



ROBILLARD, Denise, *Paul-Émile Léger. Évolution de sa pensée : 1950-1967*

Gilles Routhier

Volume 51, numéro 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400958ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400958ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Routhier, G. (1995). Compte rendu de [ROBILLARD, Denise, *Paul-Émile Léger. Évolution de sa pensée : 1950-1967*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(3), 693-694. <https://doi.org/10.7202/400958ar>

Il s'agit donc d'une étude menée avec finesse et intelligence qui met en évidence la richesse et la complexité de l'œuvre de Congar. Elle est tout au crédit de Joseph Famerée. On trouve là une indication du fait que la génération montante des théologiens de Louvain pourra garder vivante la tradition ecclésiologique qui a fait la réputation enviable de cette institution.

Gilles ROUTHIER
Université Laval

Denise ROBILLARD, **Paul-Émile Léger. Évolution de sa pensée : 1950-1967**. Coll. « Cahiers du Québec », 105. Montréal, Hurtubise HMH, 1993.

La publication de la recherche doctorale de Denise Robillard sur l'évolution de la pensée de Paul-Émile Léger est heureuse, à plusieurs égards. D'abord, la figure elle-même du Cardinal Léger est suffisamment importante pour que des études sérieuses lui soient consacrées. Non seulement a-t-il été vénéré par son peuple de Montréal et du Québec — la célébration de ses obsèques en témoignent — mais il a également été un acteur de premier plan de notre histoire récente, jouant un rôle clé dans l'évolution récente de l'Église du Québec et, plus largement, dans le devenir du Québec contemporain et de l'ensemble de l'Église, en raison de sa participation remarquée à Vatican II. Pour plusieurs, « le cardinal Léger reste le témoin privilégié de l'évolution qui a balayé les institutions traditionnelles du Québec » (p. 282). C'est pourquoi cette étude sera également bien accueillie par les chercheurs, car elle vient combler deux lacunes importantes : des travaux sur l'Église du Québec au tournant des décennies 1950-1960 et une étude critique de l'œuvre de Paul-Émile Léger. Les travaux de Micheline Lachance ne répondant pas à cette exigence de critique des sciences historiques.

L'ouvrage de l'A. s'appuie sur une documentation considérable, plus de 1 500 allocutions (p. 14). Toutefois, nous regrettons avec l'A. (lire note 2, p. 18) le fait qu'elle n'ait pu avoir accès à certains documents d'archives mis pourtant à la disposition de Mme Lachance. Le travail ne s'appuie donc pas sur des matériaux inédits, mais sur des sources appartenant déjà au domaine public : allocutions, sermons, discours publics (p. 13). En somme, l'A. fait le pari que, ras-

semblé, ce matériau jusque là épars, sera suffisamment éloquent pour témoigner de l'évolution de la pensée du Cardinal. À la lecture, on peut se montrer assez satisfait du résultat, même si la limite des sources laisse encore dans l'ombre certains aspects de cette évolution.

Dès les premières pages de l'ouvrage, une clé d'interprétation de l'évolution de la pensée de Léger transparait : « Héritier d'une formation ultramontaine, Mgr Léger arrive à Montréal à l'apogée du pontificat du pape Pie XII et s'appuie avec assurance sur le bastion indéfectible de Rome [...] » (p. 13). Cette référence capitale au pape est davantage élaborée des pages 29 à 31 : au moment du séminaire, son premier contact avec Pie XI, la vénération de Léger pour Pie XII (p. 188) et sa familiarité avec Jean XXIII (p. 186-188). Bref, derrière l'évolution, parfois jugée radicale, de la pensée de Léger, ne faut-il pas voir une continuité : l'alignement de sa pensée sur celle du Pape. L'évolution de sa pensée correspondrait alors aux changements de pontificats et aux changements de tendances qu'ils entraînent : « il a adhéré à tout ce qui émanait de Rome avec une docilité aveugle qui s'interdisait toute contestation [...] » (p. 276). Reste donc une énigme, un point d'ombre que n'éclairait pas ce volume : les rapports entre Léger et Paul VI qui ne sont pas suffisamment mis en lumière à travers les allocutions de Léger. Pouvait-il, aussi facilement, correspondre aux orientations de ce dernier ? De plus, à partir de 1965, Maurice Roy n'apparaît-il pas, aux yeux de Montini, comme l'homme-clé de l'épiscopat québécois ? Ces deux questions méritent, il me semble, un approfondissement si l'on veut voir plus clair dans l'évolution de la pensée de Léger.

Par ailleurs, tout le volume est dominé par le souci de « mieux comprendre les raisons profondes, et peut-être peu conscientes, de son (de Léger) départ de Montréal » (p. 13 ; 273). Prenant à revers la version officielle des faits, l'A. prétend que Léger n'était pas en mesure de vivre dans un nouveau contexte social et était incapable de vivre l'Église sous un autre mode que celui qu'il avait connu avant Vatican II. Cette thèse ambitieuse, Denise Robillard l'appuie solidement sur les discours qu'elle analyse (ch. VIII et surtout le ch. XI). Elle est donc bien étayée et elle n'est pas gratuite. Il ne faut pas la rejeter d'emblée, même si elle choquera ceux qui conservent une grande vénération pour Léger, admirant sa sainteté et sa générosité. Toutefois,

si l'on trouve quelque chose de vrai dans cette explication, les choses semblent plus complexes. L'A. parsème même son récit d'éléments qui pourraient équilibrer sa thèse : sa préoccupation missionnaire qui s'exprime dès son séminaire, qui s'actualisera lors de son séjour au Japon (1933-1939) et refera périodiquement surface (p. 236) ; son souci des pauvres qui « sera la marque de commerce de son action épiscopale » (p. 32) et qui s'exprimera par ses nombreuses fondations ; ses nombreux coups de cœur, redevables à sa grande sensibilité (p. 15 ; 28 ; 276), qui lui font prendre des décisions radicales, mises en scène de manière dramatique (p. 277). Il s'agit là de trois constantes. Sa décision de partir pour l'Afrique les assume toutes et se situe donc dans le droit fil de son existence. Il est, en cela, fidèle à ce qu'il a été toute sa vie. Rappelons-nous que celui qui quitte le siège de Montréal en 1967 est le même que celui qui quitte la Société de Saint-Sulpice en 1940 (p. 17). Il faut donc joindre à la thèse de Robillard ces autres aspects qu'elle a repérés et su mettre en évidence sans cependant en tenir suffisamment compte au moment de l'interprétation de ce départ encore mystérieux.

La présentation que nous donne de Léger Denis Robillard est toute en équilibre, même si elle opte elle-même pour une interprétation qui va à contre-courant. Elle donne la mesure de l'homme en le présentant comme un homme de cœur et un homme d'action, un homme d'œuvre et de passion. Elle restitue le cadre de formation initiale du personnage : l'ultramontanisme. Malgré son effort loyal pour intégrer un autre cadre de pensée, il demeurera sans cesse prisonnier de cette référence qui imposera des limites au renouvellement en profondeur de sa pensée. Cet ouvrage critique au sujet d'un homme complexe ouvre de nouvelles interrogations sur cette génération d'hommes placés à la frontière de deux mondes. Il nous aide à comprendre les avancées et les reculs qui marquent les années conciliaires.

Gilles ROUTHIER
Université Laval

Eric VOEGELIN, **Les religions politiques**. Traduction de Jacob Schmutz. Paris, Éditions du Cerf, 1994, 127 pages.

Ainsi que le mentionne le traducteur dans son avant-propos, cet ouvrage est une réédition d'un texte qui eut la mauvaise fortune de paraître pour la première fois à Vienne, peu de temps après l'*Anschluß*, et qui a été l'objet d'une confiscation rapide par la Gestapo. Voegelin y annonce les contenus qu'il allait développer plus tard, dans *Order and History*. Plus précisément, il essaie d'y jeter les bases d'une théorie de l'interpénétration du religieux et du politique, en s'appuyant sur l'examen d'une succession de formes historiques ayant pour point culminant la « révolte égophanique » et ses conséquences.

Toute religion, nous dit Voegelin, découle de la perception originelle d'un *Realissimum*. Or, celui-ci pouvant être soit le fondement du monde, soit un élément du monde lui-même, il convient de distinguer les religions « supramondaines » des religions « intramondaines », et d'élargir le concept de religion pour l'ajuster à la sécularisation du *Realissimum*, et à la sacralisation subséquente de l'État (p. 29-40).

Si Voegelin voit dans le culte solaire des Égyptiens la première forme historique de la religion politique (p. 41-53), c'est selon lui à l'intérieur du christianisme que seront élaborés les principaux schèmes conceptuels qui, destinés à l'origine à lier le spirituel et le temporel, seront repris par les religions politiques modernes, une fois affirmée la clôture du monde sur lui-même. Ainsi en est-il de la hiérarchie comme figure du rayonnement vers le bas comportant une légitimation implicite, et permettant de lier l'ordre politique à Dieu lui-même : « la hiérarchie immanente à l'État des fonctions et des normes s'est autonomisée et fut capable, après la décapitation de Dieu, de s'accorder avec n'importe quelle symbolique de légitimation » (p. 58). Ainsi en est-il également de l'*ecclesia*, qui peut si facilement se fermer sur elle-même, et de l'apocalypse, dont la sécularisation se dessine à travers le troisième règne de Joachim de Flore. « L'apocalypse du règne chrétien et le symbolisme du bas Moyen Âge constitueront le soubassement historique de la dynamique apocalyptique dans les religions politiques modernes » (p. 72).

Voegelin s'emploie ensuite à montrer comment les religions politiques modernes, et en par-