sociopolitiques que peut souvent receler la théologie. Parler aujourd'hui de l'Évangile, de Jésus, de Dieu, de grâce divine, de l'Église, etc. n'est pas toujours sans conséquence sur la façon d'envisager l'homme et la vie sociale ou politique. Max Weber a déjà montré par exemple que, par l'impact qu'elle eut sur la conscience des fidèles réformés, la théologie calviniste de la prédestination joua un rôle dans la formation de l'esprit du capitalisme moderne. Cet aspect-là des choses est d'autant plus avéré dans le cas de la théologie québécoise contemporaine qu'elle se veut explicitement, comme

nous l'avons vu, transformative et contextuelle. Elle se soucie directement du sort des hommes dès ici-bas, et ne tient pas que des propos éthérés et vaporeux. Comme nous le dit Gregory Baum, pour qu'une *vérité* – en l'occurrence le message chrétien – soit écoutée et reçue, elle se doit d'abord d'être *pertinente*: elle se doit, autrement dit, de rejoindre les hommes dans leurs préoccupations les plus concrètes et fondamentales.