

relations

juin 1990 3,00\$ no 561

L'ère du grand repli



Avez-vous remarqué que le rêve est une valeur à la hausse ? Il émerge de tous les horizons, l'emporte sur d'autres moyens d'expression. Là-bas, derrière les lambeaux du mur de Berlin, ou à travers la déchirure du voile des partis uniques, voici que populations, stratèges et politiciens se surprennent à jongler l'avenir autrement. Ici, en dépit des péripéties du débat sur l'Accord du Lac Meech, une vingtaine de personnalités québécoises ont fait l'exercice d'anticiper l'an 2000 (revue *Possibles*, printemps 1990).

Ailleurs, au Nicaragua par exemple, le projet d'un pays à bâtir est passé au crible, en train d'éclater sous les pressions contradictoires. Rêves fragiles comme cerf-volants fabriqués avec amour par des mains d'enfants ; ils peuvent nous échapper au premier moment d'inattention, ou s'évanouir sous la peur de l'inconnu.

C'est qu'il faut du courage pour rêver, comme il en faut pour espérer. Le théologien et moraliste Bernhard Häring l'a rappelé en exposant sa vision de l'Église du XXI^e siècle (*Actualité religieuse dans le monde*, 15 avril 1990). Pour lui, « le système né de l'angoisse » qui a nourri tous les conformismes disparaîtra bientôt du cœur des croyants. Ils puiseront leur élan dans des communautés eucharistiques façonnées par la mémoire et l'action de grâce.

Il nous prévient cependant que son rêve ne surgit pas de l'optimisme, mais de la foi en « la grâce libératrice et réparatrice de l'Esprit ». Au XXI^e siècle, écrit-il, l'Esprit de Pentecôte parlera toutes les langues, s'adressera à toutes les cultures, abolira toute discrimination. Il inspirera vigilance, disponibilité et discernement, ces vertus par excellence du temps présent, capables de motiver « une responsabilité chargée d'espérance à l'égard des nouvelles générations ».

Oser rêver. Oser rêver, comme l'ont fait les marcheurs du Premier mai, que nous pouvons ensemble lutter contre l'oppression et l'appauvrissement. Nous ne pouvons refuser cet exercice privilégié de la liberté.

Gisèle Turcot

relations

revue du mois publiée par le Centre justice et foi, sous la responsabilité d'un groupe de membres de la Compagnie de Jésus.

DIRECTRICE
Gisèle Turcot

SECRÉTAIRE À LA RÉDACTION
Fernand Jutras

COMITÉ DE RÉDACTION
Gregory Baum, Joseph Giguère, Julien Harvey, Roger Marcotte, François Morissette, Guy Paiement, Jean-Paul Rouleau, Francine Tardif.

COLLABORATEURS

André Beauchamp, Michel Beaudin, Ginette Boyer, Marie-France Cyr, Richard Dubois, Pierre-André Fournier, Yves Lever, Annine Parent-Fortin, Jacques Racine, Jean-Pierre Richard, Nicole Riberdy, Maryse Robert, Henri Sader.

BUREAUX

8100, boul. St-Laurent
Montréal H2P 2L9
tél.: (514) 387-2541

ABONNEMENTS

Hélène Desmarais

10 numéros (un an): 19,00 \$
(à l'étranger: 24,00 \$)
abonnement de soutien : 40 \$

Les articles de *Relations* sont répertoriés dans *Points de repères* et dans le *Canadian Periodical Index*, publication de Info Globe. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

ISSN 0034-3781

On peut se procurer le microfilm des années complètes de *Relations* en s'adressant à *University Microfilm*, Ann Arbor Michigan 48106, USA.

Courrier de la deuxième classe. Enregistrement no 0143.

face à l'actualité

Un geste réparateur Le français dans
nos écoles 11,9 milliards pour nous
« défendre »... Aider l'Est ou le Sud ?
 Un être rare : le Père Chenu

LE TEMPS DES AVEUX

dans la soirée du 19 avril 1990, un groupe d'hommes est passé d'une longue opposition à une promesse de consentement. Il a même appelé à la résistance celles qu'hier leurs devanciers trouvaient prétentieuses et insoumises. On est tenté de s'écrier avec l'intensité joyeuse de la liturgie pascale: ô heureuse faute qui nous a valu un tel retournement !

À 50 ans de distance, l'épiscopat du Québec a voulu, en effet, célébrer d'une triple manière l'obtention du droit de vote des femmes au niveau provincial. Au cours d'un « buffet-rencontre », il a rendu hommage à une cinquantaine de Québécoises qui ont illustré par leur compétence divers champs de l'activité humaine. Ce groupe privilégié a ensuite participé à une célébration de la Parole, suivie d'une réception offerte aux centaines de Québécoises venues se joindre à l'événement. Symbole non négligeable, le tout s'est déroulé à la Basilique et au Petit séminaire de Québec.

C'est pour faire contrepoids à l'opiniâtre résistance que l'épiscopat local a longtemps partagée avec l'élite masculine du début du siècle que l'Assemblée des évêques du Québec (AÉQ) a voulu poser ce geste réparateur. Car offense il y eut : les Canadiennes-françaises catholiques durent supporter pendant vingt ans la distance humiliante qui les séparait de leurs soeurs

des autres provinces – en majorité protestantes – où elles avaient acquis le droit au suffrage universel dès qu'il fut reconnu au niveau fédéral en 1918.

Certes, les rendez-vous manqués de l'histoire ne sont pas l'exception, comme l'a bien montré la série télévisée *Démocraties*, de Patrick Watson. Mais les démarches de réconciliation se font beaucoup plus rares. Au Canada, le Gouvernement, qui a finalement accepté de réparer les torts causés aux réfugiés d'origine japonaise, laisse encore attendre les peuples autochtones qui réclament le rétablissement de leurs droits ancestraux.

Même dans une Église qui enseigne l'aveu de ses torts et le pardon des offenses, les démarches publiques de réconciliation semblent rarissimes. Comme se plaît à le remarquer la journaliste Hélène Pelletier-Baillargeon, les enseignements évoluent par ajouts de nouvelles propositions plutôt que par correction des vérités affirmées antérieurement. Le cas classique est la condamnation de Galilée, suivie quelques siècles plus tard de maintes déclarations pontificales sur les rapports entre la science et la foi. La célébration des droits humains, depuis que Jean XXIII les a fait entrer dans le discours ecclésial, estompe des décennies de tergiversations envers les régimes démocratiques issus de la Révolution française de 1789. Tel est le lan-

gage de l'institution catholique romaine en matière de réconciliation. Le baiser de Paul VI au patriarche Athénagoras est une belle exception à la règle.

Notre Église locale serait-elle devenue une terre plus propice à la langue simple et directe de l'aveu ? Lors de son passage à Sainte-Marie-des-Hurons, en 1984, Jean-Paul II a reconnu que le travail des missionnaires, quoique plein de généreuses intentions, n'avait pas toujours favorisé le développement de la culture propre des peuples autochtones. En 1987, l'épiscopat du Québec a levé les interdits qui pesaient encore sur les Patriotes mêlés à l'insurrection de 1837, dénouant ainsi l'impasse créée par les directives disciplinaires de leurs prédécesseurs.

Le geste réparateur de Mgr Gilles Ouellet et de ses collègues s'inscrit également dans le droit fil du Synode romain de 1983, qui portait justement sur le sacrement de la réconciliation. Monsieur le cardinal Louis-Albert Vachon avait alors déploré le mécanisme de l'« appropriation masculine des institutions ecclésiales ». Il notait que les « appels de l'Église au monde pour la promotion du statut des femmes n'auront bientôt plus d'impact, si ne se réalise parallèlement à l'intérieur de l'Église la reconnaissance effective des femmes comme membres à part entière ».

L'aveu qui a le plus marqué l'opinion publique aura été sans contredit celui de 1989, à propos de la violence conjugale. En livrant la brochure intitulée *Violence en héritage ?*, le Comité épiscopal des affaires sociales reconnaît dès le premier paragraphe qu'il doit au mouvement féministe et à certaines femmes la prise de conscience initiale de cette réalité qui sape la dignité de tant de personnes et mine les rapports conjugaux.

Le récent discours du président de l'AÉQ à Québec puise au même souffle. « Cette nouvelle conscience féministe à l'oeuvre, aussi bien dans la société que dans l'Église, aussi bien chez les hommes que chez les femmes, nous ne pouvons pas, en effet, ne pas la saluer comme une source positive d'inspiration pour tous ceux et celles que l'adhésion à l'Évangile conduit à dénoncer les inégalités et l'injustice ». Quel contraste avec l'attitude

de Mgr Paul-Eugène Roy et du Cardinal Villeneuve qui croyaient lutter contre une dangereuse hérésie en s'objectant au droit de vote de leurs mères et de leurs soeurs !

Les filles et les soeurs des Marie Lacoste-Gérin-Lajoie, Carry Derrick, Thérèse Casgrain, Claire Bonenfant, Lise Payette, Thérèse Robitaille et autres protagonistes de l'égalité des sexes seront-elles pour autant satisfaites du geste historique que les évêques du Québec viennent de poser ? Héritières d'une autre expérience du langage du pardon, certaines regretteront que, malgré les symboles accumulés le 19 avril, le processus de la réconciliation demeure inachevé. Reconnaissons tout de même que cette fête réparatrice glisse dans l'inconscient collectif des femmes de tous âges les conditions indispensables au dialogue fécond et créateur qui tend vers une humanité nouvelle. Admettons aussi que ce dialogue ne saurait progresser sans le pardon mutuel que des hommes et des femmes peuvent s'accorder.

À celles qui croient qu'« obéir, c'est aussi résister », selon le mot du Père Marie-Dominique Chenu, une fille spirituelle des Marie Gérin-Lajoie ne peut que redire sa solidarité. Réconfortée par le geste collectif de l'AÉQ, je ne peux pas ne pas reconnaître le chemin parcouru depuis dix ans dans l'Église du Québec. Les voies inédites empruntées dans le rapprochement avec les femmes d'ici permettent de croire à l'avènement d'une Église qui se renouvelle selon une profonde exigence évangélique.

Sans doute les Bernard Hubert, Adolphe Proulx et Jean-Guy Hamelin, qui se sont succédé à la présidence du Comité épiscopal des affaires sociales, et tant d'autres évêques à la suite du regretté cardinal Maurice Roy, ne savaient-ils pas clairement où les conduirait l'ouverture d'un dossier sur la condition des femmes dans la société et dans l'Église. Ils empruntaient néanmoins le chemin qui mène à la communion, chemin qui ne peut faire l'économie du temps des aveux. ■

Gisèle Turcot

FRANÇAIS EN CLASSE, ANGLAIS DANS LA COUR

C'est un problème permanent des régions culturellement menacées. Et de vieux éducateurs comme les Jésuites le connaissent depuis très longtemps, par exemple à St-Boniface ou à Sudbury, où ils ont eu pendant longtemps des collèges. Mais par contre il faut aussi constater qu'ils n'ont jamais réglementé par la force la langue de la cour. Pour une raison très simple : c'est que le français en classe est régi par un principe tout à fait différent du français de la cafétéria ou de la cour de récréation.

Malheureusement, la CÉCM vient de l'oublier et elle a créé un tapage de plus chez les groupes nationaux, chez les journalistes et chez certains éducateurs. Bien sûr, comme pour le projet de la même CÉCM de concentrer les enfants immigrants dans certaines écoles, la récente suggestion d'imposer par règlement le français dans la cour et la salle à manger faisait partie d'un plus vaste ensemble de moyens plus positifs. Mais dans les deux cas, le projet extrême a concentré l'agression.

Pour prévenir de nouvelles crises, je crois utile de rappeler la

question de principe d'abord. Le droit d'utiliser sa langue dans sa vie privée, familiale ou dans des groupes informels, est un droit absolu et inaliénable, dans quelque charte que ce soit. Mais le droit de voir sa propre langue devenir langue officielle de communication publique n'existe pas. Autant les Nations unies, dès 1948, puis le Québec en 1975 et le Canada en 1982 ont affirmé le premier principe, autant ils ont refusé de se prononcer sur le second domaine¹. Donc, la société, ou du moins la majorité en démocratie, a le droit et même le devoir de déterminer quelle langue on parle en classe (et aussi dans les activités parascolaires structurées, comme le théâtre ou les sports organisés) ; mais elle a aussi le devoir de laisser libre le choix de la

1. Je l'ai démontré plus complètement dans *Relations* no 551 (juin 1989), p. 137-138.

langue dans les communications informelles de corridors ou de récréation.

Ceci dit, peut-on faire quelque chose ? Il est facile de déclarer, comme l'ont fait malheureusement quelques organismes irresponsables, qu'il faut laisser flotter la question. À mon avis, il y a là une très belle occasion pour les communautés culturelles, récentes ou moins récentes, et plus particulièrement pour leurs leaders et leurs porte-parole connus et écoutés, de manifester leur bonne volonté. Chaque groupe culturel possède ces leaders et on réalise souvent trop peu leur considérable influence. Environ 300 personnes peuvent se faire entendre de 30 % des Montréalais et Montréalaises et orienter leurs décisions. Or, il faut le regretter, on ne rencontre presque jamais d'incitation sérieuse à opter pour le français dans la vie cou-

rante, en dehors de ce que prescrit la Loi 101, ni dans la presse ethnique, ni dans la radio ou la télévision de ces mêmes groupes.

Eux seuls, en pratique, peuvent aider à résoudre cette difficulté. On pourrait songer à plus d'invitation de la part des autorités scolaires ou de la communauté francophone ; mais des expériences déjà tentées montrent que la résistance est plus forte qu'on n'aurait pu le penser. Songeons par exemple à des journées du français boycottées entièrement dans certaines écoles, ces dernières années. L'intelligentsia des groupes ethniques a beaucoup plus de chances de se faire entendre. À condition qu'elle veuille bien parler. ■

Julien Harvey

LE SCANDALE DU BUDGET MILITAIRE 1990-1991

accablé par un déficit et une dette accumulée sans précédent, le gouvernement fédéral déposait, en mars dernier, un des budgets les plus durs depuis plusieurs années. Des coupures importantes ont été imposées aux organisations de femmes et d'autochtones, au secteur du logement, au système de garderies et aux provinces, notamment pour la santé et l'enseignement post-secondaire. Pourtant, le budget de la Défense pour 1990-1991 est passé à 11,9 milliards de dollars, soit une augmentation de 665 millions, ou 5,8 % par rapport au budget précédent. En poussant les dépenses au-delà du seuil prévu pour l'inflation, on n'a même pas accepté l'idée d'un gel du budget militaire.

Aux États-Unis, où l'influence politique du complexe militaro-industriel a toujours été déterminante, on a quand même trouvé le moyen de réduire le budget de la Défense pour cette année. Ainsi le Président Bush a proposé une baisse des dépenses militaires de 2,1 % après inflation. Il est probable que le Congrès coupera encore davantage.

Entre 1980 et 1988, le budget de la Défense a fait un bond spectaculaire de 120 %, passant de 4 à 11 milliards de dollars. Le gouvernement canadien a justifié ces augmentations, qui ont souvent été effectuées aux dépens des programmes sociaux, en prétextant la menace soviétique. En entreprenant, dans les années 1980, un important programme de modernisation du matériel militaire, le Canada a choisi de suivre Ronald Reagan au fond de l'abîme.

Aujourd'hui, on prétend que la situation internationale ne s'est pas encore assez stabilisée pour justifier un virage dans la politique militaire canadienne. Le gouvernement agit donc comme si le mur de Berlin n'était pas tombé, comme si les bouleversements dans les pays de l'Est étaient purement cosmétiques et conjoncturels, et comme si les initiatives, les ententes et les négociations visant à réduire les armements, tant nucléaires que conventionnels, n'avaient pas eu lieu.

Non seulement la politique de défense demeure basée sur une vision dépassée des rapports de force planétaires, mais le Canada a raté une belle occasion de poser un geste en faveur de la paix mondiale. Heureusement que les Soviétiques sont sérieux dans leurs intentions de réduire les armements, parce qu'ils pourraient bien interpréter l'attitude adoptée jusqu'à maintenant par la plupart des pays de l'alliance occidentale, dont le Canada, comme un pied de nez et comme une manifestation d'intransigeance menaçant leur propre sécurité. Comme

d'habitude, le Canada attendra probablement d'obtenir la permission des Américains pour couper dans les dépenses militaires.

Dans le contexte de détente actuel, le coûteux programme de militarisation du Nord apparaît injustifié. De même, alors que le Pacte de Varsovie se désintègre et que les Soviétiques retirent leurs troupes d'Europe de l'Est, il est inacceptable de dépenser des sommes importantes pour le maintien des Forces canadiennes en Europe. Officiellement, on affecte 1,26 milliard de dollars à cette mission. Mais, dans les faits, selon le général à la retraite, Leonard V. Johnson, on y consacre plus de 6 milliards (*Globe and Mail*, 10 avril 1990).

Est-il nécessaire de rappeler que les dépenses militaires, en plus d'empêcher le gouvernement de consacrer des ressources plus substantielles à des problèmes socioéconomiques beaucoup plus fondamentaux, tels l'environnement, la santé, l'éducation et la protection sociale, sont peu rentables au niveau économique. En effet, l'industrie militaire est instable, génère peu d'emplois en comparaison avec d'autres secteurs, crée des déséquilibres régionaux, produit peu de retombées technologiques dans le secteur civil, et demeure fortement dépendante des décisions américaines.

Ainsi, la prétention selon laquelle l'industrie civile tire bénéfice des technologies militaires constitue dans une large mesure un mythe. Les systèmes militaires évoluent depuis plusieurs années dans une direction qui tend à les isoler de plus en plus du marché civil, au plan technologique et au plan des caractéristiques de conception. D'une part, la technologie militaire est devenue plus complexe, plus sophistiquée, plus spécialisée et plus coûteuse, rendant difficiles les applications civiles. D'autre part, le secret qui, pour des raisons de « sécurité nationale », entoure la production et la recherche militaires, impose des contraintes aux transferts technologiques vers le civil.

Si on veut profiter des « bénéfices de la paix », il faudra être vigilant. Il est donc urgent d'entreprendre une révision complète de la politique de défense canadienne. Celle-ci ne peut être laissée au seul ministère de la Défense. Elle doit se faire publiquement et permettre une participation large de la population. ■

Yves Bélanger et Pierre Fournier

Groupe de recherche sur l'industrie militaire et la reconversion (GRIMR)

OÙ IRA L'AIDE CANADIENNE ?

Pour tenter de situer certains des enjeux nouveaux que représentent les bouleversements en cours en Europe de l'Est, il est essentiel de définir un peu plus précisément la politique actuelle d'aide extérieure du Canada. Du 30 mars au 3 avril dernier, se tenait à Montréal la réunion annuelle de la banque interaméricaine de développement (BID)¹. Lors d'un séminaire organisé conjointement par la Banque et l'Institut Nord-Sud, M. Steven Lewis, ex-ambassadeur canadien aux Nations unies, prit la parole.

Prenant la contrepartie du discours de Mme la ministre Monique Landry, qui venait de faire l'éloge des politiques canadiennes d'austérité et disait aux pays du tiers monde qu'ils devraient « avoir le courage de prendre des mesures impopulaires », il souligna que ces politiques causaient assez de problèmes sociaux pour qu'on ne les donne pas en exemple à des pays qui ont déjà leur compte de difficultés. Enfin l'ex-ambassadeur soulignait le danger que la constitution de vastes blocs de pays développés (Canada-États-Unis, Europe de l'Ouest et de l'Est, nouveaux pays industrialisés de l'Asie de l'Est) ne se traduise par la marginalisation du tiers monde.

La référence explicite à l'impact des changements actuels en Europe de l'Est sur la politique d'aide internationale traduit une préoccupation largement partagée, tant par les pays du Sud que par les milieux concernés au Canada : préoccupation que n'ont pas dissipée les propos rassurants de M. Joe Clark lors de la même conférence (*Le Devoir*, 2-4-90). Car dans la plupart de ces pays d'Europe orientale, on le sait, c'est la crise économique interne, jointe aux revendications toujours présentes en faveur de la démocratie, qui a précipité les transformations actuelles. La modernisation des infrastructures, l'accès à un meilleur niveau de vie pour l'ensemble de la population sont vus comme allant de pair avec les élections libres et le démantèlement des appareils bureaucratiques et policiers.

Mais tout cela demande énormément de capitaux, beaucoup plus que les huit milliards récemment mis à la disposition de la Banque européenne pour la reconstruction et le développement de l'Europe de l'Est (BERD). Or les États-Unis, chef de file du camp occidental, qui désirent profiter au maximum de la crise du camp socialiste pour réaffirmer leur présence en Europe, ne se trouvent plus dans la position avantageuse qui était la leur au sortir de la Seconde guerre mondiale. En 1948, ils pouvaient déboursier à eux seuls les 4,5 milliards de dollars nécessaires à la reconstruction de l'économie allemande et financer un plan Marshall qui allait de l'Espagne à la Yougoslavie.

Aujourd'hui, une dette extérieure de centaines de milliards (prix de la militarisation reaganienne) les oblige à une austérité draconienne. Cette fois, ils devront donc associer étroitement leurs partenaires, particulièrement les deux plus prospères, l'Allemagne et le Japon, à l'effort de transformation économique de l'Est, même si, en le faisant, ils se privent eux-mêmes d'une part des bénéfices économiques à moyen terme de ces transformations.

Le Canada subit déjà des pressions importantes pour se joindre à cet effort. Mais notre situation économique, faut-il le rappeler en cette période de compressions budgétaires et d'impôts nouveaux, est encore beaucoup plus précaire que celle de notre voisin du Sud. Loin d'être accru en fonction des nouveaux besoins, le budget de l'aide extérieure, il y a tout lieu de le croire, sera sinon amputé à nouveau, du moins « gelé »

pour une période prolongée. Des choix s'imposeront donc. Quels sont les facteurs susceptibles de les guider ?

La réponse à cette question se trouve largement au Canada même. Nous avons trop tendance à croire, en effet, que notre politique étrangère est définie à Washington : face aux pressions externes, le Canada dispose d'une marge de manoeuvre dont il a su faire usage, quand il l'a voulu (comme par rapport à Cuba, dans les années 60 et, plus récemment, par rapport au Nicaragua).

Les grands lobbys des milieux d'affaires canadiens, tout comme leurs homologues européens et américains, étudient déjà les possibilités de commandes et d'investissements à l'Est. Une fois définis des plans conjoints d'action et une fois les négociations faites avec les gouvernements qui émergeront des présentes élections en Europe de l'Est, des pressions du monde des affaires s'exerceront sur l'Agence canadienne de développement international (ACDI), mais surtout sur la Société de développement des exportations (organisme chargé de garantir le financement du commerce avec des régions jugées « à risque ») pour réorienter les fonds de l'aide. En outre, les communautés est-européennes au Canada joueront vraisemblablement un rôle important pour subordonner l'assistance financière au respect des droits humains. Par rapport aux immigrants du tiers monde, leur implantation plus ancienne et leur poids politique plus considérable les assurent déjà d'une audience auprès des gouvernements.

Mais les besoins réels à l'Est ne font pas disparaître ceux du Sud, qui sont plus criants que jamais. Tout le monde se réjouit de la démocratisation en cours en Amérique latine, mais cette démocratie, soulignait encore M. Lewis, saura-t-elle résister longtemps aux coups de boutoir d'une économie en déroute ? Comment agir, donc, pour que la politique de coopération internationale du Canada serve à consolider les acquis de la démocratie et de la justice sociale au Sud ?

Une stratégie pourrait être de se concentrer sur des formes d'aide dont l'efficacité auprès des groupes les plus démunis n'est plus à démontrer, l'aide des organisations non gouvernementales (ONG). Se donnant des objectifs humanitaires, partant des besoins exprimés par les communautés elles-mêmes et travaillant largement avec les moyens du bord, les ONG ne

1. Créée en 1959, à l'aube des deux « Décennies de développement », la BID s'était fixé comme objectif de fournir aux pays d'Amérique latine et des Caraïbes les capitaux qui devaient assurer leur décollage économique. Les États-Unis ont été le principal pays prêteur. Le Canada s'est joint à l'organisme dans les années 60, mais ne détient encore que 4,39 % des votes au sein de l'organisme. Or après plus de 30 ans, et malgré les 40 milliards de dollars que la banque se flatte d'avoir investis dans la région, on ne peut que constater un bilan négatif : le fardeau d'une dette déjà insupportable et qui s'accroît sans cesse, le tarissement du financement extérieur et, pour l'ensemble des peuples d'Amérique latine, coupures dans les programmes sociaux, déclin des salaires réels et accroissement sensible de la mortalité infantile. En outre, depuis le début des années 80, c'est l'Amérique latine qui exporte au Nord des capitaux, à raison de 25 milliards de dollars par an (intérêts de la dette et profits des entreprises) !

représentent actuellement que 10 % du budget de l'ACDI. Elles n'entraînent pas, pour les groupes ou les pays, des dettes ruineuses ou des risques écologiques, souvent liés aux grands travaux d'infrastructure (barrages, installations portuaires). Dans les pays les plus pauvres, en Afrique ou en Amérique centrale, les fonds administrés par les ONG représentent déjà une bonne part de l'aide canadienne totale.

On pourrait ainsi consolider, voire élargir, une forme de coopération qui est déjà perçue comme un des traits spécifiques de l'aide canadienne. ■

Pierre Beaucage

Département d'anthropologie, Université de Montréal

NOTRE CHENU À NOUS

Depuis la mort du P. Marie-Dominique Chenu, survenue à Paris le 11 février dernier, journaux et périodiques français et européens lui ont rendu abondamment hommage, unanimes à saluer en lui « l'un des théologiens les plus lucides et les plus stimulants de ce siècle ».

Les médias, ici, se sont montrés plus discrets. L'influence du dominicain français s'était pourtant exercée chez nous à un titre particulier. Le P. Chenu avait en effet effectué ici deux séjours dont, assurait-il, il gardait « grand souvenir ». Et on pouvait le croire à la cordialité toute spéciale que manifestait son accueil, par ailleurs large et généreux envers tous, à l'égard des « canadiens ».

Son premier séjour chez nous remontait à 1930. Encore dans la jeune trentaine, il fut professeur invité au Collège dominicain d'Ottawa, où il devait ensuite revenir régulièrement, deux mois par an, jusqu'en 1935. Alors professeur, puis, à partir de 1932, recteur de la célèbre « école de théologie » du Saulchoir, centre d'études des Dominicains de la province de France, il commençait à se faire connaître comme l'historien et spécialiste du Moyen Âge, auquel on devrait des oeuvres aussi marquantes que *l'Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (1950) et *La théologie au XIIe siècle* (1957).

Dès cette époque, Chenu se révéla à Ottawa l'extraordinaire éveillé qu'il fut toute sa vie : encourageant des chercheurs débutants, donnant confiance, signalant des pistes et, selon le témoignage du P. Congar, « voyant tout de suite plus loin que celui qui lui présentait une idée et l'aidant à se dépasser ». Cette période compte parmi les plus fécondes de l'histoire du Collège qui, en même temps que ceux de Chenu, offrait des cours de philosophes comme Etienne Gilson et Jacques Maritain.

L'impulsion reçue ne tarderait pas à se traduire diversement : fondation de l'Institut d'études médiévales (1930), qui déménagerait à l'Université de Montréal en 1942 ; lancement d'une collection d'ouvrages scientifiques sur le Moyen Âge (1931), où était appliquée l'approche historique pratiquée par Chenu ; fondation d'un périodique (*Études et Recherches*) et des Éditions du Lévrier (1936) ; édition de la *Summa Theologiae* de saint Thomas d'Aquin (1941-1945)...

Le second séjour se fit attendre pendant plus de trente ans. Ayant participé en 1967 au congrès théologique international de Toronto, le P. Chenu revint l'année suivante, de nouveau comme professeur invité au Collège universitaire dominicain. Devenu théologien célèbre, universellement connu, il venait de voir le Concile Vatican II entériner certaines perspectives fondamentales qu'il avait contribué à approfondir et à renouveler, à propos notamment de la foi et de la théologie, du sens de l'histoire et de réalités terrestres comme le travail et la matière, de l'Église et de sa relation au monde.

L'enthousiasme avec lequel, commentant la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, il parlait des « signes des temps » et du tournant majeur opéré par l'Église, l'attachement qu'il

manifestait à l'égard de celle-ci, ne laissaient en rien soupçonner les coups durs et les désaveux qu'il avait eu à essuyer à deux reprises. Cela s'était d'abord produit en 1942, à la suite d'un discours-programme (*Une école de théologie : le Saulchoir*) dans lequel il articulait sa conception du rôle et de la pratique de la théologie, puis, en 1954, lors de l'affaire des prêtres-ouvriers.

Nous avons donc reçu ici les « deux Chenu », que l'intéressé lui-même s'amusait à distinguer plaisamment à l'occasion. Ainsi faisait-il état de l'apparente discontinuité entre les recherches du médiéviste et celles du théologien attentif aux évolutions de l'Église et de la culture contemporaines.

Ces deux attentions communiquaient pourtant en profondeur. Le théologien Chenu faisait-il autre chose que prolonger au présent le même regard que sa quête d'historien l'avait exercé à porter sur le passé ? Ce qu'il s'efforçait en effet de détecter, à travers les mutations de l'Occident aux XIe et XIIIe siècles, et ce qu'il a si brillamment décrit, c'était les dynamismes de renouveau et les réveils en profondeur. Est-il étonnant, dès lors, qu'il ait su flairer ce qui, dans l'histoire en train de se faire, devait s'avérer de même porteur d'avenir ? Fallait-il se surprendre de le voir associé de diverses manières à nombre de réveils évangéliques et d'expériences les plus significatives de l'Église du XXe siècle (JOC et Action catholique, Mission de Paris et Mission de France, prêtres-ouvriers, revues *Sept*, *Esprit* et *Concilium*, Concile Vatican II...) ?

De même, Chenu avait arpenté en tous sens la pensée théologique de Thomas d'Aquin. Est-il étonnant, dès lors, qu'il ait eu à l'égard du monde moderne, de l'histoire et des entreprises humaines, la même attitude d'ouverture et la même intrépidité dont son maître médiéval avait fait preuve à l'égard de la pensée païenne, la même confiance en la bonté foncière de la création ? Chenu avait 90 ans lorsqu'en 1985 il réaffirmait vigoureusement dans une entrevue : « Il faut que l'Église s'incarne dans le monde nouveau qui naît. Si les chrétiens sont sensibles à cette nouveauté, ils renouvelleront leurs catégories mentales. Je pense qu'aujourd'hui la moitié du vocabulaire des théologiens, tout en demeurant vraie, est périmée... Ce n'est pas à (l'Église) de construire le monde nouveau. Qu'elle sache l'observer, partager sa vie et discerner l'humanité du Christ ».

Tout cela dit, ceux qui ont connu de plus près le Père Chenu, ceux qui ont vécu avec lui au quotidien, auront le sentiment que quelque chose – le plus important peut-être, en tout cas ce dont ils se souviennent à coup sûr en premier – aura été omis. Car cet homme était plus qu'un savant et un universitaire de haut vol. C'était aussi un homme de Dieu, humble, simple comme un enfant, fraternel et profondément évangélique. Ouvert à Dieu, ouvert aux autres, ouvert à l'avenir. Un être rare. ■

Michel Gourgues, o.p.

Président du Collège universitaire dominicain, Ottawa

en bref

Pendant qu'une guerre civile continue de déchirer le pays, la **sécheresse en Éthiopie** menace à nouveau 4,5 millions de personnes. La majorité de cette population se trouve dans les territoires occupés par les forces rebelles des provinces du Nord. C'est ce qui rend l'approvisionnement problématique car, pour le colonel Mengistu, l'Aide internationale doit passer par son gouvernement. L'utilisation du port de Masawa, récemment capturé par les rebelles, est risquée à cause des bombardements aériens. Par ailleurs, les organismes de l'ONU ne peuvent traiter qu'avec des gouvernements souverains. « Nous avons besoin d'encadrer la politique par une prise de position morale », a déclaré un coopérant qui s'est plaint de la lassitude de l'Occident et de l'effet de diversion causé par les pays de l'Est. (*Bulletin d'information africaine* no 167)

1990-1991 : **année ignatienne** au cours de laquelle les Jésuites du monde entier et tous ceux et celles qui leur sont associés de par la spiritualité ou dans l'action célébreront deux anniversaires : le 450^e anniversaire de la fondation de la Compagnie de Jésus et le 500^e anniversaire de la naissance d'Ignace de Loyola. En préparation à cet événement (qui va de septembre 1990 à juillet 1991), l'émission *Le matin de la fête*, à la radio de Radio-Canada, diffusera une série de treize émissions d'une heure (de 6h à 7h) à l'été 1990, du dimanche 3 juin au dimanche 26 août. La série s'intitule *Jésuites, hier et aujourd'hui*. Chaque émission abordera un thème caractéristique de la pensée d'Ignace de Loyola et des engagements si divers des Jésuites.

Que serait **une société sans syndicats** ? Si l'on questionne l'Histoire, une « dépêche » datée de 1834 et tirée du journal de Charles Darwin, nous en donne une certaine idée. « La mine s'enfonce jusqu'à 450 pieds de profondeur ; chaque homme doit remonter environ 200 livres de pierres en utilisant un escalier taillé dans des troncs d'arbres disposés en zigzag... En contrepartie les mineurs sont nourris de fèves bouillies et de pain. Ils préféreraient ne se nourrir que de pain, mais leurs maîtres, estimant qu'ils ne pourraient plus travailler aussi fort, les traitent comme des chevaux et leur font manger les fèves. Aussi mauvais que paraît être leur traitement, les mineurs l'acceptent de bon gré, car les conditions de vie des ouvriers agricoles sont encore pires. Leurs salaires sont plus bas et ils se nourrissent presque exclusivement de fèves. » (*The New Internationalist*, no 204)

En 1987, 93 405 compagnies ont amassé 27 milliards de dollars de profits sans payer d'impôt sur les sociétés. En revanche, la part des revenus du gouvernement fédéral provenant de l'impôt sur les particuliers n'a cessé de s'accroître : de 1984 à 1988, le **fardeau fiscal** supporté par les pauvres qui travaillent s'est accru de 44 %. Les familles à revenu moyen payent 10 % d'impôt en plus, alors que les familles riches payent 6 % en moins. (Coalition oecuménique pour la justice sociale)

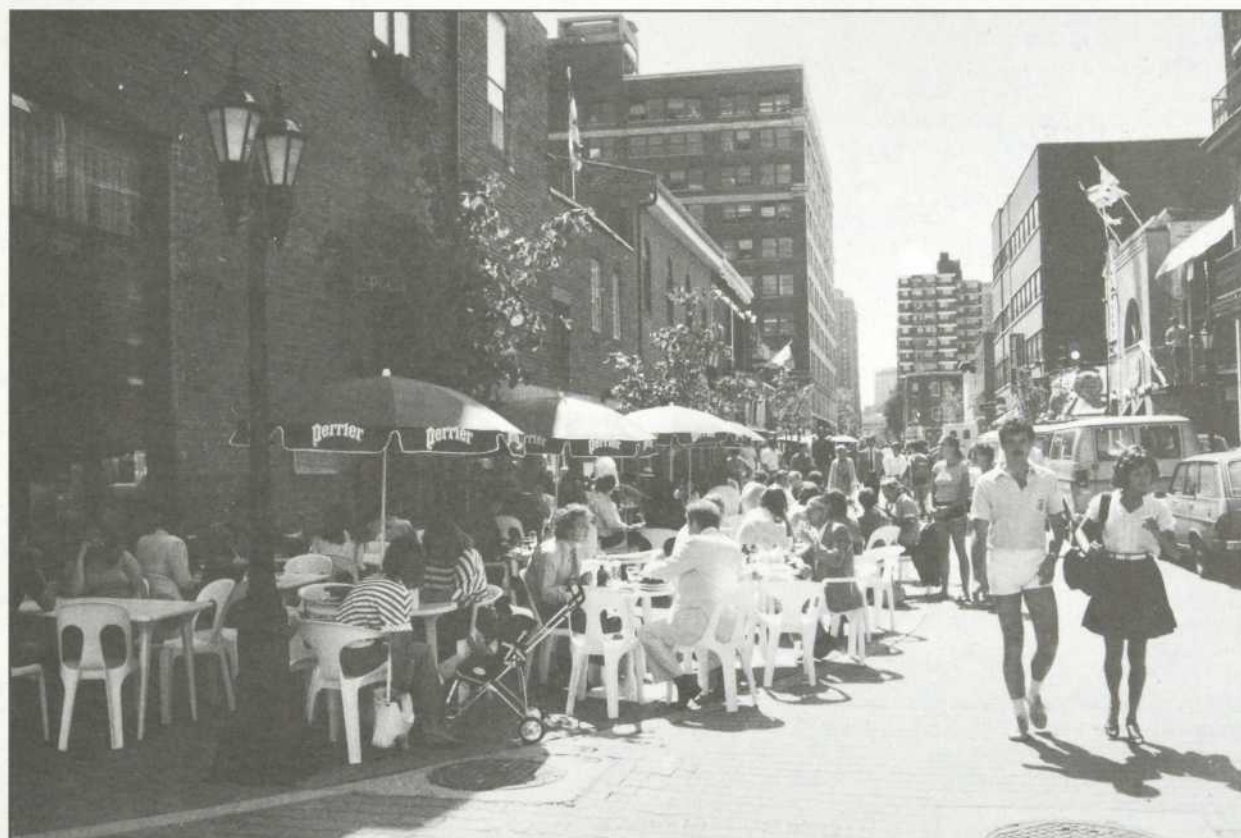
Aux États-Unis, au moins 20 % du personnel médico-social souffre de « burn-out ». Ce terme a été rebaptisé « **fatigue du dévouement** » par les médecins, travailleurs sociaux et thérapeutes américains. Les personnes atteintes sont celles qui assument une trop large part des problèmes d'autrui, à tel point qu'il ne leur reste plus du temps ou de l'énergie à consacrer à elles-mêmes. Que penser de la situation de nos intervenants et de nos intervenantes au Québec, lorsqu'on voit l'état de siège qui règne dans nos urgences, les listes d'attentes, les encombrements et le désarroi de nos ex-psychiatrisés et de nos assistés sociaux ? (Courrier de l'UNESCO)

Le président de la Banque Mondiale, M. Barber B. Conable, s'est engagé à doubler en trois ans le montant annuel de **prêts à l'éducation**, pour l'amener à 1,5 milliard de dollars US. Pour M. Conable, « l'éducation conditionne l'exercice des autres droits de l'Homme... et la lutte contre la pauvreté est au cœur même du processus de développement ». Les pauvres ne peuvent participer à la lutte contre leur propre pauvreté « s'ils ne sont pas équipés pour reconnaître les opportunités qui se présentent et les saisir ». Au Sud, plus de 100 millions d'enfants d'âge scolaire ne sont pas scolarisés. (Banque Mondiale, Actualités)

Michel Guay est le premier lauréat du prix d'excellence en enseignement de l'Université du Québec. « Mon histoire est très banale. Au cours classique, un de mes professeurs, Noël Vallerand, m'a communiqué sa passion pour l'Histoire et m'a marqué pour le reste de ma vie. » Connaître et raconter sont les deux grands plaisirs de l'historien Michel Guay, qui retrouve les mêmes questionnements dans toutes les grandes civilisations. Il faut, selon lui, combiner le rêve à la connaissance de l'Histoire pour pouvoir faire bouger les choses : « aujourd'hui, comme on ne connaît plus l'histoire, on ne s'imagine pas toujours que des changements sont possibles ». (*Réseau, UQAM*)

DOSSIER

l'ère du grand repli



Service des affaires corporatives, Ville de Montréal

La fièvre de changement des années 60 est loin derrière nous. Les institutions de la modernité ne sont plus nos dieux. Les grandes causes ne mobilisent guère. Est-ce donc la fin des grands discours ? Sous l'apparence du quant-à-soi, de nouveaux mouvements sociaux et religieux déjouent les sombres pronostics. Mais est-ce là pure illusion ? *Relations* apporte ici les échos d'un débat entre philosophes et sociologues.

DU SOCIAL AU COMMUNAUTAIRE

par Roger Marcotte

aujourd'hui, il ne suffit plus d'être moderne pour être à l'heure de son temps : il faut déjà être dans l'avenir qui s'annonce, dans *ce qui vient après*. Enthousiaste ou réticent, c'est l'heure de prendre le postmoderne. Ainsi, nous serions au début d'une ère nouvelle. Et ceux qui s'intéressent aux mouvements sociaux y discernent des signes inquiétants. Beaucoup de gens, en effet, décrochent de la politique alors qu'elle intervient de plus en plus à presque tous les niveaux. Les grandes causes attirent moins. Fatigue ? Ou déception de voir qu'on avance si lentement et si peu ?

En revanche, on observe un engouement pour les petits groupes. Dans une conférence récente, Garaudy affirmait qu'en Europe, actuellement, les membres de ces regroupements dépassent en nombre ceux de tous les partis politiques réunis. Et chez-nous, nous pouvons observer la multiplication des sectes religieuses et des associations les plus diverses. Ce fractionnement indique-t-il un retour à l'individualisme ou quasi individualisme de clan, qui laisserait beau jeu à l'essor du néo-libéralisme ?

Le sociologue Maffesoli, qui partage son enseignement entre Paris, Tokyo et Sao Paulo, constate les mêmes tendances d'un continent à l'autre. Il y consacre son ouvrage : *Le temps des tribus*¹. Mais quand il sous-titre : *Le déclin de l'individualisme*, il montre à quel point il interprète autrement les signes annonciateurs d'une ère nouvelle. Il y voit plutôt le retour à une forme élémentaire de vie sociale, plus naturelle et spontanée, plus chaleureuse aussi, qu'il appelle « socialité ».

En d'autres mots, il s'agirait du besoin instinctif d'association, qui est condition de survie pour tous les peuples. Cette « puissance souterraine » qui les meut amorcerait une revanche sur les « pou-

voirs extérieurs » qui l'ont supplantée. Quant à l'individualisme, il est bien plus le fait de cette modernité, soucieuse de séparer, compartimenter et opposer, que de la postmodernité, justement en réaction contre elle.

Certes, la méfiance à l'égard de l'Histoire et des grands récits qui servaient de guides à l'humanité y semble un refus plus radical de toute norme. Là encore, elle suggérerait moins le « désenchantement » qu'un effort pour redonner leur place à l'imaginaire, au sentiment, à une éthique qui a d'abord eu des racines. En sorte qu'il serait plus juste, à son sujet, de parler d'un « réenchantement du monde ».

« Puissance » contre « pouvoirs »

L'ambition « moderne » de tout organiser rationnellement, au lieu d'améliorer la vie, comme on le prétendait, a fini par méconnaître et évacuer toute résonance humaine, à force de ne rêver que domination, de réduire le réel aux seules exigences de la technique et du marché. Vouloir se soustraire à ce conditionnement rigide et biaisé n'est pas un recroquevillement égoïste, mais bien le repli instinctif sur ses forces vives.

Ces petits groupes ont les caractéristiques de la « communauté émotionnelle » de Weber : aspect éphémère, composition changeante, appartenance à un milieu, faible organisation et tendance à se structurer autour du quotidien. Mais, avec Weber, et à l'encontre de ce qu'on serait porté à conclure spontanément, Maffesoli pense que ces groupes « apparemment fragiles » arrivent à constituer « un lien social en

fin de compte bien solide » (p. 25). Car l'émotion partagée débouche naturellement sur une communauté ouverte et favorise à la fois la multiplicité des groupes et leur regroupement. Chaque personne, selon ses intérêts, peut appartenir à plusieurs groupes et servir de lien entre eux.

Il y voit aussi l'effet de la méfiance à l'endroit des grandes idéologies, ambitions politiques ou anticipations scientifiques, tous pouvoirs « extérieurs », qui s'imposaient au nom d'un avenir devenu discutabile et incertain. Déçus de ces ensembles toujours plus vastes où ils se sentaient perdus, et trop souvent trompés, les gens ordinaires, le tout-venant, retrouvent naturellement leurs réflexes d'adaptation aux exigences de la vie dans un milieu donné ; ils redécouvrent le sens de l'entraide et du partage, cette convivialité habituelle chez les peuples primitifs (les tribus) et dans les sociétés traditionnelles. « La modernité... tend à favoriser dans les mégapoles contemporaines à la fois le rétrécissement sur le groupe et un approfondissement des relations à l'intérieur de ces groupes » (p. 114).

Nous assisterions à un commencement de confrontation entre l'organisation et l'organicité d'un groupe. Chacune exprime à sa façon « la communauté de destin ». Mais tandis que « l'organisation utilise le cadre d'un projet rationnel et/ou politique pour structurer de vastes ensembles, l'organicité emprunte la voie plus floue de la sensibilité collective pour lier des groupes plus restreints ». Et le fait de se sentir en communion les uns avec les autres, n'est « nullement une expérience individua-

1. Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988 ; 226 p.

liste ; au contraire, elle est par essence ouverture aux autres, à l'Autre ». Dans cette optique, c'est plutôt la Modernité qui aurait favorisé l'individualisme, et contre elle que se dessinerait ce retour à la communauté.

Bref, ce remplacement d'un social rationalisé par une « socialité » naturelle permettrait la reconstitution à long terme d'une société plus humaine. En faisant la preuve de la capacité de s'unir qu'elle a déjà, la base relativiserait et tiendrait à ramener à leurs justes limites les « pouvoirs extérieurs ».

La force de « l'appartenance »

Les intérêts immédiats, tout ce que représente l'expérience quotidienne, ne doivent pas devenir l'horizon de la vie, mais on ne peut les ignorer non plus. Le sentiment d'appartenance à un lieu – qui joue si fort dans la solidarité de tous les Juifs de la diaspora – retrouve ici son rôle. « Le recentrement sur ce qui est proche, le partage initiatique que cela induit, ne sont nullement un signe de faiblesse ; c'est au contraire l'indice le plus sûr d'un acte de fondation » (p. 117) et qu'on se trouve à « un de ces moments de fermentation... où s'élaborent les manières d'être qui vont régir nos destinées » (p. 152).

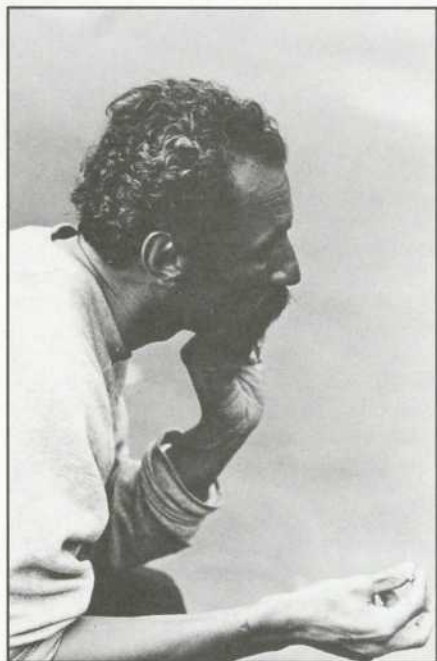
« Quand le localisme prévaut, il est tout à fait possible de s'accommoder d'autres entités fonctionnant sur les mêmes principes. D'où l'image de fédéralisme ou de co-habitation que donne en général la structure de réseaux » (p. 108).

D'autres valeurs en vue

Dans ces attitudes postmodernes, on perçoit souvent, exprimé de diverses manières, le besoin de référence à des

2. Curieusement, Maffesoli pas plus que Lyotard ne parlent de retour possible à l'autorité des grands récits du genre Bible ou Coran, pourtant si longtemps connaturelle aux couches populaires.
3. Il ne met apparemment aucune référence entre ce cas particulier – qui se réfère explicitement à un ordre surnaturel – et les lois ordinaires de la sociologie.

valeurs autres que purement et immédiatement utilitaires, ne serait-ce que le besoin de se voir reconnu et respecté comme personne et interlocuteur valable. Besoin ici reconnu parce qu'il est partagé par tous. Cette tendance populaire au regroupement témoigne « d'un lien étroit avec l'expérience éthique, mais une éthique qui sourd d'un groupe déterminé, de son expérience, plutôt qu'une « morale abstraite et surplombante », issue de l'histoire. Une sorte de retour à un éthos de groupe souvent considéré comme un archaïsme » et qui « réinvestit la forme communautaire que l'on croyait dépassée » (p. 29).



Un repli instinctif
sur ses forces vives...

Paul Hamel

Au plan culturel, on retrouve l'importance de la coutume, ensemble de ces petits « riens » qui par sédimentation font système signifiant, « toutes choses qui rendent bien compte d'une sensibilité collective qui n'a plus grand-chose à voir avec la dominance économique-politique qui a caractérisé la Modernité » (p. 38). « Cette sensibilité, vécue au présent, fait culture et permet l'émergence de véritables valeurs, expressives d'une dynamique indéniable », par exemple l'entraide, résultat d'une antique sagesse populaire qui sait que la « vie est dure aux pauvres ».

De même, la logique économique qui prévalut dans la Modernité ne pouvait intégrer la dimension d'un imaginaire collectif ; ni reconnaître la charge mythique

contenue dans le mouvement ouvrier. C'est avec ce resurgissement du culturel dans le social que se trouve restaurée « l'efficace symbolique ». Voilà pourquoi Maffesoli parle de « réenchâtement du monde » (p. 107).

Certes, il reconnaît avec d'autres, dont Lyotard, « le rejet des grands récits » – qui servaient de référence pour évaluer – et le recul de l'Histoire au bénéfice des histoires. Mais pour des motifs bien différents : dans un cas, il s'agit de conclusions théoriques : rien n'est valable s'il n'est prouvé à la manière de la science ; dans le cas de la postmodernité, c'est plutôt qu'on a perdu confiance dans les autorités, qu'on a la volonté d'être partie prenante dans les orientations de sa vie².

De petits groupes prometteurs

L'histoire des origines modestes de l'Église, avec ses petites communautés fragiles et menacées, mais qui devaient avoir une telle influence sur la culture occidentale, lui paraît une illustration impressionnante du phénomène actuel de regroupement et de ses possibilités³. Toujours dans le contexte religieux, mais contemporain cette fois, il voit aussi une sorte de confirmation dans le courant actuel qui favorise le « type secte » plutôt que le « type Église ». C'est le caractère « instituant » du premier qui est privilégié sur le caractère « institué » du second. Et « l'instituant » se caractérise à la fois par « la force toujours renouvelée de l'être ensemble, par la relativisation de l'avenir et par l'importance accordée au présent » (p. 10).

Cette perspective semble assez conforme à ce qu'on peut observer aujourd'hui dans la volonté populaire de se reprendre en main et dans l'espoir que les animateurs sociaux fondent sur cette disposition. Elle se trouve encore corroborée par le vaste mouvement des communautés de base qu'on voit pousser un peu partout dans le monde. Si ce point de vue s'avérait juste, la postmodernité dans les manifestations habituellement relevées qui font problème, aurait plutôt de quoi nous reconforter. Elle signifie sans doute, dans l'immédiat, la perte d'avantages acquis ou le réaménagement de certaines stratégies, mais elle ouvrirait sur des transformations peut-être plus durables. ■

LES THÉORIES DE LA POSTMODERNITÉ

par Gregory Baum

bon nombre de nouvelles tendances se manifestent dans la société contemporaine. Par exemple, *Relations* a souvent déploré le fossé qui s'élargit entre riches et pauvres et les dommages toujours plus graves que subit l'environnement. Certaines nouvelles tendances culturelles sont plus propres aux sociétés occidentales : déception parce que les luttes politiques n'ont pas réussi à changer la société ; méfiance à l'égard de toutes les théories politiques modernes ; désenchantement par rapport à l'État-providence ; sentiment croissant d'impuissance face à des structures bureaucratiques démesurées. Toutes ces tendances ont engendré une dépolitisation de la culture.

Bien des gens réagissent à cette situation en misant sur la liberté dont ils disposent encore. Ils créent des réseaux d'amis où on partage des idées semblables, des aspirations familiales, des préoccupations quant au style de vie ; et ils s'engagent dans une quête nouvelle de l'intimité, de la dimension esthétique ou de la présence cachée du sacré.

Cette nouvelle tendance culturelle représente-t-elle simplement une autre phase de la modernité ou marque-t-elle le commencement d'un âge nouveau, postmoderne ?

Dans cet article, je voudrais examiner deux théories différentes qui, toutes deux, prétendent que nous entrons dans la « postmodernité ». La première est proposée par des philosophes français, tandis que l'autre est surtout défendue aux États-Unis. Toutes deux se fondent sur une interprétation particulière du capitalisme contemporain. Et toutes deux reprennent en les développant des thèses avancées par deux sociologues bien connus, l'Américain Daniel Bell et le Français Alain Touraine, pour expliquer la « société postindustrielle ».

Bell et Touraine

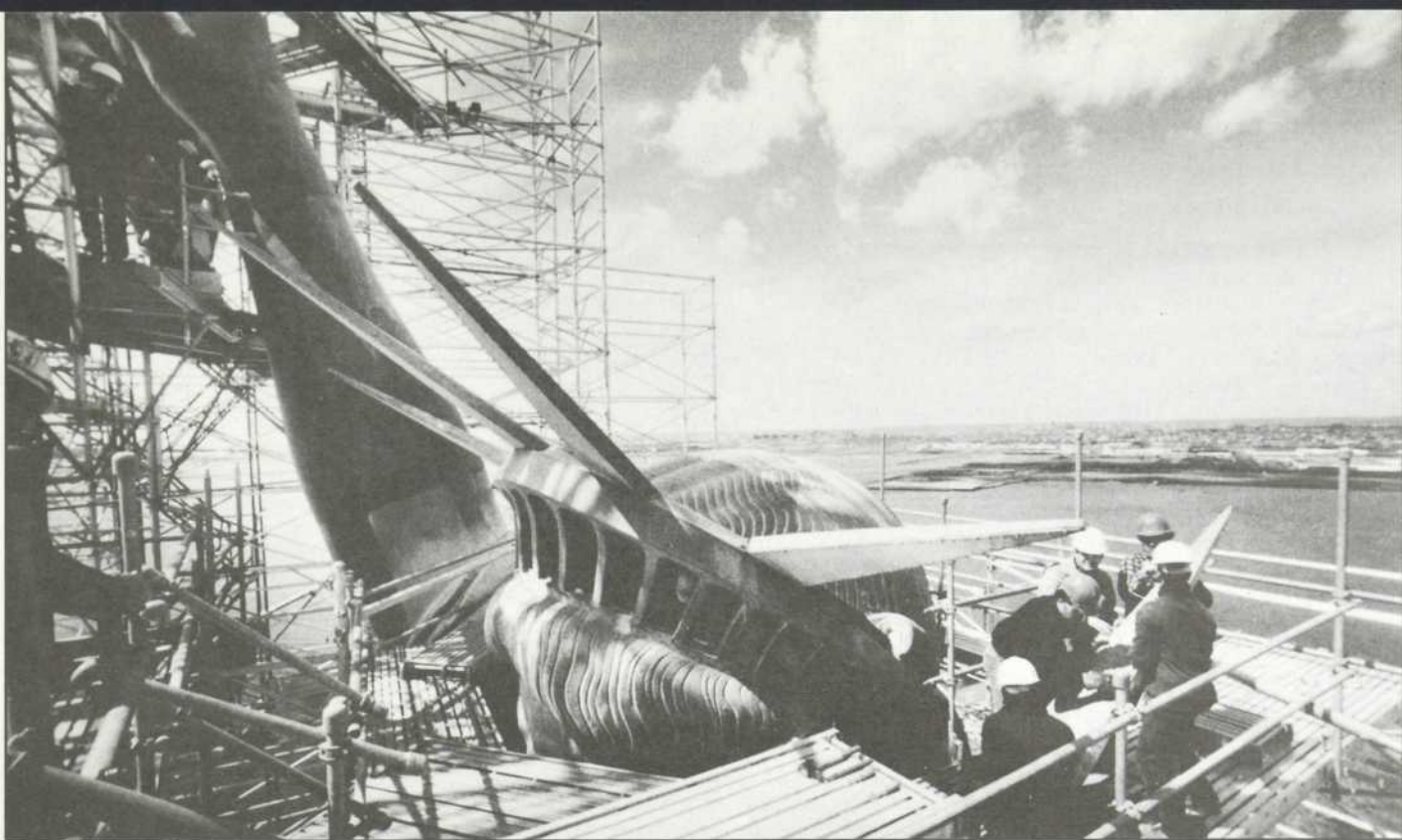
Daniel Bell soutient que les problèmes de gouvernement et de gestion deviennent de plus en plus techniques, affaires de science, de technologie et de savoir-faire administratif, et que semblable processus confère une singulière puissance à la « classe savante » qui monte (scientifiques, experts en technologie, ingénieurs et gestionnaires). S'estompe la société industrielle ; s'estompe la vieille lutte des classes entre propriétaires et ouvriers ; s'estompe l'interminable débat idéologique entre libéraux défenseurs des propriétaires et socialistes partisans des ouvriers. Pour Bell, la démocratie politique et le capitalisme de bien-être façonnent « une société postindustrielle » fondée sur le consensus, qui permet aux citoyens d'accéder à la propriété et à la dignité. « La société postindustrielle », substantiellement libérée de la pauvreté, de l'inégalité et du conflit, suscitera des relations humaines chaleureuses et des transports inouïs de l'esprit.

La perspective de Touraine est différente. Parce que le capital est de plus en plus investi dans les services, l'automation et la gestion, et non plus dans une production qui exige une main-d'œuvre abondante, il admet que la société industrielle est en train de s'estomper et que la classe ouvrière voit diminuer son pouvoir. Il est d'accord avec Bell que dans « la société postindustrielle » la nouvelle « classe savante » exerce un pouvoir énorme, mais – contrairement à Bell – Touraine craint que la nouvelle classe de technocrates, guidée par la seule raison technologique, n'oriente la collectivité vers la société parfaitement programmée, vers la prison technocratique définitive.

Touraine ne voit poindre aucun consensus. Pour sûr, les contradictions du capitalisme postindustriel n'engendrent plus la lutte des classes entre patrons et ouvriers ; par contre, elles portent préjudice à tous les niveaux de la société. Les sociétés multinationales, dirigées par les technocrates, font peser une menace sur un grand nombre de personnes, en provoquant un chômage qui atteint la classe moyenne, en fournissant l'industrie militaire et l'économie de guerre, en saccageant l'environnement et en refoulant dans la marginalité les groupes qui refusent de se conformer aux attentes culturelles de la technocratie – comme les femmes, les autochtones, les artistes, les croyants et les races qui ont été tellement lésées par la rationalité occidentale qu'elles en restent méfiantes à l'endroit de la technocratie.

Pour Touraine, dans la société postindustrielle d'aujourd'hui, le combat social ne se définit plus à partir de la classe ouvrière et des partis politiques existants, mais à partir des mouvements sociaux qui se forment au sein de la société civile, en protestation contre la réglementation des technocrates – tels les mouvements pour un modèle alternatif de développement économique, pour la paix, pour un espace dénucléarisé, pour l'équilibre écologique, pour la victoire sur le racisme, pour l'égalité des femmes et les droits des nations autochtones.

Touraine va plus loin. Selon lui, ces mouvements ont ceci de nouveau, qu'ils créent entre leurs membres des liens d'amitié et de solidarité, qu'ils libèrent les gens du pouvoir culturel de la technocratie, qu'ils exercent une fonction d'humanisation et renouvellent la vie personnelle des gens, même si ces mouvements eux-mêmes sont encore loin de transformer la société. En un certain



Canapresse

Restauration de la fameuse statue, en 1985.
Dans l'espace limité que laisse la mégaéconomie, que devient la liberté ?

sens, les mouvements sociaux sont à eux-mêmes leur propre fin. Ils posent déjà les assises culturelles et spirituelles de la société nouvelle.

Liotard et Beaudrillard

Les philosophes français qui proclament l'avènement de « la postmodernité » manifestent, assez curieusement, une certaine affinité avec l'Américain Daniel Bell. Examinons *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard, en nous aidant d'autres écrits de Lyotard et de *À l'ombre des majorités silencieuses* de Jean Baudrillard, livre auquel Lyotard lui-même renvoie.

Lyotard et Baudrillard font un pas de plus que Bell. Pour eux, le capitalisme contemporain a transcendé sa propre historicité. Il a atteint une stabilité synchronisée, cybernétique, capable de se perpétuer. Organisée en sociétés transnationales géantes, l'économie mondiale est dirigée par des équipes de gestionnaires qui fonctionnent sur des bases purement techniques, scientifiques, vidées de toute valeur. Résultat : le système économique mondial, axé sur le maintien et l'accroissement de sa performance, n'a plus de sujet historique. Aucune personne, aucun groupe de personnes, aucun gouvernement n'est en

mesure d'assumer la responsabilité de le diriger. L'économie est devenue anonyme. L'économie n'a plus de sujet.

D'après les deux philosophes français, la pensée sociale « moderne » supposait que les gens étaient responsables de leur société, que l'humanité avait une destinée historique et que, forts de leur raison technique et émancipatrice, les gens pourraient influencer le cours de leur histoire. Érigeant en postulat l'autotranscendance du capitalisme, la pensée postmoderne regarde « la société », « la raison », « l'histoire » comme des illusions « modernes » : elles n'existent pas. Nations et gouvernements sont pris dans l'engrenage du système économique, au point que « les sociétés » sont devenues des collectivités aux liens lâches, incapables d'agir en solidarité. De même, les gouvernements n'ont plus le pouvoir d'influencer de manière décisive l'évolution de leurs sociétés.

Fin des grands récits

L'histoire aussi est une illusion moderne. La postmodernité considère comme faux et dangereux les théories ou récits qui prétendent interpréter l'histoire humaine comme un tout. Lyotard annonce la fin des « grands récits ». Il

écrit : « Je définis *le postmoderne* comme une incrédulité face aux métarécits » (p. XXIV). On rejette l'histoire biblique révélant la destinée divine du genre humain. Mais Lyotard et Baudrillard en ont surtout contre les deux grands récits issus de l'Âge des Lumières.

D'abord, « le récit libéral » de l'évolution culturelle et/ou biologique. Ce récit, considéré comme scientifiquement vérifiable, appelait à la coopération des intelligences et prédisait la marche de l'histoire vers un progrès toujours plus considérable. Puis, vint « le récit marxiste » de la dialectique et de la révolution. Lui aussi se prétendait scientifique. Ce récit fit naître l'espoir que les contradictions de la société engendraient des modèles nouveaux, transcendants, et conduiraient ainsi l'histoire vers la société sans classes, réconciliée. Pour Lyotard, la condition postmoderne révèle que non seulement l'histoire n'existe pas - il n'y a que des jours qui se succèdent -, mais aussi qu'il n'existe pas de raison universelle.

Pourquoi cette hostilité postmoderne envers la raison ? Les philosophes français sont d'avis que les Lumières, guidées par le pouvoir de la raison scientifique et émancipatrice, ont suscité les grands systèmes totalitaires du XX^e siècle : non seulement l'hitlérisme et le stalinisme de sombre mémoire, mais aussi la domination coloniale de la raison occidentale infligée aux peuples non européens et même à certains milieux

culturels alternatifs européens. La pré-
tention selon laquelle la raison a une per-
tinance universelle, disent nos philo-
sophes, est déjà totalitaire.

Cette hostilité envers la raison rend
l'oeuvre philosophique de ces penseurs
français difficile à lire. Dans une longue
conversation entre Lyotard et un de ses
collègues philosophes, publiée ultérieu-
rement sous le titre d'*Au juste*, Lyotard dit
qu'il n'aime pas répondre aux questions
qui lui demandent de clarifier sa pensée.
Il ressent ces questions comme une
agression : elles tentent de lui imposer
une structure intellectuelle qui cadre mal
avec sa propre orientation. Lyotard se
méfie du « dialogue » que les penseurs
modernes tiennent en si haute estime.
Pourquoi ? Parce que le dialogue pré-
suppose l'illusion « moderne » selon
laquelle les deux interlocuteurs sont unis
par une commune *ratio*. Lyotard est tout
à fait conséquent, quand il dénonce
l'énorme embarras que représentent les
lecteurs. Écrire, pour lui, c'est déposer
un message dans une bouteille et lancer
le tout à la mer.

Une libération ?

Les philosophes français ne semblent
pas consternés par la perte de « la
société », de « l'histoire » et de « la rai-
son ». Ils regardent l'avènement de la
condition postmoderne comme une sorte
de libération. Voyons tout de suite
pourquoi.

Qu'est-ce qui arrive aux gens qui
vivent dans le cadre engendré par le
mégasystème économique autotrans-
cendant ? Ils ne sont pas complètement
déterminés par le système. Lyotard
rejette les vues de nombreux socio-
logues pour qui la prédominance du mar-
ché a rendu les gens individualistes, pré-
occupés seulement de consommation et
de promotion. Lyotard est d'avis qu'en
contexte de postmodernité les gens
recherchent en fait des associations et
des réseaux sociaux — « des nuages de
société », pour employer ses propres
termes (p. XXIV). Ce qui se produit, c'est
une certaine tribalisation de la société,
avec cette différence que les frontières
qui délimitent les tribus changent cons-
tamment. Tandis que s'effritent les
vieilles fidélités du mariage, de la famille,
de l'Église et de la nation, de nouveaux
modèles associatifs se créent, instables
dans leur forme, qui engendrent la créa-
tivité culturelle. Faites fleurir un millier de

fleurs ! Le pluralisme culturel est la pro-
messe de la postmodernité.

Baudrillard parle avec ironie des
masses stupides et bornées qui restent
sourdes aux arguments rationnels, qu'il
s'agisse de la rationalité fonctionnelle
véhiculée par la mégamachine capita-
liste ou de la rationalité critique prêchée
par les politiciens de gauche. Et pour-
tant, raisonne Baudrillard, « cette stupi-
dité » fait leur gloire et fonde leur liberté.
Ce que désirent les masses, en réalité,
c'est le drame, la fête et la convivialité.
Les matchs de football et les festivals de
musique rock les rejoignent et les
enthousiasment plus que les visées utili-
taires, et beaucoup plus que l'idée, à eux
imposée par la gauche, qu'ils sont les
sujets de leur histoire. La pensée
postmoderne libère les gens, qui peuvent
alors poursuivre leurs rêves et explorer
leur imagination.

Tandis que « les grands récits », avec
leur revendication d'universalité, se sont
écroulés, il existe une multitude de petits
récits issus des expériences particulières
des diverses tribus. Chaque tribu raconte
sa propre histoire, chaque tribu possède
son propre discours et interprète son uni-
vers propre. La pensée « moderne »
supposait que ces différents discours
étaient reliés entre eux par un *logos*
sous-jacent et que, pour cette raison, le
dialogue ouvert susciterait la compré-
hension mutuelle et, par suite, un certain
consensus rationnel. La pensée
postmoderne affirme qu'il n'existe ni
métadiscours, ni *logos*, ni raison univer-
selle. Le jeu des différents langages est
incommensurable. Ils ne partagent pas
d'assise commune.

Le lecteur profane objectera que,
puisque ces différents discours que sont
les divers types de connaissance narra-
tive renvoient à un donné au-delà d'eux-
mêmes, cette réalité donnée devrait pou-
voir faire émerger un certain consensus
rationnel. Et pourtant, la pensée
postmoderne insiste pour dire que ces
jeux de langages multiples sont
autoréférentiels : ils ne renvoient à
aucune réalité au-delà d'eux-mêmes, ils
ne font qu'ordonner le monde qu'ils ont
construit, facilitent la communication
entre membres de la tribu et peuvent tou-
jours être redéfinis. Les divers jeux de
langages sont hétéromorphes. Il n'existe
pas de métavérité.

Ainsi donc, la frontière entre vérité et
fiction n'est plus clairement définie.
Lorsqu'un patient se plaint de douleurs à
la jambe et que le médecin lui assure que
son corps est en bonne santé, la douleur
est-elle réelle ou imaginaire ? Est-elle
l'une et l'autre ? Le monde dans lequel
nous vivons est créé par les discours, les

signes et les symboles.

Les penseurs postmodernes consi-
dèrent ce pluralisme culturel incommen-
surable comme une source de libération
pour l'humanité. Libérés de l'illusion de
se croire responsables de la société et
capables d'influencer son orientation ;
délivrés de la mauvaise conscience
qu'engendre cette illusion, les gens sont
en mesure maintenant de recouvrer leur
imagination poétique, d'explorer leurs
rêves cachés, de transformer leur tribu
en orchestre et de mener leur vie de
façon créatrice — tout cela, évidemment,
dans l'espace limité laissé libre par la
mégaeconomie sans sujets.

Retour du religieux

Dans cette affirmation de pluralisme,
les penseurs postmodernes vont jusqu'à
saluer le retour de la religion, pourvu que
celle-ci ne soit pas monothéiste et ne
prétende pas influencer l'histoire. Les
gens aiment le transrationnel et le mysté-
rieux ; ils aiment les rituels et les textes
sacrés ; ils sont attirés par l'autre, par
tout ce qui transcende la logique de la
mégamachine économique. Et pourtant,
pour la génération postmoderne, les
célébrations du sacré sont simplement
autoréférentielles, comme l'est tout autre
jeu de langage. La culture postmoderne
tire plaisir du polythéisme. Dans cette
perspective, le monothéisme biblique
apparaît intrinsèquement violent : il four-
nit sa *ratio* à la domination totalitaire.

Tout en même temps, le discours
postmoderne sur « le retour de la reli-
gion » pourrait facilement donner à
l'Église la tentation d'intégrer la nouvelle
perspective à ses politiques pastorales. Il
y a déjà des ecclésiastiques catholiques
qui soutiennent que la lecture de
l'Évangile comme un appel à la justice
sociale repose sur des présuppositions
« modernes » spécifiques. L'enseigne-
ment social catholique a accepté l'illusion
« moderne » qui veut que les gens soient
responsables de leur histoire. Au lieu de
sevrer les chrétiens de leur piété popu-
laire et de leur imposer une spiritualité
plus rationnelle, plus responsable politi-
quement, l'Église devrait aujourd'hui
s'ouvrir au pluralisme des dévotions et
aux diverses formes de religion popu-
laire, même s'il n'est pas toujours facile
de déterminer jusqu'à quel point ces
formes partagent une *ratio* théologique
commune. Si le catholicisme acceptait la
célébration du sacré sous toutes ses
formes, les églises pourraient peut-être
se remplir à nouveau.

Une autre vision de la postmodernité

La théorie postmoderniste de Lyotard et Baudrillard repose sur leur interprétation spécifique du capitalisme contemporain considéré comme mégamachine économique : sans sujets, autotranscendant et cybernétique. D'après moi, cette interprétation n'est pas convaincante. En premier lieu, il existe des différences qualitatives entre le capitalisme de libre entreprise des États-Unis, le capitalisme socio-démocratique de la Communauté économique européenne, le capitalisme d'État du Japon et le capitalisme dépendant des pays du tiers monde. Ces différences s'expliquent par des conditions historiques, des legs culturels et des options économiques et politiques faites par des hommes, individuellement ou collectivement. Il n'est pas vrai, par conséquent, que le capitalisme contemporain soit un système mondial sans sujets.

Deuxièmement, l'analyse des philosophes postmodernes français ne tient aucun compte des irrationalités du capitalisme contemporain, entre autres du dommage causé à l'environnement et de l'épuisement des ressources naturelles, si bien exposées dans l'ouvrage d'Alain Touraine. La théorie postmoderne française s'est rendue elle-même incapable de percevoir la multitude de faits qui prouvent la précarité de la situation dans laquelle nous vivons.

Il existe, cependant, une autre définition de la condition postmoderne, envers laquelle j'éprouve beaucoup plus de sympathie. Je la retrouve surtout chez des penseurs religieux américains. Mentionnons *Religion in the Secular City* (La religion dans la cité séculière) de Harvey Cox, qui porte en sous-titre *Toward a Postmodern Theology* (Vers une théologie postmoderne), et *The Postmodern Cultural Earthquake* (Le séisme culturel postmoderne) de Joe Holland. Ce n'est pas le lieu ici de développer leurs idées en détail.

Même si ces auteurs ne sont pas toujours d'accord entre eux, ils partagent sans aucun doute une commune intuition. Leur analyse du capitalisme contemporain présente quelque affinité avec l'ouvrage d'Alain Touraine. Ils soutiennent que les gens ont perdu confiance envers le gouvernement, les gens d'affaires, les partis politiques, les syndicats, les universités et les autres grandes institutions - toutes dirigées par des technocrates. Ce qui importe pour eux, c'est ce qui se produit dans la communauté et à la base. Là, les gens s'organisent en mouvements sociaux - le mouvement écologique, le mouvement des femmes, le mouvement pacifiste pour la paix, le mouvement pour une économie alternative, etc. Là, la société civile résiste aux technocraties dominantes. Là, les gens se méfient de plus en plus de la raison scientifique. Ils préfèrent se tourner vers une sagesse qui leur appartient en propre, fondée sur leur

expérience de l'exclusion et de la marginalisation. Ils reconnaissent qu'ils ont à bâtir leurs vies autour de valeurs humaines ignorées de la société, comme la solidarité, la communauté, la convivialité et la spiritualité.

En fait, ce sont toutes là des valeurs que *Relations* défend depuis des années.

Nous remarquons, toutefois, que les théologiens postmodernes chérissent les idées de responsabilité sociale, d'émancipation et de participation. Ils désirent mobiliser la population, renforcer les courants nouveaux et influencer le cours de l'histoire. Aussi, selon la terminologie des postmodernes français, ces penseurs sont-ils encore tout à fait « modernes », tenant encore les gens responsables de leur monde, rêvant encore de changer l'ordre social.

Ces penseurs postmodernes manifestent une compréhension du capitalisme contemporain plus réaliste que celle qu'on trouve dans les écrits de Lyotard et Baudrillard. Ils reconnaissent que toute économie capitaliste orientée vers une croissance illimitée engendre l'inégalité sociale, la désintégration culturelle et le désastre écologique. Ce qu'ils réclament, ce sont des mouvements sociaux de la base inspirés par une conception alternative de la société et par une éthique nouvelle, par une spiritualité nouvelle, qui engendrent une solidarité universelle et rendent les individus capables de vivre en harmonie avec la nature, ses puissances et ses limites. ■



Paul Hamel

CROYANCES ET POSTMODERNITÉ

par Raymond Lemieux et E.-Martin Meunier¹

L'inédit historique, c'est le passage d'une dépendance personnalisée à une dépendance impersonnelle, fondée sur les postes et les règles rationnelles, sur l'objectivité concrète des marchés. Pour ne plus avoir à surveiller personnellement les personnes, il a fallu agir directement sur les personnalités.

Jean-Jacques Simard (1982, 413)

Ce n'est pas tant le déclin de l'institution religieuse, commun aux sociétés occidentales, qui questionne aujourd'hui les sciences de l'homme, que les réaménagements radicaux des valeurs et des aspirations des citoyens. Non seulement assiste-t-on à des comportements inédits – la lutte instaurée entre les citoyens par le monde moderne pour que chacun y fasse sa place en a toujours suscités –, mais il semble que nous soyons en présence d'une redéfinition des visions du monde, collectives comme individuelles.

C'est du moins ce que nous rapportent les enquêtes les plus récentes, qu'elles soient plutôt quantitatives comme celle de Réginald Bibby, traduite en français sous le titre *La religion à la carte* (1988), ou qualitative comme celle menée par le Groupe de recherche sur les croyances des Québécois, à l'Université Laval, dont la publication est en cours (Lemieux et Milot, 1990).

Un grand super-marché

On y retrouve communément deux constats désormais incontournables : 1) l'existence d'un super-marché du religieux dont les produits sont extrêmement

diversifiés, qui ne boude ni les apports traditionnels – ceux par exemple des Églises – ni les apports exotiques – les religions d'autres traditions – ni les apports ésotériques – référant à des expériences particulières du monde ou supposées telles – ; 2) l'importance de l'*individu* qui, circulant librement devant toutes ces vitrines du salut et du sens, est renvoyé, comme dans les autres super-marchés dont il pratique par ailleurs le commerce, à ses choix personnels, à ses besoins et à ses goûts.

Les institutions religieuses traditionnelles, dans ce super-marché, peuvent occuper des surfaces plus ou moins grandes. Personne ne leur conteste le droit d'y avoir pignon sur rue. Elles sont d'ailleurs souvent en mesure d'y présenter les produits les plus crédibles, sinon les vitrines les plus alléchantes. Leurs services sont toujours en demande. Cependant, elles sont inexorablement renvoyées à la concurrence les unes avec les autres et, qui plus est, à une concurrence exacerbée du fait de la montée, tout autour d'elles et souvent sur leur parvis, de la foule bigarrée de petits et moyens producteurs, beaucoup plus agressifs dans leurs méthodes de mise en marché, moins handicapés par les traditions à préserver, davantage stimulés par l'impératif de faire leur place au soleil.

Sans doute est-ce là la face la plus visible de ce qu'on peut appeler la *postmodernité religieuse* : une offre religieuse comme on n'en avait pas vu depuis bien longtemps en Occident, sans doute depuis le paganisme de l'Empire romain. Cette offre, libérée des contrôles politico-institutionnels de la tradition, n'est plus axée sur la constitution de la communauté humaine – *quibus cohaerent homines* –, mais sur la réponse aux besoins des individus, réponse éphémère et toujours renouvelable qui leur permet de sur-vivre au non-sens. Le corollaire de cette situation de marché, bien sûr, est l'éclatement, non

seulement des pratiques mais aussi des croyances, de l'*imaginaire du sens* auquel peuvent se raccrocher ces individus dans la déambulation de leur vie.

Cohérence ?

À ce niveau, la question première qui se pose à l'observateur est celle de la cohérence. Comment peut-on, en même temps, croire en la résurrection des corps et en la réincarnation, en la rédemption du monde par la mort du Christ et en l'ordre d'un destin inéluctable ? Comment peut-on à la fois pratiquer l'astrologie, invoquer la force intime du moi capable de résoudre toute situation de blocage psychologique ou social, et invoquer la Providence des chrétiens ?

On a eu l'habitude, dans les institutions du sens proposées par les Églises jusqu'ici, d'opposer *transcendance* et *immanence*, *esprit* et *chair*, *salut* et *bien-être*. Il n'en va pas de même dans la postmodernité religieuse. L'esprit semble fort bien s'accommoder de la chair. Les cohérences qu'on établit à l'intérieur d'un univers personnalisé de croyances ne sont plus tributaires des institutions du sens ; elles sont relatives aux impératifs de sa consommation. Comme dans le sac de provisions rapporté du marché, on y trouve, pêle-mêle, un peu de tout : des laitages et de la charcuterie, des bijoux et des produits ménagers. Chaque objet, quel que soit l'ordre de sa production, trouve son *utilité* particulière, utilité relative à ce qu'en fera

1. Les deux auteurs, sociologues, sont membres du Groupe de recherche en sciences humaines de la religion, à l'Université Laval.



Canapresse

Le lendemain de la tragédie de la Polytechnique, les étudiants se regroupent à l'Oratoire. Pour sur-vivre au non-sens.

l'individu dans l'intimité de son chez-soi. Certes le produit ménager n'y prendra pas la même place que l'oeuvre d'art. Mais peut-on dire qu'il soit moins important ?

Ainsi, un homme ou une femme dans la quarantaine pourra très bien, dans un même aveu, affirmer sa foi en la Providence qui lui a permis de surmonter une maladie, évoquer le destin qui l'a mené au divorce (le catholicisme, à ce niveau, paraissant quelque peu dysfonctionnel), affirmer la force de son moi qui lui permet de réussir en affaires, et espérer la réincarnation qui lui assurera, par étapes progressives, le salut promis mais rendu incertain par les aléas de l'existence. Chaque élément prend sa place et, quand on a fini d'en user, on passe à autre chose.

Une sortie de la modernité

De ce que nous venons de décrire trop rapidement, peut-on s'autoriser à parler d'une « religion » désormais post-

moderne ? Évidemment, utiliser ce terme suppose déjà un parti pris. La postmodernité implique la mise en regard d'un autre état de fait, celui de la modernité. Peut-on entrevoir ce que sera, pour les institutions du sens qui ont structuré jusqu'ici la conscience de l'Occident, la sortie de la modernité ? L'individu, que l'on installe au coeur de la postmodernité, n'est pas une production postmoderne. Au contraire, il est un des plus purs produits de la modernité. Il représente, en cette dernière, le lieu privilégié du privé, c'est-à-dire ce de qui ne saurait être violé par les pouvoirs publics, fussent-ils politiques ou religieux.

Dans la modernité, un certain nombre de secteurs de la vie sont ainsi renvoyés au privé : l'affectif et le sexuel, le familial (n'y trouve-t-on pas d'ailleurs un éclatement encore plus radical que dans le secteur religieux ?), le moral (c'est-à-dire ce qui ne relève pas des règles fonctionnelles, mais de choix de valeurs), le loisir et la fête, et bien sûr le religieux. En clair, ces secteurs, n'étant plus ceux où se règle la vie collective, sont laissés à l'exercice des libertés individuelles.

On peut être catholique, protestant, juif ou musulman, pratiquant ou

incroyant, marié, célibataire, divorcé, en cohabitation ou en commune, hétérosexuel ou homosexuel, ascétique, généreux, avare ou libertin, cela ne devrait, normalement, jamais entrer en ligne de compte dans la recherche d'un emploi, puisqu'on doit y faire la démonstration de sa compétence à remplir une tâche définie. Tant qu'une réalité privée ne met pas en cause l'ordre public, elle reste indifférente aux contrôles de ce dernier.

Or c'est là, très précisément, une conjoncture de modernité. Situation dont les Églises, parmi d'autres institutions, ont dû apprendre, parfois difficilement, à tenir compte. Traditionnellement, en effet (c'est-à-dire en prémodernité), la religion (comme la famille, la pratique sexuelle et la fête) était d'abord affaire publique. Elle assumait l'ordre social auquel elle donnait légitimité, autorité et parfois pouvoir. Elle permettait aux êtres humains de penser collectivement leur identité, en appréhendant leur destinée dans son rapport à l'ailleurs (l'autre monde) et en disposant de la création dans son rapport à un créateur qui se veut aussi, dans le christianisme, un rédempteur.

L'Église, qui assumait ainsi la gestion et du public et du privé, s'est retrouvée en situation fort inconfortable dans la

modernité. La séparation des deux univers et le contrôle du premier par la raison, une raison absolutisant d'ailleurs son propre pouvoir, l'ont en quelque sorte écartelée. Renvoyée à la défensive face aux États, à la Science, au Capital, à la Philosophie – tous manifestations de la dite Raison – elle n'a pu que protéger ses actes de foi. Elle a dû pour cela insister sur les limites de cette raison même dont si longtemps elle avait été docteure, et cultiver l'irréductibilité du sujet humain, enfant de Dieu au-delà de tout.

Mariage du sérieux et du plaisant

Sortie et dépassement de la modernité, la postmodernité implique encore autre chose. Elle suppose que ce contentieux de la religion et de la raison soit lui-même dépassé. On y trouvera donc, d'une part, une raison désormais consciente de ses limites – ce que la pratique scientifique contemporaine, par exemple, ne manque pas de mettre en évidence –, d'autre part une religion raisonnée. La postmodernité remet en cause tout ce qui se donne comme récit totalisateur du sens du monde (Lyotard, 1979), tant ceux de la raison que ceux de la religion. Les anciennes utopies

s'effondrent. Elles se transforment en rêveries (Lipovetsky, 1987, 292).

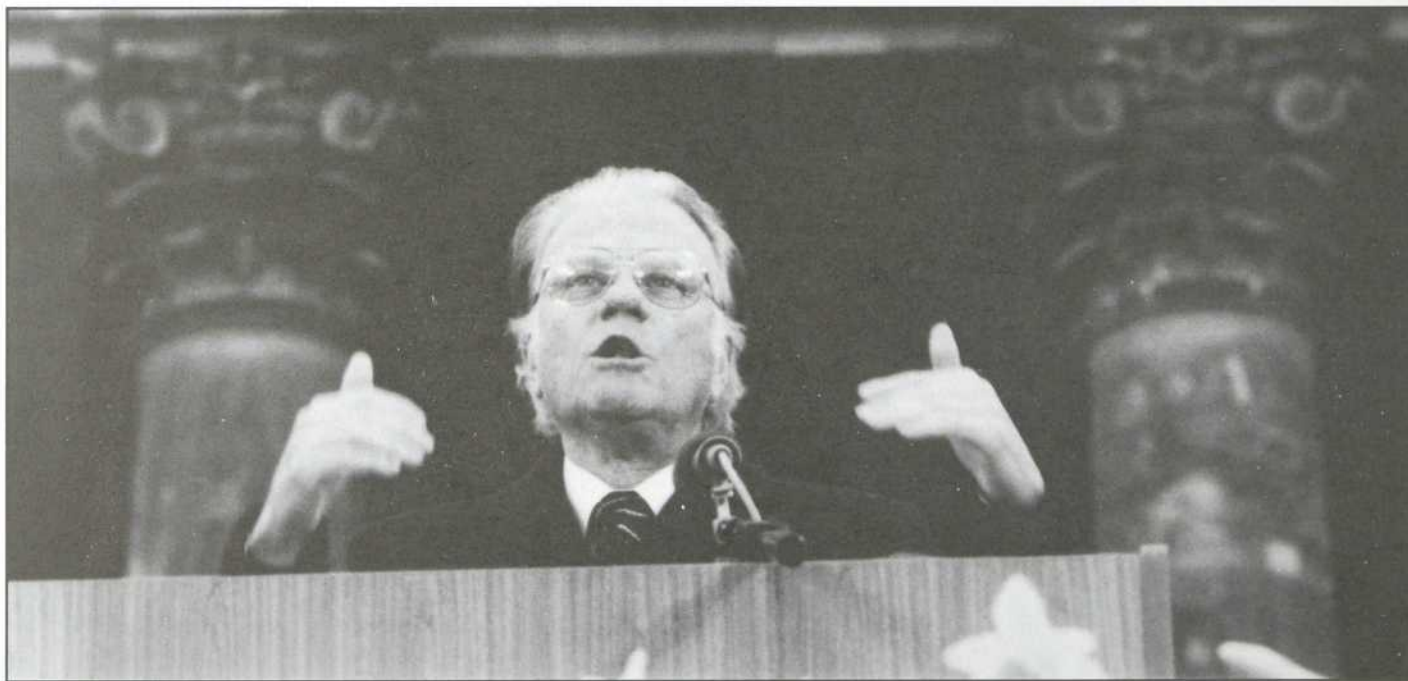
La postmodernité dérobe ainsi le pouvoir de toute structure qui serait capable d'imposer son sens, privée comme publique. « C'est seulement dans cette large continuité démocratique et individualiste que se dessine l'originalité du mouvement postmoderne, à savoir la prédominance de l'individuel sur l'idéologique, de la communication sur la politisation, de la diversité sur le coercitif » (Lipovetsky, 1983, 129).

Autant la modernité avait standardisé et bureaucratisé, autant la postmodernité isole et contraint par une liberté qui risque, à son tour, d'aliéner davantage. Elle aussi divise le monde en deux. Au lieu du *public* et du *privé*, elle met en place une sémantique du *sérieux* et du *plaisant*. Le *sérieux* : ce qui relève de la rationalité instrumentale, dispensatrice des réponses nécessaires aux besoins humains. Le *plaisant* : ce qui se définit en référence aux goûts particuliers, lieu du contingent mais aussi de tous les possibles, producteur de l'identité personnelle. On peut certainement parler ici d'*hédonisme*, non pas un monde sans règle, ce que certaines idéologies postmodernistes voudraient laisser supposer, mais un monde dont les règles renvoient à l'économie, socialement organisée, d'une supposée satisfaction. Hédonisme et rationalité instrumentale forment alors un mariage paradoxal qui fonctionne.

Les Églises et, avec elles, toutes les institutions du sens, ont dès lors perdu non seulement le contrôle du public, mais aussi celui du privé. Elles deviennent, elles aussi, flottantes. Elles cherchent leur vocation entre, d'une part, la tentation de l'adaptation, de l'utilitarisme et du narcissisme, c'est-à-dire une position de producteur de cette supposée satisfaction et, d'autre part, la radicalité de leur tradition. ■

Références

- Bibby, Reginald, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988, 382 p. Traduction de *Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Irwin Publishing.
- Lemieux, Raymond et Milot, Micheline (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses d'une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 10, 1990 (à paraître).
- Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983. *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987.
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- Simard, Jean-Jacques, « Détournement de mineurs, l'éducation québécoise à l'heure de la bureaucratie scolaire », *Recherches sociographiques*, vol. XXIII, no 3, septembre 1982.



Billy Graham, le plus célèbre des *preachers* américains. Vaste super-marché, avec une offre religieuse comme on n'en avait pas vu en Occident, sans doute depuis le paganisme de l'Empire romain...

Après l'effritement des modèles

LA MILITANCE SOCIALE

par Joseph Giguère¹



Cher... Serge,

Ces points de suspension ne sont là que pour refléter qu'au moment de m'adresser à toi, j'ai failli écrire « camarade » ainsi que tu nous demandais de l'appeler, à cette glorieuse époque des années 60. Mais excuse-moi, je devrais savoir que ce sont des réminiscences qui t'écoeurent.

Merci pour la recette de crème Budwing. Je vais l'essayer un de ces jours. Je n'ai pas encore eu le temps de suivre ton conseil au sujet des cours de *taï shi*. Je ne suis pas allé non plus aux

bains d'argile dont tu me parlais. Décidément je ne m'occupe pas beaucoup de mon corps de héros fatigué, pour reprendre ton éternelle plaisanterie.

Parlant plaisanterie, Serge, je sais que tu ne le fais pas par méchanceté, mais il faut que je te dise que je n'apprécie pas beaucoup tes insistantes remarques, doucement ironiques, au sujet de mon engagement social. Qu'à tout bout de champ, sur un ton persifleur, tu me répètes : « Ah ! toi puis ton projet de société... toi puis tes grands discours

gâchée par tes allusions réitérées à la crise des pays de l'Est. Car, malheureusement, je n'arrivais pas à y voir autre chose qu'une façon de plus, pour toi, de me seriner que j'étais un substantiel imbécile de persister à croire qu'on pouvait remplacer le capitalisme par une société meilleure.

Plutôt que de continuer ainsi à gérer à la blague nos divergences larvées, il serait sans doute plus sain pour notre amitié d'essayer de comprendre avec précision pourquoi nous en sommes là. Il y a vingt ans, tu me faisais de vibrants plaidoyers sur la société nouvelle et ne trouvais grâce à tes yeux que les actions directement alignées sur le socialisme. Même mon action syndicale te paraissait suspecte, à cause de son caractère trop immédiat. Aujourd'hui, tu rejettes l'idée même de projet de société. Tu taxes de totalitaristes toutes les tentatives d'explication politique globale. On dirait même que tu te sens agressé quand tu vois des gens se mobiliser pour une cause. Tu ne tolères l'action collective que locale et ponctuelle, ne réagissant qu'aux agressions insupportables qui te touchent personnellement, comme les BPC qui ont contaminé tes carottes l'autre été.

Le problème c'est que moi, avec mes idées de transformation du monde et de

Je me sens de moins en moins à l'aise dans ton nouveau cosmos où il ne semble y avoir d'oxygène que pour les valeurs privées et une superficielle convivialité tribale.

idéalistes, etc. ». J'avoue que j'ai de plus en plus de misère à la prendre, particulièrement venant de toi. Ainsi la joie que m'a procurée ta dernière lettre a été vite

1. Membre, depuis peu, du comité de rédaction de *Relations*, Joseph Giguère est conseiller en formation coopérative pour le Groupe de consultation pour le maintien et la création d'emplois. Président du Conseil central des syndicats nationaux de la région de Québec (CSN) de 1975 à 1980, monsieur Giguère fut également formateur syndical au Pérou de 1982 à 1987. Sous la forme d'une lettre d'un militant à un ex-militant, Joseph Giguère aborde ici le problème de la militance sociale après l'effritement des modèles.

solidarité internationale, je me sens de moins en moins à l'aise dans ton nouveau cosmos, où il ne semble y avoir d'oxygène que pour les valeurs privées et une superficielle convivialité tribale. Pendant un certain temps, j'ai pensé laisser nos routes s'éloigner, mais finalement je trouve plus honnête de te parler clairement.

Être incapable de mettre son espoir dans le capitalisme et chercher à bâtir une autre société, à l'heure de la démolition du mur de Berlin, de la ruée vers l'Ouest des enfants de Lénine, c'est, bien sûr, risquer de passer pour un dangereux farfelu.

Il faudrait que tu comprennes que si je continue de militer syndicalement avec autant de détermination qu'il y a vingt ans, ce n'est ni par conservatisme granole, ni par volontarisme mystique ; c'est tout simplement que je trouve cela encore maudiquement nécessaire. Pas plus que le non au référendum n'a bonifié le fédéralisme canadien, l'effondrement des régimes communistes n'a amélioré le statut des travailleurs dans le capitalisme d'ici. Ils sont toujours des marchandises sur le marché du travail.

Des marchandises d'ailleurs qui, comme toutes les autres dans la société de consommation, tendent à avoir une vie utile de plus en plus éphémère. Fréquente les documents de gestion d'entreprises et tu constateras que la façon dont on y parle des travailleurs n'a pas beaucoup de parenté avec le souffle démocratique et humaniste de la déclaration universelle des droits humains. Ils y sont désignés sous le nom d'intrants ou, au mieux, de ressources humaines. Des ressources à mobiliser ou démobilité selon les pics et les dépressions du marché ou la courbe des taux d'intérêt.

La lutte syndicale, depuis les débuts du capitalisme, n'a pas poursuivi d'autre but que de faire avancer la notion de personne contre la notion de marchandise. L'espace conquis par la dignité humaine a-t-il atteint un point de non-retour, de sorte qu'il n'y aurait qu'à s'en remettre à la société de droit pour que l'humanisation continue d'avancer ? Va faire un tour dans les « sweat shops »

remplies d'immigrants non syndiqués de l'Est de Montréal et tu vas vite conclure que le syndicalisme a encore du pain sur la planche.

Comme tu vois, je ne doute pas de l'utilité sociale de mon action syndicale. C'est sans doute cela qui m'a préservé du « burn-out » jusqu'à maintenant. Mais à lutter pendant vingt ans pour corriger des injustices et des inégalités, j'ai fini par développer très fort le goût d'en finir avec la source de ces maux. Ajoute à cela une considération absolue de la personne humaine, un idéal de démocratie élargie et une inconditionnelle solidarité avec les humains de la planète : tu as tous les éléments pour comprendre que je suis incapable de mettre mon espoir dans le capitalisme et que je cherche à bâtir une autre société.

Dire cela à l'heure de la démolition du mur de Berlin, de la ruée vers l'Ouest des enfants de Lénine et pendant que le syndicaliste Lech Walesa succombe aux charmes des sirènes de la libre entreprise, c'est, bien sûr, risquer de passer pour un dangereux farfelu. Mais c'est en tout cas moins pernicieux que l'attitude de nos bons samaritains canadiens qui se précipitent au secours de ces pauvres pays de l'Est en coupant l'aide au tiers monde, choix idéologique qui va coûter la vie à des centaines d'enfants.

Tu n'es pas nécessairement logique, Serge, quand tu tentes de faire baisser pavillon à mon projet de société en utilisant la crise des pays de l'Est. Pourtant, tu le sais mieux que quiconque, j'étais en désaccord avec le modèle de socialisme de ce pays. Tu m'as entendu plus d'une fois énumérer les défauts de ce système : l'inféodation à l'État des syndicats et organisations populaires, la déification du parti, l'administration bureaucratique de la propriété sociale, le contrôle social fondé sur la délation, la pauvreté de la notion de centralisme démocratique, etc. Ce qui s'effrite aujourd'hui, c'est quelque chose que j'avais déjà condamné. Alors pourquoi devrais-je prendre le deuil ? Au contraire je m'en réjouis.

Bien sûr, je suis en même temps pré-occupé de cette situation, mais pour une autre raison. L'existence d'une alternative au capitalisme, quelle qu'elle ait été, constituait en effet une espèce de talisman qui invitait les patrons capitalistes à une certaine retenue. Il faut également être conscient qu'un certain nombre de droits sociaux nous ont sans doute été concédés à cause de la présence, menaçante pour le capitalisme, du bloc socialiste. Ce bloc disparu, le mouvement de privatisation et de déréglementation peut désormais se déployer sans autre forme d'auto-censure.

Pour tout te dire, malgré que je sois plus d'accord en principe avec la visée du socialisme qu'avec la visée du capitalisme, j'ai toujours trouvé que notre capitalisme était supérieur à leur socialisme, en raison de ce qu'apporte la démocratie : suffrage universel, droits individuels, droits collectifs, liberté d'organisation autonome des travailleurs, etc. Le socialisme serait une avancée pour nous s'il assurait l'approfondissement de nos libertés et le perfectionnement de la démocratie. Bref il faut mesurer cela en volume d'oxygène démocratique et en capacité du peuple de déterminer quotidiennement son destin, car il n'y a pas d'autre moteur de changement des sociétés que la volonté des peuples.

Enfin, dans la conclusion de ta lettre, tu dis que les débats de société sont de la préhistoire par rapport à la gestion moderne d'un État. J'ai le sentiment que tu affirmes cela parce que c'est à la mode. Par exemple, comment gérer la dépollution sans convenir d'un autre projet de société ? Tant que nous ne nous serons pas dit, comme population, les grands choix que nous sommes prêts à assumer en écologie et en environnement, et les sacrifices que nous sommes disposés à faire, Bourassa risque de sillonner le Québec encore plusieurs fois avec ses BPC, sans que personne n'en veuille dans sa cour.

Va faire un tour dans les « sweat shops » remplies d'immigrants non syndiqués de l'Est de Montréal et tu vas vite conclure que le syndicalisme a encore du pain sur la planche.

Même chose pour notre solidarité avec les humains de la planète. Il y a plus de dix millions d'enfants qui meurent de faim chaque année. Doit-on laisser ce problème aux bons mouvements spontanés des individus ? Ne serait-il pas plus civilisé et moderne de nous demander, comme société, comment nous assumons cette responsabilité ?

Enfin. Je t'en ai dit plus long que je prévoyais. Je me relis et ça me rappelle nos débats d'antan. J'attends tes réactions. ■

Joseph

LE CATÉCHISME POUR L'ÉGLISE UNIVERSELLE

par Julien Harvey



C'est l'archevêque de Boston, Bernard Law (au centre de la photo), qui a lancé l'idée, en 1985, d'un *Catéchisme pour l'Église universelle*.

Jésus a vécu sans rien écrire. Et il est mort sans demander à personne de rédiger par écrit son message. Cela était sans doute voulu de sa part. Mais cela explique aussi que depuis 2000 ans des croyants en Jésus, à partir de Paul et des Évangélistes, ont cherché à combler ce vide. Ils ont cherché à évangéliser et à catéchiser *par écrit*. D'où une longue tradition d'instruments pédagogiques de la transmission de la foi. Au IV^e siècle, Grégoire de Nysse écrit un *Grand catéchisme*, Augustin un *Enchiridion*, qui est le mot grec pour « manuel ». À la Réforme, Martin Luther et Jean Calvin continuent avec succès l'expérience, qui inspire sans doute le Concile de Trente à réclamer, en 1564, la rédaction d'un *Catéchisme romain*.

À Vatican II, on en reparle et on décide, dans le décret sur la charge épiscopale, de publier un *Directoire catéchétique général*, qui sera réalisé en 1971. Après le Concile, les catéchismes nationaux se multiplient ; signalons en particulier les très belles réalisations de l'Office catéchistique provincial (devenu depuis lors l'OCQ) et la controverse mondiale autour du *Nouveau catéchisme hollandais* (1968).

Il était à peu près inévitable qu'un jour ou l'autre un croyant imaginaire réclame un *Catéchisme pour l'Église universelle* ! Cela s'est produit au Synode romain de 1985 et le chrétien imaginaire a été Bernard Law, archevêque de Boston. Aussitôt dit, aussitôt fait. En juillet 1986, une commission est formée, sous la

direction du cardinal Ratzinger ; à son tour, elle crée un comité de rédaction de sept évêques et d'un secrétaire. Ce comité rédige deux schémas, puis un avant-projet qu'il soumet à 40 consultants internationaux. D'où le « *Projet révisé. Texte provisoire* » de 372 pages, adressé confidentiellement à tous les évêques du monde en novembre et décembre derniers, avec une « Note explicative » et un questionnaire.

L'intention

Comment comprendre cette entreprise ? Il faut bien voir d'abord que ce « compendium de toute la doctrine catholique sur la foi et la morale » est destiné à servir « comme un point de référence pour les catéchismes qui sont composés dans divers pays » (0016). Il s'adresse à ceux qui composent ou approuvent des catéchismes nationaux ou diocésains. « Il est donc destiné en premier lieu aux évêques » (0018). On ajoute qu'« il n'est pas de son ressort de fournir les adaptations qu'exige l'inculturation de la foi chrétienne. Il ne se substitue pas aux catéchismes diocésains ou nationaux » (0020). Et on insiste pour qu'on le lise comme une unité (0021).

Une première décision majeure des rédacteurs a été de

chercher cette unité en adoptant le plan classique depuis la Renaissance pour les catéchismes : quatre « piliers », soit le Symbole des apôtres, le bloc liturgie-sacrements, les commandements du Décalogue, le Notre Père. C'est le plan qui a inspiré les catéchismes de notre enfance, le *Petit catéchisme de Québec* comme le *Catéchisme de Baltimore* des catholiques américains.

Il faut alors s'engager dans la lecture des quelque 3500 paragraphes (numérotés de 0001 à 4126, mais de façon discontinue). Je relève ici, pour l'intérêt de nos lecteurs, les traits qui me semblent essentiels pour comprendre ce qu'on a tenté de faire.

Le Credo (0101-1879)

Dès l'introduction à cette première partie, on adopte une approche bravement intellectuelle de la foi : l'intelligence humaine peut se tourner vers Dieu, elle peut trouver des « voies », sinon des preuves, qui vont vers lui. Dieu de son côté vient vers les humains par la création et la révélation, puis par une transmission autorisée de cette révélation, incluant une croissance dans l'intelligence du message.

Puis on commente le Symbole des Apôtres (1001-1879). Un texte clair, bien documenté, mais un peu long sur la Trinité (1050-1083), plutôt faible sur le mal (1135-1141), timide sur le rapport science-foi dans la connaissance de la création (1167-1182), quasi silencieux sur la dimension chrétienne de l'écologie (il en sera question plus tard, mais très peu, en 3718-3719). On admet de façon classique, mais simpliste pour aujourd'hui, la distinction corps-âme (1188-1193), la complémentarité de la femme et de l'homme (1194-1201), le péché des origines (1214-1246).

À ce point, le lecteur est déjà assez avancé pour constater à l'évidence que ce texte a la force des structures classiques, où on est pour ainsi dire gagné à l'avance. Mais en même temps, des faiblesses très considérables se révèlent. D'abord, la rédaction n'est pas dirigée par la Bible, mais par la structure traditionnelle des catéchismes antérieurs. La Bible est abondamment citée, mais toujours par menus fragments, sans commentaire exégétique. Par ailleurs il faut signaler un très beau choix, en général, de textes peu connus des Pères de l'Église, et un souci de tenir compte de la tradition de l'Église d'Orient.

Les ajouts modernes, concrètement le contenu de Vatican II, sont presque toujours insérés comme des corrections, à l'intérieur d'une structure préconciliaire. Ceci se révèle bientôt être une application d'une attitude beaucoup plus fondamentale dans ce texte : la dimension historique de la foi chrétienne est presque partout absente, au profit de l'affirmation d'une unité temporelle et spatiale sans réserve.

Dans ces perspectives, la présentation catéchétique de la personne et de l'action de Jésus (1254-1529) est peu historique, axée davantage sur la divinité que sur l'humanité. On quitte trop souvent le Symbole très ancien des Apôtres pour se référer à une christologie plus complexe, comme celle de Nicée-Constantinople. Cette absence de sens historique affecte négativement la présentation, pourtant belle, de Marie (1320-1350), puis de la vie ouvrière de Joseph et Jésus (1375-1377). On a été généralement soucieux d'oecuménisme judéo-chrétien, et c'est un progrès important ; mais il aurait été heureux qu'on signale, comme l'avait fait le Concile de Trente, que la passion et la mort de Jésus sont le fait d'un petit nombre de Juifs, à une époque donnée (Catéchisme romain I,5,11).

La section sur l'Esprit saint (1551-1609) et plusieurs autres textes se méfient trop visiblement d'un côté des mouvements charismatiques et de l'autre de la théologie de la libération. La section sur l'Église (1610-1754) se veut proche de la Constitution de Vatican II sur *L'Église dans le monde de ce temps*. Mais on doit vite constater que la méthode des corrections ponctuelles à une structure donnée à l'avance par la tradition catéchétique joue de mauvais tours aux rédacteurs : tout en se réclamant de Vatican II, on a adopté une ecclésiologie descendante, à partir de Dieu, sans la corriger par une ecclésiologie ascendante, inspirée de Dieu mais gérée par des humains à travers vingt siècles d'histoire.

En conséquence, l'Église et le Royaume commencé par Jésus ne sont pas assez distingués l'un de l'autre (par ex. 1632), les divisions des Églises sont présentées comme des fautes unilatérales des autres Églises chrétiennes (1692-1694), le rôle de l'Église comme productrice de perfection est trop accentué par rapport à ce que dit Vatican II sur son rôle de productrice de fraternité, de justice et de bonheur (1699-1705 ; 1737-1754) ; le corps mystique est visiblement présenté comme une meilleure image de l'Église que le peuple de Dieu (1638-1665 comparé à 1666-1681) ; et finalement la collégialité est bien réduite (1727-1729).

Ici encore, on se trouve visiblement devant une option plus profonde des rédacteurs : l'Église est d'abord vue comme la source et le lieu des sacrements. C'est finalement une Église du dimanche plus que de la semaine, une Église dont la visibilité est d'abord celle de ses cadres, une Église qui ne croit pas bon, du moins au plan catéchétique, de reconnaître ses faiblesses historiques comme un élément important de son image.

La liturgie et les sacrements (2001-2883)

Cette section commence par une belle catéchèse sur le sens de la fête et de la célébration dans la foi chrétienne, même si on aurait apprécié un lieu de la célébration et du témoignage dans la réalité quotidienne et souvent plus difficile de la vie chrétienne d'amour du prochain (2001-2059). La présentation des sacrements est plus communautaire et moins cléricale, et c'est un progrès, même si la communauté chrétienne qui nous est présentée est bien abstraite, sans souci de la réalité socioéconomique et de la place prioritaire des pauvres (2123-2129).

Sur l'eucharistie, la présentation est classique (2401-2501) ; on rappelle, quoique plus discrètement que par le passé, le devoir de la confession des fautes sérieuses avant la communion (2492) et l'obligation de la messe dominicale (cf. 3428). Pour le pardon, on conserve le terme « sacrement de pénitence » (2503-2581) ; la confession, telle que prescrite, avec genres, espèces et nombres, risque malheureusement de raviver le régime de scrupule trop fréquent dans l'Église latine d'avant le concile (2537-2540). Et on hésite tellement, à chaque fois, sur la célébration communautaire du pardon sans confession, qu'on la relègue dans un paragraphe en petit caractère (2564) !

La présentation du sacrement de l'ordre est plus faible, trop juridique (2704-2777). Étrangement, on y rencontre la meilleure affirmation de la responsabilité collégiale des évêques, avec une citation de la lettre *Fidei donum* de Pie XII (2730). Et il est malheureux que la hiérarchie verticale de supérieurs et inférieurs soit de nouveau accentuée, au lieu de la diversité des charismes, en particulier à l'égard des diacres (la citation de la

CATECHISME

DU DIOCESE

DE QUEBEC

PAR MONSEIGNEUR

l'Illustrissime & Reverendissime
Jean de la Croix de saint Valier,
Evêque de Quebec.

*En faveur des Curés & des Fidèles de
son Diocèse.*



A PARIS,

Chez **URBAIN COUSTELIER,**
rue saint Jacques, au Cœur bon.

M. DCCII.

Le premier catéchisme québécois : 1702 !

Tradition apostolique d'Hippolyte, 2738). Le célibat des prêtres de l'Église latine est trop manifestement présenté comme supérieur et préférable à l'option libre des Églises orientales (2750). Sur le mariage, l'exposé est bon (2820-2824). Malheureusement, on ne dit rien de la longue évolution qui précède l'obligation pour tous les chrétiens de sacramentaliser leur union, ni de l'attitude de l'Église à l'égard des accidentés du mariage (2867 ; voir cependant 3624-3627).

La vie dans le Christ (3001-3816)

Dès le départ, la morale est reliée à la marche à la suite de Jésus, ce qui est fondamental. On peut regretter cependant que l'option plus volontariste, moins centrée sur la grâce, soit de nouveau très visible dès le départ ; l'option augustinienne a ses droits (3001-3016) !

Une première section s'appelle « la loi du Christ » (3017-3249) et elle fait un effort considérable pour justifier la morale comme loi, en distinguant entre loi extérieure et loi intérieure (3091). Comprenant la loi naturelle (3094-3103) et la loi mosaïque (3104-3115), cette loi extérieure est présentée de façon tellement simpliste, parfois naïve, qu'elle est inquiétante, surtout lorsqu'on rappelle que l'Église est souvent l'instance qui la définit. La loi nouvelle est présentée comme libération, mais

exclusivement de l'esclavage du péché (3110-3115), ce qui est un peu restrictif, surtout si on songe aux acquis solides de la théologie de la libération. La loi nouvelle est axée sur les Béatitudes (3116-3131) et elle est centrée sur la loi d'amour (3132-3144).

On parlera ensuite de la fonction prophétique de l'Église, même dans la définition de la loi naturelle. On ne se prononce pas sur le fait, pourtant important, que la morale chrétienne n'est rien de plus, sauf de légers ajouts surtout culturels, que la morale humaine avec une motivation supplémentaire. Et en parlant des signes des temps, on manque une belle occasion de valoriser la dimension historique essentielle de la vie chrétienne (3155-3165). On termine cette partie par une belle description de la morale ouverte de la vie nouvelle, à l'image du Christ, dans l'Esprit, avec la force venue de la vie et de la mort du Christ Jésus (3166-3208). Et on relie la sainteté, en bonne partie, à l'action des sacrements (3209-3220).

Déjà, bien des questions se posent. Après Vatican II, est-il encore possible de faire de la loi, même nouvelle, et de l'obéissance, même assistée par l'Esprit de Jésus, le centre ou le modèle de la vie chrétienne ? Est-il encore possible de tellement réduire la vie morale à des actes, même compte tenu des circonstances, alors que le concile a tellement mis l'accent sur la personne et son option fondamentale ? Est-il encore possible de promettre de faire des Béatitudes le schéma de base pour ensuite les oublier au profit trop exclusif des dix commandements ? Est-il enfin possible de parler de perfection personnelle ou de sainteté sans que tout soit centré sur le service du prochain ?

On présente ensuite les dix commandements (3240-3802). On retrouve toute la présentation classique, avec des additions ponctuelles venues surtout de Vatican II. Sans entrer dans l'inculturation, on doit reconnaître que beaucoup de réalités modernes universelles, dont l'importance catéchétique semble indéniabile, sont passées sous silence ou traitées marginalement : ainsi, toute la question des droits de la personne est traitée en une phrase, avec celle de l'environnement (3388) ; les vœux et promesses, y compris celles du mariage et de la vie religieuse, également en une phrase (3397) ; la réalité paroissiale tient en deux courts paragraphes (3426-3427). Le quatrième commandement est centré sur la famille ; une belle présentation, mais qui ne tient pas compte de la réalité accidentée de tant de familles dans le monde entier (3450-3520).

Avec le cinquième commandement, la problématique moderne est davantage abordée : suicide, torture, terrorisme, stérilisation, expérimentation génétique, euthanasie, pollution. On accepte la guerre défensive et la peine de mort, tout en recommandant de ne pas l'appliquer (3540-3541). Sur l'avortement, on adopte la position dure, qui ne distingue pas entre vie humaine et personne humaine (3547-3548). On condamne les crimes historiques contre la vie (3555-3557), les armes nucléaires et chimiques (3558-3564), l'eugénisme (3570-3571). On distingue entre une saine régulation des naissances et celle que condamne l'Église (3573), et on condamne la ségrégation et le racisme (3576).

Les sixième et septième commandements de Dieu présentent la sexualité comme une part de l'image de Dieu, favorisent une vue complémentaire des sexes dans l'égalité (3593-3600). Dans le mariage, on accentue la fidélité, la fécondité, la paternité et maternité responsables (3601-3616). Puis les offenses à la dignité du mariage sont présentées, d'abord l'adultère (3617-3619), puis le divorce, toujours considéré comme coupable sauf dans le cas du conjoint innocent (3620-3624), la polygamie et l'union libre (3628-3630). On rap-

pelle le devoir de compassion envers les divorcés, mais sans accès aux sacrements pour ceux qui ont contracté une nouvelle union (3624-3626). L'homosexualité et la masturbation sont considérées, selon la position traditionnelle, comme moralement inacceptables, même si on rappelle que les deux doivent être objets de compréhension (3631-3638).

Les septième et neuvième commandements sont centrés sur la dignité humaine (3664-3669) et on passe immédiatement aux crimes contre l'humanité : exploitation individuelle et collective (3672-3677), vol (3680-3681), exploitation de la détresse des pauvres (3682-3683), crimes au nom de la raison d'État (3684-3686). On résume ensuite l'enseignement social de l'Église depuis *Rerum novarum*, sur l'activité économique, le travail, les systèmes économiques, la propriété privée et son « hypothèque sociale », la solidarité de l'Église et des pauvres, le développement, le partage du patrimoine de la création, la paix, le service militaire et la non-violence, l'exigence évangélique de pauvreté (3687-3757). Et on termine par le huitième commandement, sur le devoir de vivre dans la vérité. Après les rappels classiques, on ajoute des questions plus proprement modernes, lien entre vérité et charité dans le droit à l'information, secret naturel, responsabilité des médias (3778-3784).

Il faut reconnaître les options courageuses de cette section morale : l'être humain est une image de Dieu, créé bon, mais devenu historiquement faible et parfois méchant, individuellement et socialement, et qui a toujours besoin de pardon et de salut dans le Christ, souvent à travers l'intervention de l'Église. Les hommes et les femmes de notre temps ont peine à se reconnaître dans cette image, portés qu'ils sont à se pardonner eux-mêmes facilement leur violence et leur égoïsme et à ignorer leurs solidarités avec le mal engendré par leur système socio-économique. On ne peut pas blâmer le Catéchisme ni ses auteurs pour cela.

Cependant, nous retrouvons partout dans la présentation des commandements et de leurs exigences les graves défauts de perspective signalés plus haut. C'est là une présentation de la morale chrétienne qui date de l'avant-concile, avec des ajouts conciliaires ponctuels dans une structure inadaptée. Si la parole de l'Église, surtout celle des conciles et celle du pape, doit continuer la parole du Christ et *rejoindre les humains du temps où elle parle*, ce retour d'une morale de la loi, d'un usage non critique de la loi naturelle, d'une priorité masculine inconsciente, d'une moralité des actes détachée de celle de la personne qui les pose, d'une possibilité de sainteté sans don de soi aux

autres et surtout aux pauvres, d'une trop grande priorité du Décalogue sur les Béatitudes, ce retour de l'avant-concile ne peut être que dommageable à la transmission de la foi, même monnayé par des catéchismes diocésains ou nationaux qui s'inspireraient de ce projet.

Que faire de ce « texte provisoire » ?

D'abord une très sérieuse difficulté. La note explicative qui accompagne l'envoi aux évêques dit qu'on attend des observations pour compléter, abrégé et unifier style et exposé. On peut le faire de deux façons : en répondant à quatre questions, portant sur l'impression d'ensemble, sur la qualité de l'exposé et ses éventuelles lacunes, sur le style et la présentation et enfin sur l'évaluation générale de chacune des cinq parties. On peut aussi proposer des corrections de détail (appelés *modi*), mais à condition de fournir toujours une rédaction de remplacement. Et tout cela doit parvenir à Rome pour la fin mai 1990.

Dans une telle situation, il me semble que nos évêques doivent d'abord *refuser* ce texte. Les qualités sont indéniables et j'allais oublier le beau commentaire du Notre Père qui termine le projet (4001-4126) ! Mais elles ne peuvent compenser pour les *défauts structureaux qui ne peuvent être réparés par aucun effort d'amendements (modi) de détail*. Par ailleurs, une telle attitude ne veut en rien être négative. S'il est vrai qu'un catéchisme universel, dans la tradition plus que millénaire de l'Église et des Églises, est encore utile dans une Église mondiale de la fin du XXe siècle, pour favoriser l'unité de la foi et l'unité d'action dans le monde, alors pourquoi ne pas proposer d'y consacrer un prochain synode, qui serait une excellente aventure d'*aggiornamento* de Vatican II après trente ans ?

Dans cette perspective, le texte actuel pourrait être publié pour les chrétiens et chrétiennes, comme document de travail. En les invitant à le repenser en groupe, en Église, à y démêler la paille et le bon grain, à dégager ce qui est le message du Christ à notre temps, en écartant ce que Jean XXIII appelait « le bois mort ». En colligeant les résultats, on pourrait avoir ranimé la connaissance de la foi partout dans les Églises. Et on aurait magnifiquement préparé un *Synode de l'an 2000*. ■

BIBLIQUIZ (Le jeu du Nouveau Testament)

Pour apprendre à connaître les lieux, les personnages, les écrits et les coutumes à l'époque de Jésus.

Préparé par des professeures de la CÉCM, supervisées par une conseillère en éducation chrétienne.

Coût : 25\$ + taxe et frais d'expédition.

Commandez à

SΘCABI

Société catholique de la Bible, 7400, boul. St-Laurent, Montréal H2R 2Y1, tél.: (514) 274-4381

LE SIDA ET LE TIERS MONDE

par Francine Tardif

sociologue

Vers 1980, quelques médecins découvrent les symptômes d'une « nouvelle maladie » chez un petit nombre de patients isolés. Le mal mystérieux, qui sera connu sous le nom de SIDA¹, échappe aux modes d'investigation classiques de la médecine, tant par ses caractéristiques cliniques qu'épidémiologiques. Et il tue, inexorablement.

En quelques années, la maladie, d'abord « confinée » à quelques groupes marginaux, se répand. Associée à la sexualité, au sang et à la drogue, elle déclenche des réactions passionnées. Faute de pouvoir expliquer la maladie, les médias, et même quelques cercles scientifiques², se lancent dans la recherche des « responsables » de cette épidémie étrange... Or, qui dit étrange, a vite dit étranger : certains feront donc du SIDA, sans aucune preuve scientifiquement valide, la maladie venue d'ailleurs, celles des « autres³ ». Il faudra laisser passer l'orage avant que les pouvoirs publics commencent, timidement, à prendre les mesures qui s'imposent.

C'est que, comme l'a déjà souligné le Dr Jonathan Mann, responsable du programme global de lutte contre le SIDA de l'Organisation mondiale de la santé (OMS)⁴, l'invasion d'une collectivité par le virus du Sida entraîne trois épidémies.

La première, celle de l'infection par le virus VIH, passe souvent totalement inaperçue. Quelques années plus tard, l'épidémie de SIDA déclaré commence ses ravages. Vient enfin la troisième épidémie, celles des réactions sociales, culturelles, économiques et politiques.

Aujourd'hui, dans presque toutes les régions du monde, si la première épidémie comme toujours est déjà passée, on assiste aussi à l'explosion de la deuxième. Au 1er janvier 1990, l'OMS rapportait 203 599 cas de SIDA déclarés, répartis dans 152 pays. De l'avis général, pour comprendre l'ampleur véritable de la pandémie, il faudrait multiplier ce chiffre par deux, sinon par trois, et y ajouter le nombre de personnes actuellement porteuses du VIH, qu'il est impossible d'évaluer avec exactitude. Certains croient qu'il faudrait multiplier par 35 le nombre de cas recensés, d'autres par 100.

Quant à l'épidémie de réactions socio-politiques, on est

encore loin d'en connaître toutes les conséquences. Car si dans les pays occidentaux la première période de panique est dépassée, au point que certains craignent déjà la banalisation du « phénomène SIDA », il en va tout autrement dans l'ensemble complexe qui regroupe les pays du tiers monde.

Le SIDA dans le tiers monde

Selon les analyses de l'Institut Panos, compilées à partir des données fournies par l'OMS, vingt et un des vingt-deux pays les plus touchés par le SIDA sont situés en Afrique et dans les Antilles⁵, avec des taux allant de 1585 cas déclarés par million d'habitants (Guyane française), à 235 (Haïti). Considérant l'ostracisme dont sont victimes les personnes atteintes, considérant également le tort considérable causé à certains groupes nationaux par leur association à la maladie, considérant aussi les difficultés d'accès aux structures sanitaires de larges secteurs de la population des pays du tiers monde, on est en droit de penser que ces données sont très conservatrices.

On connaît trois modes de transmission du virus du SIDA : la transfusion sanguine (incluant le partage de produits sanguins ou de seringues infectées), la transmission mère/enfant pendant la grossesse ou l'accouchement et surtout la transmission à travers les rapports sexuels. Dans les pays du tiers monde, cela signifie que la maladie se transmet surtout par voie hétérosexuelle, rejoignant d'abord les adultes ayant de 20 à 40 ans. Jusqu'à présent concentrée dans les zones urbaines, elle y frappe davantage la fraction de la population ayant eu accès à l'éducation, dans ces pays où les taux d'analphabétisme sont très élevés. C'est dire l'impact potentiel de la maladie : elle pourrait doubler, ou tripler, le taux de mortalité parmi les groupes d'âge les plus productifs sur les plans économiques et sociaux. À titre indicatif, l'une des rares études préliminaires disponibles, effectuée par l'Université Harvard, porte à croire que, dans les cinq pays africains les plus touchés, les pertes

1. SIDA, pour syndrome d'immunodéficience acquise. Le SIDA est transmis par le virus HIV, dont la traduction française usuelle est VIH. On peut être porteur du virus, pendant une période plus ou moins longue, et pouvoir le transmettre, sans présenter aucun symptôme. On parlera alors de « porteur asymptomatique » ou, à tort, de « porteur sain ». Selon le Commissariat général à la langue française, une personne développant le virus du SIDA est un sidéen. Plusieurs groupes préfèrent cependant l'expression « personne atteinte » ou « personne porteuse du virus », de manière à ne pas réduire le malade à sa maladie.

2. Dont le célèbre « Center for Disease Control » des États-Unis qui, au mépris de toutes les conventions scientifiques, fera des Haïtiens un « groupe à haut risque ». Cette « erreur », qu'on mettra trois ans à corriger, a causé des torts considérables aux Haïtiens vivant aux États-Unis, en plus de contribuer à ruiner

l'industrie touristique haïtienne.

3. Dans son livre, *Une épidémie raciste* (L'Harmattan, 1989), Renée Sabatier présente les préjugés ethniques et raciaux que cette recherche de « coupables » a mis au grand jour.

4. À l'échelle internationale, c'est l'OMS qui est chargée de la lutte multisectorielle contre le SIDA. L'organisme s'est doté d'une stratégie mondiale ayant trois objectifs : la prévention de l'infection, la réduction de son impact et l'unification des efforts contre la maladie. Le Programme mondial de lutte contre le SIDA (GPA) voit à l'application de cette stratégie. En 1989, son budget était de près de 95 millions de dollars US, une hausse de 56 % par rapport à 1988. Depuis janvier 1990, il comporte aussi un volet d'appui aux organisations non gouvernementales du tiers monde, doté d'un budget initial de 2 millions US.

5. Sabatier, Renée, *op. cit.* p. 19-27.



Canapresse

Au Zaïre, soigner adéquatement dix sidéens équivaudrait au budget global du plus grand hôpital du pays...

économiques dues au SIDA dépasseront le total de l'aide étrangère, dès 1991⁶.

En outre, prendre soin d'une personne atteinte par le SIDA coûte cher. Par exemple, si le Zaïre voulait offrir à dix de ses citoyens touchés par la maladie les mêmes soins que ceux qui sont dispensés aux États-Unis, cela pourrait entraîner des dépenses supérieures au budget global du plus grand hôpital du pays⁷. Or, dans de nombreux pays du tiers monde, et particulièrement en Afrique, le produit national net, le revenu par habitant et les investissements dans les structures sanitaires ne font que diminuer depuis plusieurs années.

Quant aux plans visant le développement de services de santé primaire, péniblement élaborés et mis en place, ils risquent d'être compromis : le SIDA impose impitoyablement son propre ordre de priorité⁸. D'autant plus que la communauté internationale a libéré des sommes non négligeables pour la lutte contre la maladie, subventions qui ne sont pas disponibles pour les autres secteurs de santé publique... On devine alors la frustration des responsables de la vaccination infantile ou de l'approvisionnement en eau, qui voient leur collègues préposés à la lutte contre le SIDA obtenir rapidement les ressources qu'on leur refuse depuis des années. Cette situation peut engendrer des oppositions féroces ou des collaborations fructueuses : de toutes façons, elle impose des « réajustements »....

Quoi qu'il en soit, les ressources publiques ne pourront suffire et ce sont les familles, élargies ou non, qui devront prendre soin des personnes atteintes. Souvent elles-mêmes affectées par la stigmatisation dont sont victimes les personnes atteintes et parfois mises à l'écart de la communauté, les familles devront consacrer temps, énergie et ressources pour aider leurs membres atteints – au détriment d'autres activités potentiellement plus productives. On verra aussi se manifester

des déséquilibres aux conséquences imprévisibles : augmentation du nombre d'orphelins, de familles monoparentales, de personnes à charge par pourvoyeur, de charge de travail pour les personnes âgées, etc.

Traditionnellement, les tâches reliées au soin des malades sont confiées aux femmes. Déjà touchées en tant que partenaires sexuelles, les femmes subissent en outre, et subissent de plus en plus, les effets de la maladie à titre de mères et de dispensatrices principales des soins de santé de base. Souvent moins alphabétisées et moins informées que leurs compatriotes masculins, elles paieront un tribut particulièrement élevé à la maladie. Dans certains cas, leur état de dépendance économique et sociale les empêche également d'avoir quelque contrôle que ce soit sur leur corps ou sur leur sexualité. Celles qui sont ainsi contraintes à la prostitution ou à des rapports sexuels non sécuritaires, sous peine de sévices physiques ou sociaux, sont particulièrement vulnérables.

Les réponses du tiers monde

Là où l'aspirine est encore inaccessible à la majorité de la population, même la découverte éventuelle d'un vaccin dans l'hémisphère Nord ne pourrait constituer une arme contre la maladie : personne ne pourrait se l'offrir. Dans ces conditions, il faut absolument prévenir la maladie. Concrètement, cela signifie qu'il faut diminuer les comportements sexuels à risque (rapports sexuels non protégés, partenaires multiples ou instables), qui constituent la voie principale de propagation du virus. Si cette « évidence » s'impose facilement, rien n'est pourtant moins évident que sa mise en oeuvre...

En effet, depuis toujours les rapports sexuels sont au carrefour de valeurs, de tabous et de traits culturels profondément ancrés. Depuis toujours également, les bouleversements culturels et sociaux qui secouent une société se répercutent directement sur les comportements sexuels de ses membres. Par exemple, lorsqu'un paysan quitte sa terre pour chercher du travail en ville ou quand une paysanne laisse sa famille pour devenir domestique dans la métropole, cela n'affecte pas seulement leur statut économique. En abandonnant leur communauté, ces personnes ont aussi perdu le support de toute une structure sociale. Or, c'est à travers cette structure que pouvait s'exercer le contrôle social des activités et des rapports sexuels.

Aujourd'hui, dans de nombreux villages et villes du tiers monde, les structures traditionnelles n'ont pas résisté aux assauts de la vie moderne. Et les valeurs qu'elles prônaient en matière de mariage, de rapports familiaux et de comportements sexuels n'ont pas résisté non plus, laissant des millions de personnes désemparées, isolées et déracinées. Il faut déplorer ces déracinements. Par contre, rappelons aussi que si les structures traditionnelles garantissaient un certain ordre moral, elles

6. Cité par Sabatier, Renée, *op. cit.*, p. 29.
7. Spurgeon, David, *SIDA : le défi pour le tiers monde*, Document de synthèse, Institut Nord-Sud, Ottawa, mai 1989.
8. Parfois perçu comme une « maladie de Blanc » que ceux-ci n'arrivent pas à traiter, le SIDA pourrait contribuer à discréditer la médecine occidentale et tous les efforts de prévention faits en son nom (vaccination, hygiène, etc.) au profit des médecines traditionnelles et des guérisseurs de toutes sortes.
9. Voir « Aids Education : A Beginning », *Population Report, Series L*, no 8, septembre 1989.
10. Cela s'impose partout, comme le prouve l'échec relatif des campagnes de prévention organisées dans les pays occidentaux et qui

n'en reposaient pas moins, en partie, sur l'exploitation et la domination des femmes et de d'autres groupes minorisés. Ici comme ailleurs, le rétablissement de l'ordre ancien ne peut constituer une solution viable aux problèmes du présent...

Par ailleurs, on sait aussi que, dans toute société, la conception de la maladie relève d'un équilibre complexe entre connaissances biomédicales et croyances mystiques. Il n'est donc pas rare, surtout dans les cultures traditionnelles, de concevoir la maladie comme la résultante de l'action de forces invisibles, mais bien réelles, et non de comportements individuels plus ou moins risqués. C'est pourquoi les experts soutiennent que, pour installer de nouveaux comportements en matière de santé, cinq facteurs doivent être conjugués : une *connaissance rationnelle* des faits, un *investissement émotionnel*, des *connaissances pratiques* et un *soutien communautaire*. Dernier facteur, crucial : une structure *socio-économique et socio-culturelle* adéquate, garantissant un encadrement favorable, ainsi que l'accès aux ressources nécessaires⁹.

On voit donc toutes les difficultés que soulève l'élaboration de campagne de prévention du SIDA, puisqu'il faut modifier à la fois des comportements sexuels culturellement déterminés et des conceptions de la maladie tout aussi profondément ancrées. Pour que pareilles campagnes aient quelque chance de succès, il faudrait qu'elles reposent sur une connaissance approfondie des dynamiques sociales et individuelles à l'oeuvre dans les groupes visés¹⁰. Mais, comment des pays qui n'ont pratiquement aucune ressource pourraient-ils y parvenir ? Et par ailleurs, comment confier à des équipes internationales, même bien intentionnées, la responsabilité de telles enquêtes ? En matière de comportements sexuels, les traits propres à une société, scrutés par des loupes étrangères, sont facilement déformés ou interprétés avec maladresse ; diffusés sans précaution, les résultats obtenus peuvent entretenir préjugés et discrimination.

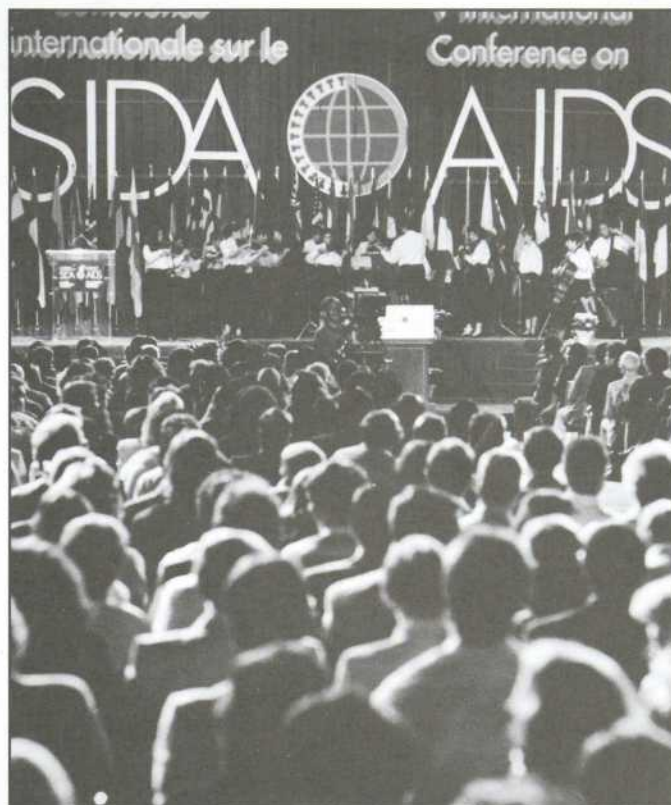
Et même si des campagnes culturellement adaptées pouvaient être mises sur pied, quels changements significatifs pourrait-on espérer ?

Agir sur les causes

Tant que la prolétarisation des campagnes amènera l'exode vers les bidonvilles, tant que les maigres ressources du tiers monde serviront à rembourser les intérêts sur les dettes nationales, tant que sévront misère et oppression, la lutte contre le SIDA ne pourra s'appuyer sur les structures socio-économiques absolument indispensables. On le sait maintenant : le sous-développement et le développement inégal, dans les villes ou zones rurales du tiers monde ou d'ailleurs, entraînent à leur suite, quasi inévitablement, des désordres sociaux à l'origine des comportements à risque : usage de drogue, mauvais usage

n'ont pratiquement eu aucun résultat auprès de la population ayant les comportements les plus risqués – voir *Population Report*, op. cit., p.12.

11. Pour comprendre à quel point le SIDA est LA maladie de notre époque, il faut absolument lire la passionnante *Histoire du SIDA : début et origine de la pandémie actuelle*, de M.D. Gremk, Collection Médecines et sociétés, Payot, 1989.
12. Alix Adrien supervise, dans le cadre d'une entente entre l'ACDI, l'Université McGill et le ministère de la Santé et de la Population d'Haïti, un programme de prévention du SIDA en Haïti. Nous le remercions de nous avoir donné accès à une partie de notre documentation.



Canapresse

Congrès de Montréal, juin 89.

La maladie ne reculera que devant des stratégies globales, des tactiques locales et une mobilisation générale.

des seringues, prostitution, promiscuité, rapports sexuels non protégés, violence sexuelle, etc. Or, ces mêmes conditions freinent considérablement tout effort de prévention. Pour briser le cercle, il faudrait agir sur les causes...

Le SIDA nous montre, brutalement, l'envers de bien des médailles dont nous pouvons pourtant être fiers. Selon certains, c'est la médecine occidentale qui, en supprimant des maladies qui barraient la route au SIDA et en diffusant largement la transfusion sanguine et les produits sanguins, a peut-être contribué à ouvrir la porte au SIDA¹¹. C'est notre système politico-économique qui, étant à l'origine du phénoménal brassage de population moderne et de l'urbanisation accélérée des populations paysannes, a offert à la maladie des voies rapides de propagation, tout en lui offrant des moyens de communication d'une efficacité jusqu'ici inconnue dans l'histoire. Et c'est le vaste mouvement de libéralisation des moeurs et de tolérance qui, tout en contribuant à l'épanouissement de la sexualité humaine, a aussi entraîné la dissémination rapide du SIDA.

Tragédie individuelle aux conséquences planétaires, le SIDA est le prix à payer pour avoir perturbé aussi radicalement les équilibres traditionnels. Il est maintenant impossible, et peut-être pas même souhaitable, de revenir en arrière. Il faut affronter le présent en sachant que la maladie ne reculera que devant des stratégies globales, des tactiques locales et une mobilisation générale. Il faut agir vite, ne pas se tromper de cible en confondant l'ennemi avec ses victimes. Il faut aussi, bien davantage que de promouvoir des « techniques », retrouver un sens des valeurs et des responsabilités. Et puis, comme l'affirment le docteur Alix Adrien¹² et combien d'autres personnes engagées sur la ligne de front : « Il ne faut pas se laisser abattre, ni par l'ampleur de la tâche, ni par la férocité de l'ennemi. Il faut lutter contre la maladie... et pour la vie. » ■

Lectures

François Leprieur : *Quand Rome condamne*
Clément et alii, *L'Histoire littéraire* Michel Clévenot :
Haut-le-pied et Les hommes de la fraternité Philippe
Warnier : *La décision*

Quand Rome condamne

Voici un monument ! Oeuvre considérable et importante à plus d'un titre. Par le sujet : la suppression des prêtres-ouvriers et la condamnation des principaux théologiens dominicains en France, en 1954. Par la documentation rendue publique : une très grande partie des archives jusqu'ici confidentielles de l'Ordre dominicain et de nombreuses autres sources. Par l'ampleur du projet : 785 pages de texte serré, dont plus de 100 pages de notes fort précieuses, six annexes, des notices biographiques sur la plupart des acteurs de ce drame, une chronologie comparée des événements, un glossaire, une bibliographie et trois index. Par son actualité aussi : les mises au pas autoritaires d'expériences pastorales ou de théologiens ne sont malheureusement pas que de l'histoire ancienne !

Sans prétendre être le dossier définitif de l'« affaire des prêtres-ouvriers » (car il y a encore d'autres archives inaccessibles, dont celles du Vatican), il est évident que cet ouvrage du Frère François Leprieur, dominicain, restera comme une étude capitale dans l'histoire de l'Église contemporaine. Certains ont même dit qu'il s'agissait de l'un des ouvrages ecclésiastiques les plus importants du XXe siècle. Et si c'est le cas, c'est bien sûr à cause de l'analyse rigoureuse

et exhaustive qu'a faite l'auteur de toutes les sources disponibles. Mais c'est aussi, et peut-être surtout, à cause de l'importance des enjeux ici analysés. Car « l'affaire des prêtres-ouvriers », bien mal connue il est vrai de nombreux chrétiens d'ici, a été au cœur des débats théologiques et ecclésiastiques sur les rapports entre l'Église et le monde, débats qui demeurent, malgré Vatican II et en cette période de postmodernité, toujours aussi actuels.

Rappelons sommairement les faits. Devant le fossé qui sépare depuis longtemps (depuis toujours ?) l'Église et le monde ouvrier, et dans le contexte d'une prise de conscience croissante de la déchristianisation de la France (cf. le célèbre livre *France : pays de mission ?* des abbés Godin et Daniel), certains prêtres obtiennent l'autorisation de partager eux-mêmes la condition ouvrière. C'est une démarche essentiellement missionnaire, dans le meilleur sens du terme, pour rendre la Bonne Nouvelle et l'Église présentes dans un monde où elles sont complètement étrangères.

Puis, graduellement, vers la fin des années 40, l'expérience se structure ; d'autres prêtres, religieux ou séculiers, sont envoyés en usine. Leur nombre restera toujours relativement petit : on en comptera une centaine au moment de leur interdiction. À mesure que l'expérience se développe, de nouvelles questions se posent : quel mode de vie

peuvent adopter ces prêtres « hors cadres », c'est-à-dire « hors paroisses » ? Quelle implication sociale, et particulièrement syndicale, peuvent-ils avoir ? Quels rapports peuvent-ils garder avec le ministère traditionnel, avec la prière, avec le bréviaire ? Dans une classe ouvrière où l'influence marxiste est prépondérante, quels rapports peuvent-ils entretenir avec des camarades communistes, leurs syndicats, le mouvement pour la paix où ils sont très actifs, etc. ? Et, plus fondamentalement encore, peut-on être prêtre et ouvrier à part entière ?

À mesure que les questions se posent, la réflexion théologique se développe. Une réflexion théologique qui part du vécu et des pratiques – une approche théologique analogue à celle prônée par les théologiens de la libération et qui, on le constatera, n'était pas mieux acceptée alors qu'aujourd'hui – et qui sera menée, de façon importante mais non exclusive, par les principaux théologiens dominicains, en particulier Marie-Dominique Chenu, Henri-Marie Féret, Yves Congar.

Malgré des erreurs de parcours inévitables, il semble que l'expérience soit prometteuse. De nombreux ouvriers, comme leurs organisations, commencent à découvrir une Église différente, qui peut être solidaire de leur condition et de leurs problèmes, et qui n'est pas nécessairement, comme on l'a toujours cru jusque-là, une alliée incondi-

tionnelle du grand capital.

Mais Rome s'inquiète. Alerté par de nombreuses dénonciations anonymes, le Saint-Office entreprend des procès secrets. Il exerce des pressions considérables sur l'Église de France et sur les autorités dominicaines pour que l'expérience des prêtres-ouvriers soit « reprise en mains ». Devant les tentatives faites pour sauver l'expérience et pour maintenir la réflexion théologique à son sujet, Rome impose sa volonté : au plus tard le 1er mars 1954, tous les prêtres-ouvriers devront avoir quitté leur emploi ; les supérieurs des trois provinces dominicaines françaises sont « démissionnés » et remplacés ; et les principaux théologiens dominicains impliqués sont réduits au silence et exilés hors de leur milieu de travail et... d'influence.

L'« affaire » aura un écho considérable, en France bien sûr, mais partout en Europe. C'est tout un courant catholique qui se trouve condamné sans même avoir pu vraiment se défendre. Des laïques interviennent. Les médias s'en mêlent. Ce qui en restera, une fois la poussière retombée : un immense espoir déçu dans le monde ouvrier (et qui ne sera pas complètement retrouvé lorsque les prêtres au travail seront à nouveau autorisés après le Concile, en 1965), des dizaines de vies brisées, particulièrement chez ces prêtres acculés à l'impossible choix entre leur solidarité avec l'Église et leur solidarité avec leurs frères et sœurs du monde ouvrier, et surtout un rendez-vous manqué avec l'Histoire et avec le monde.

Bien sûr, Pie XII mourra peu après et Jean XXIII convoquera Vatican II. Les théologiens dominicains seront réhabilités et le Concile adoptera *Gaudium et Spes* sur les rapports entre l'Église et le monde de ce temps. Mais à lire cet ouvrage et à regarder notre monde actuel, on a vraiment l'impression que l'Église a raté alors une chance unique. Et que 40 ans plus tard, l'Église souffre encore de ce virage manqué...

Quand Rome condamne, à travers un examen minutieux des faits et des documents, soulève une foule de questions qui sont toujours d'actualité. Parmi les plus centrales, relevons la nature même du sacerdoce, les rapports entre l'approche doctrinale et l'approche pastorale, les conditions de la recherche théologique, les exigences intrinsèques de la mission et de l'incarnation, les modes de contrôle et de gouvernement dans l'Église.

L'auteur s'en tient rigoureusement au cadre restreint de son étude : l'affaire des prêtres-ouvriers et des théologiens dominicains français. Il analyse, dans les moindres détails, les divers aspects de ces questions soulevés par les nom-

breux protagonistes. Il cite abondamment les documents, donne le plus possible la parole aux acteurs du drame. Il fait avant tout oeuvre d'historien et nous fournit, pour la première fois avec une telle abondance et une telle précision, les matériaux de base qui permettent de revivre ce moment important de l'histoire ecclésiale.

Mais à travers cette histoire qui raconte le passé, le lecteur, lui, ne peut s'empêcher de relire le présent. Et de constater que si bien des choses ont évolué, de nombreuses questions capitales restent toujours d'une troublante actualité !

À lire *Quand Rome condamne*, on éprouve souvent de la tristesse devant tant de bêtise et tant « d'hommeries », surtout dans une Église que l'on aime et dont on se sent solidaire ; on ressent de la rage devant les procédés inacceptables, l'encouragement à la délation, le système du secret, de l'impuissance devant le « poids du système », pour reprendre le titre du dernier chapitre.

Et pourtant on découvre des hommes attachants – quelques femmes aussi, mais forcément bien peu nombreuses chez les prêtres-ouvriers et les Dominicains, dans l'épiscopat français et au Vatican ! –, des expériences d'Église prometteuses, un courant spirituel dont nous sommes encore aujourd'hui les héritiers. Il faut savoir gré à François Leprieur de nous avoir redonné ce morceau important de notre histoire, dans toute sa densité, avec sa charge de souffrance et d'espoir.

Un livre à lire pour apprendre notre histoire, mais surtout pour construire le présent. ■

Dominique Boisvert

L'Histoire littéraire

Sous une belle et sobre jaquette, un titre assez plat – normal, dirait-on, ce sont des universitaires qui parlent... Et on peut comprendre : le colloque international qui s'est tenu à Québec en 1986 et dont cet ouvrage veut rendre compte avait précisément ce titre pour thème. Plus : la qualité et la diversité des intervenants font de ce recueil de conférences un ensemble intéressant, ni aride, ni mondain, ni polémique, bref, nous ne sommes pas à Cerisy...

Le thème et même l'appellation pourront faire choc : l'histoire littéraire,

comme tout le reste d'ailleurs, a été sérieusement malmenée dans les années soixante et soixante-dix, sur la base à la fois de ses présupposés un peu simplistes (autonomie du « littéraire », théorie sous-jacente du « reflet », sélection élitiste des textes, méconnaissance des genres « inférieurs », etc.) et de l'écrasante présence d'un Lanson, totalement inimitable.

Et puis, il faut bien le dire, l'excès de science des années soixante a au moins donné à tout ce beau monde l'envie d'« un peu » de rigueur. Ainsi les concepts de « périodisation », de « champ » et de « polysystème ». Ainsi les concepts incontournables de « paradigme », d'institution et d'instance critique.

Animés par les Antoine Compagnon, Marc Angenot, Roger Fayolle, Maurice Lemire, Eva Kushner, Joseph Mélançon, Alain Viala et Paul Wyczynski, qui font tous et toutes autorité en la matière (pardon pour les onze autres, tout aussi crédibles d'ailleurs...), les actes de ce colloque constituent une intéressante et moderne mise à jour d'une « Histoire » vieille et belle comme le monde... ■

Richard Dubois

Haut-le-pied et Les hommes de la fraternité

Notre époque est celle des profonds bouleversements : la seconde moitié du XXe siècle a marqué la fin de bien des certitudes. Progrès scientifiques fulgurants, décolonisation et affirmation du tiers monde, sécularisation massive des ex-sociétés de chrétienté, essor planétaire des communications et brassage sans précédent des idées et des valeurs. Comment tout cela n'aurait-il pas un impact considérable sur le christianisme et sur l'Église ?

L'important courant de restauration qui souffle de Rome présentement est l'une des réponses à l'insécurité qu'entraîne inévitablement toute période de bouleversements. Mais il est d'autres réponses possibles. Et c'est de cela que traite, finalement, l'autobiographie de Michel Clévenot coiffée d'un titre intrigant, *Haut-le-pied*, et d'un sous-titre plus évocateur, « Itinéraire d'un homme de foi ».

« *Haut-le-pied* se dit d'une locomotive qui circule sans être attelée à un train.

Cette métaphore ferroviaire me paraît désigner assez bien ces chrétiens, dont je suis, qui s'affirment croyants tout en prenant des distances avec leur Église » (p. 8). Chargé de faire enquête et d'écrire un livre sur certaines des forces vives du christianisme actuel en France, l'auteur a finalement choisi d'écrire une autobiographie subjective où, à travers son propre itinéraire, il parlerait des nombreux groupes, événements et personnes qui ont contribué à faire de lui ce qu'il est devenu.

Ce livre, qui peut déconcerter parfois, est intéressant à plus d'un égard. Car il permet de suivre le cheminement d'un jeune, issu d'un milieu douillet et privilégié, brillant élève, très tôt attiré par l'écriture et le sacerdoce, et que rien ne prédestinait à la trajectoire de « chrétien progressiste et haut-le-pied » qu'il a peu à peu suivie. Et d'être replongé ainsi dans ce que signifiait être séminariste dans les années 50, être jeune vicaire ou aumônier de lycée à l'époque du Concile, être aumônier national de la JEC en mai 68, aide à faire vivre de l'intérieur les prises de conscience et les questionnements qu'on juge trop souvent bien sévèrement, vus de l'extérieur.

Bâti en deux temps, ce livre retrace d'abord l'itinéraire chronologique de Michel Clévenot, jusqu'au « virage » qu'a pris son sacerdoce en 1972, quand il a quitté l'aumônerie nationale de la JEC pour passer au journalisme religieux. Virage progressif, tout en douceur, dont lui-même ne soupçonnait pas l'aboutissement, mais qui l'a amené, peu à peu, à prendre des distances face à l'Institution dont il était jusque-là, comme prêtre, l'un des représentants officiels. Virage si progressif que l'auteur figure toujours comme prêtre, à sa connaissance, dans les annuaires ecclésiastiques ; qu'il vit dans une maison communautaire avec une compagne et la fille de celle-ci depuis 1980 ; qu'il a toujours d'excellents amis parmi les « prêtres en fonction » et même les évêques ; qu'il n'a cessé d'écrire depuis vingt ans livres et articles sur des sujets religieux ; mais surtout qu'il est de plus en plus conscient de son identité : « oui je suis chrétien, j'appartiens par toutes mes fibres à la famille immense et diverse des frères de Jésus-Christ » (p. 25).

La seconde partie du livre procède par touches, par séquences, par portraits plutôt que de manière linéaire, un procédé littéraire que l'auteur affectionne particulièrement. C'est ainsi qu'à travers ses lectures, ses voyages, ses engagements, ses amis, ses publications, il nous présente une foule d'autres chrétiens qui, en France et ailleurs, appartiennent en quelque sorte à un même courant social et spirituel, celui de

chrétiens parfois appelés marginaux ou distants ou progressistes, ceux qu'Alain Lorraine appelait les « chrétiens militants », par opposition aux « chrétiens pratiquants », dans un intéressant petit ouvrage publié il y a dix ans (*Les chrétiens du désordre*, éditions Calmann-Lévy, 1979, 224 pages). Courant spirituel que Clévenot caractérise ainsi : « il n'est pas pessimiste sur l'homme et l'univers, il parie sur la liberté de conscience, il se montre critique vis-à-vis de tous les pouvoirs » (p. 220).

Pourtant, malgré la « distance » de l'Église que sous-entend le titre du livre, ou même la situation personnelle de l'auteur, Clévenot se sent profondément d'Église. Après avoir brièvement résumé son credo (un fort beau passage que j'aurais aimé pouvoir citer *in extenso*), il conclut : « Voilà mon credo. Bien entendu, il n'est pas seulement le mien. Ma foi a été éveillée, soutenue, nourrie par tous ceux et toutes celles, notamment, que j'ai évoqués au cours de ces pages. Ni eux ni moi ne sommes des « héritiers sans testament ». Nous aussi nous sommes l'Église. Nul n'est une île. Le christianisme est une aventure communautaire » (p. 221).

Cette conclusion de *Haut-le-pied* pourrait servir, telle quelle, d'introduction à la passionnante histoire du christianisme qu'a entreprise Michel Clévenot depuis 1981. Publiés sous le titre général de *Les hommes de la fraternité*, chacun des neuf premiers volumes (sur une série prévue de douze) porte un sous-titre distinct et couvre une période variant de un à trois siècles. Chaque volume est également bâti autour d'un même canevas : une trentaine de séquences brèves à la manière d'un film (de cinq à dix pages) mettant en lumière un personnage ou un événement significatif dans cette grande aventure de ceux et celles qui ont tenté de suivre Jésus.

Racontée au présent, dans le style alerte, incisif et non dénué d'humour qui est le propre de Clévenot, cette histoire de l'Église est bien davantage une histoire des chrétiens et des chrétiennes : de certains plus célèbres (pour le meilleur ou pour le pire), certes, mais tout autant d'hommes ou de femmes « ordinaires » dont on a pu retrouver les traces à travers les recherches historiques ou archéologiques, et qui aident à sentir, autant qu'à comprendre, comment s'est vécue, à travers les diverses époques, l'interpellation de l'événement Jésus et la compréhension de sa Bonne Nouvelle.

Ces portraits vivants d'hommes et de femmes, ces tableaux jusqu'ici inconnus de la vie quotidienne, ces débats surprenants et souvent d'une troublante actualité à plusieurs siècles de distances (sur l'autorité de l'évêque de Rome, sur

l'attitude à adopter face à l'attrait du pouvoir, de la consommation, du progrès, sur le célibat ecclésiastique, etc.), tout cela se lit comme un roman et s'appuie sur un « appareil scientifique et critique » très fouillé (les notes très abondantes ont heureusement été regroupées en fin de volume, avec les index, les cartes et les généalogies qui aident à situer le tout dans son ensemble, afin de ne pas alourdir le texte lui-même).

Les hommes de la fraternité présentent une version très différente de celle de la plupart des histoires de l'Église, car elle n'est pas centrée sur l'institution, mais bien plutôt sur la « foisonnante aventure des chrétiens de base ». Et pas seulement de ceux qui nous sont sympathiques ! « Le christianisme a engendré des hommes et des femmes admirables, mais aussi des crapules. Je ne me crois pas obligé de passer ces derniers sous silence. Pour une part, ils nous ont fait ce que nous sommes. (...) En tout cas, je suis persuadé que l'amnésie est une maladie grave et qu'il faut travailler méthodiquement à garder mémoire des événements et des hommes dont nous sommes issus » (*Haut-le-pied*, p. 211).

À une époque où l'Église se cherche, tant au Québec qu'au plan universel, où des tendances fort différentes, voire opposées, s'affrontent quant aux orientations à prendre, où la baisse des effectifs cléricaux et religieux traditionnels impose une réorganisation en profondeur, où le « virage missionnaire » de l'Église, tant ici qu'à l'étranger, est confronté simultanément à la sécularisation, à la montée des intégrismes et des théocraties, et au nécessaire dialogue oecuménique et interreligieux, il fait bon se replonger dans cette histoire des chrétiens et des chrétiennes des vingt derniers siècles. Car non seulement on y retrouve des frères et des sœurs qui peuvent nous redonner du souffle, mais aussi cela nous aide à remettre bien des choses en perspective. Et à découvrir que oui, il existe bien mille et une manières d'être chrétiens. ■

Dominique Boisvert

La décision

Robert vient de franchir la cinquantaine... Ses quatre enfants quittent un à un le nid. Sa vie professionnelle et sa vie de militant chrétien

engagé dans de nombreux combats connaissent les aléas de la période. Or voilà qu'une cure thermale dont les rituels apaisants l'enveloppent d'anonymat, de solitude et de silence, amène une rupture dans sa vie quotidienne.

C'est le moment où la profonde intériorité de Robert reprend ses droits et le conduit à réaliser enfin l'oeuvre littéraire qu'il n'osait pas se donner le temps de produire. Ainsi s'élabore peu à peu un dialogue fascinant entre Robert et son double Fabrice, qui n'est autre que l'enfant, l'adolescent, puis le jeune adulte que Robert a été jadis. Partant du moment présent où le XXI^e siècle s'amorce dans des prémices fragiles, Fabrice ressurgit brusquement comme un être issu d'un autre monde, essentiellement ancré dans le XIX^e siècle et qui va affronter les bouleversements successifs qui l'ont transformé en Robert.

La question lancinante est celle de la Foi, vive et bouleversante ; née dans les institutions chrétiennes de l'époque, elle grandit dans le plein vent des combats quotidiens d'une période où le christianisme sociologique dominant s'efface. Elle se cristallise en un être dont le charisme particulier est un solide leadership, qu'il met au service de l'Évangile sur des chemins inattendus...

Ce dialogue entre Robert et Fabrice émonde les questions fondamentales de l'Église et de la Foi, en les passant au crible des décisions prises. Cela les transforme peut-être ainsi en interrogations qui vaudront éventuellement la peine d'être posées par ses enfants, plus tard, lorsque surgira en eux la place de leur propre intériorité et qu'ils chercheront à sonder un patrimoine dilapidé.

Ce nouveau livre de Philippe Warnier a la forme d'un récit autobiographique au style alerte et enjoué, plein d'humour et de tendresse. Dédié à sa femme, il se lit

comme un roman merveilleux de sincérité, brillant de faits que l'on a connus et où l'on peut facilement investir sa propre expérience. Il nous découvre aussi des profondeurs masculines insoupçonnées, que l'on n'a pas souvent l'occasion d'entrevoir... Le titre de l'ouvrage est une énigme que je vous laisse découvrir.

Philippe Warnier, 54 ans, militant chrétien, permanent aux Scouts de France et animateur de *Vie Nouvelle*, a vécu les étapes du renouveau de la gauche et de la vie de l'Église avec le lancement des communautés de base et le développement du renouveau charismatique. Journaliste à *La Croix*, à *Témoignage chrétien* et dans le groupe des publications de *Vie catholique*, et père de quatre enfants, il a déjà publié cinq ouvrages dont *La foi d'un chrétien révolutionnaire*, chez Fayard en 75, et *Le phénomène des Communautés de base*, chez Desclée de Brouwer en 74. ■

Françoise Séguret
enseignante, Collège Stanislas

Livres reçus

Parmi les livres reçus ces derniers mois, *Relations* vous signale les ouvrages suivants :

– Maurice Arguin, *Le roman québécois de 1944 à 1965. Symptômes du colonialisme et signes de libération*, Montréal, L'Hexagone, 1989 ; 280 pages.

– François Dumont, *L'éclat de l'origine. La poésie de Gatién Lapointe*, Montréal, L'Hexagone, 1989 ; 102 pages.

– Gaëtan Baillargeon, *Perspectives*

orthodoxes sur l'Église communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas, Montréal, Éd. Paulines, 1989 ; 414 pages.

– L. Audet, J. Bacon, M. Brisebois, G. Couturier, J.-L. D'Aragnon, R. David, O. Genest, P.-A. Giguère, R. Lavoie, O. Mainville, A. Myre, D. Pourchot, *Je crois en Dieu. Les fondements bibliques du Credo*, Montréal, Éd. Paulines, 1989 ; 223 pages.

– Monique Caron Bouchard, *Messages culturels et médias*, Montréal, Éd. Paulines, 1989 ; 147 pages.

– Jean-Yves Calvez, *Développement, emploi, paix. L'enseignement social de l'Église*, coll. Petite encyclopédie moderne du christianisme, Paris, Desclée de Brouwer, 1989 ; 101 pages.

– Bruce Thordarson, *Miser sur l'action à la base. Les coopératives dans le développement mondial* (version française et anglaise), L'Institut Nord-Sud (55 Murray, suite 200, Ottawa K1N 5M3), 1990 ; 62 pages.

– Jean-Claude Lasry, Claude Tapia, *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*, coll. Histoire et perspectives méditerranéennes, Montréal/Paris, Les presses de l'Université de Montréal/L'Harmattan, 1989 ; 477 pages.

– Anne-Marie Delcambre, *L'Islam*, Paris, Éditions La Découverte, 1990 ; 126 pages.

– Collectif (sous la direction de Marie-Marthe T. Brault et de Lise Saint-Jean), *Entraide et associations*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990 ; 282 pages.

– Georgette Goupil, *Élèves en difficulté d'adaptation et d'apprentissage*, Boucherville, Gaëtan Morin éditeur, 1990 ; 346 pages. ■

références

François Leprieur, *Quand Rome condamne*, Paris Éditions Plon/Cerf, 1989 ; 785 pages.

Sous la direction de Clément Moisan, *L'Histoire littéraire, Théories*,

Méthodes, Pratiques, Québec, PUL, 1989 ; 280 pages.

Michel Clévenot, *Haut-le-pied, Itinéraire d'un homme de foi*, Paris, Éditions La Découverte, 1989 ; 223 pages.

Michel Clévenot, *Les hommes de la fraternité*, Paris, Éditions Fernand Nathan (volumes 1 à 7) ; maintenant édité et diffusé par les Éditions Retz.

Philippe Warnier, *La décision*, Paris, Éd. Nouvelle Cité, 1990 ; 470 pages.

relations

juin 1990 3,00\$ no 561

SOMMAIRE

face à l'actualité 131

Le temps des aveux (G.T.) – Français en classe, anglais dans la cour (J.H.) – Le scandale du budget militaire 1990-1991 (Y.B. et P.F.) – Où ira l'aide canadienne ? (P.B.)
Notre Chenu à nous (M.G.)

dossier 137

L'ère du grand repli

Roger Marcotte	Du social au communautaire	138
Gregory Baum	Les théories de la postmodernité	140
Raymond Lemieux et E. - Martin Meunier	Croyances et postmodernité	144
Joseph Giguère	La militance sociale	147

en bref 136

articles 149

Julien Harvey	Le Catéchisme pour l'Église universelle	149
Francine Tardif	Le SIDA et le tiers monde	153

lectures 156

Page couverture : photo tirée du film *Le Déclin de l'empire américain*, de Denys Arcand

LES SOIRÉES RELATIONS SUR VIDÉO

Location : 5\$ (une semaine)
Achat : 25\$
Préciser le format : Beta, VHS
Frais d'expédition en sus.

Pour obtenir la liste des soirées qui ont été enregistrées, s'adresser à Pauline Roy, au Centre justice et foi (387-2541).

Les Soirées Relations reprendront en septembre prochain.
Surveiller notre publicité dans *Le Devoir*.

juin (mai) 1990
Courrier de la deuxième classe; enregistrement no 0143
Port payé à Montréal
8100 boulevard St-Laurent, Montréal H2P 2L9