Document généré le 12 oct. 2024 02:52

Laval théologique et philosophique

La théologie contextuelle de Douglas Hall

Gregory Baum

Volume 46, numéro 2, juin 1990

URI : https://id.erudit.org/iderudit/400530ar
DOI : https://doi.org/10.7202/400530ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Baum, G. (1990). La théologie contextuelle de Douglas Hall. *Laval théologique et philosophique*, *46*(2), 149–165. https://doi.org/10.7202/400530ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Laval théologique et philosophique, 46, 2 (juin 1990)

LA THÉOLOGIE CONTEXTUELLE DE DOUGLAS HALL

Gregory BAUM

RÉSUMÉ. — Douglas Hall, un théologien anglo-canadien de grande renommée, professeur à l'Université McGill à Montréal, a produit une théologie systématique « contextuelle » pour l'Amérique du Nord en général et plus particulièrement pour le Canada. Pour éviter qu'une telle théologie contextuelle ne soit que le reflet de la culture dominante, Hall préconise une theologia crucis *inspirée par Luther : il considère la culture à travers ses échecs. La foi au progrès et l'individualisme libéral constituent le principal échec de la culture nord-américaine. Le Canada, pourtant héritier d'une culture différente, a été lui-même conquis par cette idée du progrès. De ce point de vue, Hall admire le combat du Québec pour se définir en continuité avec sa propre tradition culturelle, orientée vers les valeurs et la solidarité humaine.*

Dans cet article, je voudrais présenter l'œuvre de Douglas Hall aux théologiens de langue française, qui sont, pour des raisons historiques, en grande partie catholiques. Douglas Hall, un Canadien de langue anglaise, et en fait — comme nous le verrons — un ardent « nationaliste » canadien, est un éminent théologien protestant dont les nombreux ouvrages et articles ont été grandement appréciés dans la communauté théologique anglophone aussi bien du Canada que des États-Unis. Son plus récent ouvrage, *Thinking the Faith*, est le premier volume d'un projet de trilogie : une théologie systématique en trois volumes [1].

Douglas Hall n'est pas aussi bien connu dans « le monde », c'est-à-dire parmi les penseurs et les intellectuels qui se penchent sur la réalité de la société canadienne,

1. Liste incomplète des œuvres publiées de Hall : *The Reality of the Gospel and the Unreality of the Churches*, Philadelphia, Westminster Press, 1972 ; *Lighten Our Darkness : Toward an Indigenous Theology of the Cross*, Philadelphia, Westminster Press, 1976 ; *The Canada Crisis : A Christian Perspective*, Toronto, Anglican Book Centre, 1980 ; *The Stewardship of Life and the Kingdom of Death*, New York, Friendship Press, 1985 ; *God and Human Suffering*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986 ; *Thinking the Faith : Christian Theology in a North American Context*, Minneapolis, Augsburg, 1989 ; *The Future of the Church*, Toronto, United Church Publishing House, 1989.

même si ses ouvrages théologiques traitent de sujets culturels et politiques qui sont âprement débattus actuellement en ce pays. La raison en est peut-être justement le fait qu'il est avant tout un théologien : sa critique de la société procède de sa réflexion théologique ; au contraire — si une telle comparaison m'est permise — d'un Jacques Grand'Maison, qui est en premier lieu un penseur social en dialogue avec la science politique séculière : sa théologie est comme implicite dans sa critique de la société.

Douglas Hall est un théologien protestant, et sa lecture de la pensée et de l'histoire chrétiennes diffère quelque peu des interprétations offertes par la tradition catholique. Ainsi, il ne peut s'empêcher de souligner la diversité d'enseignement et le manque de consensus dans l'Église chrétienne depuis l'époque apostolique même, tandis que les catholiques romains mettent plutôt l'emphase sur les credos et autres éléments institutionnels qui expriment l'unité et la cohérence d'une Église pourtant diversifiée à l'intérieur.

Je n'ai pas l'intention ici d'analyser cette différence ; en fait, il serait possible de démontrer que Douglas Hall, en tant que penseur protestant grandement influencé — comme nous le verrons — par la *theologia crucis* de Luther, avance plusieurs arguments théologiques qui font de lui un héritier de la tradition catholique. Il tient en haute estime notre héritage commun, la tradition chrétienne ; il propose une interprétation de la *sola scriptura* qui rejette le biblicisme sous toutes ses formes et se veut critique des théologiens qui tentent de sauter directement de l'époque apostolique à aujourd'hui. Par-dessus tout, il possède un sens aigu du communautaire et de l'ecclésial. Puisque c'est en communauté qu'existe la foi, la théologie elle-même doit être soutenue par une communauté de chrétiens et de chrétiennes en constant dialogue les uns avec les autres et avec l'Église entière. La théologie doit exercer une responsabilité ecclésiale : c'est lui faire violence que de la réduire à un projet de recherche de quelques érudits défini en termes académiques.

LA THÉOLOGIE CONTEXTUELLE

L'importante contribution pour laquelle Douglas Hall est bien connu est le concept de théologie contextuelle. Son travail est une attaque non voilée contre le genre de théologie qui, estime-t-il, est enseignée dans les facultés de sciences religieuses et les écoles de théologie. Ce qui est fautif dans la théologie dominante, c'est qu'elle se proclame universelle, vraie et signifiante en tous lieux, transcendant son propre contexte historique. Dans la théologie classique, cette transcendance se situait dans l'universalité de la vérité. Les idées étaient perçues comme pouvant échapper aux contingences de l'univers empirique. La vérité, y compris la vérité chrétienne, était considérée comme objective, universellement valide, applicable quelles que soient les circonstances. Or, même lorsque dans la théologie moderne une plus grande attention fut portée au sujet croyant, à son « vécu », la théologie a continué de se prétendre universelle, du fait que la condition humaine — interprétée à l'aide de la phénoménologie, l'existentialisme ou la psychologie — était perçue comme partout la même. Puisque cette condition humaine était universelle, la sagesse salvifique découlant de l'Évangile devait l'être tout autant.

Douglas Hall s'objecte à cette prétention d'universalité. Il soutient que la théologie européenne, qu'elle soit catholique ou protestante, classique ou moderne, s'est perçue elle-même comme universelle, s'imposant alors aux autres Églises d'Amérique du Nord et de partout ailleurs dans le monde. Aux peuples chrétiens des colonies on enseignait de considérer les Églises européennes comme source de la sagesse et du savoir. La théologie traditionnelle, poursuit Hall, n'a pas reconnu à quel point elle projetait et reproduisait ainsi les conditions sociales particulières dans lesquelles elle était apparue. En ces circonstances, la prétention d'universalité a joué le rôle d'idéologie légitimant la prédominance de l'Europe dans l'histoire du monde.

Douglas Hall insiste pour dire que les grands penseurs théologiens — Paul, Augustin, Luther, Kierkegaard et d'autres — se sont penchés sur l'Évangile à partir d'une perspective définie par les conditions d'existence dans lesquelles ils se trouvaient, et que leur théologie a pu offrir ainsi des réponses pertinentes aux questions qui se posaient à eux et à leurs contemporains. L'existence chrétienne est toujours enracinée, dit Hall, la foi est imbriquée dans la vie. Ainsi, la théologie, l'exploration intelligente de la foi, doit elle-même se mesurer aux conditions concrètes et historiques de la vie des gens.

Douglas Hall est conscient qu'une telle approche peut mener à ce qu'on appelle parfois l'« acculturation » de la théologie. Une telle tangente encouragerait chrétiens et chrétiennes à être plus sensibles aux courants culturels de leur société et à adapter l'Évangile aux besoins de leur milieu. Pour éviter cette fausse compréhension de la théologie contextuelle, Douglas Hall se réfère à un principe appelé depuis Luther la *theologia crucis*, qui jouera un rôle majeur dans toute son œuvre théologique. L'une des exigences de la *theologia crucis* est que les chrétiens portent un regard critique sur la culture dominante séculière et religieuse, qu'ils y reconnaissent les ingrédients d'autosatisfaction et qu'ils en discernent la vulnérabilité, les pieds d'argile, la dimension pécheresse et possiblement idolâtre. À moins qu'elle ne se voie comme l'héritage de ce que Hall appelle « la tradition prophétique » et qu'elle mette à jour les zones grises de la culture dominante, séculière et religieuse, la théologie se réduit à une *theologia gloriae* et cesse de rendre compte du message rédempteur du Christ. Hall définit donc la théologie contextuelle comme *theologia crucis*. Son but n'est plus de simplement trouver une expression « locale » de l'Évangile, mais de comprendre la culture ambiante en saisissant les forces qui la menacent, qui la rendent injuste et inhumaine, et qui obligent par conséquent à la transformer, à la sauver.

Le concept de *theologia crucis* chez Hall mériterait d'être traité de façon plus élaborée [2]. Les quelques remarques que je viens de faire suffiront cependant à montrer que la théologie contextuelle de Hall a des affinités avec la théologie de la libération et les théologies catholiques et protestantes influencées par elle, la différence se situant, selon moi, dans le fait que ces théologies défendent le caractère contextuel de la théologie à l'aide de réflexions sociologiques résultant d'un dialogue critique avec le marxisme.

2. Voir surtout *Lighten Our Darkness*. Et aussi *Thinking the Faith*, pp. 22-23.

Élaborons davantage. D'après la théologie de la libération, les idées dominantes définissant une culture donnée, la théologie dominante y compris, tendent à exprimer les intérêts de la portion dominante de cette société ; elles agissent ainsi comme une idéologie défendant les relations de pouvoir existantes. Ainsi, l'universalité de la vérité prônée par la tradition tendait à identifier le monde méditerranéen avec le monde civilisé. De plus, dans la mesure où les Églises se sont identifiées à la portion dominante de leurs sociétés — dans la période classique et les temps qui ont suivi —, leurs théologies ont également tendu à légitimer l'ordre établi. J'ai sciemment utilisé ici les mots « ont tendu ». Les théologiens de la libération évitent les généralisations rapides : ils reconnaissent que ce sont des tendances et non des lois qui agissent dans la société ; chaque cas particulier nécessite un examen critique. Même quand les Églises bénissent l'ordre établi, la théologie est remplie de surprises !

Avec Hall, la théologie de la libération soutient aussi, à l'encontre de l'existentialisme et d'une grande partie de la théologie moderne, que la condition humaine n'est pas universelle. Prétendre que la condition humaine est identique pour les colonisateurs et les colonisés, pour les riches et pour les pauvres, pour les gardiens et les prisonniers d'un camp de concentration, signifie banaliser, occulter la situation de la victime et par conséquent cacher, voiler les injustices les plus criantes.

Revenons à Douglas Hall. Ce théologien canadien reconnaît pleinement les difficultés que fait surgir la théologie contextuelle (et la théologie de la libération), et il essaie d'y répondre en détail [3]. J'en mentionnerai deux plus particulièrement. 1) Alors que l'Évangile de Jésus se présente comme un message universel, qui s'adresse à tous les peuples, la théologie contextuelle semble se concentrer sur une région particulière et limiter ainsi la portée du message divin. Et 2) alors que Jésus demeure le même, hier, aujourd'hui et demain, la théologie contextuelle semble miner quelque peu l'identité propre du message chrétien au cours des âges.

À la première difficulté, Hall répond que nous ne pouvons parvenir à une véritable compréhension de notre situation à moins de la placer dans un contexte plus large et de la relier à ce qui se passe au niveau global. Ainsi la théologie contextuelle tient compte de la situation du monde entier, sauf qu'elle la regarde dans une perspective bien spécifique. Comme la théologie contextuelle est *theologia crucis*, elle entraîne une solidarité avec les victimes de toutes sociétés et avec les voix prophétiques qui dénoncent le caractère équivoque de la culture dominante. La théologie contextuelle n'est donc pas paroissiale, mais rejoint l'universel d'une manière qui lui est propre.

Encore une fois, il en va de même pour la théologie de la libération, avec cette différence que l'argumentation sociologique qu'elle propose est plus développée. La théologie de la libération exige que toute théologie, où qu'elle se développe, soit « englobante », c'est-à-dire basée sur la compréhension qu'une société a d'elle-même en relation avec la société globale. Certes, pour cela il faut analyser les rapports de pouvoir politique et économique, autant de domination que de dépendance, qui lient une société au monde qui l'entoure. Ainsi les théologiens de la libération latino-américains rappellent aux théologiens des États-Unis qu'ils ne peuvent parvenir à une

3. *Thinking the Faith*, pp. 111-126, 148-152, 326-332.

compréhension valable d'eux-mêmes à moins de penser de façon englobante, c'est-à-dire de reconnaître leur relation de domination vis-à-vis des pays pauvres du Sud.

Grâce à sa *theologia crucis*, Douglas Hall parvient à l'intuition que l'autoperception des sociétés développées est toujours fautive si elle ne comprend pas leur relation avec le Tiers-Monde.

Que dire alors de la seconde difficulté : l'identité propre de l'Évangile à travers les âges ? N'est-elle pas ignorée par la théologie contextuelle ? Hall fait grand cas de cette question. Il expose une méthodologie théologique qui assure à la théologie contextuelle la fidélité au seul Évangile, au seul Jésus, à son message et son œuvre. Du fait que la *theologia crucis* est un élément essentiel de cette méthodologie, l'identité propre de l'Évangile ne saurait être assurée par une simple adhésion aux affirmations dogmatiques : l'unicité de l'Évangile se révèle dans sa capacité de mettre à jour la vérité de la culture à laquelle nous appartenons et d'offrir l'espoir de la délivrance et le renouvellement de la vie. C'est donc précisément la contextualité de la théologie qui assure le caractère immuable, inchangeable du message chrétien.

La théologie de la libération dans le courant catholique ne laisse pas aussi aisément tomber les affirmations dogmatiques. Puisqu'elle est catholique, la théologie de la libération relit les livres de la Bible en donnant priorité à la dimension prophétique, mettant ainsi en lumière le message de libération, de même qu'elle relit la tradition dogmatique de l'Église pour en découvrir les implications cachées, radicales. Certains théologiens, par exemple, voient dans le dogme de la Trinité le rejet de la vision monarchique de la divinité, qui pourrait être utilisée — et qui a été utilisée — pour légitimer des systèmes monarchiques et des hiérarchies verticales dans diverses institutions. Quant aux différences là-dessus entre les approches protestante et catholique, nous ne pourrons malheureusement pas les explorer ici.

LE CONTEXTE NORD-AMÉRICAIN

Voyons maintenant l'analyse que fait Douglas Hall du contexte nord-américain. La culture nord-américaine appartient au monde occidental tel que défini par le Siècle des Lumières, avec ces éléments spécifiques que sont l'industrialisation, la pensée technologique et la philosophie du progrès irréversible. Au XIXe siècle, l'évolution fut le concept-clé qui provoqua l'optimisme culturel des Européens et des Nord-Américains. La théologie protestante libérale de ce temps faisait même parfois du christianisme le summum de l'évolution culturelle.

En Europe, soutient Hall, la Première Grande Guerre provoqua un bouleversement culturel douloureux [4]. De larges cercles de penseurs critiques en vinrent à reconnaître la nature problématique de la raison scientifique et la menace qu'elle faisait peser sur la civilisation européenne. Les gens étaient d'humeur sombre et craintive. C'est en ce contexte historique que la théologie dialectique de Karl Barth a fait émerger la vérité et la puissance de l'Évangile. Le monde est plongé dans l'obscurité, disait Barth ; la

4. *Ibid.*, pp. 158-164.

sagesse humaine est folie, la foi dans le progrès est insanité ; la vérité et la vie ne se trouvent qu'en Christ seul.

Hall tient l'œuvre de Barth en très haute estime. Il dénonce cependant le fait que cette théologie, qui constitue certes une excellente réponse contextuelle à l'expérience européenne de l'après-guerre, en vint à être considérée par les barthiens comme universellement valable et applicable, quelles que soient les conditions historiques, même celles pour lesquelles elle n'avait pas été conçue.

En Amérique du Nord, aux États-Unis surtout et jusqu'à un certain point même au Canada, la foi moderne au progrès était restée intacte. L'optimisme culturel dominait. Plusieurs expériences spécifiquement américaines amplifièrent cette vision d'une culture toujours tournée vers le succès : les Américains se sont considérés eux-mêmes comme le nouveau monde réchappé de la décadence européenne, le lieu d'origine de la démocratie, le pays à la frontière mouvante progressant toujours vers l'Ouest, la terre aux possibilités infinies, l'avant-garde de l'évolution humaine, et le modèle pour toutes les autres sociétés. Malgré d'importantes voix critiques, religieuses ou autres — Hall considère Reinhold Niebuhr comme un critique de la société américaine —, la foi au progrès social et à la réussite est demeurée intacte dans la culture américaine prise comme un tout, y compris les Églises et spécialement les Églises protestantes. Certes, il y a eu de grands échecs, des reculs, des expériences douloureuses de dépressions et de guerres, mais les gens ont cru qu'une fois ces difficultés surmontées, le progrès poursuivrait son cours, son ascension. Ils ont conservé leur foi dans le système américain.

Douglas Hall a proposé la thèse provocante voulant qu'américanisme et protestantisme aient fini par se confondre, par se fusionner[5]. Les voix prophétiques des Églises protestantes n'ont jamais été suffisamment fortes pour ébranler les fondations de la culture américaine. Alors que la Réforme, y compris la propre théologie de Calvin, avait eu un sens aigu du péché, entretenant ainsi une méfiance constante envers le monde moderne en devenir, la piété calviniste ultérieure a contenu nombre d'éléments qui l'ont identifiée à un optimisme culturel ambitieux tourné vers l'avant. Nous trouvons dans l'œuvre de Hall un écho de la thèse de Max Weber, voulant que l'ethos protestant ait une certaine affinité avec l'esprit capitaliste. Aux États-Unis, et en d'autres parties du monde, le concept calviniste de l'alliance, incorrectement compris, conduit à légitimer l'autocompréhension de la société nouvellement créée comme le pays même de Dieu (*God's own country*).

Cet optimisme culturel, soutient Hall, est devenu une forme extrême de la fausse conscience. Les tendances historiques que l'on peut observer ont mené la culture occidentale en général et la société américaine en particulier à une crise aiguë dont elle pourrait ne pas se relever. L'Holocauste a révélé la capacité de génocide d'un État moderne ; la course aux armements nucléaires amène l'humanité au bord de l'autodestruction ; la production effrénée de biens de consommation épuise les ressources naturelles et devient dévastatrice pour les conditions environnementales essentielles à

5. *Ibid.*, pp. 164-169.

la survie de l'Humanité ; le développement d'une économie mondiale qui élargit le fossé entre pays riches et pays pauvres réduit nombre de populations du Tiers-Monde à des conditions chroniques de misère et de famine, et provoque l'augmentation des zones grises dans les pays industrialisés. Un accident nucléaire, une catastrophe écologique majeure, l'effondrement de l'économie jusqu'à une dépression mondiale pourrait survenir cette année même.

Le refus de la société américaine de reconnaître la vérité sur la situation actuelle comporte des conséquences culturelles importantes et dommageables. Lorsque les gens répriment leur peur et leur insécurité tout en gardant confiance en la marche progressive rationnelle de la société moderne, ils se mettent à réagir selon divers modèles de comportements irrationnels. Certains sombrent dans les désordres mentaux, d'autres recherchent la satisfaction immédiate de leurs désirs sans songer au lendemain, d'autres encore se réfugient dans les réponses simplistes et les sécurités offertes par le sectarisme évangélique. La vision néolibérale de la société est une version nouvelle et plus incroyable encore du rêve libéral du XIXe siècle, voulant qu'en permettant aux « habiles », aux riches et à ceux qui détiennent le pouvoir de promouvoir leurs intérêts économiques, c'est toute la société, y compris les pauvres, qui en bénéficiera. Les gens croient vraiment à ce message. L'entrepreneur plein de ressources devient le héros de la société, même ici au Québec, me permettrai-je d'ajouter. Par contre, les hommes et les femmes conscients du danger qui nous menace et réalisant l'urgent besoin de changements radicaux ne sont qu'une petite minorité sans voix ni impact, comme des êtres bizarres perdus dans la culture de la masse.

Hall dit donc qu'en un tel contexte la théologie de la croix se doit d'annoncer l'évangile de l'échec. La révélation divine ne prône ni le progrès matériel ni la réussite individuelle mais simplement la foi, l'espérance et la charité. Les chrétiens et chrétiennes de l'empire américain en déclin doivent apprendre à vivre l'échec et à y trouver Dieu. Il n'y a guère aujourd'hui de réponses faciles, de contreparties rapides au succès, de solutions applicables instantanément. En cherchant trop rapidement une stratégie pour surmonter la crise actuelle, nous nous laisserions à nouveau guider par la foi au progrès. En demeurant tout bonnement optimistes et en refusant de reconnaître le phénomène du désespoir, nous ne trouverons jamais d'issue. Ce qui est essentiel, dit Douglas Hall, c'est de pénétrer dans la *via negativa*, en reconnaissant l'échec, en avouant n'être allé nulle part, en affrontant la grande désillusion de la modernité et de sa rationalité technologique.

Dans cette ligne de pensée, Douglas Hall formule une série de critiques à l'endroit des porte-parole nord-américains de la théologie de la libération[6]. Il croit qu'en Amérique du Nord la confiance de la théologie de la libération en l'analyse sociologique, en la théorie correcte et les stratégies de solidarité, est encore soutenue et portée par le rêve des Lumières, voulant que la raison moderne, peut-être même guidée par la foi, soit l'instrument du progrès de l'humanité et que le projet moderne, basé sur la rationalité, puisse être sauvegardé, sauvé. Pour Hall, il y a dans cette théologie nord-américaine de la libération un aspect illusoire qui doit être abandonné. Nous y reviendrons.

6. *Ibid.*, pp. 18, 42.

Nous devons souligner ici qu'il serait faux de lire l'œuvre de Douglas Hall comme celle d'un Karl Barth *redividus*. Hall reconnaît — ce que Barth ne fait pas — le pouvoir du Dieu de grâce au sein de l'expérience séculière. En cela, ce théologien canadien est beaucoup plus proche de Paul Tillich. Le jugement négatif envers la société moderne, la désillusion quant à la foi commune dans le progrès et la conversion à des relations humaines qui soulagent, guérissent et réconcilient se trouvent non seulement en ceux et celles qui croient en Christ, mais aussi et surtout dans les voix prophétiques qui s'élèvent à partir d'expériences séculières. Or ces voix sont celles des porte-parole des pauvres et des marginalisés. Les théologiens contextuels se doivent d'être en dialogue avec eux. Mais les voix prophétiques comprennent aussi les poètes et les artistes. Douglas Hall aime bien ce bon mot de Marshall McLuhan disant des artistes qu'ils sont les « *DEW (distant early warning) line* » (« la ligne des éclaireurs aux aguets ») d'une civilisation[7]. Dans ses travaux théologiques, Douglas Hall se réfère continuellement à des poètes et à des romanciers, surtout des auteurs canadiens, pour appuyer ou illustrer ses dires.

Avec Paul Tillich, donc, Hall croit que présentement, dans l'éventail des manifestations du mal que nous devons affronter, se trouve la toute-puissance de la grâce de Dieu faisant sourdre la vie nouvelle et les nouvelles opportunités en des façons inattendues. L'évangile de l'échec, que les Églises américaines se devraient aujourd'hui de prêcher, n'est donc pas un appel à une fuite du monde ni un message de rejet et de condamnation de la vie sur cette terre. En sa théologie de la création divine et du service des humains qui répond à l'actuelle crise écologique, Hall en appelle même à une nécessaire conversion à la terre. Certes, il est vrai que son évangile de l'échec nous attriste et nous oblige à déplorer l'inutile souffrance que notre société fait subir à un grand nombre d'êtres. Mais cet évangile demeure une Bonne Nouvelle ; car en cette situation de crise, Dieu ne nous laisse pas sans consolation, sans vision, sans espoir.

Où trouver maintenant la présence rédemptrice de Dieu ? En des endroits inattendus. Sur les lèvres de gens simples ou sophistiqués, dans les engagements d'hommes et de femmes, chrétiens ou non, en des projets sociaux alternatifs, nous découvrons que Dieu est vivant et à l'œuvre au milieu de nous pour préparer un jour nouveau. La tâche de la théologie contextuelle est d'être proche de ces événements de rédemption, de se les remémorer pour redire leur histoire, et de garder l'espérance tranquille que Dieu à l'œuvre au milieu de son peuple érige une nouvelle fondation. Mais quant à la nature exacte de cette nouvelle fondation, du projet social qu'elle nécessite et de ce que nous devons faire aujourd'hui..., tout cela n'est pas clair encore. Il ne s'agit pas de sauter à pieds joints sur ces expériences de rédemption comme sur de nouvelles recettes de succès ; nous devons plutôt attendre impatiemment jusqu'à ce que la totalité de la société ait abandonné l'illusion du progrès.

Telle est, d'après Hall, la perception chrétienne du contexte nord-américain. Comment alors allons-nous mettre à jour l'histoire chrétienne de cette situation historique ? Comment en un tel contexte pouvons-nous présenter le credo chrétien, les doctrines sur Dieu, sur Jésus, ou sur l'Esprit-Saint envoyé dans le monde ? Douglas

7. *Ibid.*, p. 139.

Hall se propose de répondre à ces questions dans le deuxième volume de sa trilogie. Mais nous trouvons tout de même plusieurs indices des grandes lignes de sa pensée dans son œuvre déjà publiée.

LE CONTEXTE CANADIEN

Cet exposé voudrait surtout montrer comment Douglas Hall saisit la situation canadienne. Nous avons déjà noté que lorsqu'il parle du contexte nord-américain, il vise d'abord les États-Unis, même s'il inclut aussi le Canada. Une telle approche est-elle pleinement justifiée ? Nous touchons ici au problème auquel sont affrontés tous les penseurs critiques de pays qui ne sont pas des grandes puissances.

Gustavo Gutiérrez n'écrit pas sa théologie seulement pour le Pérou, son pays ; de même le brésilien Leonardo Boff n'écrit pas ses livres seulement pour le Brésil. Ce que produisent les auteurs latino-américains, c'est une théologie contextuelle pour toute l'Amérique latine. Ils le font en partie parce que les pays de ce continent ont beaucoup en commun : une histoire coloniale commune, une culture hispanophone commune imposée aux populations d'origine, une tradition catholique commune et une commune expérience de dépendance envers des puissances étrangères — même s'il existe aussi d'importantes différences entre ces divers pays. Une autre raison pour laquelle ces auteurs créent une théologie de la libération latino-américaine est leur volonté de promouvoir un sens accru de la solidarité entre les nations latino-américaines, dont les populations sont prises en otages entre des nationalismes rivaux qui les empêchent de découvrir la véritable cause de leur pauvreté et de leur impuissance. Mais il pourrait très bien y avoir aussi une raison très pratique au fait qu'ils proposent leur théologie à toute l'Amérique latine : ils ont besoin d'un plus grand public que celui que leur offre leur propre pays. Comment pourraient-ils autrement trouver une maison d'édition pour leurs livres ? Et comment pourraient-ils alors prendre part au dialogue qui s'établit à la grandeur du continent ?

Les auteurs canadiens de langue anglaise ont le même problème. Si ce qu'ils ont à dire concerne un sujet spécifiquement canadien, ils feront publier leurs manuscrits au Canada en sachant bien qu'ils ne seront pas lus aux États-Unis, ni qu'ils ne pourront se mêler aux discussions en cours en ce vaste pays. Et, d'autre part, si les auteurs Canadiens de langue anglaise traitent d'un sujet plus général en littérature, en histoire, en science sociale, en théologie ou en d'autres domaines, un sujet qui, en d'autres mots, dépasse le contexte spécifiquement canadien, alors ils préfèrent s'adresser à la très vaste communauté anglophone et essaient de faire publier leurs livres en Grande-Bretagne ou, plus souvent de nos jours, aux États-Unis.

Lorsque Douglas Hall écrit sur des sujets spécifiquement canadiens, il publie au Canada. Cependant, lorsqu'il traite de problèmes théologiques qui posent questions aux Églises figées en leur optimisme et centrées sur le succès de la société capitaliste et surproductrice d'Amérique du Nord, il écrit des ouvrages qui s'adressent au plus large auditoire nord-américain. Il fait mention, ici et là en ses livres, de la situation canadienne similaire et pourtant à bien des égards différente, mais ces remarques sont réduites au minimum. Sinon, aucun éditeur américain n'accepterait de les publier, et

le théologien canadien ne pourrait participer aux importants débats théologiques des États-Unis.

C'est là un véritable dilemme pour Douglas Hall. Il ne veut en rien promouvoir ce que les Canadiens de langue anglaise appellent le « continentalisme », c'est-à-dire la politique favorisant l'intégration de l'économie canadienne dans celle, plus étendue et plus développée, des États-Unis. Bien au contraire, Hall — comme nous allons le voir — est un ardent nationaliste canadien. Avec les syndicats et les Églises, il s'oppose vivement au déplorable traité du libre-échange. Et en même temps, il croit que la culture optimiste, centrée sur le succès, a si bien envahi la société canadienne que maintenant tous les Nord-Américains, Canadiens et États-Uniens, souffrent de la même pauvreté culturelle. Les chrétiens et chrétiennes d'Amérique du Nord, des deux côtés de la frontière, sont également aveugles quant à la crise profonde qui menace le monde. Ils utilisent l'Évangile de Jésus-Christ pour se donner bonne conscience et se réconcilier avec le système actuel, contribuant ainsi au malaise de la société. L'évangile de l'échec, nous dit Hall, a tout autant d'à-propos aux États-Unis qu'au Canada.

D'autre part, dans son ouvrage *The Canada Crisis*, publié ici en 1980, Douglas Hall expose ses réflexions sur le contexte spécifiquement canadien. Il y révèle à quel point il est influencé par la pensée critique du grand philosophe canadien George Grant, même s'il n'endosse pas — comme nous allons le voir — toute sa philosophie.

Dans son brillant petit livre, *A Lament for a Nation*[8], publié en 1965, après la défaite de John Diefenbaker, Grant tente de démontrer que ce qui se passait alors dans la société canadienne — ce dont ne se doutaient nullement la plupart des Canadiens et Canadiennes, y compris les « intellectuels progressistes » —, c'était « la débâcle du nationalisme canadien ». Le Canada avait cessé d'exister comme pays défini par sa propre histoire et sa propre culture. Quand le premier ministre Diefenbaker fit adopter les politiques locales et étrangères contraires aux désirs des États-Unis et des intérêts du monde des affaires canadien, il a été rejeté par la majorité de la population canadienne, y compris la gauche canadienne, parce que les gens avaient perdu le sentiment de constituer une nation.

Même si on peut ne pas être d'accord avec cette analyse, Grant démontre avec grande justesse sa thèse voulant que, dans le passé, les Canadiens et les Canadiennes possédaient le sens de leur identité culturelle, au confluent des mondes anglo-saxon et nord-américain, avec un peuple francophone distinct, les Québécois (en anglais : *French Canadians*). Cette identité culturelle comportait des valeurs communautaires d'ordre, de modestie, de proximité avec la nature, non encore atteintes par les rêves, la folie des grandeurs. Grant croyait que l'agressive culture américaine, forme extrême de la rationalité utilitariste venue d'Europe, et plus récemment orientée vers l'accomplissement technologique, avait réussi à envahir la société canadienne, spoliant l'identité culturelle canadienne et transformant le Canada en une nation-satellite, une version édulcorée des États-Unis.

8. George GRANT, *Lament for a Nation : The Defeat of Canadian Nationalism*, Toronto, McClelland and Stewart, 1965.

Douglas Hall est d'accord sur le fond avec la célèbre théorie de Grant. Dans *The Canada Crisis*, il utilise deux images poétiques pour illustrer la tentation des Canadiens et Canadiennes d'imiter la société américaine et la nécessité pour eux de définir leur société propre de façon indépendante. Les Canadiens sont tentés par le « soleil de la Floride », par la culture de la jeunesse, du plaisir et du succès, par l'esprit d'optimisme qui projette un progrès sans fin et qui rêve d'ingénieuses solutions pour surmonter les problèmes de la société. À l'opposé, le message prophétique recommande aux Canadiens et Canadiennes de se trouver bien chez eux et d'apprécier leur « clarté hivernale » (*winter light*), leur tradition de mesure et de modestie qui conserve une dimension humaine à la vie sociale, politique et économique. Le peuple canadien sera capable de choisir entre le « soleil de la Floride » et la « clarté hivernale » seulement s'il est conscient de sa propre histoire. Mais hélas, la majorité des gens du Canada ont perdu leur mémoire. Ils refusent de se souvenir. Ils ont déjà assimilé la version édulcorée du rêve américain. Selon la *theologia crucis* pourtant, c'est seulement dans la « clarté de l'hiver » que les promesses divines trouvent leur accomplissement sur terre.

Où donc Hall trouvera-t-il les instants de grâce de la société canadienne? Rappelons que sa théologie de la croix ne demande pas aux chrétiens et chrétiennes de tourner le dos au monde, ni de chercher la plénitude dans un ordre supérieur, spirituel. La théologie contextuelle exige qu'ils considèrent le monde avec un nouveau sérieux. Car du milieu de la crise, au-dessous des courants dominants, des voix prophétiques et des événements libérateurs sont continuellement présents — parce que Dieu est un Dieu de la grâce. Et où Hall va-t-il détecter, au Canada, ces voix et ces événements ? Il mentionne les poètes, les romanciers, les peintres ; il parle de la tradition canadienne de coopération, visible dans les coopératives d'habitation, les syndicats, l'héritage politique du C.C.F. ; et il signale aussi la Révolution Tranquille du Québec[9].

Pourquoi le Québec? Hall admire le Québec parce que celui-ci ne s'est jamais rendu à quelque version que ce soit du rêve américain — il écrivait cela en 1980. Le Québec a vécu dans la « clarté d'hiver » et Hall interprète le réveil du Québec lors de la Révolution Tranquille, non pas comme un effort acharné pour rattraper la société moderne, nord-américaine, mais au contraire comme un effort créatif pour construire une alternative à la société nord-américaine, sur la base des valeurs communautaires, de la solidarité et des ambitions modestes de bien-être matériel. Hall aime beaucoup la devise « *Je me souviens* ». Les Québécois et les Québécoises veulent encore se souvenir. Malgré les inconstances et les problèmes du gouvernement du Parti Québécois, a-t-il dit, quelque chose de très fort est en train de se passer au Québec. À partir de la souffrance et de la mémoire, les gens du Québec se bâtissent une société qui tente de dépasser l'individualisme et le matérialisme caractéristiques des anglophones d'Amérique du Nord.

Ce n'est pas mon intention de faire une critique de l'évaluation que fait Hall de la Révolution Tranquille. Je veux seulement dire que les historiens de cette période mouvementée ont fait grand cas du processus de modernisation, et donc d'un certain

9. *The Canada Crisis*, pp. 82-85.

« rattrapage » dans les bonds en avant de la société québécoise. Douglas Hall a été surtout attentif à l'autre facette : l'emphase sur la solidarité, la justice sociale et la dimension culturelle.

Habitant dans le Montréal anglophone, Hall fut grandement attristé par la réaction si négative des Montréalais de langue anglaise à la victoire du Parti Québécois. Il désirait que les « *Canadians* » apprennent du nationalisme québécois, qu'ils se souviennent de leur propre passé, qu'ils arrêtent d'imiter les Américains, qu'ils reconnaissent leur situation de « clarté d'hiver » et qu'ils créent un Canada indépendant ayant sa propre identité culturelle. Il était tout particulièrement désolé de constater que les chrétiens anglophones reprenaient sans réfléchir les préjugés d'une société séculière et refusaient de regarder les événements qui se passaient au Québec d'un point de vue chrétien, théologique.

On a demandé à Douglas Hall, en sa qualité de membre d'un comité sur les relations interlinguistiques de l'Église Unie du Canada, de préparer un document qui serait soumis à l'ensemble du Consistoire de Montréal, un énoncé qui articulerait une perspective chrétienne anglophone sur les événements du Québec. L'énoncé a été approuvé par le comité, mais il est resté sur les tablettes à cause des complications légales qu'aurait dû affronter le Consistoire. Toujours est-il que cet énoncé de principe, qui sera appelé « Déclaration de Montréal », a été publié dans plusieurs journaux et revues. Puisque cette Déclaration expose la théologie contextuelle de Douglas Hall, j'inclus sa traduction en appendice à cet exposé.

AMBIGUÏTÉ PERSISTANTE

La théologie contextuelle de Douglas Hall contient une certaine ambiguïté qui rend ardue une juste évaluation de sa pleine signification. Quelle est sa perception de l'*Aufklärung*, la tradition des Lumières du monde occidental ? Certes, il rejette l'affirmation naïve et non critique de la rationalité moderne implicite dans la culture occidentale dominante et tout spécialement celle de l'Amérique du Nord. La foi en la raison technologique en tant que voie vers la vérité et la liberté est pour lui la cause principale de la crise actuelle. Mais est-ce que Hall se range du côté de philosophes tels que George Grant pour qui les Lumières étaient tout simplement une erreur ? Est-ce que la foi des Lumières, croyant que la raison puisse devenir le moyen de l'auto-émancipation de l'humain, était une expression du mythe de Prométhée ayant pavé la voie aux désastres de la modernité ? Ou bien l'évaluation que fait Hall des Lumières serait-elle plus subtile ? Ne tente-t-il en rien, après sa critique passionnée de la rationalité technologique, de recouvrer certains éléments des Lumières ?

Ces questions ont d'importantes conséquences pratiques. Par exemple, est-ce que tous les développements techniques transforment les humains en objets, déshumanisant ainsi irrévocablement la société, ou est-il possible d'articuler une critique de la technologie qui permettrait à la société, si tel est son choix, d'inventer des techniques au service de l'humanisation ? Ou encore, peut-on se tenir à l'écart des luttes d'émancipation des victimes de la société sous prétexte que dans leur tentative de transformer l'ordre actuel, elles restent tributaires du pouvoir libérateur de la raison ?

Et enfin, est-il possible de déterminer où et quand on devra appuyer les mouvements d'émancipation ?

D'après moi, il semble que sur cette question capitale la théologie contextuelle de Douglas Hall demeure indécise. D'une part, en certains passages dont j'ai parlé plus haut, il se veut critique de la théologie de la libération nord-américaine parce qu'elle s'accroche encore à l'illusion que le projet moderne puisse être sauvé, en d'autres mots qu'il existe une rationalité émancipatrice qui puisse mener la bataille pour la reconstruction de la société. Et d'autre part, Hall refuse d'adhérer au retour de Grant à la philosophie classique, pré-moderne. En fait, l'affirmation de la contextualité chez Hall, son rejet de la conception classique de la vérité comme universelle est une approche moderne, historique, de la vérité dérivée des Lumières. Hall approuve et cite Bernard Lonergan dans sa distinction entre l'approche « classique » et « moderne » de la pensée, de la culture et de la théologie [10]. Du fait que la théologie est « moderne », soutient Hall, elle doit être en dialogue critique avec sa culture, y compris la science politique et sociale. Hall semble rejeter et approuver tout à la fois la rationalité moderne.

Il n'y a pas lieu de discuter en détail ici certaines questions que soulève cette ambiguïté. Il nous semble que lorsque les penseurs anglophones d'Amérique parlent des Lumières, ils ont en tête en premier lieu la tradition empirique britannique, en particulier John Locke et plus tard les utilitaristes, le rejet de la métaphysique, l'indifférence à la vertu, l'unique confiance en l'auto-intérêt rationnel, de même que la capitulation au positivisme scientifique et à la rationalité technologique.

Par opposition, lorsque les penseurs allemands parlent des Lumières, ils songent immédiatement à Emmanuel Kant. Ils reconnaissent que la rationalité des Lumières a deux dimensions, l'une empirique et scientifique, l'autre éthique et émancipatrice. Et lorsque les penseurs français parlent des Lumières, ils y mettent quant à eux Jean-Jacques Rousseau, le grand philosophe dont la notion de raison émancipatrice incluait des préoccupations communautaires, éthiques et symboliques, ignorées des premiers penseurs des Lumières. Le courant philosophique des Lumières a donc plusieurs dimensions.

Dans les années 20, un groupe de philosophes, fondateurs de l'École de Francfort, avec qui Paul Tillich fut lié de près, se sont attaqués à la question soulevée plus tard par George Grant et Douglas Hall. Ils ont reconnu qu'à leur époque la période des Lumières était devenue un obstacle à l'humanisation de la vie. La rationalité des Lumières s'était alors fractionnée en positivisme scientifique et en raison technologique. La raison était devenue uniquement instrumentale. Or, selon eux, une société menée par la seule raison instrumentale, robotisera inévitablement et donc déshumanisera les individus qui en feront partie. Pour eux, le progrès illimité par la rationalité technologique fut le mythe dangereux qui a placé la société moderne dans un train fou lancé dans la nuit sur une voie sans issue.

10. *Thinking the Faith*, p. 142.

Quelle devrait être notre réaction à cet état de choses ? Devons-nous considérer les Lumières comme une énorme erreur, comme une vision de l'histoire axée sur le contrôle, l'empire et la domination ? Devons-nous revenir aux sources pré-Lumières de la sagesse : à Aristote, comme l'ont fait les thomistes ; à Platon, à l'instar de Simone Weil et de George Grant ; ou encore aux philosophes d'avant Socrate, comme l'a fait Heidegger ? Ou bien devrions-nous, avec les romantiques, revenir à une plus grande foi dans les valeurs traditionnelles, au sens de la communauté, aux sentiments générés par la solidarité religieuse, éthique ou même sociale ? Les philosophes de l'École de Francfort, et le théologien Tillich avec eux, ont dit « non » à ces réactions. Ils percevaient le grand danger de laisser tomber en même temps la résolution d'émancipation des Lumières. Tous les grands courants philosophiques religieux et culturels contiennent des éléments de domination qui font tort à certaines strates de la société, ce qui oblige à une critique éthique. Pour les philosophes de Francfort, les Lumières ont été beaucoup plus intenses et plus profondes que le positivisme scientifique et la rationalité instrumentale qui prévalent maintenant dans la culture contemporaine. À la suite de Rousseau, de Kant et des autres penseurs de l'émancipation, ils soutiennent que les Lumières contenaient deux dimensions, l'une empirico-scientifique et l'autre éthico-humaniste. Ensemble, elles ont fait des Lumières l'instrument de l'auto-émancipation humaine.

Déjà au cours de la seconde moitié du XIXe siècle, disent les penseurs de Francfort — c'était alors en Allemagne le commencement de l'industrialisation —, s'est produit le glissement de la raison en rationalité scientifico-technologique. Depuis lors, la période des Lumières est devenue l'obstacle majeur à l'humanisation de la société. Que pouvons-nous faire ? Pour les raisons mentionnées plus haut, rejeter la totalité du projet moderne serait dangereux. Ce qu'il faut, d'après ces philosophes, c'est « rejeter » la primauté accordée à la raison technologique, et ainsi, après avoir exploré toutes les implications de ce rejet, recouvrer la dimension éthique originelle du projet des Lumières.

Un exemple de ce schéma « rejet-recouvrement », serait l'affirmation des droits humains après la Deuxième Guerre Mondiale. Le rejet : les êtres humains ne sont ni des choses, ni des ustensiles, ni des objets, même s'ils sont ainsi considérés par la société technologique. Et le recouvrement : selon la pensée émancipatrice des Lumières, qui fait également partie de notre héritage, les êtres humains ont en eux une dignité transcendante en tant que sujets, en tant qu'agents responsables de leur monde.

Les philosophes de Francfort appellent ce schème du rejet et du recouvrement, « le rejet dialectique » des Lumières. Ils se sont fortement opposés à tout « rejet non dialectique » des Lumières, car ils ont craint qu'une telle démarche génère l'indifférence devant l'inégalité et l'oppression, conduisant finalement à des structures mettant à mal les droits humains.

En Allemagne, en sa phase première, socialiste, puis aux États-Unis en sa phase plus tardive, culturelle, la théologie de Paul Tillich a fait usage du « rejet dialectique » de la raison des Lumières. Il m'est possible d'en trouver des indices dans l'œuvre théologique de Douglas Hall. Ainsi, recommande-t-il que les théologiens contextuels soient en dialogue avec les penseurs modernes qui redécouvrent des formes réfléchies

de la raison au-delà de la rationalité instrumentale [11]. Mais selon la lecture que je fais de son œuvre, Hall ne l'exprime jamais tout à fait clairement, soit qu'il opte avec le canadien George Grant, le théologien français Jacques Ellul et le théologien américain Gibson Winter, pour un « rejet non dialectique » des Lumières, soit qu'il suive son maître à penser Paul Tillich dans le « rejet dialectique » — rejet utilisé également par la théologie de la libération.

Et les conséquences de cette option, quant à l'éthique sociale et la solidarité politique, sont considérables !

Traduit par David Fines

Appendice

DÉCLARATION DE MONTRÉAL

(Texte de Douglas Hall)

1. NOUS AFFIRMONS que l'esprit du Dieu vivant, qui s'est décisivement manifesté en Jésus de Nazareth, notre Seigneur, pour la libération de l'humanité, est toujours à l'œuvre dans le monde pour « rendre et garder la vie de l'homme et de la femme vraiment humaine ».

   NOUS DÉPLORONS donc toute forme de cynisme qui ne voit dans le domaine politique et dans les événements de l'histoire que volonté humaine et luttes de pouvoirs.

2. NOUS AFFIRMONS que bien qu'aucune œuvre, réalisation ou programme humain ne puisse jamais être purement et simplement identifié avec la volonté de Dieu pour le monde, les événements de l'histoire qui ouvrent à l'humanité un chemin d'avenir ne sont jamais sans signification spirituelle.

   NOUS DÉPLORONS, pour cette raison, la tendance de certains membres de l'Église chrétienne, de placer la providence de Dieu tellement au-dessus du flux concret de l'histoire qu'ils en viennent effectivement à nier l'amour de Dieu pour le monde.

3. NOUS AFFIRMONS et soutenons le nouveau sentiment d'espérance qui inspire nos frères et sœurs et concitoyens francophones en ce moment de notre histoire ; nous rendons grâce pour leur ouverture à l'avenir, et nous voulons partager leur enthousiasme devant les possibilités qui s'offrent à tous, de créer une communauté humaine renouvelée ici et maintenant.

   NOUS DÉPLORONS donc les tendances qu'ont certains de nos frères et sœurs anglophones à s'abandonner à des sentiments personnels d'angoisse, de ressentiment et d'apathie entretenue, qui les empêchent de prendre conscience des possibilités nouvelles contenues dans la situation présente.

11. *Ibid.*, pp. 390-399.

4. NOUS AFFIRMONS que les chrétiens et chrétiennes sont appelés à s'impliquer dans les questions qui concernent les collectivités humaines, et qu'ils doivent, sans orgueil ni recherche de puissance, être responsables de leur société.

   NOUS DÉPLORONS que plusieurs anglophones quittent la Province, et que, parmi ceux qui restent, bon nombre abdiquent plutôt que de prendre leur pleine responsabilité dans la société.

5. NOUS AFFIRMONS qu'il y a au Québec un besoin manifeste d'une communauté anglophone d'un type nouveau, qui s'engage à rechercher un meilleur destin pour le Québec et sa contribution unique au Canada.

   NOUS DÉPLORONS donc la perdurance d'un esprit d'intérêt racial, économique et autre, qui privilégie l'autopréservation et la poursuite de fins qui nient l'appel de Jésus-Christ à la solidarité humaine.

6. NOUS AFFIRMONS que nous sommes prêts à vivre au Québec comme faisant partie d'une minorité ; nous voulons être un élément créateur à l'intérieur de cette minorité, soutenir la vision d'une société plus juste et meilleure telle qu'elle inspire plusieurs de nos leaders, et veiller au respect de la dignité humaine selon la compréhension que nous en donne l'Évangile.

   NOUS DÉPLORONS pour cette raison, tout ce qui reste de faux orgueil, et qui ne nous permet pas, à nous ainsi qu'à nos compatriotes anglophones, d'accepter la condition minoritaire, en souhaitant plutôt garder et jouer un rôle dominant.

7. NOUS AFFIRMONS que, considérant les graves dangers que fait peser la présence d'une société technocratique monolithique sur ce continent, il est essentiel que les Canadiens et Canadiennes qui ont à cœur cette situation, travaillent activement à défendre la langue, la culture, l'héritage français ; et nous reconnaissons qu'en face de tels dangers le gouvernement doive avoir recours à des mesures législatives (telle la loi 101), qui peuvent paraître à certains trop fortes, ou même artificielles, pour atteindre ces buts.

   NOUS DÉPLORONS donc que de nombreux anglophones du Québec et du Canada, tenant pour acquis que la préservation et le développement du fait français vont naturellement de soi, aient été incapables de manifester sympathie et compréhension face à de telles mesures.

8. NOUS AFFIRMONS que les conflits actuels que traverse notre société sont complexes et multiples ; ils ne reflètent pas seulement une lutte pour l'existence du Canada français, mais également une lutte pour la justice et l'affirmation de notre pays comme entité distincte sur ce continent et comme force créatrice dans les affaires internationales.

   NOUS DÉPLORONS donc la propension de certains, à ne voir dans ces luttes qu'un conflit entre Français et Anglais, perdant ainsi de vue des enjeux de société plus larges.

9. NOUS AFFIRMONS finalement que l'Église de Jésus-Christ transcende les particularités raciales, ethniques, nationales, linguistiques ; cependant elle ne les évacue pas, car elle reconnaît que la libération de l'homme et de la femme se joue et se dénoue à travers l'épaisseur spécifique de la vie quotidienne et historique des peuples.

   Ainsi, NOUS DÉPLORONS, d'une part, l'incapacité de certains chrétiens de s'élever au-dessus des loyautés et allégeances traditionnelles pour s'incarner dans la fidélité fondamentale de la foi en Jésus, le Christ et Seigneur du monde, et d'autre part, le présupposé de certains qui estiment que la foi chrétienne doit tout simplement ignorer le spécifique culturel et social des peuples.

Dans l'assurance que « nous ne sommes pas seuls » — ainsi que l'énonce le début de la confession de foi de l'Église Unie —, que notre Dieu est présent dans les crises et les incertitudes que nous vivons, et que des hommes et des femmes pourront et voudront s'identifier avec les orientations de cette Déclaration, nous la présentons à tous ceux et celles qui veulent bâtir un pays plus juste, et en particulier à ceux et celles de la communauté chrétienne.