

## Laval théologique et philosophique



*L'incroyance au Québec, Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.* Coll. « Héritage et Projet », 7, Montréal, Éditions Fides, 1973, (13.5 X 21.5 cm), 399 pp.

Jean Richard

Volume 31, Number 2, 1975

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020482ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020482ar>

[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

Richard, J. (1975). Review of [*L'incroyance au Québec, Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.* Coll. « Héritage et Projet », 7, Montréal, Éditions Fides, 1973, (13.5 X 21.5 cm), 399 pp.] *Laval théologique et philosophique*, 31(2), 208–211. <https://doi.org/10.7202/1020482ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1975

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/>

Il faut noter la présentation matérielle très soignée du volume. Un caractère aisément lisible fut choisi pour le texte et pour les notes, un papier bible ivoire d'excellente qualité, une reliure ferme. Nous aurions souhaité toutefois que soient laissées des marges plus généreuses, ne serait-ce que pour inviter le disciple à enrichir de ses propres annotations la traduction du maître.

Nous résumerions notre appréciation de la Bible d'Osty en disant qu'elle offre une *traduction* d'une rigueur inégalée ainsi que d'une qualité littéraire remarquable, un réseau de *notes* abondant, qui témoigne d'une excellente connaissance littéraire de l'Écriture et d'une rare érudition. Tels sont les mérites particuliers que nous reconnaitrions volontiers à cette œuvre du chanoine Émile Osty, qui a droit à notre admiration reconnaissante. Signalons enfin que le prix de l'ouvrage (prix de lancement, 75F. pour l'exemplaire dont la reliure est de pleine toile havane) nous apparaît tout à fait raisonnable.

Paul-Émile LANGEVIN

**L'incroyance au Québec, Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.** Coll. « Héritage et Projet », 7, Montréal, Éditions Fides, 1973, (13,5 × 21,5 cm), 399 pp.

Ce premier volume sur le phénomène de l'incroyance au Québec répondra sans doute aux attentes de plusieurs. C'est un recueil de trente et un articles, sous la signature de vingt-six auteurs différents, colligé et présenté par les soins de l'Office national pour le dialogue avec les non-croyants (ONDANC). Les textes proviennent de différentes revues d'ici : *Communauté Chrétienne*, *Relations*, *Maintenant*, *Actualité*, etc. Une bonne partie des matériaux est puisée aux archives de l'ONDANC : le bulletin *Dialogue* et le cahier des sessions annuelles organisées par l'Office. Dans l'Avant-propos, P. Morisset et A. Charron indiquent le critère qui a présidé au choix des textes. Ils ont voulu « rassembler les premiers matériaux les plus significatifs pour une réflexion ultérieure sur le sens de l'incroyance, ses requêtes, et les possibilités d'un dialogue entre croyants et incroyants, ou mal-croyants » (7). Notons que les premiers textes que nous pouvons lire ici datent de 1966-1968, et que la plupart sont parus en 1971-1973. C'est dire que si l'incroyance est un phénomène relativement nouveau au Québec, la réflexion sur ce phénomène est encore plus récente. La répartition des textes dans le présent volume montre bien aussi les préoccupations de

l'ONDANC. Si les deux premières parties portent sur le phénomène même de l'incroyance (approches phénoménologiques et théologiques), les deux suivantes concernent immédiatement la théorie et la praxis du dialogue avec les non-croyants.

La première partie de l'ouvrage se présente donc comme une approche phénoménologique de l'incroyance au Québec. G. Rocher note la pénurie de statistiques sur la question (17, 19). Loin de s'en plaindre, J.-G. St-Arnaud avoue pour sa part qu'il se méfie des enquêtes sociologiques (80). Pourtant, la petite enquête menée par P. Morisset fournit déjà des renseignements intéressants. On remarque, par exemple, les causes suivantes à l'origine de l'itinéraire vers l'incroyance religieuse : par ordre d'importance, 1) mauvaise éducation religieuse, 2) richesse de l'Église, 3) les croyants, pierres d'achoppement, 4) insuffisant engagement social de l'Église, 5) le problème du mal (56-61). Deux articles portent plus précisément sur la situation religieuse des jeunes québécois. G. Marier note quelques symptômes du processus de sécularisation : « Tous les mouvements étudiants fondés depuis 1960 se préoccupent vivement de charité et de justice sociale. Par contre, malgré leurs buts élevés ils n'ont aucune préoccupation ouvertement religieuse, et jamais ils ne donnent à leurs multiples projets une dimension explicitement chrétienne » (77). J.-G. St-Arnaud énonce d'abord, d'après Newman, le véritable critère de la foi : la fidélité à l'impératif moral de la conscience. C'est d'après ce critère d'abord qu'on doit juger de la foi ou de l'incroyance des jeunes. Et il conclut : « la majorité des jeunes sont fidèles à leur conscience en ne croyant pas plus qu'ils ne croient actuellement » (83). C. Lefebvre apporte le témoignage d'une expérience pastorale en milieu ouvrier. Malgré la baisse de la pratique religieuse, il croit pouvoir affirmer n'avoir pas rencontré souvent de véritable incroyance en milieu populaire. Ce qu'il constate par ailleurs, c'est que « le type d'Église que nous avons, et son fonctionnement, ne sont tout simplement pas ajustés aux aspirations des plus pauvres, aux aspirations du milieu ouvrier en tant que milieu social » (144). Et la raison principale de cette inadéquation est d'après L. la richesse de l'Église : sa richesse en « avoir » sans doute, mais aussi sa richesse en « savoir » et en « pouvoir ». Cette analyse de la situation religieuse à la lumière du principe de la pauvreté évangélique est originale et percutante. Elle permet à L. des observations comme celle-ci : l'incroyance des

riches n'a pas la même signification que celle des pauvres ; l'incroyance des riches est normale, mais l'incroyance des pauvres doit nous interroger.

On rejoint par là la remarque de G. Rocher, qui sera plus d'une fois reprise, sous différentes formes, par la suite : « L'incroyance qu'on affirme, du moins celle qu'on affiche présentement ou publiquement, est moins l'incroyance en Dieu, que l'incroyance en l'Église... L'incroyance se présente parmi nous à l'heure actuelle comme une mise en question ou même un refus de l'Église comme voix de Dieu ou voie vers Dieu » (15-16). R. élargit ensuite la problématique pour situer le phénomène de l'incroyance dans l'évolution récente du Québec. Plusieurs ont déjà noté le rapport entre la « révolution tranquille » des années 60 et la montée de l'incroyance. L'analyse de R. est plus précise. Depuis le début du siècle, le Québec a connu des transformations profondes de ses structures : industrialisation, urbanisation, etc. Mais « la société canadienne-française a vécu les changements profonds de ses structures avec une mentalité préindustrielle... Par contre, au cours des quinze dernières années, un changement culturel accéléré s'est produit. Subitement, la mentalité préindustrielle a été désarticulée, elle s'est désintégrée et désorganisée sous l'impact d'une multitude d'idées nouvelles » (26). C'est sous le choc de cette révolution culturelle que s'est désintégrée aussi la religion de plusieurs. On devine par là la complexité du phénomène de l'incroyance au Québec. C'est fondamentalement la désintégration de la religion traditionnelle. Mais chez la plupart demeurent encore vivants certains éléments religieux qui tentent de se reconstituer sous une forme ou sous une autre, qui pourront même parfois conduire à un authentique renouveau chrétien. C'est dire aussi qu'une étude tant soit peu approfondie de l'incroyance chez nous ne peut se faire que dans le contexte plus large de l'évolution culturelle et religieuse du Québec. Le rapport Dumont sera ici d'un précieux secours. Dans le présent recueil, deux études d'A. Charron portent précisément sur ce thème de l'incroyance dans le rapport Dumont. N. Wener s'inspire aussi des travaux de la commission Dumont, à laquelle il a lui-même participé. Il ramène volontiers le problème de l'incroyance à celui d'une Église en évolution au sein d'une société en mutation. Car, tout comme Rocher, il observe « que la crise qui existe n'est pas d'abord une crise de foi, mais c'est d'abord une crise ecclésiastique, une crise de l'Église institutionnelle » (48).

Quelques témoignages et textes d'incroyants figurent aussi dans cette première partie, auxquels il faudrait joindre deux interviews de la quatrième partie. L'article de P. Maheu, « Le Dieu canadien-français contre l'homme québécois », tiré de la revue *Parti-Pris* (1966), développe avec brio le thème marxiste de l'aliénation religieuse, appliqué à la situation québécoise. Les premières lignes en indiquent assez bien la thèse et le ton : « Dans la mesure même où les Canadiens français ont été dominés, amoindris, déshumanisés, la société canadienne-française a été une théocratie. L'omniprésence de Dieu était corrélative à notre intériorisation de la défaite. Dépossédés de moyens d'agir sur le monde, nous nous sommes repliés sur l'être, et avons cru que l'essentiel, c'est le ciel, et non ce monde où nous n'étions pas aux commandes » (93). Le ton a bien changé depuis. Ainsi, à un étudiant qui lui demande s'il n'est pas vrai que « l'Église a toujours été au Québec un facteur de stagnation et de conservatisme », M. Rioux répond qu'il n'aura pas trop d'une année de cours « pour apporter toutes les nuances nécessaires » (317). Les témoignages de R. Fredette et J.-C. Martin sont d'un autre ordre. Les motivations sont ici de nature philosophique plutôt que sociale. La principale fonction de la religion serait de fournir des réponses toutes faites à des questions que le croyant n'aura même pas la peine de se poser. Ainsi en est-il tout spécialement de la question fondamentale : « pourquoi donc existe-t-il quelque chose et non pas rien? », à laquelle répond d'emblée le premier article du Credo (118-119). Manque seulement ici la référence à Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 19. Notons encore la protestation de certains devant l'appellation d'« incroyant » ou de « non-croyant ». M. Rioux préfère se définir par des facteurs positifs ; il se dira donc humaniste et socialiste. De même, J. Letarte s'objecte à être défini comme un non-croyant : « Je ne crois pas à la même chose, voilà tout » (306).

La seconde partie propose les premiers jalons d'une réflexion théologique sur ce phénomène de l'incroyance. La révolution culturelle du Québec est comprise d'abord comme un phénomène de sécularisation. Les valeurs humaines reprennent leur consistance et leur autonomie (V. Harvey, 152-153). Il s'ensuit une nouvelle anthropologie, tournée vers l'avenir plutôt que vers le passé, où l'homme est défini comme possibilité d'être, comme projet (154-155). Il s'ensuit également une nouvelle théologie, où le Dieu dominateur, le Dieu providentialiste, le Dieu du besoin est remis en

question : « Dieu n'est pas d'abord une réponse pour l'homme libre ; il est avant tout une question permanente et incessante » (158 ; dans le même sens, M. Dussault, 198-199). D'où le défi devant lequel se trouve l'Église : celui d'accepter le monde dans sa profanité, un monde adulte, dégagé de tout contrôle religieux (J. Ménard, 208-209). La réflexion s'approfondit dans l'article où F. Dumont tente d'expliquer pourquoi Dieu devient de moins en moins évident à notre époque, pourquoi il semble s'éloigner de plus en plus. Ce sont les fondements de notre « théologie naturelle » qui sont ébranlés. La vision traditionnelle du monde, qui formait le contexte des preuves classiques de Dieu, s'est déjà évanouie depuis longtemps : « les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu supposent la reconnaissance préalable d'un ordre du monde, et plus encore d'un ordre cosmique » (167). On s'est alors rabattu sur la subjectivité humaine : « Du cosmos qui n'a plus d'emblée la figure d'une totalité, Dieu s'est donc déplacé vers les exigences de la subjectivité » (169). Mais c'est maintenant la subjectivité elle-même qui se défait, l'image traditionnelle de l'homme qui s'évanouit : « Dieu s'éloigne, mais l'homme aussi se défait. Désormais, toute preuve de l'existence de Dieu sera solidaire des preuves de l'existence de l'homme » (172). L'incroyance, qui se définit maintenant plus positivement comme foi en l'homme, oblige aussi la foi à s'interroger et à se resituer. Plus profondément que l'activité spécifiquement professionnelle pour l'aménagement rationnelle du monde, plus profondément encore que la reconnaissance des valeurs proprement humaines, telles l'amour, la paternité, l'amitié et la justice, tout au fond de l'homme, l'expérience vécue de la foi est reconnaissance de la réalité humaine du péché et de la réalité divine de la grâce. Avoir la foi, c'est croire qu'en Jésus-Christ « les hommes sont sauvés au plus profond de leurs amours et de leurs fidélités » (F. Dumont, 224-226). Dès lors, « la décision de foi est comme provoquée à dépasser le seul niveau moral du comportement » ; elle est amenée « à se resituer au niveau des interrogations sur le sens même de l'aventure humaine » (P. Lucier, 184). La contestation de l'incroyance permet encore à la foi de se purifier. L. Racine analyse ici très lucidement trois façons de croire incompatibles avec la situation présente : la foi hétéronomique, la foi dogmatique et la foi privatisée (188-194). Comme on voit, la réflexion sur l'incroyance nous conduit jusqu'au cœur de la foi. Du problème de l'incroyance, on passe nécessairement au problème de la foi elle-même. La confrontation avec l'in-

croissance provoque ainsi un approfondissement de la foi. Le surgissement de l'incroyance devient l'occasion d'un renouveau de la foi.

De la troisième partie, nous ne retiendrons ici que deux textes, qui portent directement sur les qualités du dialogue entre croyants et incroyants. A. Charron (231-259) note d'abord que, pour qu'un dialogue puisse s'engager, le chrétien doit reconnaître et prendre au sérieux le fait même de l'incroyance. L'intolérance doit alors faire place à des dispositions d'accueil, de respect et de compréhension. Le prosélytisme doit faire place à « l'attention missionnaire ». Cela ne peut signifier cependant concession, démission, compromission. Pour que le dialogue soit authentique, le croyant doit demeurer intransigeant sur l'essentiel, tout spécialement sur le « scandale » de la croix du Christ ; il ne doit pas éviter l'affrontement. C. note encore que l'échange familial entre deux personnes ou en groupe restreint de recherche présente plus de chance de succès qu'une confrontation publique, et que la compréhension mutuelle sera favorisée par la collaboration à des tâches communes. G. Langevin (297-302) parvient à des conclusions analogues, en dégageant quelques enseignements d'une longue expérience de dialogue œcuménique. Il faut d'abord reconnaître « l'âme de vérité » qui se trouve en tout énoncé, sachant bien par ailleurs que la vérité absolue se trouve toujours au-delà de nos perceptions, expressions et points de vue particuliers. L'objectif visé ne doit pas être la réfutation ou la conversion de l'interlocuteur, mais plutôt l'enrichissement mutuel des partenaires du dialogue ; car, encore une fois, la vérité absolue n'est pas la possession exclusive de l'un ou l'autre, elle les dépasse l'un et l'autre, et tous deux marchent ensemble vers elle. Enfin cet enrichissement mutuel sera fonction de l'enracinement de chacun dans sa propre tradition spirituelle, et de l'enracinement de ses convictions dans la vie même de cette tradition.

Dans la quatrième partie, sont décrites quelques expériences de dialogue. Il est intéressant de voir là comment le contact a pu s'établir entre croyants et incroyants, quel fut le cheminement de ces groupes et quel profit chacun en a retiré. À l'Université de Sherbrooke, c'est un cercle académique qui est fondé sur l'initiative de la Faculté de Théologie, pour favoriser des échanges interdisciplinaires sur le phénomène de la religion. Ailleurs, ce sont des croyants qui se réunissent parce qu'ils se sentent interrogés dans leur foi par le phénomène de l'incroyance : « L'incroyance croissante autour de nous et en nous rend inquiets, troublés

et nous nous sentons souvent démunis » (333). Le besoin se fait sentir alors d'un dialogue avec ceux qui ne partagent pas leur foi. Cette nécessité du dialogue s'impose parfois de façon très concrète : par exemple, des parents qui constatent que leurs enfants ne manifestent plus aucun intérêt pour la religion. Au cours du cheminement, le dialogue finira par prendre une allure plus positive. On reconnaît de part et d'autre qu'il y a une certaine option de foi au fondement de l'existence de chacun. Tout homme croit en certaines valeurs positives. Et il ne peut être que bénéfique pour chacun d'éclairer et d'approfondir sa foi au contact de celle des autres. Il sera tout normal aussi que le dialogue conduise à la collaboration : « Après plusieurs mois de cheminement commun, nous croyons qu'il faut chercher à aller au bout du dialogue amorcé et travailler ensemble à des projets communs » (340).

L'Office national pour le dialogue avec les non-croyants — qui sera connu désormais sous le nom de *Service Incroyance et Foi* — a voulu fournir ici quelques jalons pour des réflexions et des élaborations ultérieures sur le phénomène de l'incroyance au Québec. Le volume que nous venons de parcourir répond pleinement à cet objectif. Il ne nous reste qu'à lui souhaiter une large diffusion auprès de tous ceux qui s'intéressent à l'évolution du phénomène religieux chez nous, ceux-là surtout qui sont engagés dans l'action pastorale.

Jean RICHARD

**La Bible de Jérusalem.** La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. *Nouvelle édition entièrement revue et augmentée*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, 1856 pp.

La *Sainte Bible* que lançaient en 1955 les éditions du Cerf, et qui allait connaître un tel succès (quel lecteur français de l'Écriture n'a pas au moins consulté la fameuse « Bible de Jérusalem » ?), vient de se renouveler. Il s'agirait d'une édition « entièrement revue et augmentée ». En est-il ainsi ? Si oui, quels sont les nouveaux mérites de cette œuvre déjà si connue ?

Un premier mérite de la nouvelle édition saute aux yeux (c'est le cas de le dire) : les éditeurs ont enfin choisi un caractère d'imprimerie lisible, pour le texte et pour les notes infrapaginales. Le texte est moins tassé que dans l'édition antérieure, les

marges plus généreuses, les chiffres indiquant le chapitre plus aisément repérables.

L'avertissement qui ouvre la nouvelle édition indique dans quel esprit fut refondue la traduction du texte biblique : « On s'est efforcé de réduire la diversité des traductions que des termes ou des expressions identiques de l'original recevaient parfois dans les éditions précédentes » ; on a tenu compte aussi des « exigences du contexte, sans oublier qu'une traduction mot pour mot et par trop littérale peut quelquefois ne rendre qu'imparfaitement compte du sens réel d'une phrase ou d'une expression » ; enfin, « lorsqu'il le fallait, on a préféré la fidélité au texte à une qualité littéraire qui ne serait pas celle de l'original » (p. 13). En fait, nous avons pu constater qu'une refonte systématique a été poursuivie par les artisans de la deuxième édition, pour rendre avec plus de rigueur l'original hébreu ou grec. C'est tantôt un changement de mot ou d'expression, un nouvel ordre des mots, une addition ou une suppression de mot, etc. Si la traduction de certains livres a subi peu de changement (cf. Psaumes, Actes des apôtres, certaines épîtres de Paul), celle d'autres livres — Isaïe a été retraduit à nouveau — fut considérablement modifiée. Bien des nuances de pensée, ainsi que des valeurs stylistiques non négligeables de l'original, se trouvent mieux rendues dans la nouvelle traduction.

Le réseau des notes infrapaginales a subi de profonds changements. Encore mieux que dans l'édition antérieure, elles dissipent maintes ambiguïtés du texte original, justifient la traduction adoptée, amorcent une exégèse du texte, fournissent des éléments de théologie biblique. Les notes-clés ont été considérablement allongées ou multipliées. Il en va de même des *introductions* placées en tête d'un livre ou d'un groupe de livres. Les connaissances des vingt dernières années en matière d'histoire ou de critique littéraire ont été mises à contribution.

Les tables ou appendices qui figurent à la fin de la première édition ont été améliorés. Le *tableau chronologique* met à profit les découvertes touchant la chronologie orientale ancienne, celle de l'Égypte en particulier. Surtout, la *table alphabétique des notes les plus importantes* a été refondue : non seulement les rubriques, mais les renvois joints à chaque rubrique, ont été considérablement multipliés. La refonte de cette table fait de la nouvelle édition de la *Sainte Bible* un instrument de travail beaucoup plus utile que ne l'était la première édition.

Les feuillets de propagande des éditions du Cerf ne mentent pas quand ils présentent la