

relations

octobre 1999 3,95\$ no 654

PORTRAIT RELIGIEUX DU QUÉBEC

À lire aussi dans ce numéro:

- L'international à reconstruire, par Jean-Yves Calvez
- De nouveaux défis pour la bioéthique, par Hubert Doucet

9 770034 378000

relations

La revue *Relations* est publiée par le Centre justice et foi, sous la responsabilité de membres de la Compagnie de Jésus et d'une équipe de chrétiens et de chrétiennes engagés dans la promotion de la justice.

DIRECTRICE

Carolyn Sharp

SECRÉTAIRE À LA RÉDACTION

Anne-Marie Aitken

ASSISTANT À LA RÉDACTION

Fernand Jutras

COMITÉ DE RÉDACTION

Gregory Baum, Jean Bellefeuille, Normand Breault, Élisabeth Garant, Joseph Giguère, Marie-Paule Malouin, Françoise Nduwimana, Guy Paiement, Francine Tardif

COLLABORATEURS

André Beauchamp, Michel Beaudin, Jean-Marc Biron, Dominique Boisvert, Jacques L. Boucher, René Boudreault, Raymonde Bourque, Guy Dufresne, Jean-Marc Éla, Vivian Labrie, Jean Pichette, Jean-Paul Rouleau

BUREAUX

25, rue Jarry ouest
Montréal H2P 1S6
tél.: (514) 387-2541
télé.: (514) 387-0206

ABONNEMENTS

Hélène Desmarais

10 numéros (un an): 28,00\$ (taxes incl.)

Deux ans: 49,00\$ (taxes incl.)

À l'étranger: 29,00\$

Abonnement de soutien: 75,00\$

Visa et Mastercard acceptés

TPS: R119003952

TVG: 1006003784

Les articles de *Relations* sont répertoriés dans *Repères* et dans l'*Index de périodiques canadiens*, publication de Info Globe. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

ISSN 0034-3781

On peut se procurer le microfilm des années complètes en s'adressant à *University Microfilm*, 300 North Zeeb Road, Ann Arbor Michigan 48106-1346 USA.

Envoi de Poste-publication - Enregistrement no 09261

Lundi 25 août. Eaton est en faillite. Je rends visite au grand magasin de la rue Ste-Catherine, arpentant, du sous-sol au neuvième étage, les rayons déjà à moitié vides. Je ne suis pas à ma première fermeture de grand magasin. Un peu par hasard, en attendant une correspondance d'autobus à Montréal, j'ai assisté jadis à la vente de fermeture de Dupuis. Pour la nouvelle arrivée que j'étais, ce bref passage fut un ancrage dans l'histoire du Québec. À Québec, j'ai connu la fermeture du magasin Pollack. Et cela m'a fait prendre conscience de la complicité qui avait lié cette famille juive à la population francophone de notre capitale nationale. Quelques années plus tard, les fermetures de Paquet et du Syndicat ont donné un dur coup au mail Saint-Roch, dont les quartiers centraux de Québec essaient toujours de se remettre.

LA VRAIE FAILLITE DES EATON

Pas étonnant que j'aie souhaité partager un peu d'histoire avec ma fille!

Les fermetures transforment les magasins en espace de transgression. Au sous-sol, un mannequin déculotté proclame sa déchéance. Au rez-de-chaussé, deux vieilles dames, les joues plâtrées d'un fard grotesque, notent les prix des souliers. Au rayon des meubles, une lectrice avide trône dans un fauteuil comme dans son salon. Au rayon des robes chics, se déroule une douce cérémonie d'adieux: une digne bourgeoise, peut-être une de ces habituées du restaurant dont on nous a tant parlé, y promène son chien de compagnie. Devant tant de profanations de ce vénérable temple du commerce, personne ne dit mot.

Cette ambiance carnavalesque aurait tout pour égayer les cœurs, si ce n'était de savoir que 13 000 travailleurs sont sur le point de devenir 13 000 chômeurs...

Parmi les rites de fermeture figurent les souvenirs nostalgiques. Les médias s'y sont adonnés joyeusement. Mais personne n'évoque le souvenir de 1500 employés, en Ontario, qui avaient débrayé, à l'hiver 1984 et au printemps 1985, pour obtenir un premier contrat. Au coeur de leurs revendications, le respect de l'ancienneté et les droits de pension. Sans succès. Par une robuste et habile manipulation du code de travail, les frères Eaton avaient réussi à casser le syndicat. Ils évoquaient alors les bonnes relations marquées par la loyauté et la considération que la famille Eaton entretenait avec leurs employés, accusant quelques méchants - sans doute des intrus - de trahir ce véritable esprit de noblesse.

Aujourd'hui, alors qu'ils risquent de ne jamais voir les \$70 millions de prime de séparation qui leur sont dûs (environ 5000\$ par personne), les employés peuvent bien se demander ce que sont devenues ces traditions nobles et généreuses. Il y un an, pourtant, l'ancien président-directeur général George Kosich a reçu une prime de départ d'un million. Quant aux 120 employés en congé d'invalidité, ils ont appris que leurs prestations ont pris fin avec la faillite; Eaton ne les a pas garanties. Décidément, certaines transgressions sont plus drôles que d'autres...

Carolyn Sharp

face à l'actualité

avec Gregory Baum, Raymond Levac
et Guy Paiement

QUE MANGE-T-ON CE SOIR?

**Les prouesses technologiques
risquent bientôt de nous imposer nos menus quotidiens.**

A lors que les biotechnologies envahissent de plus en plus nos marchés, nous commençons à peine, comme société, à en parler. Un exemple: l'Association des détaillants du Québec étalait dernièrement ses réticences à accepter l'étiquetage des produits modifiés génétiquement de peur de susciter des craintes dans la population! Au gouvernement, on se fait rassurant, mais la rhétorique l'emporte pour le moment sur l'information aux citoyens et l'on chercherait en vain un brouillon de politique cohérente sur le sujet (il est piquant de constater que le Bloc québécois a une bonne longueur d'avance sur le Parti québécois dans ce dossier, grâce à la députée de Louis-Hébert).

Aucun doute possible, les nouvelles technologies sont en train de changer notre société et nos façons de vivre. Dans le domaine des communications, nous y sommes déjà habitués et les enfants apprennent très jeunes à «pitonner» et à se passionner pour les jeux qu'on leur a préparés. La nouvelle révolution qui s'annonce touche le monde vivant. Qu'il s'agisse des animaux, des plantes ou des aliments, les biotechnologies envahissent les champs les plus divers. Le clonage d'une brebis a déjà popularisé les recherches d'une poignée de scientifiques et posé l'inquiétante question du clonage d'embryons humains. Plus

près de chez nous, à Québec, on expérimente sur l'épinette blanche l'ajout d'un micro-organisme qui permettrait à l'arbre de lutter contre la tristement célèbre «tordeuse». L'arbre ainsi modifié devrait se révéler plus résistant et grandir beaucoup plus vite, ce qui aurait des conséquences économiques évidentes.

Pour ce qui a trait aux aliments, c'est actuellement un véritable «Klondike». De grandes compagnies multinationales injectent des fonds importants dans la recherche et brevettent toutes les découvertes pour occuper le plus rapidement possible le terrain. Car la production de masse est ici nécessaire pour justifier les investissements et augmenter les profits. Déjà, le nombre d'aliments génétiquement modifiés que nous mangeons est en croissance rapide. Notre maïs, nos pommes de terres, nos tomates sont de plus en plus modifiés et les produits dérivés qui en contiennent également. La concurrence internationale devient de plus en plus féroce et on pouvait lire, ces derniers mois, les réticences européennes devant les importations américaines et canadiennes de boeufs aux hormones. Une nouvelle guerre économique se dessine ainsi où l'un des enjeux consiste à savoir si un pays peut imposer à un autre ce qu'il doit manger.

En somme, l'ouverture des marchés révèle une fois de plus

à qui elle peut profiter. Certains États commencent lentement à découvrir la nécessité de baliser ces nouvelles emprises des technologies. Plusieurs citoyens et citoyennes voudraient bien que leurs dirigeants voient un peu plus loin que l'augmentation

des exportations et s'intéressent au contrôle démocratique de ces prouesses scientifiques. Nous sommes du nombre. C'est à suivre. ■

Guy Paiement
Centre Saint-Pierre, Montréal

UN ÉVÉNEMENT OECUMÉNIQUE

**Finies les condamnations mutuelles.
Il est temps de mener ensemble le bon combat.**

Le 11 juin 1999, la Fédération luthérienne mondiale et le Vatican ont annoncé qu'une déclaration commune sur la doctrine de la justification allait être signée à Augsbourg, en Allemagne, les 30 et 31 octobre. De quoi s'agit-il donc?

Au XVI^e siècle, Luther s'est affronté à la piété populaire catholique. Celle-ci considérait le salut comme une récompense accordée en échange de bonnes oeuvres ou de pratiques rituelles accomplies par les fidèles. Les sermons dans les églises encourageaient même cette tendance. Pour la corriger, Luther a remis en valeur l'enseignement de saint Paul selon lequel le salut est un don gratuit que Dieu accorde aux pécheurs sans aucun mérite de leur part. Il est à recevoir avec reconnaissance dans la foi. Saint Paul insiste sur le fait que nous sommes justifiés, non par les oeuvres de la Loi, mais seulement par la foi (M 3,28; Ga 2,16). Mais les papes ont fait la sourde oreille à la critique de Luther. Lorsque ce dernier et quelques Églises locales se sont séparés de l'Église catholique, s'amorça le mouvement de la Réforme.

Durant l'âpre conflit religieux qui s'ensuivit, chacun des deux bords fit une caricature de la doctrine que défendait le parti adverse. Les protestants ont prétendu que, selon les catholiques, les chrétiens sont justifiés par la foi et les oeuvres. Ils sont donc tenus de mériter leur salut – ce qui contredit l'enseignement du Nouveau Testament sur la totale gratuité de l'amour de Dieu pour tous. Et les catholiques ont prétendu que, selon les protestants, les chrétiens sont sauvés par la foi seule et sont donc dispensés de rechercher la sainteté – ce qui contredit le grand commandement de l'amour de Dieu et du prochain dans le Nouveau Testament. Les catholiques et les protestants se sont condamnés mutuellement au nom de l'hérésie. L'Europe s'est divisée, les deux bords ont refusé de se parler, ils se sont même aventurés dans des guerres de religion.

En fait, dans les premiers siècles, l'Église avait déjà défendu l'enseignement paulinien sur la gratuité de la grâce divine et sur la justification par la foi contre ceux qui soutenaient Pélage, un moine ascétique qui accordait beaucoup d'importance à l'effort humain engagé dans la recherche du salut. Face à Pélage, Augustin avait répondu – en suivant saint Paul – que la justification est un don divin gratuit et que la coopération des hommes à ce don n'est pas un effort vécu à son propre compte, mais le fruit d'une initiative divine. Nous ne pouvons accomplir la volonté de Dieu que si nous en sommes rendus capables par la grâce de Dieu. On lit chez Augustin: «Accorde ce que tu commandes et commande ce que tu veux.»

Au siècle suivant, le Concile d'Orange, reprenant l'enseignement de saint Augustin, proclama que la foi que nous avons et

le bien que nous faisons sont toujours des réponses à un appel divin gratuit. Même les mérites que nous acquérons en restant fidèles sont un don de Dieu: ils nous invitent à la reconnaissance et non à la fierté. En dehors de la grâce divine, nous ne sommes rien.

Le Concile d'Orange n'a pas eu beaucoup d'impact sur la prédication ou sur la spiritualité dans l'Église. Cependant les grands théologiens, saint Thomas en particulier, ont suivi les positions de saint Augustin sur la grâce divine. Nous sommes justifiés par la foi – *fide caritate formata* – par la foi vivante, avec l'amour de Dieu. Quand le Concile de Trente se rassembla pour répondre à la Réforme protestante, la sixième session sur la justification, qui s'est tenue en 1547, produisit un magnifique document, écrit dans l'esprit de saint Paul, de saint Augustin et de saint Thomas. Il prit très au sérieux l'objection protestante et réaffirma la position anti-pélagienne de l'Église. Mais, à nouveau, ce document n'eut pas de profonde influence sur les sermons et sur la piété de l'Église.

Le mouvement oecuménique moderne suscita une atmosphère spirituelle dans laquelle les catholiques et les protestants ont pu réviser leur enseignement. À la fin des années 50, Hans Küng a publié sa première étude importante, intitulée *Rechtfertigung*, dans laquelle il montra qu'il n'y avait pas de différence substantielle entre l'enseignement protestant et l'enseignement catholique sur la justification: la différence portait sur des accents mis par les uns et les autres. Depuis, le sujet a été étudié par divers théologiens et diverses commissions théologiques mixtes composées de catholiques et de luthériens. Finalement, il en est sorti une déclaration commune sur la justification, qui reçut l'approbation du Vatican et de la Fédération internationale luthérienne. Elle montre qu'il y a un accord substantiel entre les catholiques et les protestants, même si chaque tradition continue à présenter le sujet avec ses accents particuliers. La promulgation de cette déclaration, le 21 octobre 1999, fête de la Réforme, devrait signifier la révocation des condamnations mutuelles.

Afin de permettre aux chrétiens et aux chrétiennes de participer à cet événement, la Conférence des évêques catholiques du Canada a préparé un livret, *La justification par la foi à travers la grâce*, qui présente la déclaration commune et explique son intérêt et sa signification.

Cette promulgation constitue-t-elle un événement? Personnellement, je dirai qu'aujourd'hui la question de la justification s'est déplacée. Pour un nombre de plus en plus important de chrétiens, croire signifie accepter l'appel de Dieu à devenir disciples de Jésus et à entrer dans son amour de Dieu et du monde. Dietrich Bonhoeffer a bien saisi ce changement durant la Seconde Guerre mondiale, alors qu'il était en prison et attendait

son exécution sous le régime nazi. La grande majorité des Allemands qui faisaient alors confiance aux chrétiens n'ont pas su résister au règne de la noirceur, avec son lot de souffrances interminables répandues sur les peuples d'Europe. Bonhoeffer affirmait que la vraie foi signifie l'acceptation de l'appel à être disciple, c'est-à-dire à imiter le Christ dans son souci du monde,

à étendre son amour aux exclus et à être témoin en se situant à contre-courant des opinions courantes. Bonhoeffer affirmait que nous sommes justifiés quand, au nom de la foi, nous recevons le don de Dieu pour être solidaires de ceux et celles que l'on méprise, solidaires des faibles et des impuissants. ■

Gregory Baum

JUBILÉ 2000: BILAN ET PERSPECTIVES

Une forte mobilisation mais des réponses assez décevantes!

Le 19 juin dernier, dans le cadre du Jubilé de l'an 2000, 17 millions de signatures récoltées partout à travers le monde étaient présentées aux leaders du G7, en appui à la demande d'abolition de la dette des pays les plus pauvres de la planète. De ce nombre, 635 000 provenaient du Canada. Ce vaste mouvement international a forcé les pays les plus riches du monde à réagir. La réponse du G7, appelée *l'Initiative de Cologne*, fut cependant assez décevante et va exiger de maintenir la pression.

Ce fut probablement la plus grande campagne de pression internationale qu'on ait connue, avec l'appui des leaders des grandes Églises chrétiennes. Cependant les mesures adoptées par le G7 déçoivent parce qu'elles s'appliquent presque uniquement à la partie de la dette que les pays les plus pauvres ne pouvaient de toute façon pas rembourser, faute de moyens. Les décisions du G7 n'ajoutent qu'un montant de 25 milliards de dollars aux 20 milliards déjà prévus avant la rencontre par le Club de Paris, la Banque mondiale et le Fonds monétaire international. Ces deux montants qui totalisent 45 milliards de dollars ne représentent d'ailleurs que 22% du montant de l'annulation de la dette que réclamait, pour les 50 pays les plus pauvres, la Coalition canadienne pour le Jubilé.

La majorité de ces pays risquent cependant de ne jamais voir la couleur de cet argent, puisque pour y être admissibles, les pays doivent répondre dans une mesure satisfaisante aux conditions d'austérité posées par les institutions financières internationales. Or, depuis 1986, 28 des 36 pays qui mettent en œuvre les programmes d'ajustement structurel n'ont pas répondu à ces exigences et ont dû renégocier les conditions avec le FMI.

Cet assujettissement de l'allègement de la dette des pays les plus pauvres aux mesures d'ajustement structurel du Fonds monétaire international va directement à l'encontre du libellé de la pétition canadienne. Cette dernière rejetait ces «mesures imposées par les institutions financières internationales qui ont pour effet d'appauvrir encore davantage les populations les plus démunies de la terre par la destruction de l'environnement, des systèmes de santé et de l'éducation».

Malgré un discours qui dit laisser de la place à «la société civile», tous les pouvoirs de décisions concernant l'allègement de la dette demeurent, comme le rappelle le communiqué de *l'Initiative œcuménique canadienne sur le Jubilé*, «aux mains des créanciers qui sont à la fois juges, huissiers, jurés et parties intéressées». Dans ce contexte, que peut bien signifier tenir compte de la société civile?

Dans la prise de position du Canada du 25 mars dernier, plusieurs éléments étaient beaucoup plus intéressants que ceux des leaders du G7. Notre pays s'était entre autre engagé à annuler intégralement la dette bilatérale pour 25 des 41 pays les plus pauvres. *L'Initiative canadienne pour le Jubilé* avait alors demandé d'étendre ce type d'annulation aux 50 pays les plus pauvres. Le Canada s'était engagé à jouer un rôle de leadership au plan international dans ce dossier.

Au cours du mois de juillet, *l'Initiative œcuménique canadienne sur le Jubilé* a demandé une rencontre avec le ministre Paul Martin pour voir comment le Canada entendait donner suites à ses engagements. La Coalition canadienne voulait aussi connaître la position du Canada concernant la Phase II du processus de révision de l'Initiative d'aide aux pays pauvres très endettés (PPTE). Elle désirait enfin discuter avec lui de la stratégie que le Canada mettrait de l'avant pour faire avancer l'enjeu de la dette des pays du tiers monde dans le sens des revendications du mouvement Jubilé 2000, lors de la réunion conjointe Banque mondiale-FMI du mois de septembre 1999.

Les membres de *l'Initiative œcuménique canadienne pour le Jubilé* vont donc continuer leur travail de plaidoyer pour faire avancer cet enjeu de l'effacement de la dette des pays les plus pauvres. Ils devraient faire appel régulièrement à leurs réseaux pour faire pression sur leurs élus ou sur les institutions financières internationales dans ce but. Le Jubilé ne se limite cependant pas à ce seul enjeu. Cette tradition biblique fait référence à la nécessité de remettre en cause un ordre social qui crée l'exclusion et l'appauvrissement des populations. L'effacement de la dette était une réponse à la prescription biblique de la libération des captifs. Une deuxième prescription consiste en la restitution à toute la société des richesses communes et des moyens d'accès à celles-ci.

Les coalitions canadiennes et québécoises sur le Jubilé encouragent donc tout le monde à s'engager dans des actions, ici comme au Sud, portées par des mouvements de changement social qui luttent pour une meilleure redistribution des richesses.

Pour plus de détails sur la campagne canadienne, se référer au site Web de *l'Initiative œcuménique canadienne sur le Jubilé* (<http://www.web.net/~jubilee/Francais/index.html>) ou à celui de *Développement et Paix* (www.devp.org) où l'on trouvera le document produit par la *Coalition québécoise sur le Jubilé*. ■

Raymond Levac

Directeur du secteur francophone
du Service de l'éducation de Développement et Paix

en bref

Pour mieux comprendre le système scolaire québécois, il est utile de se référer à la deuxième édition du livre **Le système d'éducation du Québec**, de Micheline Després-Poirier sous la direction de Philippe Dupuis, aux Éditions Gaëtan Morin. Ce livre permet de mieux connaître les lois fondamentales et les principales règles qui régissent le fonctionnement du système d'éducation actuel. Les institutions et leurs caractéristiques sont replacées dans le contexte historique qui les a vues naître, dans le contexte sociologique qui les entoure et dans le contexte économique qui les conditionne. On y trouve une foule de renseignements sur les droits des élèves, des parents et des enseignants, sur la professionnalité et sur la langue.

Contrairement à la croyance populaire, **la criminalité juvénile** n'est ni répandue ni à la hausse au Canada. La proportion de jeunes accusés de crimes a diminué au cours des six dernières années. En 1997, parmi les jeunes impliqués dans une activité criminelle, la plupart ont été accusés de vol d'une valeur de moins de 5000 \$. Bien que l'écart entre le taux de criminalité des garçons et des filles ait diminué au cours de la dernière décennie, les jeunes hommes âgés de 16 et 17 ans continuent de représenter la majorité des jeunes accusés. Les victimes d'actes de violence commis par des jeunes sont habituellement des jeunes.

Le Conseil des conférences épiscopales d'Europe (CCEE) et la Conférence des Églises européennes (KEK) ont lancé un appel commun **contre les violences à l'égard des femmes**. Face à la recrudescence, en Europe et dans le monde, d'actes de cruauté envers les femmes, les deux organisations dénoncent le viol durant les guerres, la violence sexuelle ou physique au sein du foyer, la traite des femmes et des jeunes filles contraintes à se prostituer, l'exploitation médiatique qui met en scène les femmes de manière dégradante, ainsi que la violence sexuelle présentée comme source de distraction.

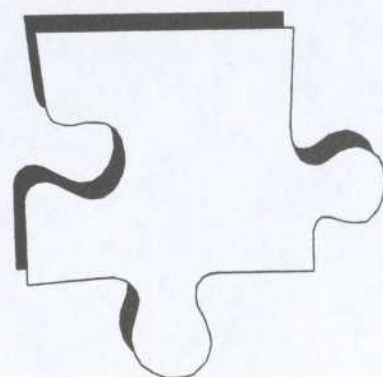
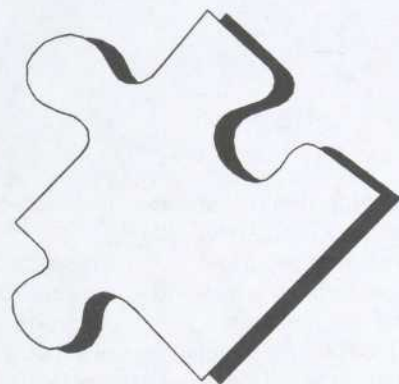
Selon Statistique Canada, durant les années 90, le nombre de déclarants indiquant des dons de charité et la valeur de leurs dons sont demeurés relativement inchangés, s'établissant respectivement à environ 5,4 millions de donateurs et à 3,5 milliards de dollars. La valeur médiane du **don de charité** au Canada est de

170 \$. C'est à Terre-Neuve que le don médian provincial est le plus élevé (270 \$) et au Québec qu'il est le plus faible (100 \$).

Représentant plus d'un millier de femmes taïwanaises qui pendant la Seconde Guerre mondiale ont été forcées de servir d'**esclaves sexuelles** aux soldats nippons sur le front, neuf Taïwanaises ont intenté un procès contre l'État japonais, lui réclamant dix millions de JPY de dommages et intérêts par personne pour les sévices infligés durant cette période sombre. Elles sont assistées de huit avocats japonais avec lesquels elles sont en contact depuis le mois de décembre. Cette action en justice, la première intentée par des «femmes esclaves» de l'armée impériale entre 1936 et 1945, revêt une certaine importance puisqu'elle apporte la preuve flagrante des exactions commises sur le théâtre oriental de la Seconde Guerre mondiale. Si les autorités japonaises actuelles ont vaguement reconnu l'usage de prostituées non japonaises par l'Armée impériale durant la guerre, elles n'ont toujours pas exprimé d'excuses officielles.

Dom Helder Camara, ancien archevêque de Rio de Janeiro, né à Recife dans la région du Nordeste au Brésil, est décédé le 28 août 1999. Il était âgé de 90 ans. C'est avec émotion que nous avons appris sa mort, lui que Jean-Paul II appelait «le frère des pauvres». Infatigable lutteur pour abolir la pauvreté et la misère, il n'a pas craint de dénoncer, dans ses sermons et conférences, la dictature militaire brésilienne entre 1964 et 1985. «Si je nourris les pauvres, on me donne le nom de saint; si je demande pourquoi les pauvres n'ont pas de nourriture, on me traite de communiste», disait-il.

Un grand nombre de collèges et d'universités offrent aujourd'hui des séminaires et des ateliers sur **la recherche d'emploi**, dans le but d'aider les étudiants à trouver du travail. Ces activités semblent porter du fruit. Les étudiants ont plus de facilité à remplir des demandes d'emploi, à rédiger des *curriculum vitae* ou des lettres de présentation. Les démarches faites auprès d'amis, des membres de la famille et d'autres connaissances demeurent cependant la méthode qui remporte le plus de succès en vue de trouver un premier emploi après l'obtention d'un diplôme.



PORTRAIT
RELIGIEUX
DU QUÉBEC

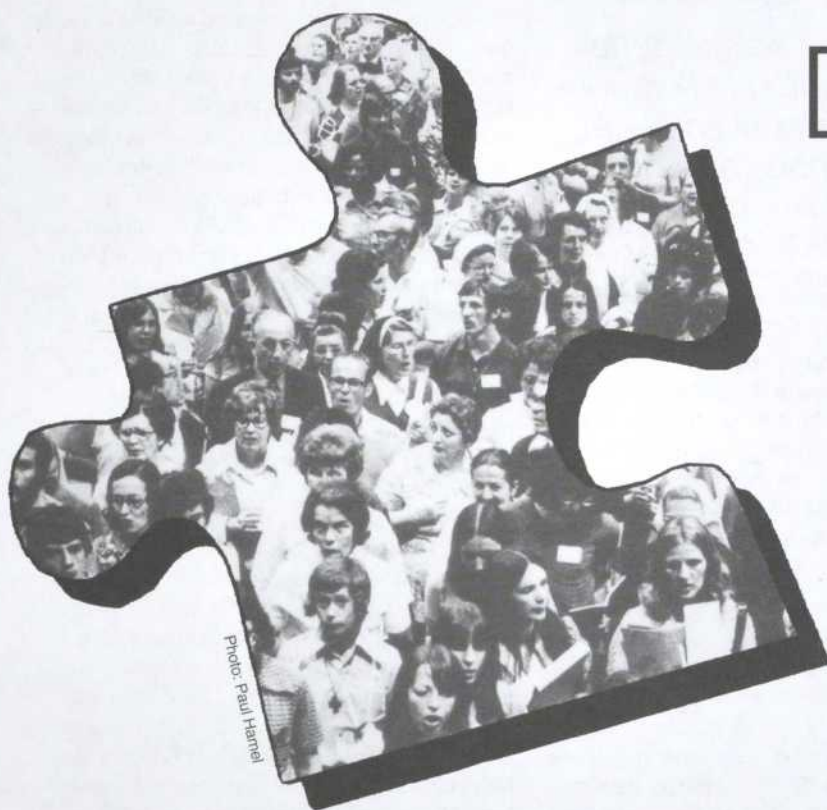
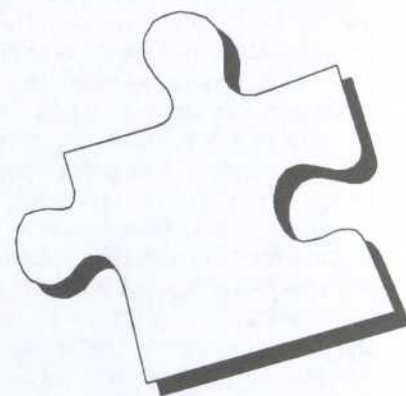


Photo: Paul Hamel



PORTRAIT RELIGIEUX DU QUÉBEC

par Élisabeth Garant¹

L'univers religieux du Québec connaît d'importantes transformations. Une part croissante de la population est maintenant rejointe par d'autres traditions que le christianisme ou le judaïsme, et par de nouvelles croyances. En outre, un nombre significatif de personnes ne s'identifient plus à aucune religion. Il nous a donc semblé urgent de tracer un portrait religieux du Québec, afin d'avoir une connaissance plus exacte des phénomènes religieux qui nous entourent et qui façonnent notre société.

Nous avons demandé à Alain Bouchard, chercheur et professeur en sciences religieuses, de faire un tour d'horizon pour faire apparaître «qui croit quoi» au Québec. Son article précise l'importance respective des diverses religions, ainsi que les déplacements majeurs des dernières années. Il montre aussi comment l'espace québécois, dorénavant habité d'expressions diverses – même si les croyants d'autres religions sont encore peu nombreux – donne à de nouvelles expériences religieuses la possibilité d'émerger.

Cette diversité religieuse présente dans notre société s'exprime aussi au sein du catholicisme. La très grande majorité des Québécois se déclarent catholiques, mais leur mode d'appartenance à l'Église est devenu pluriel. En fait, l'image d'unicité et de monolithisme qu'on nous présente souvent, et à laquelle nous aimerions encore croire, correspond peu à la réalité. Le catholicisme, comme les autres grandes traditions ou confessions qui atteignent une phase de développement, doit relever le défi d'une unité qui tienne compte de courants, de pratiques, d'enracinements divers. Dans ce dossier, Raymond Lemieux, bien connu pour ses écrits sur la transformation du catholicisme québécois, nous présente trois modes de pluralisme interne que l'on trouve chez ce dernier.

L'analyse qu'il nous propose est éclair-

rante, alors que les récents débats de société questionnent ce que représente encore ce groupe majoritaire et soulèvent les ambiguïtés de l'appartenance exprimée. Elle aide à mieux situer l'apport des catholiques, d'origines multiples dans un nombre croissant de diocèses, et pose concrètement le défi de faire Église dans le respect de la diversité. Son analyse nous donne de nouveaux outils pour comprendre

L'image d'unicité et de monolithisme que l'on nous présente souvent, et à laquelle nous aimerions encore croire, correspond peu à la réalité.

la réalité et nous oblige à la réflexion. Elle nous permet de sortir du regard homogène pour englober une perspective plus complexe, plus ambiguë, mais plus près de l'évolution réelle de nos appartenances. Elle nous impose de recomposer l'image de l'Église que nous sommes devenus.

Le pluralisme religieux qui émerge au Québec interpelle autant la société québécoise que l'Église. Il dérange les pratiques établies et questionne les certitudes. Un chemin important a été parcouru par la société québécoise vers une meilleure prise en compte de cette réalité. Pensons aux législations permettant de mieux protéger les minorités ou aux accommodements innovateurs que plusieurs institutions ont su se donner. Cependant, comme société, nous avons encore un travail important à réaliser pour façonner un projet collectif qui corresponde à cette pluralité et pour renommer une identité plus fidèle à ce

que nous devenons chaque jour davantage.

L'Église catholique doit aussi relever ce défi dans son fonctionnement interne comme dans ses rapports extérieurs. Dans l'espace public, ce pluralisme l'invite à partager le fait religieux avec d'autres expressions de foi. Dans le même temps, en son sein, elle doit trouver sa propre cohérence dans la multiplicité des formes d'appartenance au religieux.

Ce dossier nous invite à nous exercer ensemble à cultiver un regard lucide sur ce que l'Église catholique québécoise représente aujourd'hui, pour mieux cerner les défis qu'elle soulève et les relever. Il nous permet aussi de ne pas banaliser la place du fait religieux dans notre société, mais de tenir compte des transformations qu'il a connu pour définir une nouvelle contribution en terre québécoise. On ne peut plus se contenter de s'inscrire dans une tradition. Il faut s'inscrire dans une dynamique du présent et de l'avenir qui, s'appuyant sur la mémoire, sait aussi faire le tri dans l'héritage reçu. Cela nous permet d'accepter peut-être un peu mieux, ou à tout le moins de comprendre, le chemin tortueux, parfois insécurisant, de la création dans lequel nous semblons nous engager.

Le présent dossier sur le portrait religieux du Québec apporte aussi des informations factuelles bien utiles pour éclairer nos débats sociaux, surtout au moment où nous effectuons une réflexion collective sur la place de la religion à l'école, quelle que soit la position que nous adoptons face à la question. L'occasion nous est donnée de réfléchir à la façon dont nous allons concrètement réaliser la reconnaissance du pluralisme religieux et le respect de la liberté des consciences qui en découle. Ce débat doit nous préoccuper tous et toutes. ■

1. Responsable du Secteur des communautés culturelles au Centre justice et foi.



Photo: Bernard Weil/CANAPRESSE

L'impact des autres religions

par Alain Bouchard¹

Sommes-nous capables de nommer les principaux groupes religieux du Québec? Les changements que le catholicisme a vécus, la sécularisation de la société et l'émergence d'une pluralité offrent aujourd'hui un portrait religieux bien différent de celui que nos parents ont connu.

Nous vivons dans une société fragmentée, spécialisée, différenciée, qui vit des changements rapides à une vitesse sans précédent. L'individu moderne s'est replié sur lui-même afin de répondre à cette nouvelle dynamique sociale empreinte d'un esprit de compétition, fondée sur des règles de consommation. L'idéal du soi qui s'est ainsi dégagé est celui d'un humain libre, rationnel et autonome (selon C. Taylor), affranchi des cadres des hiérarchies sociales.

La question de l'identité moderne est au centre des questions interculturelles qui interpellent la société québécoise depuis quelques années. La reconnaissance de l'autre nécessite une redéfinition du moi, si on veut accepter la différence dans son intégralité. C'est sur ce terrain que se vit la religiosité contemporaine.

Tout en continuant de jouer ses fonctions intégratives, significatives et explicatives, le religieux s'est adapté au nouveau contexte social en devenant individualiste, séculier et pragmatique. Puisant aux nouveaux mythes de la liberté, de la science et de l'entrepreneuriat, la spiritualité est devenue un «bricolage des croyances» (selon D. Hervieu-Léger), une mise à jour de la religion.

Paradoxalement, on peut interpréter cette situation au moins de deux points de vue diamétralement opposés. Tout d'abord, on peut voir dans la situation actuelle un processus de sécularisation de la société. La chute de la pratique religieuse, la perte de confiance dans les dirigeants religieux et la perte d'influence sociale de la religion sont autant d'indicateurs d'une «disparition» de la religion.

D'autres y voient, au contraire, un processus de sacralisation de la société. Les débats sur des thèmes religieux qui

sont toujours présents et qui mobilisent quelquefois les passions (port du voile islamique, réforme de l'enseignement religieux), la popularité de la littérature et de la musique à thématique spirituelle (*La prophétie des Andes*, chants grégoriens...) ainsi que la constance du phénomène de l'identification et de la croyance religieuses sont pour plusieurs spécialistes des traces de cette «permanente» fascination pour le sacré.

Difficile de trancher pour déterminer qui dit vrai. C'est sur cet arrière-fond que se pose la question de l'identité religieuse des Québécois de la fin des années 1990. Nous sommes passés d'une société peu différenciée à une société plurielle. Pouvons-nous cependant parler d'une société pluraliste, c'est-à-dire une société qui a intégré la pluralité? Regardons le portrait des religions au Québec.

Il était une foi...

Malgré une baisse importante du taux de participation aux offices religieux, les gens continuent à s'identifier à une religion. En 1991, plus de 86% de la population

1. L'auteur est enseignant au Collège de Sainte-Foy.

s'identifiaient comme catholiques. Des enquêtes précédentes avaient révélé que plus de 45% de cette même population se considéraient comme catholiques pratiquants, alors que la fréquentation des offices religieux ne dépassait pas les 20%. L'identification à un groupe religieux présente donc une importance en soi, sans lien avec les croyances, la participation et l'engagement personnel de l'individu. Le sociologue Reginald Bibby² a bien démontré que cette identification, comme la non-identification, a tendance à passer d'une génération à l'autre.

Cette stabilité de l'identification religieuse se fait dans un marché religieux de plus en plus concurrentiel. Les religions séculaires perdent du terrain, tandis que les religions les plus récentes en gagnent. Les religions traditionnelles ont un moins grand nombre de fidèles et une influence plus faible qu'il y a quarante ans. Le tableau 1 montre que les religions qui ont façonné l'histoire religieuse du Québec connaissent une perte importante de leurs effectifs. L'Église catholique est la moins touchée parmi ces religions, même si elle a perdu 1% comparé à l'augmentation de la population du Québec de 1971 à 1991. Mais cette stabilité cache un phénomène qui se retrouve dans d'autres institutions religieuses: malgré une identification à une institution, les Québécois en effet montrent

peu d'intérêt pour les activités de ces institutions, qu'elles soient majoritaires ou minoritaires.

Cette prise de distance vis-à-vis des institutions est accompagnée d'un intérêt pour les croyances conventionnelles et moins conventionnelles. Des enquêtes récentes montrent que la majorité des Québécois adhèrent à un substrat de croyances catholiques mis à jour avec de nouvelles croyances³. La réincarnation constitue un bon exemple de cette mise à jour, en proposant une vision de la vie après la mort bien adaptée à un contexte individualiste (la personne décide de ses vies futures) et pragmatique (ce qui arrive à un individu dans la vie présente s'explique par des gestes posés dans une autre vie).

Pour la majorité, cette nouvelle forme de recherche de cohérence est souvent éphémère. On estime que 20% de la population s'intéressent aux voies spirituelles alternatives, que 4% entreprennent une démarche dans une de ces voies et que 80% en sortiront dans moins de trois ans. La spiritualité est devenue, pour plusieurs personnes, une façon d'inscrire une quête d'identité et de vivre une participation sociale. Il y a donc peu de place (10%) pour les autres religions au Québec. Malgré tout, le marché religieux s'est enrichi, il s'est aussi fragmenté et spécialisé.

Il était plusieurs fois...

Le marché des religions se diversifie. Jusqu'en 1971, la plupart des Québécois s'identifiaient comme catholiques ou protestants. En 1971, Statistique Canada utilisait 27 codes pour identifier les religions présentes sur le territoire canadien, alors que pour le recensement de 1991, l'organisme en a utilisé 98. Les fichiers des centres d'information sur les nouvelles religions (de Québec et de Montréal, par exemple) révèlent la présence de près de 1200 associations religieuses ou spirituelles alternatives au Québec.

Les religions qui présentent le plus haut taux de perte, depuis vingt ans, dans ce marché sont l'Église unie (-65%), l'Église presbytérienne (-64%), l'Église luthérienne (-55%) et l'Église anglicane (-47%). Implantées au Québec avec la Conquête anglaise, ces églises protestantes traditionnelles se sont développées exclusivement à l'intérieur de la communauté anglophone. On estime à 15% le taux de pratique religieuse dans ces congrégations, et la diminution de leurs effectifs ne semble pas vouloir s'endiguer. Ces «frères séparés», pour reprendre une expression pas si lointaine, constituaient jusqu'au début des années 1960 les diversités religieuses du Québec. Le degré de tolérance sociale envers ces groupes s'est amélioré aux cours des dernières années.

La communauté juive, qui a perdu 12% de ses effectifs entre 1971 et 1991, est surtout concentrée à Montréal. Majoritairement constituée d'individus d'origine ashkénaze (Europe de l'Est), la plus ancienne congrégation, fondée en 1768 et portant le nom de Spanish and Portugese Synagogue, est néanmoins d'allégeance sépharade. Les premiers colons juifs accompagnèrent les Anglais lors de la

Tableau 1

Identification à une religion de 1971 à 1991 et perte ou gain en pourcentage

Religion / Année	1971	1981	1991	± 1971-81	± 1981-91	± 1971-91
Population	6 027 360	6 369 070	6 810 300	6%	7%	13%
Anglicane	181 875	132 110	96 060	-27%	-27%	-47%
Aucune religion	76 685	132 720	262 800	73%	98%	243%
Baha'i	*	640	1 185	*	85%	85%
Bouddhiste	1 490	12 005	31 640	706%	164%	2023%
Catholique	5 226 155	5 609 750	5 861 205	7%	4%	12%
Église unie	176 825	126 275	62 035	-29%	-51%	-65%
Groupes parareligieux	*	745	1 900	*	155%	155%
Hindoue	*	6 695	14 120	*	111%	111%
Islamique	*	12 115	44 930	*	271%	271%
Juive	110 885	102 355	97 735	-8%	-5%	-12%
Luthérienne	23 840	17 665	10 700	-26%	-39%	-55%
Orthodoxe orientale	59 915	73 275	89 285	22%	22%	49%
Pentecôtiste	8 540	17 415	28 955	104%	66%	239%
Presbytérienne	51 785	34 625	18 865	-33%	-46%	-64%
Témoins de Jéhovah	17 130	19 855	33 420	16%	68%	95%

Sources: Statistique Canada: cat. 93-319, 93-929 *Données non disponibles
NDLR: rappelons que lors des recensements qui ont servi à ces statistiques, ce sont les gens eux-mêmes qui se sont identifiés à une religion ou l'autre, selon leurs propres critères subjectifs.

- Bibby, Reginald W., «La persistance de l'identification à une religion chrétienne au Canada», *Tendances sociales canadiennes*, printemps 1997, p. 28-32.
- Lemieux, Raymond et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Cahiers de recherche en sciences des religions, 1992 et Richard Bergeron, Alain Bouchard et Pierre Pelletier, *Le Nouvel Âge en question*, Montréal, Paulines, 1992.
- Shahar, Charles, *Montreal Jewish Community: Attitudes, Beliefs and Behaviors*, Montreal, AJCS (Planning Department), 1991.
- Cox, Harvey, *L'appel de l'Orient*, Paris, Seuil, 1979.

Conquête, mais on ne peut parler d'immigration importante, en provenance de Russie, de Roumanie, de Pologne et de Lituanie, qu'à la fin du XIXe siècle. La plus grande vague d'immigration remonte à la fin de la Seconde Guerre mondiale, suite à la Shoah, et elle fut suivie d'une vague de juifs francophones en provenance d'Afrique du Nord, à la fin des années 1960.

Selon Statistique Canada, en 1991⁴, 24% des juifs de Montréal se déclaraient orthodoxes, 31% conservateurs, 4% réformés et 34% sans affiliation. Selon les mêmes sources, sur les 66% qui disent appartenir à une synagogue, 15% la fréquentent plus d'une fois par semaine, 9% moins d'une fois par semaine mais plus d'une fois par mois, 52% y vont pour les grandes fêtes, 20% pour les grands rites de passage et 3% ne la fréquentent jamais. Les pratiques domestiques sont cependant respectées par une forte proportion des juifs montréalais. Dans l'enquête de Statistique Canada réalisée en 1991 pour l'Allied Jewish Community Services, on note que 95% des répondants sélectionnés assistent au repas de la Pâque, que 80% mangent du pain sans levain durant cette période, On y apprend également que 87% des juifs montréalais jeûnent à Yom Kippour et allument des chandelles à Hanouka, que 61% soulignent

Malgré une baisse importante du taux de participation aux offices religieux, les gens continuent à s'identifier à une religion.

le shabbat et que 51% mangent de la nourriture kasher. La majorité des juifs, par leur situation socioéconomique et culturelle (on les a assimilés aux anglophones protestants), se sont souvent sentis non intégrés, tant du côté des anglophones que des francophones. Les heurts récents avec des familles hassidiques de Montréal ont révélé une tension entre la communauté juive et les francophones de certains quartiers.

Du côté des «gagnants», on peut distinguer quatre catégories. Les religions qui donnent l'impression de gagner sont les religions dites orientales. La montée du

Tableau 2

Nombre d'adeptes par 10 000 habitants par région métropolitaine de recensement

Religion / Région	Prov.	Chic./Jonq.	Montréal	Ott.-Hull	Québec	Sherbr.	Tr.-Riv.
Anglicane	141	8	183	834	17	146	9
Aucune religion	386	158	540	1 023	342	415	207
Baha'i	2	2	2	9	1	1	4
Bouddhiste	46	6	90	66	20	23	9
Catholique	8 606	9 687	7 761	5 682	9 507	8 924	9 559
Église unie	91	9	127	870	9	106	9
Groupes parareligieux	3	1	4	8	3	2	4
Hindoue	21	0	45	52	1	4	1
Islamique	66	7	133	193	19	35	8
Juive	144	0	313	109	2	7	1
Luthérienne	16	1	27	125	3	3	2
Orthodoxe orientale	131	2	276	119	10	20	22
Pentecôtiste	43	8	51	74	19	25	24
Presbytérienne	28	1	47	203	4	16	1
Témoins de Jéhovah	49	30	51	48	30	34	43
Toutes sauf catholique	1 165	232	1 889	3 732	481	838	343
Boudd.+Hind.+Islam	133	13	268	311	40	62	19
Jéh.+Pent.+Para.+Bah.	96	41	108	138	53	62	75

Sources: Statistique Canada: cat. 93-319

bouddhisme (+2023%), de l'islam (+271%) et de l'hindouisme (+111%) semble confirmer «l'appel de l'Orient» que nous signalait Harvey Cox, en 1977⁵. Il faut ici préciser que l'augmentation du nombre d'adeptes de ces religions est davantage due à l'immigration qu'à la conversion de Québécois. Mais, malgré l'arrivée de ces immigrants, les personnes qui déclarent être affiliées à une religion orientale ne représentent que 1,33% de la population québécoise, en 1991.

L'hindouisme est une mosaïque et il en va de même pour la communauté hindoue du Québec. La majorité des 14 120 hindouistes du Québec sont arrivés vers la fin des années 1950 et sont d'origine indienne (8695) ou sri lankaise (2270). Ils résident dans la grande région de Montréal (13 775). C'est l'abrogation de l'Acte d'exclusion des Asiatiques en 1965 qui a fait augmenter le nombre d'immigrants hindouistes. Cette religion se vit dans chaque geste quotidien et c'est à la maison que sont exécutés principalement les rituels. Les principales fêtes traditionnelles deviennent des manifestations culturelles qui transcendent souvent les clivages ou différenciations religieuses présentes en Inde, par exemple. Plusieurs membres de la communauté du Québec soutiennent des oeuvres, comme l'implantation d'une chaire d'étude sur l'hindouisme dans une

université québécoise (Concordia), ou l'entretien d'un temple, comme celui des dévots de Krishna à Montréal. Communauté discrète: on parle rarement des hindouistes du Québec, il en est autrement du bouddhisme.

La majorité des bouddhistes du Québec sont d'origine vietnamienne, mais on retrouve des communautés cambodgiennes, laotiennes, tibétaines, japonaises et chinoises. La première vague d'immigration bouddhiste, dès le début du XXe siècle, fut japonaise, mais la majorité arrivèrent du Vietnam après 1975. Une petite communauté tibétaine (±80) s'est installée dans la région de Montréal, dès 1971, dans le cadre d'un programme expérimental de relocalisation du gouvernement fédéral. En 1995, on comptait sept pagodes bouddhistes vietnamiennes et un monastère. La ville de Québec compte une pagode depuis à peine deux ans, et il est à remarquer que ce lieu est devenu un centre de rencontre pour toutes les formes de bouddhisme.

Dans les pagodes, on tient des réunions de prière communautaire, des rencontres d'enseignement religieux et des célébrations de certains rituels. Les communautés japonaises, chinoises, laotiennes et cambodgiennes ont elles aussi leurs pagodes (en moyenne deux par communauté), pour y célébrer leurs rituels. Le

bouddhisme tibétain du Québec se distingue des autres formes de bouddhisme, du fait qu'il accueille plus de Québécois que de Tibétains dans ces trois centres de Montréal. Le charisme du Dalai Lama et les interventions médiatisées de vedettes converties à cette forme de bouddhisme, tel Richard Gere, ont sûrement contribué à cet état de fait. L'opinion populaire est plutôt ouverte vis-à-vis du bouddhisme.

La présence musulmane au Québec date de la fin du XIXe siècle, mais c'est à partir des années 1960 qu'elle s'intensifie, en particulier après 1971. Dans les années 1990, les immigrants musulmans proviennent principalement du Maroc, de la Syrie, de l'Algérie et d'Égypte. En 1993, on comptait une trentaine de mosquées au Québec, dont une vingtaine dans la région de Montréal. À l'exception de trois mosquées chiites, les autres sont sunnites. Alors qu'elles étaient plutôt des lieux de rencontres et d'échanges, les mosquées deviennent de plus en plus des lieux de prière, car les fidèles moins fervents restent maintenant à la maison. L'islam est une religion sans clergé qui responsabilise l'individu face à la question de la pratique religieuse. On estime à 300 le nombre de Québécois qui se seraient convertis à l'islam. La question du port du voile islamique dans les écoles, il y a quelques années, a été un moment important qui a permis de mesurer le degré de tolérance sociale et de redéfinir le rapport à la religion.

La deuxième catégorie de gagnants est constituée par l'ensemble des dénominations protestantes ou quasi-protestantes telles le *Pentecôtisme* (+239%) et les *Témoins de Jéhovah* (+95%)⁶. Il est intéressant de constater qu'en cette période de relativisation des institutions et de repli généralisé sur soi, des groupes aussi structurés et exigeants que ces deux religions connaissent un tel succès. Le sociologue américain Rodney Stark⁷ voit dans ce phénomène une illustration de sa théorie du gain effectif de l'adepte qui a l'impression d'en avoir pour son argent dans ces religions. Rappelons que la présence de ces minorités, en particulier celle des Témoins de Jéhovah, nous a permis de mettre en place les fondements de ce qui allait devenir la Charte des droits de la personne et que les luttes qu'ils ont menées pour leurs droits ont garanti, dans notre pays, la liberté de religion⁸.

La vague des *nouvelles religions* constitue la troisième catégorie de gagnants. Le

fort taux d'augmentation des groupes parareligieux (+155%) est trompeur. Malgré maintenant leurs cinquante ans d'existence, les groupes comme l'Église de Scientologie, le Mouvement raëlien, l'Église de l'Unification ne réussissent pas à regrouper plus de cinq cents adeptes réguliers au Québec. Même si on parle de près de 1000 groupes, nous sommes en présence de moins de 1% de la population. La mobilisation est forte au début de la conversion, mais après quelques années, la tiédeur vient doucement s'installer dans ces nouvelles formes de religiosité. Ce phénomène social demeure donc marginal et numériquement faible. L'intérêt suscité par ces groupes dans l'ensemble de la population est inversement proportionnel au nombre de leurs adeptes. Les recher-

*Il semble donc y avoir
un lien entre la conversion
à une nouvelle religion
et la présence d'une
pluralité religieuse.*

ches démontrent que les individus qui quittent les Églises traditionnelles ne se tournent pas vers les nouvelles religions, ni vers d'autres formes de spiritualité structurée. Par exemple, on estime à 3% de la population les adeptes du Nouvel Âge⁹. Ces démissionnaires semblent se tourner vers l'abstention d'identification.

La quatrième catégorie des gagnants est constituée des gens qui ne s'identifient à *aucune religion*. Cette catégorie a connu une augmentation de 242% entre 1971 et 1991. Dans son article «Tendances sociales canadiennes», Reginald Bibby invite à la prudence, car derrière ces chiffres se dissimule peut-être un phénomène de génération. Bibby note que la majorité des «sans religion» sont âgés de moins de 45 ans et qu'ils n'ont pas d'enfants. Selon le sociologue, les recherches¹⁰ tendent à montrer que beaucoup d'entre eux changeront d'idée quand ils désireront ancrer un rite de passage (mariage, baptême) et qu'à ce moment ils choisiront la confession de leurs parents. Il faudrait vérifier si ces tendances s'affirment aussi nettement au Québec.

Le marché religieux s'est donc fragmenté, diversifié et spécialisé. On pourrait penser que cette transformation est le fait

des grandes villes comme Montréal et que la pluralité n'existe pas dans les centres urbains plus petits. Le tableau 2 montre que la présence de religions telles les Témoins de Jéhovah, les Pentecôtistes, les groupes parareligieux et les Baha'i par exemple, n'est pas directement proportionnelle au nombre d'habitants d'une ville, mais fait partie d'une dynamique avec au centre la pluralité. En effet, si on fait le palmarès des régions plurielles du Québec, on trouve dans cet ordre: les régions de Hull-Ottawa, de Montréal, de Sherbrooke, de Québec, de Trois-Rivières et de Chicoutimi-Jonquière. On peut facilement observer que le nombre de pratiquants des quatre groupes mentionnés ci-haut est directement proportionnel à la présence des religions dites orientales. Il semble donc y avoir un lien entre la conversion à une nouvelle religion et la présence d'une pluralité religieuse. La région de Trois-Rivières constitue une exception à cette règle, car elle se classe troisième pour le nombre d'adhérents aux quatre «nouvelles religions». Rodney Stark voit dans ces chiffres un appui à son hypothèse selon laquelle un milieu non régulé par un monopole religieux donne naissance à un marché religieux pluraliste et spécialisé, qui favorise l'émergence de nouvelles religions.

Est-ce à dire qu'un milieu s'ouvrant à la pluralité est plus sujet à favoriser l'émergence d'innovations religieuses? Il reste beaucoup à faire pour explorer les impacts et les retombées de la présence des autres religions au Québec. Malgré le faible nombre d'adeptes des autres religions, leur présence questionne, interpelle et amène à réviser des choix personnels et collectifs en matière de religion. Le défi qui nous attend en tant que société est de devenir petit à petit une société pluraliste qui permet à tous et à chacun de coexister. ■

6. Il est à noter qu'entre 1971 et 1981, les Témoins de Jéhovah ont connu une hémorragie dans leurs effectifs avec la déception de 1975. Voir à ce sujet James Penton, *Apocalypse Delayed*, Toronto, Toronto University Press, 1985.

7. Finke, Roger and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

8. Botting, Gary, *Fundamental Freedoms & Jehovah's Witnesses*, Calgary, University of Calgary Press, 1993.

9. Bibby, Reginald W., *The Bibby report: Social Trends Canadian-style*, Toronto, Stoddart, 1995.

10. Voir par exemple Roof, Wade Clark, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, New York, HarperCollins, 1993.

LE CATHOLICISME QUÉBÉCOIS

par Raymond Lemieux¹

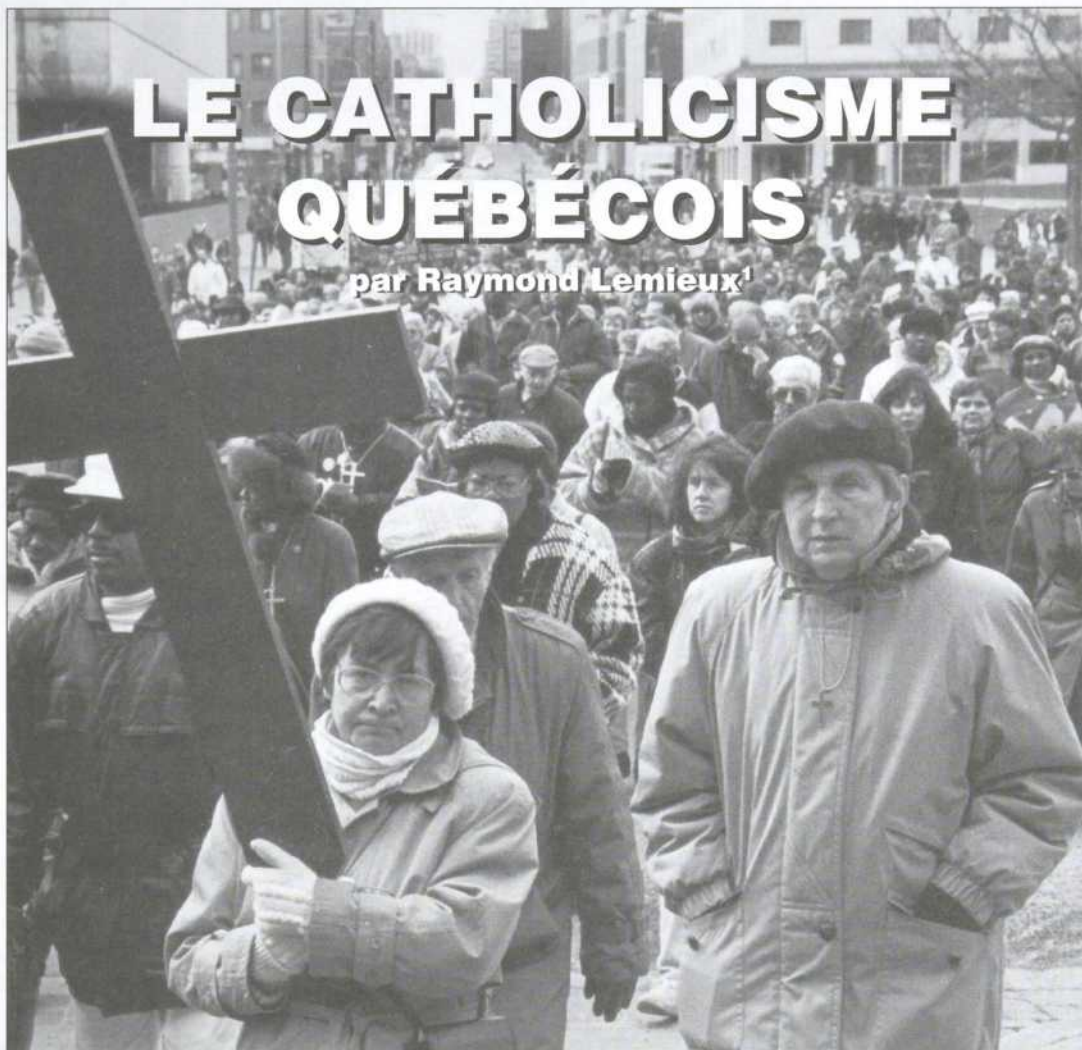


Photo: Jean-François Lablanc/STOCK

La religion catholique n'occupe définitivement plus la même importance dans la vie des Québécois. On assiste à un effritement de l'appartenance religieuse traditionnelle et à un refus de l'institution qui la représente. Le catholicisme demeure cependant un espace pluraliste de la culture québécoise.

Qui sont les catholiques? Les débats autour du rapport Proulx sur *La place de la religion à l'école* ont ramené la question à l'ordre du jour. Ils ont en cela un double mérite. D'une part, ils forcent, par leur objet à tenir compte de l'existence de ce groupe. Son poids démographique sert d'argument, ses leaders défendent des positions, ses

institutions occupent une place publique et chacun, à son égard, précise ses jugements, en bien ou en mal. Le catholicisme, somme toute, n'est donc pas seulement un vestige du passé, il possède aussi un visage contemporain. Le débat se déroule d'ailleurs en son sein même, ce qui favorise une heureuse mise à jour des consciences, quel qu'en soit le sens.

D'autre part, cela montre aussi la difficulté de penser la réalité du catholicisme. Si certains ont pu attendre des «catholi-

ques» une position unanime face à la place de l'enseignement religieux à l'école, ils doivent être déçus. Le monolithisme, s'il a déjà existé, semble d'un autre monde. On trouve plutôt chez les catholiques un pluralisme interne dans lequel les opinions, plutôt que tranchées, sont bien souvent en demi-teintes, et cela même quand, dans certains débats, l'émotivité fait surface.

Surgit, dès lors, un autre problème. S'il n'y a plus d'unanimité chez les catholiques, que représentent les opinions exprimées au nom du catholicisme? Que signifient les statistiques quand elles en font une catégorie globale? Comment se structurent les rapports des catholiques à la diversité culturelle du Québec contemporain?

Nous identifierons ici trois modes particuliers du pluralisme *interne* désormais inhérent au catholicisme québécois. Le

1. L'auteur est sociologue, professeur à l'Université Laval, à Québec.

premier, le plus facile à repérer, est visible à l'intérieur des églises elles-mêmes: c'est le pluralisme lié aux traditions et aux mentalités qui s'expriment dans une communauté désormais hétérogène quant aux origines de ses membres. Nous l'appellerons pluralisme de la *mémoire*. Le deuxième est lié à l'effritement des traditions sous la pression des impératifs culturels de la modernité qui impose ses règles aux populations catholiques comme aux autres. Nous l'appellerons pluralisme de la *distance*. Quant au pluralisme des croyances, beaucoup plus récent mais particulièrement actif au Québec en cette fin de siècle, il travaille l'imaginaire de chacun, à l'intérieur comme à l'extérieur des communautés confessionnelles.

Le pluralisme de la mémoire

Avant même d'examiner la diversité des opinions par lesquelles les groupes se distinguent dans un débat public, il faut considérer la dynamique plus souterraine qui structure l'histoire des communautés. Quand on observe le monde catholique dans sa réalité mondiale, on est immédiatement frappé de sa diversité culturelle. Récemment, depuis moins d'un demi-siècle, celle-ci a même été entérinée par un concept théologique: *l'inculturation*, qui représente la *capacité, pour l'Évangile, de se vivre dans la diversité des cultures*². Mais, de fait, c'est depuis bien plus longtemps, depuis la Renaissance au moins que le catholicisme, à l'instar des confessions issues des Réformes protestantes, a développé des liens étroits avec les identités nationales montantes. Dès leur émergence, en effet, les nations européennes, se développant dans la concurrence entre elles, ont fait des confessions religieuses un ciment pour leur cohésion et un étendard pour leurs guerres de suprématie, incluant les uns et excluant les autres sous prétexte de leur confession de foi.

Si l'Église avait pu réaliser une certaine unité des cultures européennes au Moyen Âge, celle-ci lui a échappé dans la montée de la modernité. Mais les forces identitaires mises en action par la concurrence n'ont pas seulement marqué les rapports internationaux et interconfessionnels. Elles se sont également installées au sein des con-

fessions, y compris le catholicisme. Irlandais, Espagnols, Italiens, Allemands, Polonais, voire Ukrainiens aux confins de l'Europe ont donné à celui-ci de multiples visages en le marquant de leurs traits particuliers. Ce sont donc des catholicismes qui ont fini par traverser l'histoire moderne, ces catholicismes dont les différences deviendront de plus en plus évidentes au XXe siècle, alors qu'elles forceront la papauté elle-même à s'adresser spécifiquement aux groupes nationaux puis... à voyager pour les rencontrer chez eux.

Si la tendance historique se maintient, la capacité de gérer cette diversité dans l'unité deviendra un défi majeur durant le prochain siècle. Ce pluralisme peut en effet devenir tragique au sein des communautés confessionnelles, quand les différences dans la sensibilité et l'organisation religieuse s'associent, comme cela est déjà visible aux États-Unis, à la fracture économique et sociale. Le fait, par exemple, de disposer d'un clergé fort, d'un encadrement éducatif

En Amérique du Nord, l'identité religieuse est partout profondément marquée par la mémoire des origines ethniques.

efficace et soutenu par ce dernier, de services de santé assurés par des congrégations religieuses importées du milieu d'origine, est déterminant pour l'intégration des individus à une culture plurielle.

Or, certaines catégories d'immigrants catholiques, en Amérique, ont eu cette

capacité d'intégration et la possèdent encore alors que d'autres ne l'ont pas. Les formes populaires de religiosité et de piété, la conception et la pratique de la liberté de pensée, ne sont pas indifférentes aux capacités de s'inscrire dans la société globale. La différenciation religieuse et la discrimination culturelle vont alors souvent de pair et leur alliance peut devenir socialement explosive, comme on le voit déjà dans de nombreux pays.

Quoi qu'il en soit, en Amérique du Nord, l'identité religieuse est partout profondément marquée par la mémoire des origines ethniques. Pour le catholicisme, cette mémoire est d'autant plus importante qu'elle a traditionnellement été le principal facteur de son dynamisme démographique. En effet, s'il est devenu la *principale* confession religieuse des États-Unis et du Canada anglais, alors qu'il était très minoritaire au début du siècle³, c'est essentiellement grâce aux apports migratoires constants provenant de nations catholiques européennes.

Au Québec, la réalité est différente dans la mesure – mais dans la mesure seulement – où le catholicisme a été traditionnellement associé à la nationalité canadienne-française, avant que le concept de nation ne soit défini en termes politiques et étatiques plutôt que culturels. La fin de la *revanche des berceaux* qui a assuré pour un temps le dynamisme démographique n'a cependant pas été compensée par de nouveaux apports, endogènes ou exogènes. On peut dès lors commencer à se demander jusqu'à quel point le salut du catholicisme – *démographique* bien sûr⁴ – ne repose pas *désormais* sur sa capacité d'intégrer massivement des apports culturels différenciés. Montréal, de ce point de vue, est un point de mire, puisque sa réalité est en train de rejoindre le *pattern* améri-

2. Voir à ce propos Hervé Carrier, *L'Évangile et les cultures*, Vatican / Paris, Libreria Editrice Vaticana / Médiaspaul, 1987, 276 p.

3. L'exemple de l'Ontario est particulièrement remarquable: en 1901, les catholiques y représentaient 17,9% de la population; en 1991, ils sont 35,2%. Aux États-Unis, ils forment la majorité des urbains du Nord-Est et du Midwest. Même dans l'Ouest canadien, avec leur relativement maigre 23,3%, ils constituent le regroupement religieux le plus important (anglicans: 8,5%; Église unie: 16,2%; autres protestants: 8,9%; autres religions: 20,7%; sans religions: 22,4%)

4. Jusqu'ici ce salut s'est manifesté par une remarquable stabilité: 86,6% de la population du Québec était catholique en 1901, 86,0% déclare toujours l'être en 1991.

5. Joan Marshall relève particulièrement ce phénomène pour les anglicans de Montréal qui ont perdu 75% de leur population au cours des 30 dernières années, sous la double pression de l'émigration (phénomène ancien, chez eux, mais désormais non compensé par de nouveaux arrivants) et d'une désaffection comparable à celle qu'on trouve, bien sûr, chez les catholiques. Voir Joan Marshall, *A Solitary Pillar. Montreal's Anglican Church and the Quiet Revolution*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994, 220 p.

6. Mais ils sont loin d'être les seuls. Les Irlandais, pendant quatre siècles, et les Polonais sous le régime communiste en sont des exemples notoires. D'autres confessions jouent aussi très bien ce rôle, encore aujourd'hui.

cain: n'y exalte-t-on pas, chaque année, le fait que les cérémonies pascales sont désormais célébrées en quelque vingt-quatre langues différentes?

L'appartenance confessionnelle en Amérique du Nord soutient des identités autrement fragilisées par le nomadisme et cela risque d'être vérifiable au Québec comme ailleurs. Elle *encadre* les communautés, d'une part, à l'encontre de la mobilité qui, depuis les débuts de la colonisation, a poussé les populations à s'établir sans cesse plus loin et les pousse aujourd'hui à migrer pour toutes sortes de raisons. Mais elle *maintient* aussi ces communautés à l'encontre de l'extranuptialité, quand le côtoiement des cultures amène les jeunes à chercher leur conjoint en dehors de leur milieu d'origine, ce qui se passe généralement dès la troisième génération d'immigration. De plus, elle *soutient* la lutte contre le nomadisme

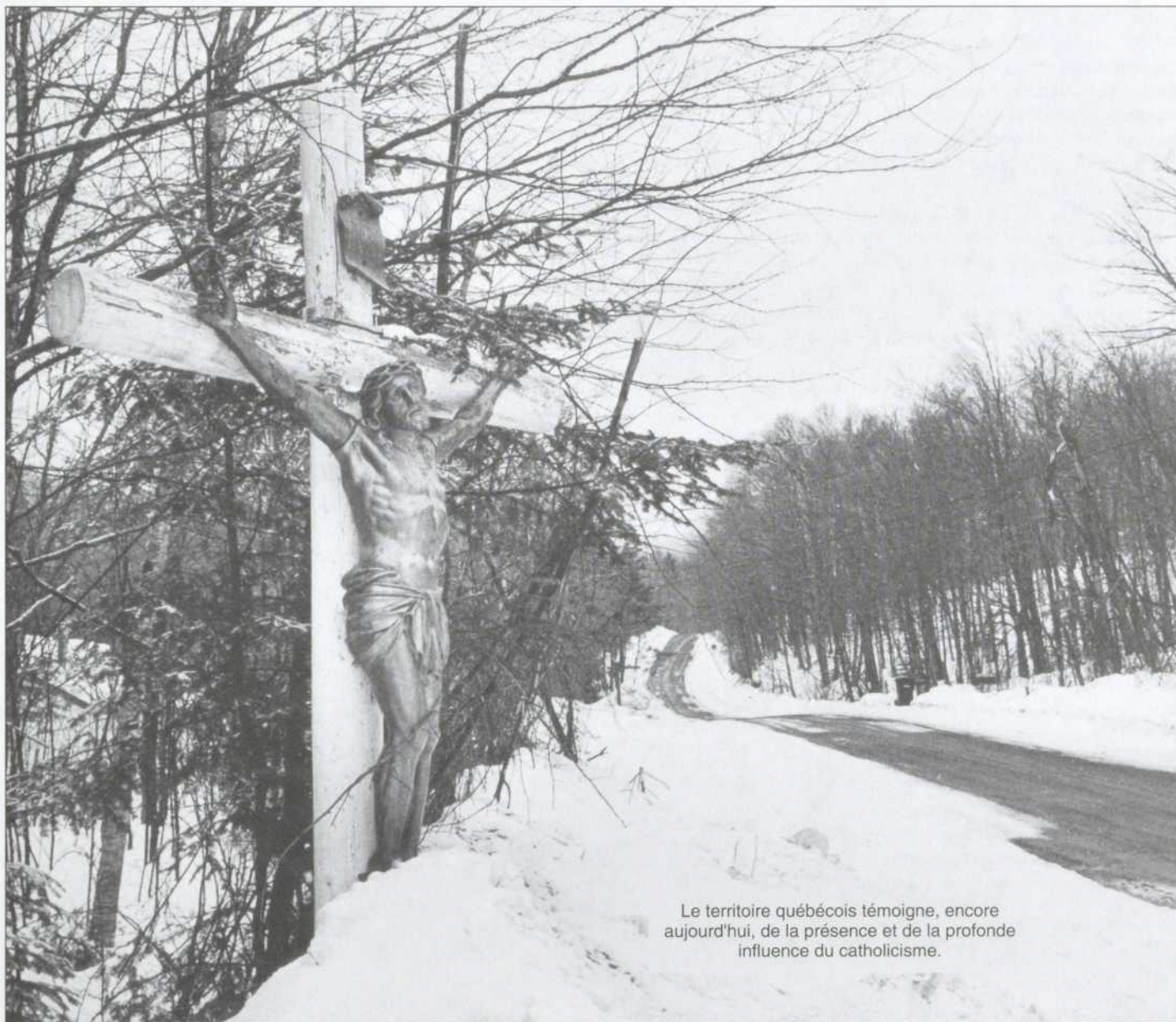
économique qui, dans un marché désormais très fluctuant, pousse chacun à s'expatrier pour trouver du travail ou améliorer son niveau de vie.

Face à ces phénomènes, l'appartenance confessionnelle fournit d'une part des communautés d'accueil aux nouveaux venus, fût-ce pour un temps limité. Elle représente d'autre part pour les sédentaires, ceux qui restent, l'ultime refuge pour une identité menacée, parfois même un dernier recours où les destins individuels peuvent encore s'inscrire dans une histoire collective⁶. Dans un cas comme dans l'autre, l'appartenance religieuse actualise la *résistance* à l'effritement culturel. Certes, les Canadiens français ont bien connu ce phénomène dans le contexte de *survivance* du XIXe siècle⁷. Les identités nationales minorisées, comme les identités culturelles opprimées, font naturellement rempart de leurs institutions religieuses contre les

agressions externes. L'attachement à la tradition devient alors d'autant plus grand que les identités nationales se sentent menacées.

Ce pluralisme de la mémoire est une réalité complexe. Contrairement à ce qu'on peut penser de l'extérieur, il contribue moins à l'effritement des traditions et des pratiques qui forcément se côtoient qu'à leur renforcement par l'affirmation identitaire. Certes, il attise d'inévitables conflits d'intérêts à l'intérieur des confessions. Il favorise souvent deux types de leaders antagonistes: les *traditionalistes* qui voient leur salut dans la radicalisation des traditions, jusqu'à l'intégrisme, et les *libéraux* pour qui l'intégration aux valeurs de la cité commune est primordiale. Ces deux stratégies d'inscription sociale se retrouvent chez les catholiques comme ailleurs.

Leur radicalisation mène d'ailleurs parfois les uns comme les autres à l'impasse:



Le territoire québécois témoigne, encore aujourd'hui, de la présence et de la profonde influence du catholicisme.

les traditionalistes troquent alors l'éducation de la foi pour l'affirmation intempestive de l'identité, les libéraux dissolvent les exigences de cette éducation dans le conformisme ambiant. Dans un cas comme dans l'autre, l'acte de croire est alors mis en péril, englouti dans sa figuration emblématique, détruit par la force même de ses symboles ou réduit à une mémoire nominale, incapable d'agir sur la place publique.

Le pluralisme de la distance

Le pluralisme de la *distance* représente une rupture plus ou moins grande entre, d'une part, la version officielle du catholicisme, celle qui est véhiculée et autorisée par les clercs et, d'autre part, la façon effective de le vivre par ceux et celles qui se disent toujours catholiques.

La manifestation la plus spectaculaire de ce pluralisme, dans le Québec des dernières décennies, a sans doute été la chute des pratiques du culte⁷. Or on associe généralement celle-ci à la montée de la mentalité moderne qui s'est généralisée, depuis deux siècles, au gré de l'industrialisation. La modernité, en effet, a développé massivement une culture du *comment* plutôt que du *pourquoi*. Les savoirs traditionnels y ont été remplacés par des savoirs techniques et les solidarités communautaires par les impératifs de performance imposant la concurrence de chacun contre tous. Jugeant de toute réalité à partir de sa valeur *utilitaire*, les citoyens sont alors incités à renvoyer leurs préoccupations religieuses à la marge de leur vie quotidienne, quand ils ne s'en défont pas tout simplement.

Cette «distance⁸» est évidemment multiforme. Non seulement se module-t-elle selon son amplitude, le fossé étant plus ou moins large entre les normes institutionnelles et les pratiques individuelles, mais aussi selon sa qualité, son objet pouvant se constituer de toutes sortes de pratiques et de croyances. Quand l'Église était en mesure d'assurer l'encadrement culturel et moral de la population, les pratiques catholiques ont été à peu près unanimes. Du moins, les clercs les considéraient-ils comme telles, tout en déplorant régulièrement le manque d'approfondissement d'une religion routinière. En témoignent les récurrentes campagnes

de christianisation menées dès le XIXe siècle.

Les modèles culturels de la modernité, mis à la mode par les bourgeoisies d'affaires et de lettres, affirmées bien haut par la Révolution tranquille puis massivement diffusées par les médias, ont causé la perte de cet encadrement. On peut s'en réjouir ou s'en désoler. Quoi qu'il en soit, pour beaucoup, la messe catholique a alors été remplacée par la messe cathodique, et la vision du salut éternel par le spectacle de la jouissance sans limites du monde.

Certes, les modèles culturels dominants ne sont pas nécessairement vécus par tous de la même façon. L'intelligence critique à leur égard est tout aussi nécessaire - difficile et risquée - qu'elle l'était autrefois face à d'autres totalitarismes. L'appartenance catholique devient dans ce contexte une réalité tout à fait éclatée. Pour certains, chez qui la *distance* est la plus grande, elle devient un pur héritage nominal, sans incidence ni dans la vie quotidienne ni même dans la considération des fins dernières. On se dit catholique, mais on ne participe aucunement à la vie de la communauté, sinon pour se scandaliser, parfois même protester, quand ce qu'on considère en être le patrimoine semble menacé. La connaissance même des dogmes et des normes morales devient parfois inexistante⁹. Massivement, la distance prend alors les traits de l'analphabétisme religieux. Pour d'autres au contraire, vivre authentiquement le christianisme prendra une importance nouvelle.

Bref, l'appartenance affective et pratique au catholicisme présente désormais une palette de couleurs extrêmement diver-

sifiée. S'il se trouve encore des pratiquants routiniers, si l'indifférence massive submerge les institutions, les noyaux de chrétiens convaincus sont également plus vivants que jamais. Certes ils ne présentent pas, eux non plus, un modèle uniforme. Leurs convictions et leurs engagements n'en représentent pas moins, à l'extérieur comme à l'intérieur des institutions, une vitalité et un dynamisme réel¹⁰, quoique paradoxal.

L'animation d'une pareille diversité devient particulièrement difficile. Les pasteurs en savent quelque chose quand ils doivent résoudre la quadrature du cercle qui consiste à tenir une parole signifiante pour tous et chacun, par exemple lors des mariages ou des funérailles qui réunissent des communautés affectives autrement dispersées.

Le pluralisme des croyances

Cette *distance* plurielle, mais interne à l'appartenance catholique, se répercute alors dans une troisième forme de pluralisme, celui qui concerne directement les croyances et l'imaginaire religieux. À l'instar du précédent, ce pluralisme *traverse* les institutions catholiques et fragilise leur identité. Il s'en distingue cependant en ce qu'il ne se définit pas comme rapport à une appartenance donnée, mais comme participation à la globalité de la culture. *Réticulaire* (en réseaux) plutôt que *communautaire*, il multiplie les centres d'intérêts

7. On sait combien la chute des pratiques religieuses a été dramatique au Québec au cours des dernières décennies, passant désormais à des planchers de 5% à 10% dans les villes et d'environ 20% dans les campagnes. On la retrouve aussi ailleurs, mais moins forte. Chez les protestants canadiens, la pratique régulière est passée de 60% à 27% entre 1961 et 1991; chez les catholiques hors Québec, elle est passée de 79% à 49%. Chez les uns comme chez les autres, ces taux sont d'ailleurs étroitement liés à la mobilité sociale, telle qu'elle se traduit notamment dans le mode d'habitation. La pratique dominicale est d'autant plus faible qu'on réside moins longtemps dans un milieu donné. Elle est, par exemple, insignifiante dans les quartiers urbains de forte densité, formés de chambreurs ou d'habitations à logements multiples, un peu plus forte dans les banlieues où les taux de mobilité oscillent autour de 10% annuellement. Elle trouve son maximum dans les

campagnes où les populations sont fixées depuis longtemps. On devine déjà, par ces chiffres, comment les communautés réagissent diversement à l'agression de la modernité.

8. Nous utilisons cette expression faute de mieux. Un pasteur nous faisait remarquer récemment combien cette distance est réversible: elle peut représenter le désintérêt des fidèles, certes, mais aussi l'impuissance des clercs à leur adresser une parole significative.

9. Une telle distance culturelle explique d'ailleurs, bien plus que la supposée incohérence des programmes ou l'incompétence imputée aux enseignants, les difficultés de l'enseignement confessionnel et de la catéchèse.

10. Voir à ce propos Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, «La vitalité paradoxale du catholicisme québécois», in Gérard Daigle (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, 575-607.



Photo: Normand Blouin/STOCK

Le catholicisme s'est enrichi des formes de religiosité et de piété des immigrants. Ici procession du Christ Roi, dans la communauté portugaise.

spirituels, plutôt que de provoquer l'indifférence. Il fait même du *spirituel* un espace culturel en effervescence, amenant certains à conclure à un retour du sacré alors que les *religions*, dans leurs formes confessionnelles, sont marginalisées.

Si les pratiques sont effritées, en effet, l'imaginaire religieux, désormais, bouillonne. Libéré des contrôles exercés par les institutions traditionnelles, il est tributaire d'un marché du sens dont les agents, contrairement à ceux des Églises, ont tout intérêt à ce qu'il soit le plus ouvert possible. Leur succès, en effet, ne repose pas sur la *fidélité* de leur clientèle. Ou du moins une telle fidélité n'a-t-elle qu'une incidence très relative. Il repose essentiellement sur leur *performance*, comme dans tous les autres marchés. Et celle-ci dépend de leur capacité à offrir des produits sans cesse renouvelés, capables de *répondre aux besoins*, réels ou présumés mais toujours changeants, des consommateurs.

Nous utilisons ici volontairement le vocabulaire «matérialiste» de l'économie pour parler du spirituel, parce qu'il s'agit bien d'un marché, c'est-à-dire d'un espace

d'échange de biens où chacun cherche sa satisfaction. Ce marché est d'ailleurs alimenté à partir d'une multitude de sources: les traditions endogènes ou exogènes peuvent s'y exprimer, comme les ésotérismes et les expériences originales, peu importe. Livrées à elles-mêmes pour trou-

L'appartenance affective et pratique au catholicisme présente désormais une palette de couleurs extrêmement diversifiée.

ver ou donner du sens à leur vie, baignées dans la mer des valeurs pragmatiques et utilitaires, les populations contemporaines cherchent sur ce marché les biens de salut susceptibles de répondre à leurs besoins, à court, moyen ou long terme. Ce n'est ni l'offre ni la demande de biens religieux qui ont disparu de la place publique sous la

pression de la modernité, mais bien l'encadrement de cette offre par des institutions faisant autorité. En conséquence, le marché en est aujourd'hui plus important qu'il ne l'a sans doute jamais été dans l'histoire occidentale depuis l'Empire romain. Son dynamisme traduit l'exacerbation même de la quête qui résulte de l'abandon des certitudes.

On comprendra facilement l'importance du rôle des médias dans ce dynamisme de marché. Les médias *diffusent* de l'information. Mais leur influence n'en reste pas là. Ils contribuent aussi à *définir* la culture religieuse disponible. Ils le font de deux façons: d'une part, ils déterminent ce qui est *présentable*, digne d'intérêt; d'autre part, ils en garantissent le caractère *vraisemblable*, puisque digne de paraître sur la scène publique. Ils sont les nouveaux régulateurs culturels. Concrètement, ils effectuent le tri nécessaire au fonctionnement de leur propre discours. Ils discriminent alors en fonction de leurs intérêts dans la compétition qui est aussi leur règle du jeu. En visant à atteindre le plus large public, préjugant de ses atten-

tes et en les nourrissant, ils créent alors de la communauté virtuelle.

La messe cathodique est loin d'être dépourvue de sens: elle représente aussi un lieu de quête de cohérence globale. Mais ses règles sont étrangères à celles des communautés naturelles, ethniques ou confessionnelles. Par conséquent, l'encadrement des consciences qu'elle produit est d'une autre nature que les contrôles exercés par ces dernières. Il n'a aucune prétention à la *vérité*. La question ne l'intéresse même pas; bien au contraire il se présente la plupart du temps, en toute honnêteté, comme du *divertissement*. Il occupe en effet non pas les espaces obligés du travail et de la responsabilité sociale, mais les temps dont chacun prétend pouvoir disposer librement. Les médias configurent les possibles de la quête de sens quand ils mettent en scène la multiplicité de ses figures *plausibles*. Ils exercent alors un mode inédit d'encadrement, déterminant ce qui mérite d'être considéré et ce qui ne le mérite pas, ce qui est acceptable et ce qui doit faire horreur¹¹.

La culture religieuse de marché est donc bien elle aussi une culture d'encadrement: elle détermine les axes et les limites de l'imaginaire disponible. Elle remplace la *fidélité* religieuse par une religiosité pragmatique adaptée au gré des besoins ressentis, sans même qu'un sentiment de transgression soit vécu par ses adeptes. On adopte alors de nouvelles croyances et on en change sans se préoccuper de leur cohérence par rapport aux traditions catholiques et tout en continuant de se déclarer catholique.

Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de trouver dans le catholicisme québécois contemporain une proportion relativement importante de *pratiquants* avoués qui acceptent aussi la plausibilité de la réincarnation (16% selon nos enquêtes, alors que dans la population globale cette proportion atteint les 30%). Rien de bien surprenant non plus à ce que la conception dominante de Dieu, alors qu'ici comme dans tous les pays occidentaux plus de 80% de la population déclare toujours «croire en Dieu», ne soit plus celle du Dieu personnel et transcendant de la Bible, mais bien plus l'Énergie immanente à l'univers, la Force déterminant le destin, l'Ordre inscrit dans la nature, quand ce n'est pas l'Être supérieur présidant le consortium extraterrestre des maîtres du monde. L'imaginaire cosmique, soutenu d'ailleurs par une vulgarisation scientifique omniprésente, est actuellement celui qui colo-

nise le plus efficacement les territoires autrefois tenus par les traditions.

À ce niveau de l'imaginaire du sens, les croyants d'aujourd'hui, les catholiques comme les autres, sont largement devenus des *itinérants*. Sollicités par toutes sortes d'images, ils savent qu'aucune d'elles ne leur apportera une complète et définitive satisfaction. Ils acceptent alors de prendre des risques, jusqu'à tenter parfois l'impossible. On peut certes voir là aussi un facteur déstructurant pour les traditions. Les Églises semblent d'ailleurs quelque peu désarmées face au phénomène. Plus profond que le pluralisme de la mémoire, plus fondamental que celui de la distance, l'éclatement des croyances rend particuliè-

Entre la fidélité aux traditions et l'exigence d'une parole signifiante pour le monde d'aujourd'hui, le catholicisme doit trouver un langage qui reconnaisse la richesse réelle des quêtes contemporaines en même temps qu'il en dénonce les impasses.

rement poreuses les frontières des institutions religieuses. Il force alors les communautés chrétiennes à repenser l'essentiel de la foi dont elles sont dépositaires, pour redéfinir leur solidarité par rapport aux quêtes qui leur échappent mais qui les marquent.

Quand chacun doit *faire sa place* dans la société, par une lutte acharnée, le respect des traditions, des solidarités affectives et des pratiques religieuses devient vite un handicap. Le pluralisme, interne à la catégorie même des «catholiques», n'est somme toute qu'une des manifestations de l'éclatement culturel qui s'ensuit. Un des principaux problèmes pratiques que rencontrent d'ailleurs les pasteurs à ce propos, est souvent de discerner qui est *dedans* et qui est *dehors*, pour reprendre leur langage. Les contrôles de l'encadrement communautaire ne fonctionnent plus: certains peuvent être très

«pratiquants», voire conformistes à certains égards de vue et vivre, par ailleurs, d'une façon complètement étrangère à l'esprit du christianisme. Certes cela n'a rien de bien nouveau, mais représente tout de même un immense défi pastoral. À l'inverse, d'autres peuvent se présenter comme étrangers aux institutions chrétiennes et vivre d'un esprit très proche de ses traditions.

Gérer une telle réalité, sur le plan politique comme sur le plan religieux, est le défi sous-jacent à la plupart des débats contemporains. Sans doute est-ce une des raisons pour lesquelles le catholicisme d'aujourd'hui peut sembler si indécis à certains. Le problème n'est pas simplement dû au fait que ses chefs, ayant perdu leur superbe, ont aussi perdu leurs repères. Il est beaucoup plus profond. Dans l'espace en tension entre la fidélité aux traditions et l'exigence d'une parole signifiante pour le monde d'aujourd'hui, le catholicisme doit trouver un langage qui reconnaisse la richesse réelle des quêtes contemporaines en même temps qu'il en dénonce les impasses. Il ne peut être, pour cela, qu'en état de crise permanente: les ambiguïtés du monde sont aussi les siennes.

Une vision superficielle de l'histoire nous a habitués à considérer le catholicisme comme une masse homogène, sorte de Gibraltar de la foi, capable d'eraser les différences d'opinion dès leur première gestation. N'est-ce pas là une vision de l'unité qui tient davantage du fantasme que de la réalité historique? L'obstination même de certains clercs à réaffirmer sans cesse cette unité, jusqu'à faire de Rome, en son temps, l'épicentre du monde, devrait nous inciter à quelque critique. La surenchère est aussi signe de faiblesse.

Les forces différentielles, dans le catholicisme, ont toujours été actives. Elles ont représenté des énergies centrifuges qui ont travaillé le christianisme dès ses origines, jusqu'à disperser ses centres de Jérusalem à Byzance et à Rome, et en bien d'autres lieux. Elles ne sont, somme toute, que les signes d'une tension structurelle entre la *quête* que représente le christianisme et l'*institution* de ses voies dans les conjonctures du monde. Sans en être scandalisé, sans illusion, il faut discerner aussi de telles forces dans le monde d'aujourd'hui, et tenter d'y inscrire ce que le christianisme porte comme *projet* original. ■

11. Le discours médiatique sur les «sectes», à ce niveau, est d'ailleurs remarquable.

L'INTERNATIONAL À RECONSTRUIRE

par Jean-Yves Calvez¹

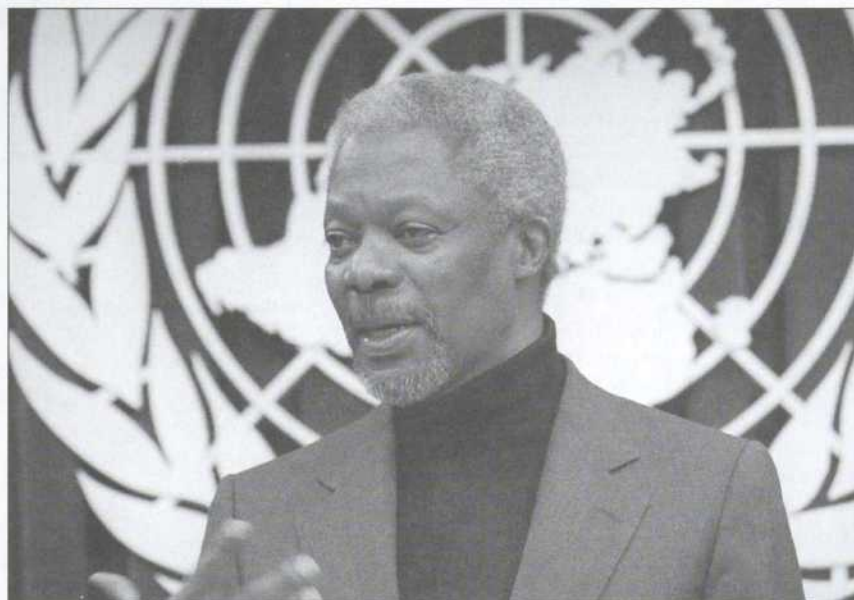


Photo: Daniel Karp/CANAPRESSE

Difficile position que celle tenue par Kofi Annan, l'actuel secrétaire général des Nations unies.

Au Kosovo, l'OTAN est intervenue sans mandat du Conseil de sécurité. L'auteur analyse les diverses justifications qui ont été apportées à cette intervention. Il en tire la conclusion qu'il est urgent de revoir les mécanismes d'application du droit des Nations unies.

Bien des événements dans la guerre du Kosovo ont bouleversé l'ordre du monde. Jusqu'aux «dommages collatéraux» incluant la destruction de l'ambassade de l'une des plus grandes et sensibles nations... Se posent aussi, dans l'ordre de l'éthique traditionnelle des opérations militaires, des questions de proportion, pour reprendre les termes chers aux moralistes. Tchernomyrdine a demandé, un jour, combien de vies peuvent être risquées pour faire plier un seul homme. Atroce arithmétique.

Mais on voudrait revenir ici sur les premières étapes de cette «guerre». Je mets le mot entre guillemets, parce que la guerre est généralement affaire de lutte pour des intérêts propres à celui qui en prend l'initiative, ou affaire de défense de celui qui est attaqué. On est ici en présence d'une expédition punitive ou préventive (opération de protection humanitaire) – disons: en partie punitive, en partie préventive. C'est au début des événements que se sont posées les questions les plus graves pour le

bon fonctionnement de la société internationale. L'opinion, dans nos pays du moins, n'a guère réagi. Il convient d'y revenir, car il faudra trouver des solutions. On ne pourra laisser la société internationale dans l'état où elle est désormais.

La Charte des Nations unies mise à mal

On cherche aujourd'hui (fin mai 1999) à s'appuyer sur les Nations unies pour une solution diplomatique. On a commencé par les ignorer. Des États, signataires de la Charte, ont sciemment et volontairement transgressé quelques-unes de ses dispositions majeures. À la différence de la guerre du Golfe et des interventions en Irak, l'action militaire a été engagée sans mandat du Conseil de sécurité. Pire encore, les opérations ont commencé alors que ce Conseil était en séance pour parler de la Yougoslavie... Formellement, si l'on s'en tient à la lettre du droit des Nations unies, l'OTAN pouvait passer pour agresseur plutôt que pour agressé, l'agression entraînant la mise en route des mécanismes du chapitre VII, le chapitre central de la Charte, intitulé: «Action en cas de menace contre la paix, de rupture de la paix et d'acte d'agression». En parlant de la lettre du droit des Nations unies, je pèse mes mots. Je reviendrai tout à l'heure sur la question, pour évoquer ce qui peut excuser, ou du moins permettre de comprendre un tel contournement.

Bien évidemment, les nations de l'OTAN ne se trouvaient pas dans le cas prévu à l'article 51, où joue le «droit naturel de légiti-

1. L'auteur, jésuite, enseigne au Centre Sèvres, à Paris. L'article est paru dans la revue *Études*, juillet-août 1999, p. 5-12.

me défense, individuelle ou collective», c'est-à-dire où un membre des Nations unies est «l'objet d'une agression armée» – «jusqu'à ce que le Conseil de sécurité ait pris les mesures nécessaires», précise la Charte, de manière restrictive. Au-delà de la légitime défense, l'OTAN ne pouvait jouir d'aucun autre droit particulier reconnu.

Pouvait-on penser à l'OTAN (Organisation du Traité de l'Atlantique Nord) comme à l'un de ces «accords régionaux» auxquels la Charte des Nations unies reconnaît certaines fonctions pour «le maintien de la paix et de la sécurité internationale»? Mais la Yougoslavie ne faisait pas – et ne fait toujours pas – partie du territoire couvert par l'OTAN. La question peut certes être considérée sous un autre angle, si l'on tient compte de la nouvelle définition des buts de l'OTAN, à l'occasion de son 50^e anniversaire pendant les événements mêmes de l'action au Kosovo: en plus de la défense collective des membres, ces buts comprennent la «gestion des conflits» qui peuvent se présenter en Europe. Formule soit extensive, soit obscure, qu'il faudra bien revoir un jour. Reste, de toute façon, la disposition formelle de la Charte: «Aucune action coercitive ne sera entreprise en vertu d'accords régionaux ou par des organismes régionaux sans l'autorisation du Conseil de Sécurité» (art. 53).

Le droit des Nations unies était encore mis à mal sur un autre point, de plus grande portée en somme, parce que caractéristique de toute la structure de la société internationale traditionnelle, l'article 2, § 7 de la Charte: «Aucune disposition de la présente Charte n'autorise les Nations unies à intervenir dans des affaires qui relèvent essentiellement de la compétence nationale d'un État». Le § 7 comporte bien aussi cette restriction: «Ce principe ne porte en rien atteinte à l'application des mesures de coercition prévues au chapitre VII (menées par le Conseil de sécurité)». N'empêche qu'il avait pu naguère être allégué avec succès, en particulier par la France, au temps de la guerre d'Algérie, pour empêcher les Nations unies de s'ingérer dans cette part de son territoire national – fût-ce en vertu du principe de décolonisation, alors reconnu par la société internationale, ou pour réagir à une pratique contre la personne humaine aussi grave que la torture. Le président Milosevic s'est évidemment référé, dès les premiers jours du conflit, à ce principe éprouvé de la société internationale bâtie sur la souveraineté des nations. On sait que Henry Kissinger, ancien secrétaire d'État américain, vieux partisan d'une organisation internationale «metternichienne» respectueuse des souverainetés nationales, s'est montré, les premiers jours, très réservé sur l'action de l'OTAN. L'OTAN, malgré tout, a passé outre.

L'excuse

Les nations de l'OTAN ont dit n'avoir rien demandé aux Nations unies parce qu'elles escomptaient l'opposition d'une au moins des deux puissances disposant, à côté d'elles, du droit de veto au Conseil de sécurité, la Russie et la Chine, alors qu'on était en présence d'une cause humanitaire grave. On peut dire que les nations de l'OTAN ont excipé de l'obligation de porter assistance à personne (ici «peuple») en danger devant la carence de ceux qui devraient par fonction assurer cette assistance ou protection. Elles ont agi au nom d'un droit naturel supérieur au droit positif, fût-ce celui des Nations unies, aussi solennelle que soit leur Charte. En droit international surtout, le

droit positif demeure incomplet... Il serait utile d'entendre là-dessus une Cour de justice.

Il faut observer, en tout cas, que la sensibilité des peuples a récemment considérablement changé. Dans le cas de graves violations des requêtes de la conscience humaine, la souveraineté nationale a perdu indiscutablement une grande partie de son poids. Cela avait commencé avec les jugements de Nuremberg et de Tokyo après la Seconde Guerre mondiale, malgré l'ambiguïté de procès organisés par les puissances victorieuses... Cela se poursuit aujourd'hui de bien des manières. Le Premier Ministre du Rwanda a été condamné à une peine perpétuelle de prison par le tribunal international d'Arusha. En 1998 a été approuvée la création d'un tribunal pénal international permanent. Et pendant de longs mois chacun a pu réfléchir sur le cas Pinochet: dans nos pays du moins, une grande majorité estime que, dans le cas des crimes contre l'humanité, les prévenus peuvent et doivent être jugés hors de leur pays s'ils ne l'ont pas été dans le leur. Les Lords britanniques ont ajouté: il n'y a pas d'immunité pour qui a occupé la magistrature suprême quand il n'est plus en fonction.

Ce n'est donc pas le non-respect de la compétence nationale d'un État qui serait une violation du droit, mais la non-assistance à des populations en danger (d'épuration ethnique ou de génocide): cette non-assistance est violation, en tout cas négligence coupable du droit des gens. J'emploie cette dernière expression, au lieu de *droit international*, afin de rappeler la conception traditionnelle d'un droit entre les peuples, *jus gentium*, débordant le seul droit écrit. À qui se scandalise qu'on mette ainsi à mal le droit international existant, celui de la Charte des Nations unies, on répond que le véritable droit est celui qui correspond à la perception des hommes en général.

Où mène l'excuse?

Ce raisonnement, que je reconnais plausible en raison de la rapide évolution des sensibilités et des consciences, est pourtant lourd de questions. Si l'exception de souveraineté nationale ne joue plus universellement, les autres verrous de la Charte peuvent céder eux aussi – c'est d'ailleurs ce qui est arrivé. Craignant que le mécanisme de vote au Conseil de sécurité empêche de réagir à une épuration ethnique ou à un génocide, on s'est senti autorisé à contourner ce mécanisme, sans être prêt pour autant à renoncer à son propre droit de veto! Ou encore, estimant que l'Organisation des Nations unies ne donnera pas le mandat d'action coercitive nécessaire, selon la Charte, à l'accord régional qu'est l'OTAN, on se passe de ce mandat.

Je ne suis pas absolument certain qu'en présence de dossiers vraiment indiscutables concernant l'épuration ethnique au Kosovo, la Chine et la Russie auraient usé de leur veto (elles n'ont pas interdit, il y a quelques mois, de réagir aux actions de Saddam Hussein). Je reconnais cependant une bonne probabilité à l'argumentation évoquée, ce qui revient à admettre que le droit de la Charte des Nations unies est dépassé, du moins en partie: il n'incorpore pas de manière satisfaisante le devoir de réagir aux crimes contre l'humanité; et pas davantage la relativisation de l'exception de «compétence» ou de souveraineté nationale. La recommandation sur l'ingérence votée, il y a quelques années, par l'assemblée générale n'a pas vraiment comblé

la lacune. Le droit de la Charte a, comme tout droit écrit, subi l'usure du temps; rien d'étonnant à cela. Mais le reconnaître, c'est aussi admettre que la société internationale et son droit sont en état de désorganisation grave.

Que révèle, en effet, le cas Pinochet? Dans l'hypothèse où l'un de ses nationaux est en cause, *n'importe quel État* intervient, si l'occasion lui en est donnée, pour traduire en jugement un accusé de crime contre l'humanité ou d'autre grave violation de la conscience humaine, et qui n'a pas été jugé dans son pays. Que révèle le cas du Kosovo? S'il y a nécessité de réagir à une épuration ethnique ou à un génocide en cours d'exécution, *n'importe quel État* ou *n'importe quel groupe d'États* intervient de même, si besoin est, sans mandat d'une organisation internationale universelle, dont on redoute un éventuel empêchement. Chaque État particulier pourrait, en fonction de son appréciation, entreprendre des actions du type de celle qui est menée au Kosovo. Demain, les États-Unis le feront peut-être sans la trop lourde OTAN – une alliance de dix-neuf nations n'étant guère facile à mouvoir! Et pourquoi pas, en une autre occasion, la Russie ou la Chine? Il convient de mesurer ces amples conséquences.

L'on peut encore craindre la concurrence des interventions de

2. Il s'agit d'une juridiction d'un genre différent de la Cour qui vient d'inculper M. Milosevic: celle-ci a en effet été constituée après bien des événements déjà survenus en Yougoslavie. La juridiction pénale internationale, créée en principe en 1998, sera au contraire constamment disponible.
3. Quelque rôle qu'elles puissent avoir, tardivement, dans le règlement du conflit.



Photo: Adam Butler/CANAPRESSE

Des manifestants expriment leur colère contre Pinochet, devant la chambre des Lords, à Londres, en janvier 1999.

sens contraire, ou l'intervention visant à empêcher l'intervention. L'on peut craindre que décroisse encore le degré d'objectivité dans l'évaluation des situations... Comment éviter la partialité, si chacun est seul maître de sa propre estimation?

Urgente reconstruction

Les évolutions dans la perception du droit vont conduire à remettre sur le métier les mécanismes d'application de ce droit, concrètement ceux des Nations unies; car on ne saurait vivre longtemps avec un tel décalage entre le droit écrit et la conscience du droit sans risquer un extrême désordre, fort dangereux. Le pape Jean XXIII expliquait, de manière précise et insistante, dans son encyclique *Pacem in terris* (1963), que les hommes ont le devoir moral d'organiser leur société, de l'institutionnaliser, d'y établir des pouvoirs – capables d'action – au niveau précis où les problèmes se posent.

Actuellement, que convient-il d'imaginer? Je noterai d'abord que nous sommes sur la bonne voie avec la constitution de la juridiction pénale internationale permanente, qui sera capable, par delà les juridictions des États, de se prononcer sur les crimes contre l'humanité (elle est, hélas, encore loin d'une ratification par les États-Unis)². On ne peut pas toujours se saisir des coupables: la juridiction pénale internationale pourra au moins juger par contumace – ce qui est d'une grande importance par rapport à toute mesure d'exécution.

Le deuxième point consiste dans les mesures d'exécution. On peut imaginer de stipuler que le droit de veto existant au Conseil de sécurité, utile dans plus d'un cas, ne joue cependant pas – ne joue donc plus – lorsqu'un jugement a été rendu par la Cour sur la responsabilité de tel haut dirigeant politique dans des actions telles que: épuration ethnique, génocide ou autre crime contre l'humanité. Il faut qu'un jugement soit rendu dans les délais courts que suppose ce type de situation.

On peut imaginer aussi qu'en cas de tel jugement, et si le Conseil de sécurité ne parvient pas à décider d'une action dans un délai déterminé, les membres de l'organisation aient la possibilité d'agir, chacun en particulier ou collectivement, comme dans le cas de la légitime défense prévu à l'article 51, avec la même restriction: «jusqu'à ce que le Conseil de sécurité ait pris les mesures nécessaires». De telles dispositions clarifieraient déjà bien des choses dans le cadre d'un droit écrit qui pourrait être respecté.

Une autre hypothèse est d'assimiler la non-assistance à peuple en danger à la légitime défense, selon l'article 51... Mais je craindrais qu'on n'échappe pas au grand désordre évoqué plus haut: il est dangereux, quoi qu'il en soit des autres périls, de laisser chaque État ou groupe d'États intervenir de sa propre initiative. La sagesse conseille plutôt des règles, même imparfaites, par exemple celles évoquées plus haut. Elles constitueraient certainement un progrès. La première urgence est la ratification et la mise en place de la Cour pénale internationale permanente, avec tous les moyens nécessaires à son action.

Sinon, prenons garde: nous, nations de l'OTAN, risquons – je pèse à nouveau mes mots – d'avoir mis à mort les Nations unies³, sans leur substituer quoi que ce soit d'efficace; et cela discrètement, presque subrepticement, car on n'a guère souligné l'événement dans nos pays. À présent, il est temps de penser à reconstruire. Et donc d'abord d'en parler. ■

DE NOUVEAUX DÉFIS POUR LA BIOÉTHIQUE

Par Hubert Doucet¹

La réflexion bioéthique est une discipline encore très récente. Née aux États-Unis dans un contexte d'expérimentations humaines en médecine, elle gagnerait aujourd'hui à s'élargir à d'autres horizons pour que le souci des personnes demeure prioritaire.

La bioéthique voit le jour dans les années soixante, lorsque les Américains prennent conscience des problèmes moraux et des enjeux sociaux posés par la panoplie des moyens à la disposition de la biomédecine. Elle est alors habitée de deux préoccupations majeures. La première est que la médecine est devenue une entreprise en contradiction avec ses propres objectifs. Les bioscientifiques américains font des expérimentations – et l'on continue d'en découvrir qui étaient restées cachées – sur des enfants, des Noirs et des personnes handicapées, qui violent, de manière patente, les idéaux de la médecine, les directives concernant la recherche sur des êtres humains définies à Helsinki, en 1964, et le Code de Nuremberg établi en 1947 par le tribunal présidé par les Américains. D'une certaine façon, la bioéthique exprime l'indignation de la société devant les souffrances imposées, par les chercheurs, aux sujets de ces expérimentations. On s'indigne non pas tant du non-respect des droits que de l'inhumaine cruauté que des personnes, ayant fait profession de bienfaisance, imposent à des personnes vulnérables.

Le développement spectaculaire du savoir scientifique et de la technologie soulève une seconde série de questions auxquelles les doctrines éthiques traditionnelles ne sont pas en mesure de répondre. Les défis, en effet, concernent la transformation radicale de nos sociétés humaines. Pour les affronter, s'impose de manière évidente une critique des méthodes et de l'utilisation de la science. Les initiateurs de la bioéthique n'avaient cependant pas une attitude antiscientifique. Ils cherchaient à favoriser la concertation en vue d'une meilleure compréhension de la dynamique de la science et d'une conception plus claire de la façon dont les avancées scientifiques peuvent être intégrées, de manière responsable, à l'édification de la vie sociale.

À l'origine de la bioéthique, le respect de la personne ne signifiait pas seulement la prise en compte de l'autonomie, mais aussi la sollicitude envers les personnes rendues vulnérables et la solidarité sociale avec les exclus de la société. Le manque d'intérêt dont faisaient preuve les divers courants philosophiques

à l'égard de ces préoccupations rendait encore plus difficile la réponse à ces nouveaux défis: «Ceux qui cherchaient une manière rationnelle d'étayer leur désaccord éthique développèrent une période de frustration et de perplexité... Ils se sont tournés en vain vers les philosophes pour les guider» (Stephan Toulmain).

Les systèmes théologiques n'étaient guère plus pertinents, selon LeRoy Walters. La seule manière d'entreprendre la transformation urgente et nécessaire était d'engager dans un dialogue des individus et des institutions possédant des compétences diverses et provenant de différents horizons. En fait, ce dialogue s'est mis en place au milieu des années 60: «Les personnes qui avaient de profonds intérêts religieux et ceux qui étaient formés théologiquement jouèrent un rôle de premier plan dans l'expansion de ce domaine» (LeRoy Walters). Au début, la communauté de recherche rassemblait quelques théologiens qui avaient été invités par des médecins et des scientifiques à mener avec eux une réflexion profonde sur des problèmes de biologie, de médecine et de théologie morale. Beaucoup de commentateurs pensent que le rôle de l'éthique religieuse a été dominant jusqu'en 1975.

Les préoccupations des premiers participants au dialogue étaient de nature anthropologique. Les sociétés humaines se transformaient radicalement. La science et la technologie ne pouvaient plus être interprétées comme de simples moyens au service des besoins humains. Elles étaient devenues partie intégrante de la fabrication de l'être humain. Les nouveaux problèmes soulevés par la biomédecine ne pouvaient se résoudre en faisant appel à une vision traditionnelle de la science. Les pionniers cherchaient des voies pour que l'ensemble de la communauté devienne responsable du processus conduisant à l'émergence d'une médecine moderne qui serait humaine.

Au début des années 70, ce dialogue a pris le nom de «bioéthique» et il attira l'attention du public. Si bien que la nature de la bioéthique américaine se comprend mieux quand elle est interprétée dans une perspective historique et sociologique et pas seulement comme une discipline universitaire. La sociologue Renée Fox l'a bien compris quand elle écrit: «La bioéthique est un *happening* social et culturel, autant qu'intellectuel». En fait, la bioéthique a pris une place importante dans l'espace public, en politique, en économie, en droit et dans l'administration, aussi bien qu'à l'université, sans mentionner les médias électroniques

1. L'auteur est professeur d'éthique à l'Université de Montréal.

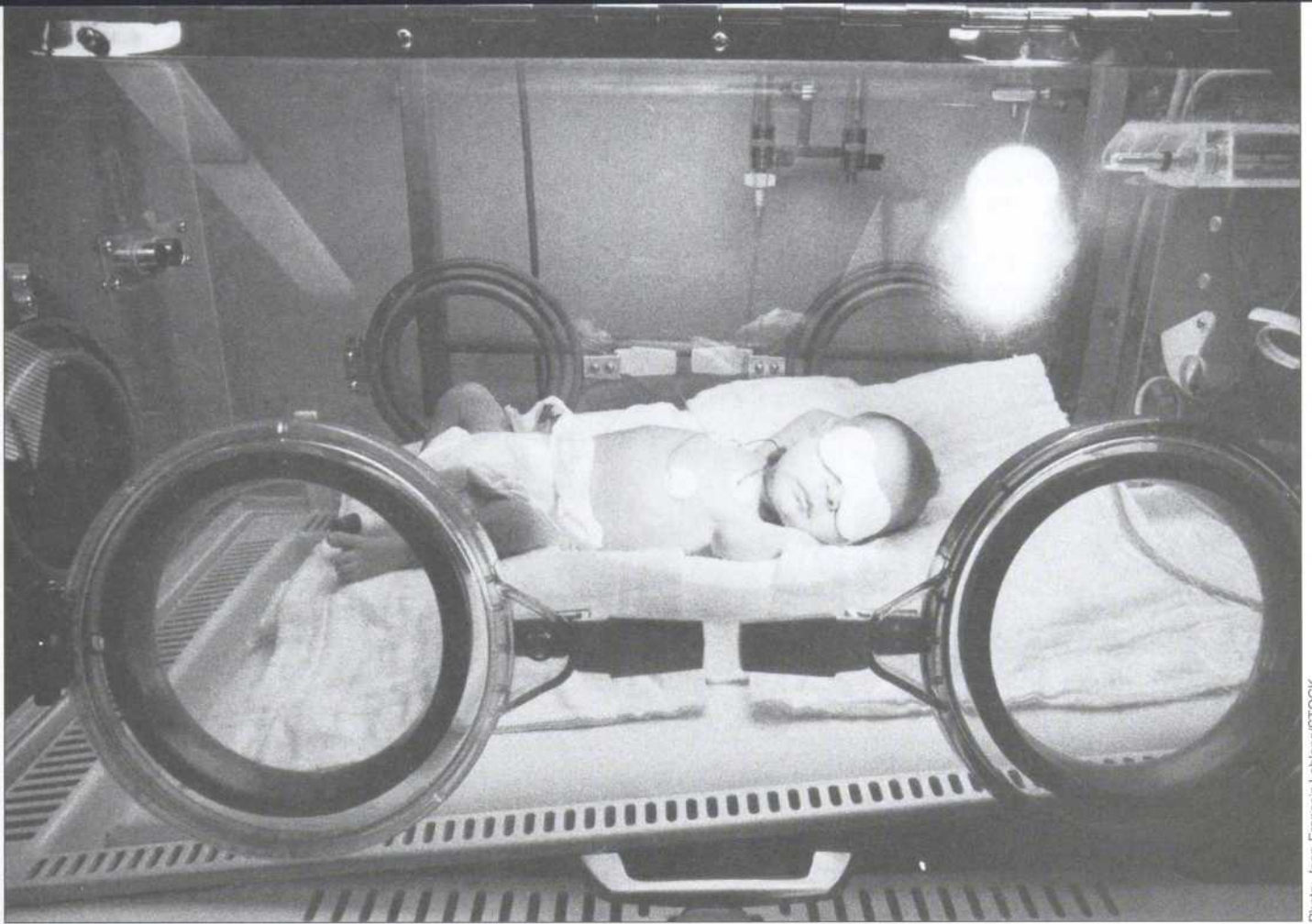


Photo: Jean-François Leblanc/STOCK

Les questions qui concernent le début de la vie sont au coeur de la bioéthique.

et la presse écrite. En 1986, *The Economist* signale que la bioéthique est devenue une des industries connaissant la plus forte croissance. La bioéthique est un phénomène social, avec sa structure intellectuelle, son langage, ses acteurs, etc.

Parmi les facteurs qui expliquent cette popularité, on peut mentionner l'évolution rapide des questions éthiques, qui sont passées du domaine de la théorie et de la spéculation au domaine de la réalité, particulièrement à travers les tribunaux et les lois. De fait, très tôt les avocats prêtent attention à l'éthique médicale et leur présence joue un rôle déterminant dans l'orientation de ce nouveau champ de connaissances. Leur implication correspond à une dimension importante de la modernité, le droit occupant une place centrale et remplaçant même la morale sur laquelle nos sociétés sont divisées. Cette influence du droit permet de mieux comprendre pourquoi l'éthique est conçue comme une procédure et le rôle dévolu aux différents types de comités éthiques pour élaborer des lignes directrices qui sont un mélange de droit et de morale.

À la même époque, les philosophes commencèrent à s'intéresser à l'éthique médicale. Leur présence sera déterminante dans l'élaboration des méthodologies éthiques pour résoudre les dilemmes émergeant de la médecine moderne. L'orientation proposée était basée sur une pensée objective et déductive, en droite ligne avec la philosophie analytique. Elle prit le nom de *principisme*. Celui-ci s'appuie sur quatre principes: l'autonomie, la bienveillance, la non-malveillance et la justice. En pratique, il existe un ordre hiérarchique entre ces principes, l'autonomie étant première. Elle respecte l'autonomie du malade contre le paternalisme médical et donne au médecin le droit

d'utiliser toutes les ressources disponibles pour satisfaire les demandes de son patient. Les «bioéthiciens» américains disent faire appel à Kant ou à Mill pour fonder leur conception de l'autonomie. De fait, celle-ci prend sa source dans le droit et est directement influencée par la philosophie de John Locke. En effet, pourquoi mettre en avant le droit à l'autodétermination du malade? Parce que le médecin ou le chercheur est comparable au souverain qui décide pour ses sujets, mais ne comprend pas leurs meilleurs intérêts; s'il les comprenait, il ne les protégerait pas puisqu'il donne priorité aux siens propres. L'autonomie est ainsi identique à la liberté négative du libéralisme classique, qui consiste à protéger les individus de toute interférence de la part d'autorités ou d'experts. On le voit bien, par exemple, à travers le fait que la bienfaisance est devenue synonyme de paternalisme.

Dans ce nouveau contexte, la théologie peut-elle encore jouer un rôle? Elle participait au dialogue initial en raison du souci anthropologique qui l'habite. En effet, selon Daniel Callahan, les traditions religieuses ont réfléchi depuis longtemps aux problèmes humains fondamentaux et leur réflexion s'est enracinée dans un sens ultime de la vie et de la destinée humaine. En accordant une priorité quasi absolue aux droits humains, la bioéthique laissait de côté d'autres éléments qui font partie intégrante de l'expérience humaine. Le temps et l'espace étaient éliminés, la communauté et la famille étaient ignorées, l'altérité et la transcendance perdaient toute pertinence. Du milieu des années 40 au début des années 90, la littérature bioéthique a ignoré les questions de santé en lien avec les communautés locales, les milieux ruraux et les quartiers prolétaires des grandes

viles. Ce n'est que récemment que les discussions en bioéthique ont manifesté de l'intérêt envers les questions de soins, en lien avec les groupes culturels et ethniques. Au cours de cette période, la théologie ne pouvait avoir qu'un intérêt marginal pour le travail bioéthique.

La théologie peut-elle jouer un rôle quand la philosophie de base de la bioéthique se résume ainsi: «Est-ce que la personne apte est en accord avec la procédure»? À la fin des années 80, la théologie était devenue non pertinente, ainsi que les discussions sur des questions anthropologiques. L'être humain était défini par son droit à l'autodétermination. Cette philosophie de base n'a guère évolué malgré un certain nombre de critiques adressées à la bioéthique par les Américains eux-mêmes.

D'autres orientations culturelles et nationales en bioéthique

Afin de dégager la nature de la bioéthique, Gilbert Hottois², philosophe belge, commence par une description empirique des thèmes et des problèmes qui sont discutés dans différents pays. La liste est la même d'un pays à l'autre. Il n'y a pas de différences dans les procédures utilisées: commissions, comités, experts, professionnels, rapports, sessions, séminaires ou colloques. Les contenus cependant diffèrent. Comparons d'abord les États-Unis à la France et, par la suite, à l'Amérique du Sud.

Des questions relatives à l'expérimentation humaine furent à l'origine de la bioéthique aux États-Unis. En France, le thème de nouvelles technologies de reproduction a pris le devant de la scène. Trois thèmes (très discutés dans les deux pays) peuvent éclairer les différences de perspective: le diagnostic prénatal, les nouveaux-nés présentant des malformations et la fin de vie.

L'étude interculturelle menée par Dorothy Wertz et John Fletcher³ sur le diagnostic prénatal souligne la différence de sensibilité éthique entre les médecins français et les médecins américains. En cas de désaccord moral, ces derniers ont tendance à renvoyer la décision à la mère. Ils se demandent s'ils sont habilités à léser les droits de la mère, même si elle a voulu un test qu'ils considèrent inutile. Les Français, de leur côté, maintiennent qu'un médecin a une responsabilité spéciale envers le fœtus. Celui-ci a le droit d'être protégé du désir des parents d'avoir un enfant qui doit correspondre parfaitement à leurs critères.

En France, le débat sur les enfants présentant des malformations n'a pas été aussi chaud qu'aux États-Unis, où les discussions ont tourné autour du fait que la décision revient aux parents. Mais sont-ils les décideurs absolus? Les néonatalogistes refusent de répondre affirmativement. Après avoir informé et consulté les parents, ils considèrent qu'ils sont eux-mêmes les mieux placés pour prendre la décision appropriée. Ils ne veulent pas faire porter aux parents la responsabilité d'une telle décision émotionnelle.

Les discussions autour de la fin de vie constituent un troisième exemple. La mort cérébrale, la cessation des traitements, la mort dans la dignité et le traitement de la douleur sont des questions traitées dans les deux pays. Mais elles ont des traits distinctifs. En France, le débat se résume par l'expression «acharnement thérapeutique», qui a la connotation d'harcèlement sans rémis-

sion. L'image la plus parlante est celle de la meute lâchée sur la trace du gibier. Le terme «acharnement thérapeutique» exprime l'indignation populaire vis-à-vis du type de mort à travers lequel nombre de patients doivent passer. Les soins palliatifs, quant à eux, peuvent être considérés comme une réponse au manque de dignité de la mort médicalisée.

L'expression *futility of treatment* qui est de plus en plus utilisée en Amérique est inconnue en français et ne peut être traduite par acharnement thérapeutique comme des Québécois le proposent. *Futility of treatment* est une expression forgée par des médecins pour exprimer leur opposition à la requête de certains patients ou de leur famille qui demandent, au nom de l'autonomie, des traitements que les médecins considèrent inutiles.

Ces questions révèlent différentes sensibilités culturelles. Un premier niveau d'interprétation attribuerait ces différences aux structures sociales. En France, la dimension hiérarchique est beaucoup plus prononcée; en Amérique, les relations sont plus égalitaires. La médecine française serait encore paternaliste. Un second niveau d'interprétation va plus loin que la description en découvrant les fondements. Les deux mondes expriment, sans aucun doute, un intérêt anthropologique commun; le premier principe du rapport Belmont (NASA, 1978) et le texte de base du Comité consultatif national d'éthique de France (1987) sont centrés sur le même idéal éthique: le respect de la personne humaine. D'où provient alors la diversité? Elle s'explique par l'interprétation de la responsabilité morale de la biomédecine dans le contexte actuel. La bioéthique américaine, en effet, trouve son origine dans une protestation: des chercheurs en médecine utilisaient des êtres humains comme moyens au bénéfice du progrès scientifique et de leur promotion personnelle. La nature était détruite et la liberté de choix ou l'autonomie était ignorée. Un large débat éthique était rendu nécessaire pour que les individus, dans la lignée de la philosophie de base américaine, puissent avoir le contrôle de leur propre vie. Voilà ce qui explique l'accent principal de la bioéthique américaine: «Est-ce que tel ou tel progrès scientifique ou technologique respecte les droits de l'individu?».

La bioéthique française repose sur une autre conviction. Les problèmes éthiques de la médecine moderne et de la biologie

Dans le contexte où l'éthique court le risque de perdre son âme, les théologiens ont, sur cette question, un rôle social important à jouer.

trouvent leur unité dans le fait que l'homme est son propre créateur (dans le sens de producteur). Ce contrôle s'applique non seulement au domaine de la procréation assistée, aux neurosciences ou à la génétique, mais aussi aux questions plus classiques de la mort et du mourir, de l'avortement et de la confidentialité. Bruno Cadoré, médecin et théologien, a bien résumé cette perspective⁴. La bioéthique consiste «à inventer le chemin par lequel l'homme va maîtriser le contrôle de lui-même et de son prochain, grâce au projet rationnel de la médecine». La biomé-

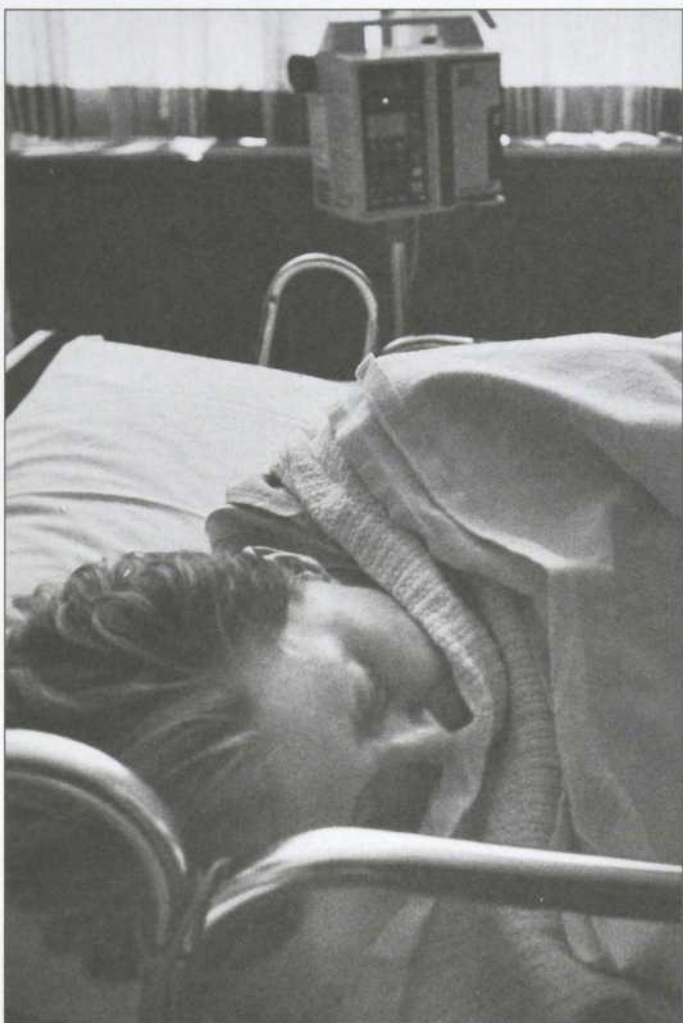


Photo: Normand Blouin/STOCK

La théologie peut aider la bioéthique à s'interroger sur ce que signifie être malade.

decine met en jeu notre identité humaine. Aussi la question de base de la bioéthique est-elle: «Quelle humanité voulons-nous devenir?»

L'Amérique latine, de son côté, a un grand désir de rattraper le temps perdu en construisant des hôpitaux universitaires de haute qualité et des centres de recherche de renommée internationale. Par conséquent, des problèmes bioéthiques et des dilemmes surgissent. Des organisations bioéthiques bien structurées se mettent en place. Mais nombre de théologiens, de philosophes et de spécialistes des sciences sociales dans ces pays questionnent la pertinence d'une telle bioéthique dans ce contexte. L'existence même de centres médicaux de haute technologie et de soins tertiaires pose des questions redoutables concernant la discrimination et l'injustice liés à l'accès aux soins de santé. Les problèmes les plus pressants de cette région, feront-ils remarquer, ne portent pas sur l'usage humain de la technologie médicale, mais sur l'accès à la médecine moderne

et sur la manière dont la société offre des soins aux différentes catégories sociales.

Quel est le sens de la bioéthique dans un tel contexte? Certains répondent que la bioéthique médicale est indépendante des conditions économiques et sociales. Depuis Hippocrate, elle est définie par la relation entre le médecin et le patient. À l'opposé, d'autres disent que la bonne éthique est fondamentalement basée sur les perspectives anthropologiques de la signification de la vie humaine et des relations. Elle est bafouée quand de vastes secteurs de la population sont victimes de discrimination. Comment est-il possible de se montrer critique face à la pratique biomédicale si l'éthique ne contribue pas à réduire le fossé entre la médecine et la société? Ici, le défi de la bioéthique est de surmonter la discrimination et l'individualisme forcené et de replacer l'éthique médicale dans le contexte de la recherche d'une justice sociale intégrale.

Respecter la personne prend donc des sens différents selon les contextes socioéconomiques. La comparaison entre ces diverses approches bioéthiques ne nous invite-t-elle pas à questionner certaines de nos interprétations du respect de la personne?

La tâche de la théologie

La théologie a joué un rôle important dans l'émergence de la bioéthique, mais rapidement elle s'est faite silencieuse. Plusieurs raisons expliquent cette situation. Le pluralisme et la sécularisation figurent parmi les plus importantes. D'autres viennent de la théologie elle-même, arrivant mal aujourd'hui à discerner la place que l'éthique devrait tenir en son sein.

Dans le contexte actuel de la bioéthique, l'engagement de la théologie dans le dialogue bioéthique pourrait apporter une contribution positive aussi bien à l'une qu'à l'autre. Une première contribution est liée à la nature de l'éthique. Le courant majoritaire et la bioéthique, de nature néo-libérale, réduit la religion à une affaire privée. Au plan clinique, cela a des conséquences contradictoires: l'éthique rationnelle exige d'exclure l'identité profonde des malades d'un dialogue qui proclame son grand respect pour la personne. Le vécu est éliminé de la discussion, affaiblissant, du même coup, l'analyse éthique elle-même.

De manière à permettre à la bioéthique de se focaliser sur la personne dans sa totalité et non seulement sur sa dimension rationnelle, une des tâches des théologiens consiste à montrer qu'il n'existe pas de discours séculier et philosophique indépendant, privilégié comme plus raisonnable, neutre et objectif, moins lié à la tradition que le discours religieux. Quand la bioéthique se proclame oeuvre de raison, neutre et objective, cela exclut de la réflexion commune une richesse de signification et de sagesse. La personne humaine est appauvrie. Les conséquences en sont majeures tant pour l'éthique clinique que pour les relations entre les professionnels et les patients, dans l'exercice des soins.

Qu'on pense aussi à la signification profonde de l'éthique. Le pluralisme en est devenu un thème central et joue un rôle essentiel dans l'expression du respect pour la personne humaine. Paradoxalement, nous courons le risque de perdre de vue ce qui nous permet d'appeler ces différentes visions «éthiques». À cause de son intérêt pour les autres, la théologie est particuliè-

2. Gilbert Hottois, *La bioéthique: définitions, problèmes et méthodologie*, dans Réseaux, nos 53-54 (1987-1988), p. 11-12.
3. Dorothy Wertz et John Fletcher, *Ethics and Human Genetics: A Cross-Cultural Perspective*, Berlin, Sprinles-Verlag, 1989.
4. Bruno Cadore, *L'expérience bioéthique de la responsabilité*, Louvain-La-Neuve-Montréal, Artel-Fides, 1994, p. 64.

rement bien équipée pour rappeler la signification de base de l'éthique qui est, à la fois, exprimée à travers ces différentes visions et cachée par elles. L'éthique concerne fondamentalement notre relation à l'autre et aux autres. Cette raison explique probablement pourquoi des philosophes comme Paul Ricoeur et Emmanuel Lévinas inspirent actuellement tant de théologiens et de philosophes. Ils ont recentré l'éthique sur son propos essentiel.

Selon Ricoeur, l'éthique s'enracine dans le désir des êtres humains d'exister et dans leur souhait de bien vivre, avec et pour autrui, dans des institutions justes. Faire de l'éthique, c'est considérer la part imaginative et émotive de l'acte moral dans la société. L'éthique inspire profondément les normes morales qui sont les fondements historiques et rationnels de l'expérience éthique des individus et des sociétés. Ces normes assurent la reconnaissance des autres et la pérennité des valeurs sociales de coopération, sans lesquelles il n'y aurait pas de société. En même temps, ces normes doivent sans cesse être critiquées.

Emmanuel Lévinas privilégie la responsabilité que chacun et chacune a envers autrui. Des mots pleins de paradoxes tels que *otage* et *vulnérable*, *élu* et *obsession* sont liés à celui de *responsabilité*. En hébreu, responsabilité et idée de l'autre sont très proches étymologiquement. Je suis né responsable des autres. Je dois tout aux autres. Tous les choix que je fais ou que j'ai à faire viennent après la responsabilité que j'ai auprès des autres. En disant que l'autre demande que je sois totalement respon-

La bioéthique doit redécouvrir le corps comme lieu de relation entre l'esprit et le cosmos, si elle veut reprendre contact avec la personne dans son ensemble.

sable de lui ou d'elle, et en disant en même temps, de manière paradoxale, que les autres me font venir à l'existence, Emmanuel Lévinas nous force à repenser radicalement notre relation aux autres et aussi notre engagement pour la justice. Il n'y a pas seulement l'autre mais tous les autres.

Lévinas a transformé l'ensemble de la pensée éthique qui s'est imposée en Occident. Avec lui, les dilemmes et les conflits de valeurs, qui sont devenus la marque de fabrique de la bioéthique, prennent un autre visage. Le dilemme se transforme en occasion de création et de développement. Même la justice pratiquée dans nos institutions court le risque d'exploiter les gens, sous couvert d'une bonne volonté illusoire ou réelle. En nivelant les différences, la politique se cantonne, à son corps défendant, à l'universalité et porte la tyrannie d'une justice impersonnelle. En la laissant s'émouvoir devant la pauvreté de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin, la justice de Lévinas se fait la reconnaissance de la singularité d'autrui. «La proximité du voisin – la paix de proximité – est ma responsabilité pour un autre, l'impossibilité de le laisser seul quand il affronte le mystère de la mort.»

Ces penseurs offrent aux théologiens le moyen de mettre l'accent, dans le débat public, sur ce qu'est la véritable signification de l'éthique. Dans le contexte où l'éthique est devenue la chose à faire et court le risque de perdre son âme, les théolo-

giens ont, sur cette question, un rôle social important à jouer. Il en va de notre vivre ensemble.

La théologie peut aussi aider la bioéthique à s'interroger sur ce que signifie être malade. La bioéthique a placé l'autonomie en première ligne. En conséquence, le malade est aujourd'hui informé de son état et doit donner son consentement. Même si l'autodétermination du patient a pris une forme légale, la qualité de relation entre le patient et son médecin ne s'est pas nécessairement améliorée. Si la bioéthique avait davantage prêté attention à *ce que signifie être malade*, la restructuration des services de santé, à travers le HMO aux États-Unis et le virage ambulatoire au Canada, aurait pu prendre une autre direction.

Quand je consulte un médecin, je le fais parce que je souffre de quelque dysfonctionnement somatique ou à cause d'une rupture d'équilibre dans mon fonctionnement. Aux yeux du médecin, ce dysfonctionnement peut s'expliquer. Un diagnostic et un pronostic peuvent être énoncés; le médecin agit objectivement. Ce n'est pas le cas du patient qui, lorsqu'il se sent malade, est ébranlé dans tout son être. Le patient et ceux et celles qui lui sont proches sont confrontés aux limites d'un être dont l'identité est, d'une certaine manière, brisée. Être malade, c'est affronter une crise existentielle importante. C'est pourquoi la fonction de la médecine devient si importante dans nos sociétés.

La théologie devrait jouer un rôle pour nous rendre davantage conscients de ce que signifie être malade et de la réponse qui doit s'ensuivre. C'est vraiment un des points clés de l'éthique chrétienne. Ce souci de la personne doit, nous le lisons dans la parabole du bon Samaritain, être à la base de notre action locale au service de ceux et celles qui sont tourmentés par des situations limites, appauvris socialement, réduits à la détresse de la simple condition humaine. Et comme Paul Ricoeur le mentionne dans son texte *Le socius et le prochain*, la compassion du Samaritain a une signification profonde et transcendante. Mais cette signification et cette histoire sont cachées. En vérité, les plus petits sont les figures du Christ, mais ni les justes ni les injustes ne le réalisent maintenant. Ce n'est qu'au dernier jour, quand sera posée la question: «Quand Seigneur, t'avons-nous vu avoir faim et soif?», qu'ils comprendront.

Si les théologiens ne posent pas la question de savoir ce que signifie être malade pour celui ou celle qui est malade, la bioéthique sera appauvrie dans son approche des thèmes de la souffrance, de la maladie chronique, du handicap à la naissance, des problèmes de la santé des femmes et de l'usage de la technologie dans le prolongement de la vie. La bioéthique ne pourra pas non plus jouer un rôle positif dans le débat que les sociétés occidentales ne peuvent éviter, celui de l'organisation des services de santé.

Des études montrent clairement que la santé et la maladie ne résultent pas seulement de facteurs individuels, mais dépendent aussi *des conditions sociales*. La bonne santé et la longue vie sont en relation avec les conditions de vie. Quand on regarde l'histoire de la bioéthique, il est évident que le contexte social de la santé et de la maladie n'a pas joué un grand rôle dans son engagement pour la justice. La transplantation d'organes, l'allocation de dialyseurs et la distribution de produits sanguins a donné lieu à des discussions concernant la justice. Mais celle-ci reste enfermée dans une perspective de justice distributive.

Durant les années 80, à l'époque de Ronald Reagan, peu d'articles, dans la littérature bioéthique, traitaient des conditions de vie des femmes enceintes, alors qu'avaient lieu les débats autour des enfants sévèrement malformés, nés très prématu-

rément. La haute technologie était à la une de l'actualité, mais la dimension sociale suivait loin derrière. La bioéthique n'intègre pas encore dans sa démarche le développement du sens de la solidarité avec ceux qui sont affaiblis par la maladie.

La théologie a une perspective plus riche. Beaucoup de théologiens qui ont écrit sur la justice et les soins de santé ont mis en valeur sa dimension sociale. L'exemple le plus remarquable est celui de Richard McCormick, dans son livre *Health and Medicine in the Catholic Tradition*, en 1984. La théologie féministe a aussi attiré notre attention sur la justice sociale dans les soins de santé, car sa réflexion s'appuie sur ceux et celles qui n'ont pas de pouvoir.

En dépit de ces propos, on peut se demander si les théologiens engagés dans la bioéthique ont suffisamment réfléchi sur la signification et les objectifs du système de santé et des services qui devraient être mis en place. Des économistes sont très prolifiques sur le sujet. Quelques philosophes ont apporté de l'eau au moulin. Mais qu'en est-il des théologiens? Leur participation au débat public est vivement souhaitable.

Au Canada, la restructuration de certains systèmes de santé provinciaux met en cause le fondement même du système: la solidarité sociale dans les situations de maladie. Le succès des développements biomédicaux a des conséquences sur notre capacité de payer de tels progrès. Le contrôle des coûts est devenu inévitable. Les sociétés occidentales y consacrent beaucoup d'énergie sans beaucoup tenir compte de la dimension sociale de la maladie. Les chrétiens ont une longue expérience dans la recherche de moyens pour aider les faibles et les malades. Cette longue expérience qui a eu des hauts et des bas

devraient aider les théologiens à centrer leur contribution au dialogue bioéthique sur les questions de justice par la prise en compte des situations concrètes des êtres souffrants.

Enfin, la théologie aurait à débattre du rôle de la *technologie dans la bioéthique*. Comme l'exprime bien Gérard McKenny, la bioéthique n'a pas apporté de solutions aux dilemmes moraux soulevés par la technologie. Ce vide nous laisse à la merci du pouvoir de la médecine qui contrôle notre vie et notre mort. En fait, en ce qui concerne la mort et le mourir, la bioéthique a développé toutes sortes de moyens qui nous permettent de contrôler notre mort: testament biologique, directives préalables, consentement éclairé, principe de l'action à double effet pour contrôler la douleur, etc. Nous contrôlons la mort, mais nous ne savons toujours pas ce que signifient mourir, souffrir, faire l'expérience du déclin de son corps, vivre avec ceux qui souffrent et qui meurent. La médecine moderne, en vue de la réussite de son projet, a fait du corps un moyen à contrôler. La tradition chrétienne a une autre conception de l'être humain. Cette conception intègre la souffrance, le plaisir et la mort dans une perspective plus large. La bioéthique doit redécouvrir le corps comme lieu de relation entre l'esprit et le cosmos, si elle veut reprendre contact avec la personne dans son ensemble.

La bioéthique courante qui, dans certaines situations, confère du pouvoir aux malades et aux familles et facilite les décisions professionnelles concernant les autres, manque en réalité d'une vision large, d'une approche anthropologique de l'être humain et de la vie avec les autres. La réflexion bioéthique gagnerait beaucoup à s'élargir à d'autres horizons que celui des États-Unis, en vue de réintégrer la question anthropologique. ■



Photo: Chuck Stoodly/CANAPRESSE

lectures du mois

avec André Beauchamp, Normand Breault
et Marie-Paule Malouin

LE TEMPS DE L'INGRATITUDE

Alain Finkelkraut,
*L'ingratitude, Conversation sur notre
temps avec Antoine Robitaille,*
Montréal, Québec Amérique, 1999; 227 p.

Il y a des livres qui éclairent notre route, qui nous aident à réfléchir et à comprendre le présent. Tel est l'ouvrage d'Alain Finkelkraut. Ce philosophe juif, professeur à l'École polytechnique de Paris et auteur de plusieurs ouvrages, avait rêvé, pour échapper au trac d'écrire, que ses entretiens avec son ami Antoine Robitaille, chroniqueur au *Devoir*, soient publiés tels quels ou presque. Désenchanté à la lecture des premières transcriptions, il a dû renoncer à la «chimère du livre indolore» et a écrit *L'ingratitude...*

Il existe, rappelle Finkelkraut, deux formes de nationalisme. Le nationalisme allemand, romantique, est sous-tendu par l'idée que les êtres humains sont avant tout les héritiers d'ancêtres particuliers, qu'ils sont ancrés dans une humanité particulière. Le nationalisme à la française, quant à lui, se fonde sur l'idée que les humains doivent devenir des citoyens, des individus égaux et autonomes. Aujourd'hui démonisé, le nationalisme romantique,

selon l'auteur, est combattu parce que notre temps attribue les horreurs de l'Holocauste à la forme du nationalisme allemand. Aux yeux de l'intelligentsia occidentale, le nationalisme à la française, fondé sur les droits de l'Homme, paraît seul acceptable. Ainsi déliés de notre héritage, sommes-nous plus autonomes et plus libres comme le prétend l'époque? se demande Finkelkraut dans *L'ingratitude*.

Selon lui, l'obsédante mémoire de l'Holocauste nous rend aveugle face à l'actualité. Aveugles furent les intellectuels des «grandes nations» qui, en condamnant le nationalisme romantique des «petites nations», ont permis les massacres en Bosnie et en Croatie. Aveugles aussi les fanatiques du Grand Israël qui, obnubilés par leur mémoire, s'opposent au processus de paix avec les Palestiniens en prétendant y voir la répétition du processus qui mena à l'Holocauste.

Il ne faut pas, insiste l'auteur, oublier du passé ce qui ne doit pas l'être: impossible de tourner la page face à Auschwitz. Mais il y a une différence entre ce devoir de mémoire et la «mémoire paresseuse», «l'hypermnésie», qui épargne à ceux qu'elle séduit l'effort de se transférer dans une autre perspective. Le devoir de mémoire ne doit pas nous rendre aveugles, souligne Finkelkraut. L'intelligentsia des

«grandes nations» doit donc être capable de se transférer dans la perspective de l'intelligentsia des «petites nations». Il définit ces dernières comme des nations qui ont failli disparaître à un moment de leur histoire, peuvent encore aujourd'hui disparaître et le savent. Voilà pourquoi leur intelligentsia, formée par le romantisme, veille sur la particularité du peuple, parle à sa place et à son intention.

Malgré sa sympathie, l'auteur de *L'ingratitude* demeure critique face aux petites nations. Deux traits, nés d'une crainte justifiée et d'un ressentiment légitime, défigurent leur «âme», dit-il. Ainsi, la peur pour la survie de la communauté engendre la crainte de la pluralité des opinions, incite à une uniformité qui compromet la cause de la démocratie. Ces nations, dont l'histoire est marquée par des traumatismes, ont aussi tendance à ne reconnaître que leurs griefs. Avec leur «mentalité de créanciers», elles risquent de perdre le sens du devoir et de leurs responsabilités communautaires, de ne recourir aux règles morales qu'en vue d'appuyer leurs revendications.

Vigilant face au nationalisme romantique, Finkelkraut se livre à une critique farouche de la «démocratie radicale», du «temps ultra-démocratique» où nous vivons et surtout de l'idéologie qui domine ce temps, et qu'il nomme le «multicultu-

ralisme», que nous appellerions plutôt «rectitude politique». Selon l'auteur, à la base du «multiculturalisme» se trouve l'idée que les grands penseurs occidentaux ne sont pas des voix singulières avec lesquelles nous pouvons dialoguer et qui peuvent nous aider à mieux comprendre ce qu'est l'Homme; ces penseurs ne seraient que les représentants d'un groupe dominant: les mâles européens. L'entreprise «multiculturelle» cherche, aux yeux de Finkielkraut, à guérir l'humanité des torts causés par les dominants en amenant ces derniers à la repentance et en réparant les dommages infligés à toutes les minorités par la culture dominante et en soignant leurs blessures. Elle cherche, avec les meilleures intentions, à «ouvrir l'héritage», mais change subrepticement les critères de sa composition, car elle substitue à un monde de penseurs, un monde de délégués où doivent siéger des hommes mais aussi des femmes, des hétérosexuels mais aussi des homosexuels, des Blancs, des Noirs, etc.

Le «multiculturalisme» veut donc réconcilier dominants et dominés, il «annonce l'idylle», écrit Finkielkraut, mais il nous conduit à la haine et à l'intolérance parce qu'il «ensauvage» les rapports humains. Comment? En ne reconnaissant qu'un seul enjeu et un seul objet au dialogue: la reconnaissance mutuelle. En peuplant l'espace public non plus de convictions qui se discutent, mais d'identités dont on ne peut contester la validité sans attenter à l'humanité même de ceux qui les expriment. Toujours selon Finkielkraut, celui qui voudra discuter du mariage gay sera impitoyablement accusé d'homophobie; celui qui voudra montrer les effets nocifs des lois sur le harcèlement sexuel, de sexisme. «Dans les sociétés pluralistes d'aujourd'hui, le présent est l'enjeu d'une bataille sans merci entre les titulaires d'une sensibilité avancée et les insensibles, les méchants, les rétrogrades, ceux qui veulent perpétuer l'oppression d'hier dans le monde de demain».

Cette intolérance entre les vivants se double d'intolérance envers les morts. «Quand nous convoquons nos devanciers, c'est pour les lire à la lumière du crime et, à quelques exceptions près, pour méditer sur leur disgrâce». Ce qui préoccupe Finkielkraut, ce n'est pas le devoir de mémoire; c'est que la mémoire ignore tous ses autres devoirs, qu'elle ne célèbre plus, qu'elle ne louange plus, car elle est devenue pure recension des catastrophes. La reconnaissance dont nous nous garga-

isons nous exempte, à son avis, de toute gratitude envers nos prédécesseurs. La dénonciation de l'ethnocentrisme débouche donc, selon lui, sur sa modalité la plus inquiétante: «l'ethnocentrisme de l'actuel».

Déliés de tout héritage, nous ne sommes donc ni plus autonomes, ni plus libres. Nous vivons au contraire un temps où l'intolérance est «notre dernier tyran», conclut Finkielkraut.

Voilà un résumé incomplet de ses riches et denses réflexions sur notre temps. L'ouvrage m'a parfois heurtée, je l'admets, en particulier certains aspects de son analyse du «multiculturalisme». Mais je partage avec l'auteur la conviction que nous vivons l'une des époques les plus intolérantes de l'histoire. Que l'aveuglement d'une compassion envahissante, pour employer des termes que j'affectionne, attise les conflits entre les vivants et nous incite à nous prendre pour Dieu et à juger les morts. À mon avis, Finkielkraut a raison, notre temps est bien celui de l'ingratitude. ■

Marie-Paule Malouin

LA GOUVERNANCE ET LES RÉSEAUX

Michel Gariépy et Michel Marié (sous la direction de -),
Ces réseaux qui nous gouvernent?
Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997; 467 p.

Du printemps 1995 au printemps 1997, un groupe de dix-sept chercheurs de France et du Québec ont participé à une série d'ateliers et de recherches croisées sur les thèmes de la gouvernance et des réseaux. L'hypothèse de recherche est ainsi résumée: «L'objet technique, et à plus forte raison le réseau, ne peut être dissocié de son environnement (physique, culturel, social, etc.) et donc du territoire dans lequel il agit et dont il fait partie. L'homme est aux deux bouts de la chaîne. En tant que producteur d'objets, il compose lui-même son milieu. Mais, en même temps, il ne cesse d'être composé par lui. Dans cette conception, le milieu (l'environnement) n'est pas pure externalité. Il est à la fois interne et externe à l'objet» (p. 16).

Cette affirmation qui ressemble à un truisme est fort importante pour la réalisa-

tion d'études d'impacts, la mise en oeuvre de projets susceptibles de modifier l'environnement et pour la définition des institutions et des formes de gouvernement susceptibles de gérer la société. Il y a coévolution de la société et du milieu écologique dont seul un regard croisé de plusieurs disciplines scientifiques, incluant la participation des publics concernés, peut rendre compte.

L'ouvrage de Gariépy et Marié ne peut être résumé ici. Mais il importe de signaler quelques perles. Par exemple, un très bon petit texte de Claire Poitras sur cinquante ans d'histoire du téléphone à Montréal (1879-1930). Un bon chapitre d'Olivier Coutard sur l'organisation industrielle des systèmes électriques en France, chapitre suivi d'une longue note de lecture de près de quarante pages de Michel Marié sur un ouvrage de 1000 pages relatant l'histoire de l'électricité en France.

Signalons aussi une autre note signée par Gilles Jeannot sur un livre de Yannick Lemarchand analysant le concept d'amortissement et sa tradition comptable, un bon texte de Jacques Fisette sur la Banque mondiale, une étude intéressante d'Henri Coing sur la notion de service public, un bon texte de Bernard Barraqué sur les agences de l'eau en France mais aussi ailleurs en Europe, ainsi qu'une étude ramassée et claire de Paul Lewis sur la planification des transports dans la région de Montréal.

J'ai beaucoup apprécié l'étude de Jean-François Bibeau sur un effort d'aménagement du bassin de la rivière Yamaska dans les années 70, un bout d'histoire presque entièrement oublié. Enfin, la quatrième partie de l'ouvrage, sous la responsabilité de Jean-Michel Fourniau et Pierre Hamel, nous permet d'analyser les processus de consultation et de participation publiques, notamment un article très fouillé de Jean-Michel Fourniau, une contribution importante de Pierre Hamel sur la démocratie locale et une autre de Michel Gariépy sur la façon dont Hydro-Québec s'est ajustée à la procédure d'évaluation environnementale.

Dans l'ensemble, un travail considérable et de haut niveau qui témoigne, du côté français, de l'importance de la pensée de Michel Foucault sur les concepts de gouvernementalité et, du côté québécois, de l'importance d'une relecture historique de la mise en place des réseaux. ■

André Beauchamp

RÉGIME CUBAIN
ET DÉMOCRATIE

André Linard

CUBA. Réformer la révolution,
Bruxelles, Éditions GRIP, 1999; 147 p.

Totalement déconseillé aux inconditionnels du régime castriste, le petit livre d'André Linard présente, de façon détaillée et dans une présentation vivante, les différentes composantes de la société civile cubaine, dont les actions mettent en évidence les faiblesses et les limites du régime en place depuis 40 ans.

Une courte introduction permet à l'auteur de se situer. «S'il y a un parti-pris au départ de ces pages, il ne consiste donc pas dans l'adhésion *a priori* à un -isme quelconque, mais dans l'affirmation qu'un régime politique ne se justifie qu'en fonction du bien-être qu'il apporte à la population sur le plan matériel et sur celui de la dignité individuelle et collective» (p.13).

Puis débute une première partie intitulée *Les acteurs de la société cubaine*, présentant d'abord l'Église catholique, seule force d'opposition avec un poids sérieux, et, à la toute fin, la presse indépendante (ou alternative) dont les difficultés d'exister et de travailler soulignent le manque de liberté d'expression prévalant dans l'île. Et l'Église et la presse non officielle font partie des acteurs de cette société civile cubaine, auxquels les 65 premières pages sont consacrées. En plus de la rigueur dans la présentation fouillée de cette société civile cubaine, j'ai bien apprécié l'esquisse de l'évolution historique de la notion même de société civile, en pages 58 à 62.

La deuxième partie (pages 95-147) s'intitule *La nouvelle donne internationale* et présente l'état des relations entre Cuba et le monde extérieur, avec un accent très compréhensible sur les États-Unis et la puissante communauté cubaine de Miami. Non seulement on y analyse le régime cubain à cette étape-ci de son évolution, mais on y décrit les divers scénarios susceptibles de sortir le peuple cubain de l'impasse et de la pauvreté dans lesquelles il est placé depuis la chute du monde communiste européen et, conséquemment, depuis la fin des échanges commerciaux «solidaires» avec le bloc de l'Est.

«Il n'y a pas, à l'heure actuelle, de perspective garantissant une évolution vers la démocratie et la sauvegarde de la justice sociale»(p.145). Comme alternative, il ne reste à la société civile, à certains partis politiques, aux technocrates modérés de l'intérieur, d'une part, au monde extérieur et aux exilés aux positions modérées, d'autre part, «qu'un dialogue et des négociations (et donc des concessions réciproques) renforçant chacun des acteurs, en vue d'éviter la catastrophe». Cette dernière me semble résider dans «le renversement du régime (qui) ouvre la porte à une libéralisation sauvage sous la houlette des hommes d'affaires cubains de Miami» (p. 145).

On peut vivement souhaiter, avec l'auteur, que ce passage à la «liberté occidentale et capitaliste» ne s'accompagne pas, comme c'est le cas en ex-Europe de l'Est et en ex-URSS, de l'avènement de ce capitalisme sauvage aussi destructeur, même si de façon différente, des personnes humaines que les régimes antérieurs. Bonne lecture! ■

Normand Breault

LIVRES REÇUS

Voici quelques-uns des livres que les éditeurs ont fait parvenir à *Relations* au cours des derniers mois:

– Coll. (sous la dir. de Bogumil Jewsiewicki et Jocelyn Létourneau), *Les jeunes à l'ère de la mondialisation. Quête identitaire et conscience historique*, Sillery, Septentrion, 1998; 434 p.

– Willy Deweert, *Les allumettes de la sacristie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998; 350 p.

– Hildegard Goss-Mayr, *Oser le combat non-violent, aux côtés de Jean Goss*, Paris, Cerf, 1998; 247 p.

– Claire Lesegretain, *Être ou ne pas être... célibataire*, Versailles, St-Paul, 1998; 352 p.

– Douglas John Hall, *Être image de Dieu*, Paris/Montréal, du Cerf/Bellarmin, 1998; 340 p.

– André Fortier, *Ce Dieu au regard poétique. Une vision du divin, de l'être humain et du cosmos dans le judéo-christianisme*, Montréal, Fides, 1999; 150 p.

– Coll. (dirigé par Guy Couturier), *Les patriarches et l'histoire*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1998; 342 p.

– Alain Létourneau, *L'herméneutique de Maurice Blondel. Son émergence pendant la crise moderniste*, Montréal, Bellarmin, 1999; 308 p.

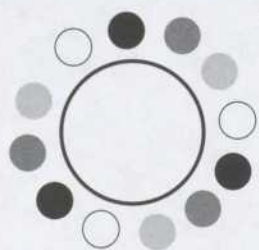
– Coll., *Les jeunes des communautés culturelles du Québec et leur rendement scolaire*, Études et recherches, vol. 2, no 4, Québec, Université Laval/CRIRES/CEQ, 1995; 194 p.

– Coll., *Abandon scolaire et socialisation selon le sexe. Élaboration d'un cadre théorique et recension des écrits*, Études et recherches, vol. 1, no 1, Québec, Université Laval/CRIRES/CEQ, 1994; 119 p. ■

à signaler

□ **Scènes de la vie en rouge**, Andrée Lévesque, Éditions du remue-méninge, 1999, Montréal, 310 pages. Ce livre retrace l'histoire du mouvement communiste à partir de ses militants et de ses militantes, en particulier de Jeanne Corbin. À l'aide d'une documentation très fouillée allant de lettres intimes aux archives de la Troisième Internationale, l'auteure reconstitue une vie consacrée au Parti et les péripéties d'un mouvement social pendant la crise des années 30 et la Seconde Guerre

mondiale. □ **Fernand Dumont**. Laval théologique et philosophique, volume 55, numéro 1, février 1999. Le dossier offre quatre contributions pour découvrir F. Dumont comme sociologue, anthropologue et théologien. Le dernier article s'attache à montrer comment son oeuvre se caractérise par l'interdisciplinarité ou plutôt par l'enracinement des disciplines dans une commune interrogation sur le sens de l'existence humaine et sur le fondement de la culture.



Vivre ensemble

BULLETIN DE LIAISON EN PASTORALE INTERCULTURELLE
CENTRE JUSTICE ET FOI SECTEUR DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES

*Pour bâtir
une Église et
une société
pluri-ethnique
où chacun
aurait sa
place*

Vivre ensemble soutient l'engagement pour une Église et une société où tous, quelles que soient leurs origines, puissent participer dans l'égalité et la coresponsabilité. Ce bulletin concerne autant la population québécoise d'accueil que les nouveaux arrivants.

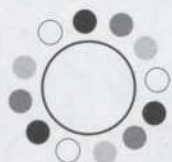
Vivre ensemble est un outil:

- de réflexion sur les enjeux de l'intégration des nouveaux arrivants au Québec et du pluralisme de la société québécoise;
- de partage des expériences de rapprochement entre Québécois de toutes origines;
- d'information sur les divers organismes qui oeuvrent à l'accueil et à une meilleure compréhension des diversités culturelles et religieuses;
- de communication pour tous ceux et celles qui s'intéressent à la question de l'immigration;
- de sensibilisation aux questions de refuge.

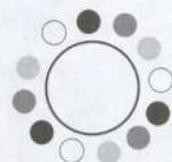
Vivre ensemble permet à ses abonnés de former un réseau de personnes passionnées, préoccupées et engagées pour une meilleure convivance et une intégration harmonieuse. À l'occasion, des rencontres de réflexion, de formation et de débat sont offertes.

Quelques dossiers ou articles récents:

- *Les Églises de rite oriental*
 - *Le Québec pluriel aujourd'hui et demain... La parole aux jeunes*
 - *Femmes d'ici et d'ailleurs*
 - *Quinze ans d'immigration au Québec*
 - *Le jumelage: une manière de vivre ensemble*
 - *Citoyenneté pluraliste*
 - *Accueillir la diversité: un défi à relever en Église*
 - *Pour une nouvelle protection des réfugiés*



Vivre ensemble paraît quatre fois par an. Abonnement annuel: 10,00\$
Adresser votre chèque à l'ordre du Centre justice et foi
et retourner au **Centre justice et foi, Secteur des communautés culturelles**
25 rue Jarry Ouest, Montréal (Québec) H2P 1S6
* toutes taxes incluses. TPS: R119003952 TVQ: 1006003784



relations

octobre 1999 3,95\$ no 654

SOMMAIRE

face à l'actualité 227

Que mange-t-on ce soir? (Guy Paiement) - Un événement oecuménique (Gregory Baum) – Jubilé 2000: bilan et perspectives (Raymond Levac)

dossier 231

Portrait religieux du Québec

Élisabeth Garant	Portrait religieux du Québec	232
Alain Bouchard	L'impact des autres religions	233
Raymond Lemieux	Le catholicisme québécois	237

en bref 230

articles 243

Jean-Yves Calvez	L'international à reconstruire	243
Hubert Doucet	De nouveaux défis pour la bioéthique	246

lectures 252

Conception de la page couverture: Fernand Jutras.

NOTRE PROCHAINE SOIRÉE RELATIONS

Défis posés à la transmission de la foi

Pour renseignements, contacter Françoise Nduwimana ou Pauline Roy: 514-387-2541.

Surveiller l'annonce qui paraît dans *Le Devoir*, le jour même de la rencontre.

Le lundi 18 octobre 1999, de 19h30 à 22h00, à la Maison Bellarmin
25, rue Jarry ouest (métro Jarry ou de Castelnau). Contribution volontaire : 5,00\$

octobre 1999

Envoi de Poste-publication - Enregistrement no 09261

Port payé à Montréal

25, rue Jarry ouest, Montréal H2P 1S6