

relations

MONTREAL

JUIN 1972

NUMÉRO 372

PRIX 75¢

RECENSEMENT CANADIEN

quarante ans de recul pour les francophones ? — R. Arès

AUTODÉTERMINATION

le Québec et les évêques canadiens — I. Desrochers

LE CONGRÈS DE SANTIAGO

les chrétiens et le socialisme — Y. Vaillancourt

LE CONFLIT DANS L'ÉGLISE

le manifeste des 30 théologiens — J. Chênevert

relations

revue du mois
publiée par un groupe de membres de la Compagnie de Jésus

COMITÉ DE RÉDACTION :

Irénée DESROCHERS, directeur
Guy BOURGEOULT, secrétaire
Richard ARÈS, Albert BEAUDRY, René CHAMPAGNE,
Jacques CHÉNEVERT, Gabriel DUSSAULT, Michel DUS-
SAULT, Julien HARVEY, Marcel MARCOTTE, Yves VAIL-
LANCOURT.

ADMINISTRATION : Albert PLANTE

RÉDACTION, ADMINISTRATION et ABONNEMENTS :

8100, boul. Saint-Laurent, Montréal 351 —
tél.: 387-2541.

PUBLICITÉ : Jean LAURIN et associés, représentants pour la
publicité nationale et locale: 1411, rue Crescent, suite 406.
Tél.: 845-6243.

numéro 372
juin 1972

SOMMAIRE

Église et société

- Les évêques canadiens et la vie politique au Québec . . . 162
Le droit du Québec à l'autodétermination :
les évêques se sont-ils prononcés ? . . Irénée DESROCHERS 163
Espérance et conflit dans l'Église : le manifeste
des 30 théologiens Jacques CHÉNEVERT 168

Canada/Québec

- Francophones et anglophones au Canada : le recensement de
1971... et l'évolution des 40 dernières années
Richard ARÈS 170
Est-ce la fin de « Notre Question nationale » ?
Fernand DUMONT 172

Éducation sociale

- Les loisirs familiaux : une expérience d'éducation sociale
et culturelle Michel CORBEIL 174

Le congrès de Santiago

- Le congrès de Santiago : première rencontre latino-
américaine des chrétiens pour le socialisme
Yves VAILLANCOURT 176
Le congrès de Santiago : document final 177

Éducation et morale chrétienne

- Amour, attente et sacrifice : pour une éducation chrétienne
des jeunes à l'amour Marcel MARCOTTE 181
Le dimanche : fête de la liberté ou précepte de la servitude ?
Guy BOURGEOULT 184
C'est écrit... Paul FORTIN 186

Chroniques

- Théâtre : Derniers plats Georges-Henri d'AUTEUIL 186
Cinéma : « Les Smattes », de Jean-Claude Labrecque
Yves LEVER 188
Les livres : Fidélité conjugale et divorce — quelques
suggestions bibliographiques Guy BOURGEOULT 189

Relations est une publication des Éditions Bellarmin.
Prix de l'abonnement: \$7 par année. Le numéro: 75¢.
Relations publiques: Pauline HOULE, 1396 ouest, rue
Sainte-Catherine.
M. Jean-Robert GENDRON est autorisé à solliciter des
abonnements pour la revue.



Relations est membre de l'Audit Bureau of Cir-
culations. Ses articles sont répertoriés dans le
Canadian Periodical Index, publication de l'As-
sociation canadienne des Bibliothèques, et dans
le Répertoire canadien sur l'éducation. Dépôt
légal, Bibliothèque nationale du Québec.

Courrier de la deuxième classe — Enregistrement no 0143.

LES ÉVÊQUES CANADIENS ET LA VIE POLITIQUE AU QUÉBEC

Au terme de notre assemblée régulière du printemps, nous
aimerions vous faire part de certaines décisions que nous
avons prises pour faire suite aux enseignements du Synode
des évêques, à Rome, en 1971, sur la « Justice dans le
monde ».

La question posée concernait l'accomplissement de la
justice dans l'Eglise et dans le pays. Ainsi, nous avons consi-
déré la justice dans les réalités économiques, dans la vie
interne de l'Eglise, etc.

Nous nous sommes également interrogés sur un problème
qui concerne directement le Québec, mais qui ne peut
manquer d'avoir des incidences dans tout le pays. Nous
savons pertinemment que les évêques du Québec se voient
demander par les chrétiens et, notamment, par les jeunes :
sommes-nous libres comme chrétiens et comme commu-
nautés chrétiennes dans nos choix politiques ? Y a-t-il quel-
que option qui soit exclue, ou quelque option qui soit à
prendre ?

A une question posée sous l'angle pastoral, nous voulons
donner une réponse pastorale.

Nous affirmons que toutes les options politiques respec-
tueuses de la personne et de la communauté humaine sont
libres, tant au plan individuel que collectif.

C'est la doctrine récente la plus claire de l'Eglise.

« Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité
la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles
inaltérables de l'Evangile, de puiser des principes de réflexion, des
normes de jugement et des directives d'action sociale dans l'enseigne-
ment social de l'Eglise... A ces communautés chrétiennes de discerner,
avec l'aide de l'Esprit-Saint, en communion avec les évêques respon-
sables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes
de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de
prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et écono-
miques qui s'avèrent nécessaires avec urgence en bien des cas. Dans
cette recherche des changements à promouvoir, les chrétiens devront
d'abord renouveler leur confiance dans la force et l'originalité des
exigences évangéliques ». (Lettre « Octogesima Adveniens » au Cardinal
Maurice Roy, 1971, no 4).

Et de plus, du récent Synode des évêques en 1971 :

« Pour réaliser le droit au développement :

- a) Que les peuples ne soient pas empêchés de se développer
selon leurs propres caractéristiques culturelles;
- b) Que dans la collaboration mutuelle chaque peuple puisse
être lui-même le propre artisan de son progrès économi-
que et social;
- c) Que chaque peuple puisse prendre part à la réalisation du
bien commun universel comme membre actif et respon-
sable de la société humaine à un plan d'égalité avec les
autres peuples ».

(La Justice dans le monde, no 8.)

Mais, il nous faut également indiquer deux choses aux
chrétiens. La première : dans la recherche et la poursuite des
options politiques différentes ou contraires, il y a des valeurs
humaines et chrétiennes à respecter et à vivre. Il en va de
même pour ceux qui préfèrent demeurer en dehors du débat
ou de telle recherche. Chez tous, par exemple, outre l'amour,
la paix, la justice, la solidarité et la fraternité, on doit trouver
le respect et l'acceptation d'autrui même quand celui-ci a
des options différentes de celles qu'on a soi-même, le
respect et l'acceptation des choix des collectivités accomplis
dans les divers moments de leur histoire.

La seconde : « Les options politiques de par leur nature
sont contingentes et n'interprètent jamais l'Evangile de façon
absolument adéquate et durable ». (Synode, Le Sacerdote
Ministériel, Deuxième partie, activités profanes et politiques,
1971.)

A nous donc, chrétiens, laïcs, prêtres, religieux, reli-
gieuses, évêques, Peuple de Dieu tout entier, est demandé
de nous rappeler que l'Eglise entend jouer à travers le
changement, la recherche, la discussion, le rôle d'une ins-
tance supérieure de rencontre, de justice, de dialogue, de
communion.

Quant à nous, évêques, nous entendons servir le Peuple
de Dieu là où il est et dans les options politiques, écono-
miques, sociales et culturelles qu'il aura choisies.

(Assemblée Plénière, Conférence catholique canadienne,
21 avril 1972. Texte intégral de la déclaration.)

Le droit du Québec à l'autodétermination

Les évêques se sont-ils prononcés ?

par

Irénée Desrochers

A l'issue de leur récente réunion semi-annuelle à Ottawa, le 21 avril, les évêques catholiques du Canada ont fait la déclaration suivante:

Nous affirmons que toutes les options politiques respectueuses de la personne et de la communauté humaine sont libres, tant au plan individuel que collectif.

Les journaux ont expliqué que, pour en arriver là, les évêques avaient dû modifier leur ordre du jour. Il avait été prévu au départ que la « délicate » question ne devait être abordée brièvement qu'aux ateliers de travail. Elle a fini par pénétrer à l'assemblée plénière pour une réunion « spéciale » et par y

occuper pas mal de place. Il avait été prévu de plus que l'étude en ateliers n'entraînerait aucune déclaration de la part de la CCC. De fait, un comité spécial de quatre évêques a dû être constitué par la plénière, pour travailler de nuit, afin de préparer un projet de déclaration. Celui-ci fut approuvé par l'assemblée à peu près tel quel. Son affirmation de base est citée plus haut.

Que veut dire exactement cette déclaration intitulée « La vie politique au Québec » ? Que peut surtout y comprendre le grand public guidé rapidement par les manchettes et les réactions de la presse ?

Oui ou non ?

Si les journalistes avaient eu l'impression, à cause du langage qu'auraient utilisé les évêques, que ces derniers s'étaient vraiment et clairement prononcés sur le droit à l'autodétermination, on aurait vu tout autre chose dans les journaux, ça paraît bien évident. Le *Devoir* a titré, le 22 avril: « Le droit à l'autodétermination: les évêques ne se prononcent pas. » Et c'est là l'impression qui restera sans doute chez une très grande partie du public.

Dans la plupart des cas, les journaux ont reproduit des extraits du texte lui-même ou le bref communiqué préparé par la CCC, abandonnant au lecteur le soin d'essayer de conclure. L'un des grands journaux qui ont reproduit le texte intégral de la déclaration a même donné comme raison pour cela, celle de dissiper « une certaine confusion » créée par la prise de position de l'épiscopat. L'un des seuls commentateurs jusqu'ici affirme que les évêques ont habilement escamoté le problème. Dimanche le 21 mai, au programme de télévision 5-D, un prêtre, en présence d'un évêque, a donné comme exemple du silence des évêques, « le cas sur le droit à l'autodétermination ».

Un journaliste de bonne volonté a tout au plus laissé entendre qu'il y

avait quelque chose d'assez intéressant dans le texte des évêques, « si on lit entre les lignes ». Y a-t-il vraiment quelque chose d'important entre les lignes ? A mon avis, les évêques du Canada se sont prononcés, le 21 avril dernier, *en faveur* du droit du Québec à l'autodétermination. Reste à l'expliquer aux lecteurs assez patients pour retourner aux sources.

Pour s'éclairer, il est important de replacer cette déclaration, — tous sont d'accord pour dire qu'elle est « extrêmement générale », — dans un assez vaste contexte: celui des circonstances, sans doute, mais surtout celui de l'enseignement antérieur de l'Eglise sur cette même question.

Il faut donc replacer l'affirmation de la CCC dans le contexte de ce que le document du dernier Synode à Rome sur *La Justice dans le monde* appelle « un ensemble organique de doctrine », qui se retrouve dans plusieurs documents de l'Eglise, échelonnés sur une période de temps assez longue. Pendant ce laps de temps, le contexte historique a varié: guerres mondiales, décolonisations, problèmes des pays en voie de développement. En fait, on ne comprend bien les textes que si à travers les problèmes de colonialisme

et de décolonisation, ou d'indépendance et de néo-colonialisme, on saisit qu'il s'agit toujours au fond des mêmes droits *fondamentaux*, des mêmes principes moraux.

Ce type de lecture est évidemment facilité, si l'on s'efforce consciemment, — car il faut se défier de ses réactions personnelles spontanées, souvent dues à un manque de réflexion ou même à des préjugés assez bien camouflés, — de bien faire certaines distinctions. L'une des plus importantes qu'il ne faut cesser de répéter (des discussions vous le prouveront), c'est celle qui distingue le *droit moral* fondamental lui-même, de l'*exercice* concret et responsable de ce droit moral. Un droit fondamental, toujours le même, trouve historiquement à s'exercer, à s'appliquer, selon différentes circonstances, dans différentes options politiques: par exemple, *soit* le fédéralisme, *soit* l'indépendance, *soit* dans un Etat dit multinational, *soit* dans un Etat uni-national. Il s'agit de saisir l'unité de l'enseignement moral au niveau des principes de base. La preuve que ce n'est pas toujours facile, c'est que nombre de gens, sans même s'en apercevoir, glissent instinctivement d'un plan à l'autre, et ne font pas de distinction entre le *droit* à l'autodétermination et ce qu'ils appellent tout court « l'autodétermination » elle-même, expression qui *pour eux* veut alors dire, et nécessairement, l'indépendance politique effective, la séparation de fait, le séparatisme comme option proprement politique et particulière. Cette dernière façon de s'exprimer ne permet pas de se placer au niveau où se situe l'enseignement de l'Eglise¹.

1. La distinction entre un droit moral, dont il s'agit ici, et un droit *positif*, existant ou à naître, qui cherche à traduire juridiquement le principe moral, ne devrait pas être difficile à retenir, qu'il s'agisse du droit international (songeons aux résolutions d'un organisme comme les Nations Unies) ou d'un droit juridique canadien (pensons aux propositions discutées dans le *Rapport final* du Comité spécial mixte sur la Constitution du Canada, de mars 1972).

Le droit de la personne au libre choix des options politiques

Tout ce que l'on pourra dire plus loin, dans le cas des groupes, des collectivités, des peuples, touchant le droit à la liberté politique, se rattache directement aux droits fondamentaux de la personne individuelle.

Paul VI, dans *Populorum Progressio* (1967), a présenté une vision du « développement des peuples » qui part justement de la notion du « développement intégral de tout l'homme » (n. 42). Chaque homme est appelé à se développer. Doué de liberté, il est responsable de son épanouissement et demeure, quelles que soient les influences qui s'exercent sur lui, « l'artisan principal » de sa croissance en humanité (n. 15). Au Parlement de Kampala, capitale de l'Ouganda, le 1er août 1969, Paul VI, s'adressant aux « populations » et aux « peuples » de toute l'Afrique², reprenait l'idée de la dignité de la personne et rappelait les exigences de « cette valeur très haute » de la liberté personnelle, alors qu'il parlait de « structures politiques », de « l'indépendance », de « la question toujours brûlante » du colonialisme et du néo-colonialisme, de « l'accès à une vraie souveraineté », de la préparation d'hommes et d'institutions capables d'un « vrai et solide autogouvernement », et, en toutes lettres, de « l'autodétermination politique ». C'est que la fin de toute vie sociale est le développement des valeurs personnelles de l'homme.

En conclusion, dire, comme le font les moralistes et les documents de l'Eglise, que la liberté de la personne humaine de « contrôler son destin » et de réaliser sa propre indépendance inclut, comme bien essentiel pour sa

personnalisation, la liberté dans le domaine politique, c'est dire en d'autres mots (des mots dont on se sert le plus souvent pour parler de groupements) que l'individu, tout homme, quelles que soient les modalités multiples de l'exercice de ce droit, a le droit fondamental à l'autodétermination politique, et que le droit de n'importe quel groupe, collectivité, peuple, nation, pays ou état, à l'autodétermination politique s'enracine dans ce droit premier de chaque homme à cette même autodétermination³. A partir du moment où le droit des autres est respecté, c'est l'individu qui doit faire son propre choix, et non les autres pour lui. Il doit être réellement libre, et pas seulement selon certaines apparences ou selon certaines dispositions d'un droit positif trop déficient ou trop peu respecté. Ce droit personnel est un droit strict en justice, que l'individu ne peut jamais perdre.

Les évêques canadiens, le 21 avril, ont rappelé cet enseignement en disant brièvement que « toutes les options politiques respectueuses de la personne et de la communauté humaine sont libres ... au plan individuel ».

Au niveau du droit positif, on remarquera que le Comité sur la Constitution du Canada, dans son récent *Rapport final*, recommande que « le préambule de la constitution reconnaisse que la fédération canadienne est fondée sur la liberté de la personne et la protection des droits fondamentaux de l'homme qui sont l'objet fondamental et essentiel de l'Etat ». Il conviendrait, dit le rapport, « de reconnaître l'autodétermination comme un droit des citoyens ».

Le droit des collectivités au libre choix des options politiques

Paul VI enseigne toujours que ce droit de tous les hommes revêt un aspect communautaire et s'applique à « chaque groupement d'hommes » (*Populorum Progressio*, n. 14).

Il n'est pas nécessaire de tomber dans le piège de la définition technique et précise de mots difficiles, tels que « nations » ou « nationalités »⁴. Mais il importe de noter la variété des expressions utilisées. Certains moralistes⁵ parlent de « groupe social », de « communauté politique », et évidemment du droit des « peuples », puisque c'est là

l'une des applications les plus évidentes, car « les peuples ne sont en définitive que des groupements d'individus » (Benoît XV, *Pacem*, 1920). D'autres moralistes⁶ parleront de « groupes humains », de « groupes qui ne sont pas encore des Etats », de « réunions d'hommes », même de « minorités économiques », en écartant volontairement l'emploi du mot « nation », parce qu'ils le trouvent ambigu, chargé de significations multiples.

Les Papes et les évêques parlent en tenant compte du contexte historique

du moment. Le même principe du droit au libre choix des options politiques moralement légitimes revient donc dans des contextes où une série de mots différents pourront être employés. C'est l'ensemble du texte qui en explique le sens. Lors des deux guerres mondiales, les Papes parlaient des « nations » petites et grandes de l'Europe. Puis suivit la période des années 1950 et 1960, pendant laquelle il fut question de la décolonisation des « peuples » aspirant à l'indépendance. Pie XII (*Fidei donum*, avril 1957) parle d'une Eglise particulièrement attentive à l'accession « de nouveaux peuples » aux responsabilités de la liberté politique. Paul VI (Noël 1963) parlera des « jeunes nations », des « nouvelles nations » qui accèdent à la dignité d'Etats indépendants et à l'exercice de leur souveraineté. Puis vint rapidement la période où il est beaucoup question des « peuples » en voie de développement: ceux-ci incluent soit des pays moins jeunes, soit de nouveaux pays, soit des colonies qui n'ont pas encore obtenu leur statut d'indépendance et dont certaines y aspirent. Dans toutes ces situations diverses, le même principe de base est à respecter, et le mot qui revient le plus souvent est celui de « peuples ». Tous ces « peuples », qu'ils soient constitués ou non en Etat indépendant, ont droit à la véritable liberté politique.

C'est ainsi qu'à Kampala, Paul VI, dans son « Message aux peuples de l'Afrique », utilise des expressions comme « populations intéressées », « peuples », « communauté nationale ou ethnique », ou simplement « collectivité », et leur parle du « vrai et solide autogouvernement » et de leur « autodétermination politique », car n'est admissible « ni colonialisme ni néo-

2. *La Documentation catholique*, 7 sept. 1969, 767-770.

3. Il n'est pas sans intérêt de remarquer le langage qu'utilisent certains syndicats. Ils perçoivent une relation pratique entre l'exercice du droit personnel et l'aspect collectif plus large de ce problème, quand ils affirment, au sujet de la démocratie politique, que « l'autodétermination des travailleurs » présuppose l'autodétermination du Québec. Voir *Le Travail* (CSN), mai 1972, p. 3.

4. André Rétif, « L'Eglise et 'le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes' », *Doc. cath.*, 31 mars 1957, 417-418; L.-J. Lebreton, « La vocation des peuples au développement », in *La Semaine sociale de France* 1959 (*La montée des peuples dans la communauté humaine*), p. 147.

5. René Coste, *Morale internationale*, Paris, Desclée, 1964.

6. J.-Y. Calvez, « Indépendance politique », *Revue de l'Action Populaire*, juillet-août 1959, 769-776.

colonialisme ». Seules sont acceptables « les structures politiques » leur permettant d'exprimer leur « liberté », leur droit à l'autodétermination. Dans les cas où des peuples « ont assumé eux aussi la responsabilité de leurs propres destins », dit-il, « l'Eglise salue avec satisfaction un tel événement ».

Il n'y a rien d'étonnant à ce que Paul VI utilise un mot comme « autodétermination ». Un moraliste comme René Coste parle du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, qu'on

peut appeler le droit de libre disposition ou de self-détermination »; et il ajoute: « sur le plan international, ce droit de libre disposition se résume en un droit de libre détermination »⁷. Quand cet auteur dit *libre* détermination, *self-détermination*, il dit évidemment la même chose que *autodétermination*. J.-Y. Calvez⁸ se sert de l'expression même « droit d'autodétermination », qu'il appelle un droit « radical » et dont l'exercice, dit-il, peut conduire à différents choix possibles, dont l'un est celui de l'indépendance⁹.

à parler de plus en plus souvent du « droit du Québec à l'autodétermination »¹⁴.

Aucune surprise, donc, de voir proposés aux évêques, en septembre dernier, des *projets* de résolutions affirmant bien clairement et spécifiquement « que le peuple du Québec — compte tenu des droits des autres Canadiens

Le Synode et l'autodétermination

Le document final du dernier Synode, *La Justice dans le monde*, affirme, dès son introduction, que dans « des groupes » ou « des peuples » une prise de conscience s'éveille qui les entraîne « à la prise en charge de leur destin ». On voit plus clairement, dans le long passage consacré au « droit au développement », que cette prise de conscience correspond à un droit. « En assumant leur destin dans une volonté de promotion », dit le Synode, les peuples manifestent authentiquement leur propre personnalisation; « un nationalisme responsable leur donne l'élan nécessaire pour accéder à leur identité ». Ce droit, qui vaut pour le domaine politique, comme pour l'économique et le social, le Synode lui aussi l'appelle une « autodétermination fondamentale ». Les peuples en voie de développement, pour rendre viable leur plein développement et assurer une planification accrue pour construire l'avenir, pourront même, parce que cette autodétermination fondamentale existe, créer « de nouveaux ensembles politiques ».

Une conception *dynamique* de la justice, dont les évêques ont parlé au Synode, envisage que la carte politique du monde soit modifiable. La question pratique a toujours été celle d'un sage exercice de ce « droit radical d'autodétermination »¹⁰.

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que si le Synode affirme le principe de l'autodétermination pour les peuples *en voie de développement*, c'est parce

que c'est vrai de *tous* les peuples, qu'ils soient « développés » ou non, puisque en dernière analyse ce droit est celui de *tout* homme, de tous les hommes, dans quelque pays qu'ils soient. Aussi, Mgr Thiandoum, archevêque de Dakar, a-t-il tenu, au Synode, le 23 octobre, à rappeler que Paul VI, à Kampala, « a solennellement réaffirmé le droit de *tous* les peuples à l'autodétermination politique »¹¹. L'impression qu'ont nombre de Canadiens, — parce que le Canada est un pays « avancé », avec l'un des standards de vie les plus élevés au monde, — que l'enseignement de Paul VI et du Synode vaut pour les autres, les peuples « en voie de développement », les peuples « colonisés » ou « néo-colonisés », mais *pas pour nous*, est donc tout à fait sans fondement. On pourrait même dire que c'est exactement le contraire. En effet, dans la mesure où la « maturité » suffisante d'un peuple, envisagée comme l'une des conditions morales de l'exercice de ce droit¹², est considérée comme plus avancée, il peut y avoir d'autant plus de raison, en un sens, d'affirmer le droit à l'autodétermination politique. Voilà sans doute pourquoi Paul VI parle de « l'aspiration fondamentale » des peuples. Car les moralistes insistent aussi, au-delà du « pouvoir-vivre collectif », sur le critère psychologique qu'est le « vouloir-vivre collectif ». Le Comité sur la Constitution du Canada en fait autant quand il parle du « libre consentement » et de la « volonté commune de vivre ensemble ».

7. Coste, *op. cit.*, p. 174.

8. Calvez, *Ibid.*, p. 775.

9. Les Nations Unies, pour qui il s'agit d'un droit positif international à créer, utilisent couramment, depuis des années, l'expression « droit à l'autodétermination » qui veut alors dire, pour les « peuples coloniaux » placés dans le contexte de la liquidation du colonialisme, « le droit de peuples à disposer d'eux-mêmes », en incluant « le droit à l'indépendance ». On peut voir, par exemple, la résolution 2621 (XXV), adoptée le 12 octobre 1970 par l'Assemblée générale des Nations Unies, à 86 voix contre 5, avec 15 abstentions (dont le Canada !), in *Chronique mensuelle de l'ONU*, nov. 1970, 105-107.

10. Calvez, *Ibid.*, 774-775.

11. *Doc. cath.*, 21 nov. 1971, p. 1026.

12. Coste, *op. cit.*, p. 512.

13. Irénée Desrochers, « Le principe du droit à l'autodétermination du Québec », *Relations*, déc. 1971, 334-337.

14. Voir Richard Arès, S.J., « La question du droit à l'autodétermination », *Nos grandes options politiques et constitutionnelles*, Montréal, Les Ed. Bellarmin, 1972, 171-191.

La déclaration des évêques, le 21 avril dernier, se place aussi dans le contexte de leurs propres déclarations antérieures. Dans leur Lettre collective à l'occasion du centenaire de la confédération, en 1967, ils ont fait ressortir « l'importance que prennent les droits des *groupes* si l'on veut que les aspirations des personnes elles-mêmes soient satisfaites » (p. 4). Ils déclaraient explicitement au sujet du Québec:

Certes, il est impossible de contester le droit de la communauté canadienne-française du Québec à l'existence, à l'épanouissement dans tous les ordres de réalités, à des institutions civiles et politiques adaptées à son génie et à ses besoins propres, à cette autonomie sans laquelle son existence, sa prospérité, son essor économique et culturel ne seraient pas bien assurés (p. 5).

On voit plus clairement et explicitement, depuis la déclaration de Kampala et celle du Synode, que ce droit au développement intégral inclut celui de l'autodétermination. D'ailleurs, les évêques canadiens ont déjà utilisé le mot et l'ont même défini, quand le 24 septembre 1968, dans une lettre, signée par leur président, Mgr A. Carter, au secrétaire d'Etat aux Affaires extérieures, M. Mitchell Sharp, ils affirmaient que les Canadiens, sensibilisés au désir des peuples de *déterminer eux-mêmes leur propre destinée*, veulent que soit mieux garanti « aux peuples le droit à l'autodétermination selon leurs aspirations propres ». Il s'agissait du Vietnam, de la Tchécoslovaquie et du Nigéria-Biafra.

La pensée des évêques canadiens

On comprendra mieux comment le problème a pu se poser aux évêques, lors de leur réunion plénière à Edmonton, en septembre 1971, celle qui devait

préparer leur participation au Synode¹³, si on garde à l'esprit le fait que, dans le contexte canadien et québécois, depuis environ dix ans, on a commencé

— a, en principe, le droit à l'autodétermination ». Considérant qu'il s'agissait alors de s'en tenir à des questions d'ordre universel, en préparation immédiate du Synode à Rome, les évêques ont approuvé plutôt la proposition suivante:

Que le Synode reconnaisse que le droit de chaque peuple de prendre en main sa propre destinée fait partie du droit au développement intégral.

On a naturellement évité de mentionner le Québec, mais on a aussi enlevé le mot autodétermination. Il suffit maintenant de se rappeler que l'expression « le droit de chaque peuple de prendre en main sa propre destinée » est une des façons les plus classiques de définir

ce droit que le Synode a appelé carrément l'autodétermination fondamentale.

A l'issue de leur réunion à Edmonton, les évêques avaient déclaré au public canadien qu'ils s'étaient entendus « pour mettre en application, au Canada » les recommandations que leurs délégués feraient à Rome. Le Synode s'étant prononcé comme on sait, les évêques pouvaient difficilement, à leur récente réunion à Ottawa, esquiver la question. Ils y ont affirmé, dans une déclaration cette fois si générale que plusieurs se demandent encore ce qu'elle veut dire, que « toutes les options politiques respectueuses de la personne et de la communauté humaine sont libres, tant au plan individuel que collectif ».

Plus précisément...

S'agit-il du Québec ? S'agit-il d'autodétermination ? Quelles sont ces « collectivités » dont ils parlent ?

Il s'agit certainement, très clairement et spécifiquement, parmi ces collectivités, du Québec. Le titre même de la déclaration le dit: « Les évêques canadiens et la vie politique au Québec »; ce que certains n'ont pas encore remarqué, et ce qu'un grand journal par distraction a transcrit comme « La vie politique au Canada ». Surtout, le texte qui introduit cette déclaration générale de principe dit que les évêques se sont interrogés sur un problème qui, ne pouvant manquer d'avoir des incidences dans tout le pays, « concerne directement le Québec ». D'ailleurs, disent-ils, « les évêques du Québec » se voient demander, notamment par les jeunes, si les choix politiques sont libres.

S'agit-il bien d'autodétermination ? On sait d'abord que les évêques ont fait leur déclaration générale après avoir étudié en ateliers de travail des questions comme celles-ci:

Quelles exigences de justice voyons-nous impliquées dans la question du droit des peuples à l'autodétermination — au plan international ? — au plan national ?

Quelle est la différence de perception entre francophones et anglophones sur la question du droit du Québec à l'autodétermination ?

Y a-t-il opportunité pour les évêques canadiens de se prononcer sur le droit du Québec à l'autodétermination ?

Le fait de poser ces questions ne prouve rien au sujet de la déclaration subséquente. La vraie réponse est dans le texte même de la déclaration. L'affirmation que « toutes les options politiques respectueuses de la personne et de la communauté humaine sont libres, tant au plan individuel que collectif ».

firmation que « toutes les options politiques sont libres », replacée dans le contexte général de l'enseignement de l'Eglise, particulièrement de Paul VI et du Synode, dans le contexte historique qui est celui du Canada depuis plusieurs années et dont les évêques ne peuvent faire abstraction quand ils parlent ici, de même que dans les circonstances immédiates de leur réunion à Ottawa, ne peut avoir de sens, cela ne fait absolument aucun doute, que si elle exprime en d'autres mots, ou du moins présuppose, l'affirmation que les évêques ont déjà faite à Edmonton et endossée par le texte du Synode, à savoir que « le droit de chaque peuple de prendre en main sa propre destinée », c'est-à-dire le droit à l'autodétermination, « fait partie du droit au développement intégral ». A Ottawa, les évêques ont donc certainement affirmé le droit à l'autodétermination, au moins implicitement. La vraie consolation, c'est que, dans cet « ensemble organique » qu'est l'enseignement de l'Eglise, l'implication soit très claire !

Les évêques répondent donc: aucune option, quelle qu'elle soit, pourvu qu'elle soit respectueuse de la personne et de la communauté humaine, ne s'impose, n'est « à prendre », comme ils disent; en toutes lettres, cela veut dire: le droit à l'autodétermination du Québec n'impose nécessairement, ni l'option fédéraliste, ni l'option indépendantiste. De plus, disent-ils, aucune option, — si elle remplit la condition énoncée, — n'est « exclue »; cela veut dire en blanc et noir: le droit du Québec à l'autodétermination n'exclut nécessairement, ni l'option fédéraliste,

ni l'option indépendantiste. Toutes les options sont libres. Il est tout de même amusant, après tant d'explications pour rebâtir un contexte doctrinal, de lire cette petite phrase des évêques, une perle: « C'est la doctrine récente la plus claire de l'Eglise. »

Un peu plus loin dans leur déclaration, les évêques, évitant de citer un extrait du long passage du Synode sur le droit au développement, celui où se trouve précisément le mot « autodétermination », citeront un passage beaucoup plus bref à la fin du document synodal. Il y est dit (n. 8) que chaque peuple doit « être lui-même le principal artisan » de son progrès « à un plan d'égalité avec les autres peuples ». Il est censé être très facile de raisonner en disant que chaque peuple, qui ne jouit pas de l'indépendance politique effective, est à un plan d'égalité avec les autres peuples, c'est-à-dire ceux qui jouissent effectivement d'une pleine indépendance politique, précisément parce que, à travers les diverses modalités dans les « ensembles politiques », tous les peuples ont un même droit moral à l'autodétermination. Le Québec donc. (Pourquoi les évêques prendraient-ils la peine de citer ce texte, s'il ne s'applique pas au peuple canadien-français du Québec, à la « collectivité » qu'est le Québec ?) Le Québec autant que le reste du Canada. Egalement.

Car, en fin de compte, tout le monde le sait, la raison pratique pour laquelle les évêques ont fait cette déclaration, ce n'était pas pour affirmer que l'option du fédéralisme est, en principe, moralement libre ! Il ne manque pas de gens pour l'avoir toujours cru ! C'est donc plutôt pour affirmer que l'option politique de l'indépendance du Québec est en principe aussi légitime que l'autre, ... avec toutes les conséquences pratiques que cela peut entraîner. Car de très graves problèmes de justice seront en jeu si certains Canadiens n'admettent pas le principe en cause et ses exigences. C'est la raison pour laquelle certains esprits sont très lents à admettre l'idée, quand ils n'y sont pas spontanément fermés, que le droit du Québec à l'autodétermination ne peut pas exclure le droit à l'indépendance elle-même. Car si l'indépendance est seulement l'une des options légitimes possibles, il reste qu'elle en est une.

La condition morale insérée, à savoir que les options politiques soient « respectueuses de la personne et de la

communauté humaine », est classique chez les moralistes. Elle a pour but d'affecter l'exercice concret du droit fondamental, dans le sens d'un ordre moral obtenu par la justice, la paix et la fraternité. Elle n'a pas pour objet de donner *prétexte* à un refus. Car les moralistes protestent contre ceux qui soutiendraient que le droit à l'autodétermination ne peut s'exercer, dans l'option particulière de l'indépendance, pour la seule raison que le reste de l'unité actuelle intégrante (dans notre cas, le reste du Canada par rapport au Québec) voudrait tout simplement refuser cette option¹⁵. Les exigences de la justice étant respectées, un moraliste comme de Soras dira plutôt que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes « est alors la simple affirmation que, *normalement et le plus ordinairement*, un peuple, qui se trouve en situation de minorité politique intégrée, doit être mis à même de gérer par lui-même et de façon souveraine ses propres affaires »¹⁶. C'est à lui de choisir.

Les évêques ont intentionnellement parlé de « *collectivités* », en évitant cette fois d'utiliser, dans leur propre énoncé de principe, des mots comme « nations », « communauté nationale », ou même « peuple » (en dehors de

leur citation du Synode). Dans le but évident d'éviter bien des difficultés inutiles et bien des objections sans fondement. Puisqu'il s'agit du Québec, on voit que « *collectivité* » peut vouloir dire tout simplement *province*. Cela permet de n'avoir pas à s'engager dans une discussion au sujet du peuple canadien-français et de sa définition précise: s'agirait-il du peuple canadien-français dans tout le Canada, ou seulement de la majorité canadienne-française du Québec? Ne voulant pas entrer dans une discussion de ce genre, les évêques veulent parler vraiment, au minimum, de la collectivité qu'est le Québec. Ils se trouvent ainsi à rejoindre *en partie* le Comité sur la Constitution du Canada, car ils évitent de s'engager directement dans une discussion sur la recommandation n. 8 du Comité, au sujet de « tous les peuples du Canada », mais rencontrent la recommandation n. 7 où il est dit: « si, à un moment donné, les citoyens d'une *partie* du Canada se déclaraient démocratiquement en faveur d'une formule politique qui serait opposée au maintien du régime politique actuel », expression que le Comité explique plus loin dans le texte, en parlant d'une « nette majorité de l'ensemble du corps électoral d'une *province* qui est en faveur de l'indépendance ».

ner qu'un gouvernement fédéral puisse avoir recours à la force pour empêcher la sécession ». Les évêques ne mentionnent pas la négociation politique dans ces termes, mais ils demandent à tous les chrétiens la recherche et le dialogue. Dans la mesure où ils demandent la *liberté*, ils se trouvent à rejeter ce que le Comité sur la Constitution appelle « le recours à la force militaire ». Dans la mesure où ils demandent la *justice*, ils rejettent aussi ce que le Comité appelle « d'autres forces coercitives ».

Enfin, par anticipation, les évêques se compromettent personnellement: « Quant à nous, évêques, nous entendons servir le Peuple de Dieu là où il est et dans les options politiques, économiques, sociales et culturelles qu'il aura choisies. »

La déclaration des évêques est donc strictement « pastorale »; la hiérarchie ne fait pas de politique, mais présente un enseignement de l'Eglise.

Répercussions ?

Quelle a été, quelle sera la répercussion de cette dernière déclaration des évêques canadiens? Au Canada français, elle a suscité peu d'intérêt. A cause de son caractère abstrait et général, le contact avec les médias ne semble pas avoir été suffisamment ouvert et au point; il en est même résulté une confusion certaine.

Un problème non moins grave est celui du Canada anglophone. Éveillé surtout à certains aspects économiques du problème de l'indépendance du Canada face aux Etats-Unis, est-il suffisamment sensibilisé, *dans la ligne de pensée du Synode et des implications de la déclaration des évêques*, au problème des aspirations politiques du Québec, jusqu'à admettre sans ambages le droit du Québec à l'autodétermination, jusqu'à *respecter et accepter* son option politique libre, fût-elle celle de l'indépendance, avec les conséquences pratiques qui en découlent au niveau des exigences de la justice? Bonne chance à qui voudrait dépouiller la grande presse anglophone du Canada sur la façon dont elle a donné écho à cette déclaration des évêques. Si on en juge par le reportage dans *The Gazette* de Montréal, il ne trouvera pas grand-chose: si je ne m'abuse, la *Gazette* n'a absolument rien donné.

Réflexions complémentaires

Deux remarques tiennent à cœur aux évêques. La première:

Chez tous, par exemple, outre l'amour, la paix, la justice, la solidarité et la fraternité, on doit trouver le respect et l'acceptation d'autrui même quand celui-ci a des options différentes de celles qu'on a soi-même, le respect et l'acceptation des choix des collectivités accomplis dans les divers moments de leur histoire.

Au Québec, pour sûr, les fédéralistes et les indépendantistes doivent respecter et accepter le choix des individus et le libre choix de la collectivité du Québec. Mais, plus encore, constatant que les indépendantistes du Québec acceptent facilement que les autres provinces prennent pour elles-mêmes une option fédéraliste, si elles le désirent, on verra que la première remarque des évêques veut aussi affirmer que ceux qui, dans les autres provinces, choisissent pour eux-mêmes une formule fédéraliste, doivent, dans la paix, la fraternité et la justice, respecter et

accepter le choix de la collectivité qui s'appelle le Québec, si « à un moment de son histoire » ce choix était celui de l'indépendance. Car, et c'est la deuxième remarque, « les options politiques de par leur nature sont contingentes ». Si, parmi plusieurs options possibles, l'indépendance pour le Québec n'est pas un absolu, il faut ajouter que la formule fédéraliste pour le Québec, donc pour le Canada dans son ensemble actuel, n'est pas non plus un absolu. S'il n'en tient qu'aux droits fondamentaux des individus et des collectivités, la formule présente peut changer. C'est une question libre.

Le Comité sur la Constitution a mis quelques points sur les i. Si le gouvernement fédéral se trouvait, à un moment donné, en présence d'une nette majorité de l'ensemble du corps électoral d'une province qui est en faveur de l'indépendance, « c'est par la négociation politique et non par le recours à la force militaire ou à d'autres forces coercitives qu'il faudrait régler le différend », car « nous ne pouvons imagi-

15. Calvez, *Ibid.*, p. 774.

16. Alfred de Soras, S.J., *Morale internationale*, Paris, Fayard (Coll. Je sais-Je crois, n. 58), 1961, p. 64.

Si l'on voulait dépouiller la presse anglophone catholique, que trouverait-on ? *The Catholic Register* de Toronto, tardivement (ce ne fut que dans sa livraison du 6 mai), donna, sans présenter la citation du Synode, quelques extraits de la déclaration de la CCC, en les coiffant d'un titre assez vague (« Humanity stressed by bishops on politics »), et en faisant une seule remarque: « Neither inside nor outside the meetings, did the bishops specify exactly what they meant by 'political options'. »

Une semaine plus tard, cependant, en réponse à l'éditorialiste du *Western Catholic Reporter* d'Edmonton qui avait manifesté sa déception devant la récente déclaration des évêques, parce qu'elle lui semblait abandonner l'idée « d'unifier le Canada », l'éditorialiste du *Catholic Register* affirme que, à son avis, les évêques déclarent, dans la ligne de pensée du Synode, que si le Québec veut choisir de quitter la Confédération, c'est son droit, et que, de plus, le reste du Canada n'a pas le droit de s'y opposer.

L'un des grands problèmes, évidemment, est de faire passer ce message auprès du grand public. Au sujet du langage utilisé par les évêques, l'éditorialiste du *Catholic Register* avoue à son confrère d'Edmonton qu'il y a de quoi placer dans une situation très difficile des journalistes harcelés par des échéances: « This is the type of language which can send deadline-harried editors up a wall... Anyway, with Catholic bishops, meddle not — they're very experienced and knowing hands at the word game. »

Dans ces conditions, nous pouvons tout de même poser la question: « Well, brother, what next? Where do we go from here? »

Espérance et conflit dans l'Église

par
Jacques Chênevert

LE MANIFESTE DES 30 THÉOLOGIENS

Dans sa livraison du 16 avril, la *Documentation catholique* (No 1607, pp. 384-386) reproduit le texte intégral du manifeste, signé par trente-trois théologiens de sept pays et intitulé « Contre la résignation dans l'Église ». Les médias locaux d'information nous ont appris la publication du manifeste et la réaction du cardinal Garrone. Le journal *La Presse*, pour sa part, a fait connaître des extraits de l'article du cardinal Garrone (29 mars), puis le texte complet du manifeste (8 avril, p. A-6).

Le *Corriere della sera*, journal de Milan, a dit de ce manifeste qu'il représentait « la plus dure critique du système ecclésiastique jamais faite à l'intérieur de l'Église » (*La Croix*, 28 mars 1972, p. 7). Personnellement, j'en doute: tant de paroles ont retenti dans l'Église depuis 2000 ans ! Luther, à lui seul, ne mâchait pas ses mots, alors même qu'il était encore bon moine catholique. Plus gravement, le cardinal Garrone déclare que le contenu de ce document « n'est pas dans l'esprit de la foi ni dans la tradition de l'Église » (*D.C.*, 1607: 387). Le jugement est péremptoire, presque un anathème. Quant au cardinal Koenig, il reproche au manifeste une part d'exagération mais, surtout, un certain manque d'espérance. Cette observation va plus profond, je pense, que toute forme de blâme.

Une espérance tronquée

Sans doute, le manifeste fait profession explicite d'espérance (v. le dernier paragraphe, *D.C.*, 1607: 386); cependant, ne reflète-t-il pas davantage, en son ensemble, la tentation contre l'espérance, telle que l'éprouvent un grand nombre de catholiques, aujourd'hui comme en toute autre période historique de crise, quand ils considèrent la manière dont vont ou ne vont pas les choses dans l'Église de Jésus-Christ ? Le manifeste veut secouer les croyants découragés, ceux qui n'attendent plus rien des autorités ecclésiastiques, qui renoncent à l'effort, trop souvent déçu, pour se faire entendre et pour contribuer au renouveau de

l'Église, qui ont décidé de mener seuls leur petite affaire, dans une tranquille indifférence à toute l'institution ecclésiastique, à toute la *patente*, comme on dit parfois. Le manifeste leur propose des lignes d'action, à la mesure de la base, visant à établir des solutions intermédiaires qui, par pression, en viendront à faire bouger les niveaux supérieurs du gouvernement ecclésiastique¹.

Sans le dire, le manifeste fonde son appel sur la conviction que l'Esprit saint est à l'œuvre dans la base, mais il semble par ailleurs éliminer la possibilité que ce même Esprit travaille aussi à travers le charisme institutionnel de la succession apostolique: « Il serait vraiment déraisonnable (*töricht* = fou, insensé), y lit-on par exemple, de s'attendre à un changement à partir du sommet » (*D.C.*, 1607: 385). C'est là bloquer une voie importante de l'espérance chrétienne.

Historiquement et sociologiquement, l'affirmation est juste, car de ce double point de vue, l'Église établie montre bien, tant dans ses gouvernants que dans la majorité de ses fidèles et de ses communautés particulières, qu'elle se comporte la plupart du temps comme les institutions, les systèmes, les idéologies terrestres. Mais précisément, à la suite de ce *déraisonnable*, de ce fou d'Abraham, le chrétien espère contre toute espérance (cf. Rm 4: 18; 1 Co 1: 17 ss.), parce qu'il vit d'une promesse confirmée au matin de Pâques et de la Pentecôte. L'Esprit passe aussi par le sommet; sans cesse il peut

1. Rappelons ces lignes d'action: 1) ne pas se taire, i.e. exprimer ouvertement son désaccord, le cas échéant, qu'on soit évêque, prêtre, laïc, homme ou femme; 2) agir par soi-même, i.e. ne pas rejeter tout le blâme sur les autres ni attendre que les autres agissent; 3) progresser ensemble ou « l'union fait la force »; 4) aspirer à des solutions intermédiaires, i.e. poser des faits qui, sans régler définitivement certaines questions urgentes et importantes, forceront les autorités concernées à apporter des solutions constructives; 5) ne pas abandonner, i.e. ne pas lâcher par désespoir ou résignation, ne pas perdre haleine.

L'atelier
qui donnera
à vos imprimés
un caractère
de distinction



IMPRIMEURS - LITHOGRAPHES - STUDIO D'ART

8125, BOUL. SAINT-LAURENT
MONTREAL (351), QUÉBEC
388-5781

y intervenir et vivifier ce qui semble à jamais sclérosé; là haut comme ailleurs, il peut ouvrir les yeux et les oreilles, il peut faire se relever le paralytique et bondir le boiteux. Personne dans l'église n'a la mainmise sur l'Esprit, ni la tête ni les pieds, ni la droite ni la gauche (cf. 1 Co 12: 4 ss.). L'action de l'Esprit est communion: elle se révèle dans la rencontre des pasteurs et du peuple croyant, dans l'unanimité de la foi et de la charité.

C'est là, à mon sens, la principale réticence à faire au sujet de ce manifeste. Cette réduction systématique de l'espérance affecte le ton général du document, dans lequel on perçoit, à quelque degré du moins, l'accent partisan d'une faction, d'une sorte de club fermé, un peu surchauffé.

A plusieurs, surtout parmi ceux que le manifeste aura choqués, voire scandalisés, ce reproche paraîtra mineur, bénin. On estimera plus important de passer au peigne fin d'une certaine orthodoxie chaque ligne du texte. Cet exercice ne me paraît pas pertinent, parce qu'il ne rejoint pas l'intention du document, qu'il ne l'aborde pas sur le terrain où il engage le combat. Assurément, le manifeste suppose et véhicule une théologie, mais ce n'est pas un écrit doctrinal. Il se veut une intervention dans l'ordre de la vie et de l'action de l'église. Il faut l'apprécier dans cette perspective. Or, sous cet angle, une espérance tronquée constitue une lacune d'importance.

La stratégie du manifeste

Quant au reste, je crois qu'un grand nombre de catholiques québécois sont d'accord avec ce manifeste. Plusieurs ont déjà exprimé des critiques et des revendications équivalentes devant la *Commission Dumont*, au sujet notamment de l'autocratie cléricale, du retard culturel de l'église, de la timidité de notre engagement évangélique dans la cause de la justice sociale, de la libération politique, de la promotion

2. Ainsi, je n'aime pas le ton catégorique de la condamnation prononcée par le cardinal Garrone et citée au début de cet article. Par contre, je suis d'accord avec lui pour trouver assez présomptueux d'en appeler au principe suivant: « Quand une mesure prise par les autorités ecclésiastiques responsables n'est manifestement pas en accord avec l'Evangile, la résistance est légitime et même obligatoire » (D.C., 1607: 385, 387). Ce n'est là, il est vrai, que la transposition d'un principe traditionnel sur la liberté de conscience, que l'on retrouve dans les manuels les plus classiques de théologie morale. Toutefois, il ne me semble pas si facile de constater qu'une « mesure... n'est manifestement pas en accord avec l'Evangile »!

humaine. Plusieurs signeraient avec empressement la liste de griefs dressée dans la première partie du manifeste (D.C., 1607: 384).

Bien plus, bon nombre de croyants, aussi sérieux et réfléchis que sincères (*responsables*!) estimeront légitime la stratégie tracée par les cinq lignes d'action que proposent les trente-trois théologiens.

Nous sommes peu préparés, il est vrai, à user de cette stratégie et nous risquons d'y recourir par passion, sous le coup de la colère et de l'impatience. Au terme, nous ne trouverions que la division. Mais si l'on domine ce mouvement impulsif, on peut agir positivement et ecclésialement selon cette stratégie. Car elle s'inspire, en somme, du fait que l'église, tout en étant d'origine divine comme notre salut lui-même, se réalise néanmoins tout entière dans des personnes charnelles et des institutions contingentes qui obéissent, en général, aux mêmes lois historiques, psychologiques, sociologiques et politiques que les autres réalités humaines qui leur sont analogues. Ainsi, comme toutes les grandes et fortes institutions publiques, l'église retarde souvent sur l'évolution des civilisations et des sociétés, elle a tendance à centraliser et à concentrer son pouvoir, elle est portée à durcir les positions acquises, à les idéologiser, elle favorise spontanément le conservatisme.

Certains s'en révoltent. Leur révolte rappelle utilement à tous un idéal qui doit sans cesse stimuler à la conversion évangélique et servir ainsi de régulateur à l'institution. Mais une révolte qui croit pouvoir supprimer, dans la société ou dans l'église, toute institution de ce type renonce, en fait, à la condition humaine. Elle renonce également aux valeurs réelles que seule peut garantir pareille institution, malgré les indéniables défauts qui sont la rançon de son service. Il n'y a pas de situation historique absolument pure: l'ivraie pousse avec le bon grain. Vouloir arracher complètement le premier serait déraciner, du même coup, le second. L'homme, comme tout ce qu'il touche, est ambigu.

Le conflit dans l'église

L'église et, en son sein, les chrétiens se trouvent donc concrètement dans une situation dialectique, où l'initiative du progrès ne saurait émaner continuellement de la même cellule, du même cerveau. Ce n'est pas sacrilège, c'est au contraire historiquement vrai,

même au plan de l'histoire du salut, de penser qu'il se produit et qu'il doit se produire, dans le peuple de Dieu, un certain jeu de forces et de pressions entre la base et le sommet. Sans doute, ce jeu cherchera à se maintenir à l'intérieur des coordonnées de la révélation. Mais il n'est pas toujours aisé de discerner ces coordonnées et, d'un côté comme de l'autre, on peut invoquer abusivement et prématurément l'autorité infaillible d'un Esprit dont l'action, pourtant, ne se laisse pas constamment distinguer avec autant de netteté et de certitude qu'on le prétend parfois.²

Dans un tel jeu de forces et de pressions entrent nécessairement les divers courants de l'opinion publique, les initiatives plus ou moins irrégulières d'individus, de groupes, de communautés ou d'églises particulières, les gestes de contestation, etc. Bref, un tel jeu introduit le conflit dans l'église.

L'image paradisiaque que l'on s'est faite de l'ordre et de l'unité dans l'église s'accommode mal d'une présence quasi endémique du conflit parmi ses membres. Il serait par ailleurs maladif d'aimer et de désirer le conflit pour lui-même. Mais une vue réaliste et courageuse de l'église, de son développement ici-bas, peut-elle éliminer cette présence importune?

Accepter le conflit dans l'église, comme un facteur historiquement nécessaire de son progrès, ce n'est pas accepter du même coup la haine, la violence, l'esprit de vengeance et les ruses qui accompagnent ordinairement les conflits sociaux et politiques. On doit au contraire chercher à développer une éthique évangélique du conflit, quand vient l'heure de s'y engager dans l'église. L'entreprise est ardue et le risque est grand d'y agir en publicain et en païen, comme dirait le sermon sur la montagne (Mt 5: 46-47; cf. 18: 15-17). Mais c'est un risque auquel on ne peut se soustraire, s'il est vrai, comme je le crois, que la vie terrestre de l'église ne peut croître sans de tels conflits.

Dans cette perspective et moyennant une espérance qui n'exclut personne, la stratégie en cinq points que propose le manifeste des trente-trois théologiens me paraît justifiable. Elle l'est en vertu, non peut-être d'une ecclésiologie théorique, mais de celle qui se dégage de l'histoire de l'église, prolongement homogène de l'histoire biblique du peuple de Dieu. Le Christ n'a-t-il pas suscité plus d'un conflit en Israël?

10.5.72.

Francophones et anglophones au Canada

Le recensement de 1971... et l'évolution des 40 dernières années.

par
Richard Arès

Tous les journaux ont donné la vedette à la nouvelle suivante, provenant des premières données du recensement de 1971: la proportion des Canadiens de *langue maternelle française* a, en dix ans, baissé dans toutes les provinces, y compris au Québec, sauf à Terre-Neuve, où elle est demeurée stationnaire, et en Colombie britannique, où elle a augmenté d'un maigre 0.1%. Et ces mêmes journaux, en contrepartie, soulignent que la proportion des Canadiens de *langue maternelle anglaise* avait, dans le même temps, augmenté dans toutes les provinces, sauf en Ontario et au Québec.

Ces faits sont déjà instructifs. Mais représentent-ils une exception ou une tendance constante dans la suite des recensements? Pour le savoir, il est bon de remonter un peu en arrière, disons jusqu'en 1931, et de considérer l'évolution de la situation de ces deux groupes linguistiques dans la population du Canada.

Tableau 1

Évolution de la situation des francophones et des anglophones de 1931 à 1971

Année	Francophones		Anglophones	
1931	2,832,298	27.3%	5,914,402	57.0%
1941	3,354,753	29.2	6,488,190	56.4
1951	4,068,850	29.0	8,280,809	58.1
1961	5,123,151	28.1	10,660,534	59.5
1971	5,793,650	26.9	12,973,809	60.2

Durant cette période de 40 ans, chacune des deux communautés linguistiques a doublé son chiffre de population, mais l'évolution dans le pourcentage de chacune n'a pas été la même. Après une hausse notable de près de 2% de 1931 à 1941, la proportion des francophones diminue constamment depuis cette dernière date: de 29.2% qu'elle était alors, elle tombe à 26.9% en 1971. De son côté, après avoir quelque peu diminué de 1931 à 1941, la proportion de la communauté anglophone connaît une hausse constante: elle passe de 56.4% en 1941 à 60.2% en 1971.

Taux de croissance et part de chaque communauté

Reprenons sous une autre forme ces mêmes données pour indiquer comment s'est faite la croissance dans chaque communauté, de dix ans en dix ans, depuis 1931.

Tableau 2

Chiffre et pourcentage de croissance de chaque communauté, de dix ans en dix ans, depuis 1931

Période	Francophones		Anglophones	
1931-1941	522,455	18.4%	1,573,788	26.6%
1941-1951	714,097	21.4	1,792,619	27.2
1951-1961	1,054,301	25.9	2,379,725	28.7
1961-1971	670,409	13.1	2,313,275	21.7

C'est durant la décennie 1951-1961 que les deux communautés ont connu à la fois leur plus haut chiffre et leur

plus haut taux de croissance. Durant la décennie suivante, par contre, celle de 1961-1971, le taux de croissance de chacune a atteint son niveau le plus bas. Le phénomène est frappant surtout chez les *francophones*: alors que, de 1951 à 1961, ils avaient augmenté leurs effectifs de plus d'un million, ils n'obtiennent, pour la décennie suivante, qu'une augmentation de 670,000, encore plus faible que celle qu'ils avaient obtenue pour la période de 1941-1951, soit plus de 714,000.

La population canadienne, depuis le recensement de 1961, a augmenté de plus de 3 millions. Quelle a été la part de chaque communauté linguistique dans cette augmentation? Le tableau suivant répond à cette question.

Tableau 3

Part de chaque communauté linguistique dans l'augmentation de la population canadienne, de 1961 à 1971

	Nombre	Pourcentage
Anglophones	2,313,275	69.5%
Francophones	670,499	20.1
Autres	346,290	10.4
Augmentation totale	3,330,064	100.0

De ce tableau deux conclusions se dégagent. La première: ni la communauté francophone ni l'ensemble des « autres » n'ont contribué, pour leur part réelle, à l'augmentation de la population canadienne. En 1961, les francophones formaient 28% et les « autres », 13.5% de cette population; or, à la croissance de celle-ci, ils n'ont contribué, les premiers que pour 20.1%, les seconds, que pour 10.4%. La deuxième conclusion saute aux yeux: les anglophones qui, en 1961, ne formaient que 58.5% de la population canadienne, ont fourni 69.5% de la croissance de celle-ci, de 1961 à 1971.

Répartition des francophones par province

Si maintenant on ne considère que les seuls francophones, voici comment ils se répartissent dans les diverses provinces canadiennes.

Tableau 4

Répartition des francophones par province, par ordre décroissant

	1961		1971	
Québec	4,269,689	83.34%	4,867,250	84.01%
Ontario	425,302	8.30	482,042	8.31
Nouveau-Brunswick	210,530	4.11	215,727	3.72
Manitoba	60,899	1.19	60,547	1.05
Alberta	42,276	0.82	46,498	0.80
Nouvelle-Ecosse	39,568	0.77	39,333	0.68
Colombie britannique	26,179	0.51	38,034	0.66
Saskatchewan	36,163	0.71	31,605	0.55
Ile-du-Prince-Edouard	7,958	0.15	7,363	0.13
Terre-Neuve	3,150	0.06	3,639	0.06
Terr. et Yukon	1,437	0.03	1,612	0.03
Total:	5,123,151	100.00	5,793,650	100.00

Il y aurait long à dire à partir de ce tableau, mais il faut ici se borner à l'essentiel. Trois provinces ont augmenté leur pourcentage depuis 1961: le Québec, l'Ontario et la Colombie britannique; une a conservé le même: Terre-Neuve (même situation dans les Territoires du Nord-Ouest et au Yukon); six autres ont connu une baisse plus ou moins importante: le Nouveau-Brunswick, le Manitoba, l'Alberta, la Nouvelle-Ecosse, la Saskatchewan et l'Île-du-Prince-Édouard. La situation peut se résumer en quelques mots: *c'est au Québec que se concentrent de plus en plus les francophones*. Le tableau suivant en est la preuve.

Tableau 5
Évolution de la répartition des francophones
entre le Québec et les autres provinces, de 1931 à 1971

	Dans le Québec		Dans les autres provinces	
1931	2,292,193	80.9%	540,105	19.1%
1941	2,717,287	81.0	637,466	19.0
1951	3,347,030	82.3	721,820	17.7
1961	4,269,689	83.3	853,462	16.7
1971	4,867,250	84.0	926,400	16.0

La tendance est constante, de dix ans en dix ans: à la hausse pour le Québec et à la baisse pour les autres provinces. En d'autres termes, chaque recensement démontre que d'une part, augmente le pourcentage des francophones canadiens qui habitent le Québec et que, d'autre part, diminue celui de ces mêmes francophones résidant dans les autres provinces. Cela veut dire que, en dépit de tous les efforts pour favoriser le bilinguisme, la province de Québec devient de plus en plus le lieu où se concentrent les francophones du Canada et où ils augmentent le plus rapidement. De 1961 à 1971, par exemple, leur nombre au Québec s'est accru de 597,561, soit de 14%, alors que, dans les autres provinces, il ne s'accroissait que de 72,938, soit de 8.5% seulement. Aujourd'hui la situation est la suivante: sur les 5,793,650 francophones au Canada, 4,867,250 habitent le Québec, soit 84%, et 926,400 résident dans les autres provinces, soit 16%.

Pour mieux faire saisir le caractère dramatique de cette situation, supposons que le Québec se soit séparé du reste du Canada et que les francophones des autres provinces aient été laissés à eux-mêmes dans ce nouveau pays. Voici les positions qu'ils détiendraient, et cela à partir de 1941.

Tableau 6
Situation des francophones dans un Canada sans le Québec

	Population canadienne sans le Québec	Population francophone hors du Québec
1941	8,174,773	637,466 7.9%
1951	9,953,748	721,820 7.3
1961	12,979,036	853,462 6.6
1971	15,540,547	926,400 5.8

Dans un Canada qui ne comprendrait pas le Québec, les francophones auraient compté pour 7.9% en 1941, mais ne compteraient plus que pour 5.8% en 1971, leur proportion allant déclinant à tous les dix ans. Fait qui démontre l'importance capitale du Québec pour le maintien de la francophonie au Canada.

La situation linguistique dans les diverses provinces

Il est encore trop tôt pour analyser en détail la situation linguistique dans chacune des provinces canadiennes, mais on peut quand même en présenter déjà quelques tableaux qui en donnent un aperçu général.

Tableau 7
Évolution de la situation linguistique
dans les provinces de l'Atlantique, de 1941 à 1971

	1941	1951	1961	1971
Terre-Neuve				
— anglophones	—	98.9%	98.6%	98.5%
— francophones	—	0.6	0.7	0.7
— autres	—	0.6	0.7	0.8
Île-du-Prince-Édouard				
— anglophones	87.6%	90.7%	91.3%	92.4%
— francophones	11.2	8.6	7.6	6.6
— autres	1.2	0.7	1.1	1.1
Nouvelle-Ecosse				
— anglophones	88.9%	91.6%	92.3%	93.0%
— francophones	7.2	6.1	5.4	5.0
— autres	3.9	2.3	2.3	2.0
Nouveau-Brunswick				
— anglophones	64.1%	63.1%	63.3%	64.7%
— francophones	34.5	35.9	35.2	34.0
— autres	1.4	1.0	1.5	1.3

Sauf à Terre-Neuve, les anglophones ont augmenté leur pourcentage dans les provinces de l'Atlantique, même au Nouveau-Brunswick. En trente ans, ce pourcentage est passé de 87.6 à 92.4 dans l'Île-du-Prince-Édouard, de 88.9 à 93 en Nouvelle-Ecosse et de 64.1 à 64.7 au Nouveau-Brunswick. Les francophones, par contre, dans le même espace de temps, n'ont pu maintenir le leur, sauf dans Terre-Neuve. De 1941 à 1971, ce pourcentage est passé de 11.2 à 6.6 dans l'Île-du-Prince-Édouard, de 7.2 à 5 en Nouvelle-Ecosse et de 34.5 à 34 au Nouveau-Brunswick. En cette dernière province, les francophones, après avoir détenu un pourcentage de 35.9 en 1951, ne forment plus que 34% de la population en 1971.

Tableau 8
Évolution de la situation linguistique
dans les provinces du Canada central, de 1941 à 1971

	1941	1951	1961	1971
Québec				
— anglophones	14.1%	13.8%	13.3%	13.1%
— francophones	81.6	82.5	81.2	80.7
— autres	4.3	3.7	5.6	6.2
Ontario				
— anglophones	81.1%	81.7%	77.5%	77.5%
— francophones	7.6	7.4	6.8	6.3
— autres	11.3	10.9	15.7	16.2

Dans le Québec et l'Ontario, le pourcentage, tant des anglophones que des francophones, a diminué depuis 1941, alors que celui des « autres » a augmenté. Chez les anglophones, la diminution a été de 1.0% au Québec et de 3.6% en Ontario; chez les francophones, elle a été de 0.9% au Québec et de 1.4% en Ontario. Chez les « autres », c'est-à-dire chez ceux dont la langue maternelle n'est ni le français ni l'anglais, l'augmentation a été de 1.9% au Québec et de 4.9% en Ontario. Ce dernier phénomène est sans doute dû au fait que l'Ontario accueille presque la moitié des immigrants qui arrivent au Canada; la langue anglaise, cependant, n'y perd rien, au contraire, puisque, selon d'autres statistiques, elle attire à elle en Ontario plus de 96% de ces nouveaux arrivés. Pour ce qui est de la situation au Québec, nous en reparlerons dans un prochain article.

Tableau 9
Évolution de la situation linguistique
dans les provinces de l'Ouest, de 1941 à 1971

	1941	1951	1961	1971
Manitoba				
— anglophones	56.0%	60.3%	63.4%	67.1%
— francophones	7.1	7.0	6.6	6.1
— autres	36.9	32.7	30.0	26.8
Saskatchewan				
— anglophones	55.8%	62.0%	69.0%	74.1%
— francophones	4.9	4.4	3.9	3.4
— autres	39.3	33.6	27.1	22.5
Alberta				
— anglophones	62.9%	69.0%	72.2%	77.6%
— francophones	4.0	3.6	3.2	2.9
— autres	33.1	27.4	24.6	19.5
Colombie brit.				
— anglophones	78.4%	82.7%	80.9%	82.7%
— francophones	1.4	1.7	1.6	1.7
— autres	20.2	15.6	17.5	15.5

Dans les autres provinces de l'Ouest canadien, deux tendances sautent aux yeux: la montée spectaculaire de l'anglais comme langue maternelle et la baisse constante des positions détenues par les autres langues, à la seule exception du français en Colombie britannique. En trente ans, au *Manitoba*, l'anglais a fait un gain de 11.1%, alors que le français subissait une perte de 1.0% et les autres langues, de 10.1%; en *Saskatchewan*, le gain de l'anglais a été de 18.3%, la baisse du français a été de 1.5% et celle des autres langues, de 16.8%; en *Alberta*, l'anglais a réalisé un gain de 14.7%, le français a subi une perte de 1.1% et les autres langues, de 13.6%; en *Colombie britannique*, les résultats sont moins spectaculaires, mais

les gains de l'anglais s'élèvent quand même à 4.3% et les pertes des autres langues à 4.7%, alors que le français déclare un très modeste gain de 0.3%.

Évolution de la situation linguistique

Résumons en un dernier tableau l'évolution de la situation linguistique au Canada depuis 40 ans.

Tableau 10
Répartition proportionnelle des anglophones, francophones
et autres, par mille habitants au Canada, de 1931 à 1971

Année	Total	Anglo- phones	Franco- phones	Autres
1931	1,000	570	273	157
1941	1,000	564	292	144
1951	1,000	581	290	129
1961	1,000	585	281	135
1971	1,000	602	269	130

Dans la première décennie, c'est-à-dire de 1931 à 1941, il y a baisse dans tous les secteurs, mais, à partir de 1941, la montée du secteur anglophone se révèle constante, alors que la baisse dans le secteur francophone est régulière à tous les dix ans. Le secteur « autres », lui, connaît des hauts et des bas, selon la plus ou moins grande quantité d'immigrants à s'installer au pays. En bref, en 1971, sur chaque millier d'habitants au Canada, on trouvait 602 anglophones, 269 francophones et 130 parlant une autre langue.

Voilà la situation pour le Canada en général. Reste à voir plus en détail celle qui prévaut dans la province de Québec du point de vue linguistique: ce sera l'objet d'un prochain article.

Est-ce la fin de NOTRE QUESTION NATIONALE?

par
Fernand Dumont

Ceux de mon âge se souviennent de ce qu'a inséré dans leur réflexion adolescente le premier tome de *Notre question nationale* du Père Richard Arès. C'était en 1943. A quinze ans, nous y trouvions l'inventaire méthodique des grands problèmes de notre pays. Je viens de tirer le livre de ma bibliothèque. L'état pitoyable de la reliure, les soulignés et les annotations témoignent de ma ferveur d'écolier. Mais, avec la vingtaine, par un brusque renversement, ce livre est devenu un symbole de ce que beaucoup d'hommes de ma génération ont récusé: le nationalisme des anciens.

Le premier volume de *Notre question nationale* était un bilan. L'auteur ne le cachait point. Il se faisait même trop modeste. Je relis ces lignes de l'introduction: « Sur tous (nos) pro-

blèmes, heureusement, il existe un ensemble d'opinions, d'avis et de jugements constituant en quelque sorte une tradition authentiquement canadienne-française. C'est de cette tradition que nous avons voulu nous inspirer. C'est d'elle que nous espérons être l'écho dans ces pages. Notre intention n'est donc pas tant de dire du neuf que d'ordonner, que de synthétiser des ma-

tériaux déjà existants » (p. 12). Nous ouvrant aux problèmes de notre société, comment n'aurions-nous pas trouvé dans ce livre de quoi concentrer des objections et des colères de jeunes turcs? Nous n'y avons pas manqué. Je dois avouer m'être naguère fait un peu les griffes sur cette *tradition* que le Père Arès avait codifiée dans son livre.

Une tradition — un dossier

Depuis le temps, j'en suis venu, comme bien d'autres, à des sentiments et à des pensées plus complexes. Non pas à la *tradition* formelle de Groulx ou de Minville, mais à une tradition quand même qui, pour ne pas respecter la lettre, se veut selon l'esprit des vieux mainteneurs. Aussi, c'est avec un extrême intérêt que j'ai ouvert le qua-

trième tome de *Notre question nationale* que vient de nous donner le Père Arès: *Nos grandes options politiques et constitutionnelles* (Montréal, Éditions Bellarmin, 1972). Le précédent, le troisième, datait de 1947. Apparemment, l'auteur a achevé le périple qu'il avait envisagé au départ. Un cycle de quatre ouvrages, une sorte de

système. Mais on n'oubliera pas que ce ne sont là que des jalons d'une réflexion et d'une action parsemées de bien d'autres publications toutes marquées, comme celle-ci, d'une profonde honnêteté intellectuelle et d'une fervente fidélité au pays.

Le cycle est-il vraiment accompli ? A un homme dont l'éclatante santé paysanne fait honte à ma fragilité d'enfant du trottoir, je dois dire que je n'en suis pas du tout certain. Il ne s'en tirera pas sans se mettre dès maintenant à un cinquième volume.

Mais que trouve-t-on dans celui-ci ? Un dossier encore. Remarquablement composé, il faut y insister.

Le Père Arès a réparti selon quatre options fondamentales les incertitudes des Québécois : l'option Canada ou le projet du nationalisme anglophone;

l'option Canada bilingue ou le projet du nationalisme canadien; l'option Canada français ou le projet du nationalisme canadien-français; l'option Québec ou le projet du nationalisme québécois... Menu fort varié pour un petit peuple comme le nôtre, et c'est probablement avec quelque humour caché que le Père Arès nous le présente. Et ce ne sont là que les grands en-têtes de nos choix : des chapitres plus circonscrits sont consacrés à la thèse des deux nations, aux Etats associés, au droit à l'auto-détermination et à bien d'autres nuances proposées au paysan de Saint-Tite-des-Caps et à l'homme cultivé de la Grande-Allée. Attendant toujours les 100,000 emplois, nous atteindrons bientôt les 100,000 options. Mgr Paquet nous avait promis, faute des triomphes de l'industrie, les subtilités de l'esprit.

La « distraction » des Grands Jeux de la Constitution

Le Père Arès n'est évidemment pas responsable de ces grands Jeux de la Constitution qui occupent ou distraient notre collectivité. Je dirai même que son livre peut contribuer à les tempérer quelque peu. D'abord parce qu'il dégage nettement le scénario. Je suis persuadé que n'importe quel homme normal ayant parcouru ce copieux dossier ne pourra s'empêcher de se dire que les Québécois pourraient bien investir ailleurs l'énergie mentale que supposent tant de paris constitutionnels. Alors il choisira, j'imagine, la pre-

mière ou la dernière option. Ne serait-ce que pour échapper à la prolifération de toutes ces discussions. Mais, ce faisant, son impatience ne cédera pas à l'arbitraire. L'étonnante objectivité du Père Arès l'aura obligé à entendre tous les protagonistes du grand jeu. Car l'auteur de ce dossier ne conclut ni pour l'une ni pour l'autre de ces options. Qui ne le connaîtrait pas autrement le croirait descendu, pour ce qui est de la Constitution en tout cas, tout droit de Sirius. Je ne le lui reproche pas. Nous avons besoin d'un aussi minutieux inventaire poursuivi jusqu'aux limites de l'objectivité. J'éprouve même quelque orgueil de nationaliste à constater qu'il fallait un autre nationaliste pour mener jusqu'au bout un pareil pari.

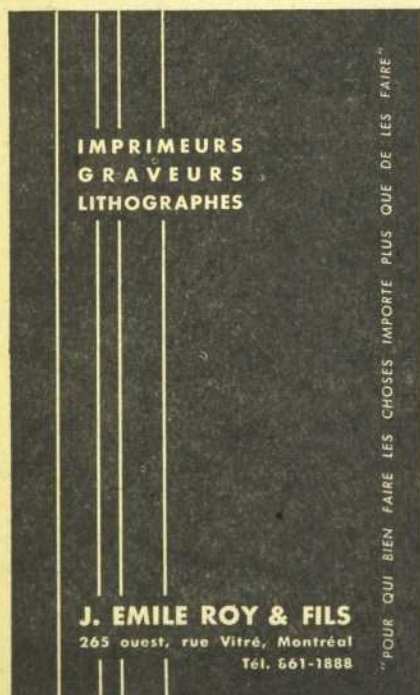
Il n'en reste pas moins qu'une société ne peut ainsi tenir longtemps école de débats constitutionnels. A la fin de son livre, le Père Arès constate que notre peuple n'a pas encore choisi parmi toutes ces pièces du dossier. Par quelle révélation miraculeuse pourrait donc lui advenir cette faculté ? Un peuple ferait-il mieux que le Père Arès lui-même ? A propos de l'option indépendantiste, "proposition exaltante s'il en est une", l'auteur évoque fort justement "ces petites gens dits raisonnables ou tranquilles qui, habituellement, se contentent de peu, se montrent plutôt indifférents à qui les emploie et à qui les gouverne, pourvu qu'ils aient de quoi vivre et qu'on leur laisse la paix" (p. 220). Si j'ai bien compris,

l'auteur voit là un des obstacles décisifs à l'indépendance. J'avoue que je ne comprends pas : ces gens raisonnables et tranquilles remplissent les pays d'Occident et s'il faut, pour trancher dans "nos options constitutionnelles", les rendre tous et chacun angoissés du matin jusqu'au soir à propos de ce problème, renonçons-y tout de suite. Voilà justement ce qui m'ennuyait dans le nationalisme que les années 30 avaient légué à notre jeunesse : cette mystique du destin national qui devait mobiliser à chaque instant tout canadien français. On ne fait pas un pays de cette manière. En tout cas, je n'en connais aucun qui se soit fait ainsi.

À quand le prochain tome ?

Ce livre comporte pourtant des conclusions. Mais elles ne relèvent pas des options constitutionnelles. "Parmi les facteurs déterminants de (notre) destin, écrit l'auteur, le principal demeure encore la volonté du peuple québécois d'assumer courageusement sa responsabilité de vivre" (p. 224). Le Père Arès rappelle la baisse tragique de la natalité au Québec et il a raison de croire que là se trouve le signe irrécusable de la manière dont un peuple envisage son avenir. Il écrit encore, et toujours avec la même justesse : "Un Québec fort — qu'il demeure canadien ou qu'il devienne indépendant — ne naîtra jamais d'une société faible, d'une société où fourmillent chômeurs, assistés sociaux, rêveurs, sectaires et agitateurs professionnels" (p. 221).

Voilà qui dit l'essentiel. Et qui devrait inciter le Père Arès à ajouter, comme je le proposais plus avant, un autre tome au cycle de *Notre question nationale*. Ce ne serait pas tout à fait un dernier volume, mais plutôt une refonte du premier. Il nous faut revenir aux problèmes de fond de ce milieu-ci. Nous ne pouvons défendre notre droit à être reconnu comme une société distincte sans consentir à la question radicale : de quelle société s'agit-il, quelle pourrait être l'originalité et la fécondité de son avenir ? La conclusion de ce livre n'en est donc pas une. Il y faudra un autre dossier encore. De nul autre on ne pourrait plus impérativement l'exiger que de cet auteur dont la probité est exemplaire. Non, ce n'est pas encore — ni dans les travaux du Père Arès ni dans la pénible histoire de ce pays — la fin de "notre question nationale".



Les loisirs familiaux: une expérience d'éducation sociale et culturelle

par
Michel Corbeil *

Depuis septembre 1970, le directeur du Camp Bleu et Blanc (cf. *Relations*, 364, octobre 1971, pp. 270-271) étudie, en collaboration avec cinq travailleurs sociaux, les possibilités d'élaborer de nouvelles méthodes d'intervention auprès des familles d'assistés sociaux ou d'ouvriers à revenu modique.

A. L'expérience du travail dans quatre agences familiales de la région de Montréal, permet déjà de dégager un certain nombre d'orientations générales en vue d'un travail auprès de familles qui ne sont pas parmi les privilégiées du système économique actuel:

1. Les familles défavorisées sont souvent écrasées par leurs problèmes et peuvent difficilement y faire face par leurs propres moyens.
2. Les familles défavorisées ont tendance à s'isoler et ne sont connues des organismes de service social, de bien-être, de santé, etc., qu'en période de crise aiguë.
3. Les services sociaux étant souvent débordés, ils ne peuvent que difficilement assurer une continuité de la relation d'aide avec leurs clients.
4. L'isolement provoque une désorganisation à l'intérieur même de la cellule familiale, à cause de l'insécurité croissante qui caractérise le fait de se replier sur soi.
5. Cette désorganisation engendre un cercle vicieux rendant difficile l'équilibre psychologique des personnes, leur fonctionnement dans des groupes imposés tels que l'école, l'usine, etc. Le bon fonctionnement social et économique de la famille en est donc compromis.
6. Au sein des familles désorganisées, à cause du stress qu'elles imposent à leurs membres, il est fréquent de constater de graves problèmes de santé physique et psychologique, la délinquance, l'interruption précoce de la scolarité, le chômage, etc.
7. Notre société urbaine de consommation, telle qu'elle fonctionne actuellement, provoque jusqu'à un certain point ces situations de désorganisation. Une approche réaliste ne doit pas tenir compte des seuls facteurs individuels, mais s'attacher aussi à améliorer les conditions de vie sociale et économique de la collectivité.
8. Il revient à l'Etat de prévoir à long terme des solutions réalistes aux problèmes collectifs de notre société. Par ail-

leurs, chaque famille à laquelle on offre une contexte favorable à son épanouissement possède les ressources nécessaires pour solutionner la plupart de ses problèmes.

9. Par un effort concerté de l'Etat et des individus en situation difficile, il est possible de créer des milieux d'épanouissement pour un nombre important de familles.

10. Le loisir et le plein air offrent naturellement les conditions matérielles, psy-

chologiques et sociales favorables à une diminution du stress et à une facilitation de la communication (« dé-isolement »); il paraît donc souhaitable d'en inventorier les possibilités en termes de thérapie et d'éducation familiale.

11. Un travail constructif auprès des familles constitue une approche à la fois thérapeutique et préventive. Cette dernière approche a toujours été des plus difficiles dans le contexte des services sociaux (en général) traditionnels.

Du rêve à la réalité

B. A la lumière de ces quelques jalons et compte tenu des ressources disponibles dans le cadre du Camp Bleu et Blanc, nous avons tenté d'élaborer un mode de fonctionnement qui pourrait respecter à la fois la situation psycho-sociale des familles au moment où elles s'engagent et la nécessaire croissance qu'un service comme celui que nous envisageons se devait de favoriser.

1. Nous avons choisi de centrer nos interventions autour de *périodes de loisir* d'été et d'hiver dont chaque famille pourrait bénéficier.
2. Il nous a paru important, aussi, de favoriser la création d'un milieu auquel chacune des familles pourrait s'identifier et dans lequel elle se sentirait à l'aise. Ceci, en vue de favoriser graduellement la réactualisation d'une certaine *vie sociale*.
3. De plus, nous avons cru nécessaire de prévoir des modalités de fonctionnement à l'intérieur desquelles il serait possible d'*agir en groupe*, de *construire ensemble*. Nous avons donc proposé aux familles d'assumer elles-mêmes, *graduellement*, la responsabilité de l'*organisation* et de la *gestion* du camp.
4. Nous avons cru nécessaire de nous situer nettement dans un contexte de *collaboration* où la participation de chacun est importante. Ceci, dans le but que soit maintenue, à long terme, l'orientation démocratique du projet.
5. Nous avons finalement choisi de proposer aux familles que soient ajoutées aux activités directement reliées au camp de nouvelles initiatives à caractère éducatif et social. Puisque chaque famille participe à Bleu et Blanc pendant un maximum de trois années, il nous paraissait souhaitable de les inviter à prévoir d'autres orientations au sein desquelles elles pourraient exercer une action constructive.

C. Pour permettre un cheminement à la fois positif et critique de l'expérience (nos hypothèses de départ ayant à être vérifiées en cours de route), nous avons pu offrir, grâce à la collaboration des agences, les services d'aides techniques en animation de groupe. Il revenait aux familles d'élaborer, à partir de quelques données initiales, une structure souple, à l'intérieur de laquelle chacun pourrait être à la fois à l'aise et utile au groupe.

Puisque quatre agences familiales étaient impliquées dans le projet, nous avons cru bon de former quatre groupes distincts, mais reliés entre eux au niveau des décisions administratives concernant l'ensemble du camp.

Trois *familles pilotes*, dans chaque secteur, choisies par les animateurs à l'aide de quelques critères généraux: intérêt au projet, nombre suffisant d'enfants, situation économique difficile, avaient pour mission d'établir des critères plus précis et de choisir treize autres familles en utilisant ces critères, lesquels varieraient d'un secteur à l'autre.

Les seize familles de chaque secteur procédèrent à des élections en vue de constituer l'exécutif global qui devait être composé de trois personnes élues dans chaque secteur. C'est à ce groupe de douze membres, avec le directeur du camp, qu'incomberait la responsabilité d'administrer le camp et de susciter la participation des autres familles à l'organisation d'activités diverses.

* Animateur au Camp Bleu et Blanc.

Du bilan au projet plus global

BLEU ET BLANC: PROJET FAMILIAL ET COMMUNAUTAIRE

Centré sur la participation maximale de chacun des individus, le projet Bleu et Blanc se veut un instrument d'épanouissement personnel et collectif répondant aux besoins et aux aspirations réels de la population desservie, besoins et aspirations qui varient d'un secteur à l'autre, mais qui sont tous axés sur le désir de créer des liens inter-familiaux, d'approfondir la qualité des relations intra-familiales et de jouer un rôle positif dans le milieu auquel chacun appartient.

Partant des loisirs et surtout de leur organisation par le moyen des groupes de tâches, Bleu et Blanc débouche sur une prise de conscience des solidarités qui unissent des citoyens partageant à peu près la même culture et les mêmes inquiétudes face à notre société souvent ignorante des problèmes des moins favorisés.

Instrument privilégié au service de la participation, de la solidarité et de l'éducation à l'autonomie, le camp (dans sa gestion globale et grâce à son organisation générale) offre un terrain d'expérimentation et d'apprentissage à la vie d'un groupe (tâches communes, interactions, etc.), aux techniques de co-gestion (élaboration et administration d'un budget, engagement du personnel, etc.), à la programmation d'activités communes tant dans la ligne des tâches que dans celle du loisir.

Moins soucieux de l'efficacité à court terme que de fournir un contexte favorable à un véritable apprentissage du travail en groupe, les animateurs insistent pour que chaque étape d'une démarche respecte le rythme des personnes impliquées, leurs intérêts, et tienne compte du contexte interpersonnel (conflits, anxiétés, rejets, blocages, etc.) du moment.

Une équipe de recherche se charge de l'évaluation périodique du travail des animateurs et de la participation des citoyens. Elle incite aussi à des remises en question de nos objectifs, de nos moyens, pour faire en sorte que Bleu et Blanc s'adapte constamment aux besoins et aux aspirations réels des familles. Cette équipe poursuit aussi des recherches plus générales sur des thèmes tels que: la démocratisation du loisir, la famille et les loisirs, etc.

Pour que Bleu et Blanc soit un service réel à toute la population du Québec, nous comptons sur tous ceux dont la conscience de notre solidarité dépasse les frontières de classes pour nous appuyer dans la réalisation de cette tâche.

M. C.

D. Après une année de fonctionnement et de travail pour réaliser les aménagements nécessaires par rapport à la formule théorique de départ, le Camp familial Bleu et Blanc regroupe soixante-dix familles qui « interagissent » et qui, de plus en plus, prennent conscience de leur solidarité et de leurs multiples ressources comme groupe.

Une recherche effectuée au cours de l'été dernier par trois étudiantes (maîtrise) en intervention sociale collective nous a permis de discerner les facteurs positifs du projet ainsi que les améliorations qu'il faudra y apporter au fur et à mesure de son développement.

Nous avons recueilli de nombreux témoignages de la part de parents pour qui le camp a contribué grandement à modifier pour le mieux la dynamique interne de leur vie familiale. Le fait d'appartenir à un groupe qui les accepte, et dans lequel ils ont un rôle à jouer, leur a rendu possible une ouverture à beaucoup d'intérêts, d'éléments de culture, qu'ils ne soupçonnaient pas auparavant. Ils se sentent moins dépendants des structures bureaucratiques de bien-être, de santé, etc., et plus conscients de leurs droits de citoyens. Des problèmes nouveaux pour eux retiennent leur attention et ils s'attachent à les considérer selon une approche plus globale, moins personnalisée, avec davantage de sérénité et d'esprit critique.

Beaucoup d'adolescents et d'adolescentes du camp ont découvert le groupe comme une réalité à l'intérieur de laquelle il est possible de réaliser des activités saines, constructives et créatrices. Ils ont d'ailleurs utilisé au maximum les fins de semaines d'hiver, pendant lesquelles des sports de plein air étaient accessibles, en plus de la musique « pop » qui meublait « bruyamment » les soirées passées auprès du feu.

Personne ne peut s'attaquer seul aux graves problèmes qui confrontent notre société: chômage, faible revenu, grèves, logements insalubres, coût de la vie, etc. Mais, en groupe, il devient possible d'envisager ces problèmes sans panique et sans se dévaloriser. Il devient possible de poser des gestes selon la mesure de ses moyens pour améliorer des situations sur lesquelles on a un certain contrôle: avocats populaires, coopératives d'alimentation, centres communautaires, cliniques de consommateurs...

E. Bleu et Blanc, c'est en définitive bien autre chose qu'un « camp »; c'est plutôt un projet d'éducation sociale et culturelle rejoignant la personne au cœur même de sa vie et tenant compte des rythmes de croissance particuliers à chaque individu. Loin d'être limité dans l'espace par l'appartenance exclusive à un cadre matériel donné, le projet constitue un esprit que nous souhaitons voir partagé par plusieurs.

La responsabilité d'inventorier plus à fond les ressources virtuelles d'une telle formule revient à la fois aux initiateurs du projet (travailleurs sociaux engagés, familles participantes) et à l'Etat. Une recherche permanente devrait être entreprise par un groupe qualifié, de manière à ce que soient saisies toutes les implications personnelles, familiales, culturelles et sociales d'une telle formule. De plus, le personnel d'animation devrait pouvoir assurer une plus grande disponibilité de temps aux tâches multiples que suppose une action située à la fois au niveau de la personne et au niveau du groupe. Ce personnel devrait être en mesure d'entreprendre des initiatives similaires avec d'autres groupes, de manière à constituer un « réseau humain » qui rejoindrait des familles de toutes les régions du Québec.

L'Etat dispose de ressources inaccessibles aux simples citoyens et porte des responsabilités que nous l'aimons voir assumer pleinement, aussi bien au niveau des faits que des principes. De plus, les citoyens plus favorisés, les corporations, les grandes entreprises, qui prennent graduellement conscience des solidarités qui unissent chaque individu et chaque « strate » de notre société, doivent assumer leur part de collaboration dans la recherche de modes de vie plus humains et mieux adaptés aux aspirations réelles d'une population donnée.

15.5.72.

Le Congrès de Santiago

PREMIÈRE RENCONTRE LATINO-AMÉRICAIN DES CHRÉTIENS POUR LE SOCIALISME

23-30 avril 1972, Santiago du Chili

par

Yves Vaillancourt

Du 23 au 30 avril dernier, j'ai eu la chance de participer, à Santiago du Chili, à la « première rencontre latino-américaine des chrétiens pour le socialisme ».

Les participants

Plus de 400 participants étaient présents à la conférence. Tous les pays latino-américains étaient représentés. Les délégations les plus importantes venaient du Chili (200), de l'Argentine (50), du Mexique (15) et de Cuba (13). La délégation québécoise, formée de 4 membres, était la seule à participer de plain-pied à la conférence sans appartenir au continent latino-américain.

Les participants avaient été invités sur la base de leur option pour le socialisme, d'une option concrétisée dans des luttes libératrices menées en solidarité avec les mouvements ouvrier, paysan et étudiant. La présence d'un évêque charismatique comme Sergio Mendez Arceo du Mexique et de théologiens sérieux comme Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Pablo Richard et Julio Girardi contribuait à rehausser la qualité de toute la conférence et, en particulier, du Document Final.

Le déroulement de la conférence

L'organisation des 8 jours de travail était de nature à favoriser le plus grand rendement:

— Au cours des deux premiers jours, les délégations nationales, celle du Québec incluse, eurent l'occasion, en assemblée plénière, de faire le point sur la conjoncture politique locale et, sur ce fond de scène social unique et global, de situer la place et le rôle du christianisme, soit comme frein, soit comme moteur, en rapport avec la tâche de construire le socialisme.

— Pendant les 5 jours suivants, les participants se répartirent en 10 commissions de 40 et abordèrent les thèmes suivants: 1) Sous-développement, dépendance et transition vers le socialisme; position des Eglises. 2) Mobilisation populaire pour le socialisme et engagement des chrétiens. 3) Conditions d'une alliance stratégique entre chrétiens et marxistes. 4) Idéologie et religion, révolution culturelle et foi chrétienne. 5) Lutte des

classes: positions et blocages éthiques et affectifs des chrétiens. 6) Institutions et idéologies chrétiennes: évaluation critique. 7) Action politique et foi: la théologie de la libération. 8) Partis, syndicats populaires et pratiques chrétiennes. 9) Mouvements paysans et action des Eglises. 10) Couches intermédiaires, participation de la femme dans la révolution et l'aspect chrétien.

— Le dernier jour fut consacré à l'élaboration et à l'approbation, en assemblée plénière, d'une prise de position commune capable d'intégrer le meilleur du travail effectué dans les 10 commissions. C'est le Document Final reproduit plus loin.

Au cours de la conférence, les participants effectuèrent deux visites officielles. La première, à l'archevêque de Santiago, le cardinal Raúl Silva, dura 15 minutes. La seconde, au président de la République, le Dr Salvador Allende, dura 90 minutes.

La présence québécoise

L'intervention de la délégation québécoise a eu un impact considérable. Tenant compte du fait que la majorité des participants ne connaissaient pas le caractère distinct de la société québécoise à l'intérieur du contexte canadien — si ce n'est à partir d'une connaissance superficielle de deux événements: le cri du Général de Gaulle en 1967 et les enlèvements d'octobre 1970 —, nous nous sommes fixés comme objectif de transmettre des éléments d'information de base sur notre histoire de dépendance, sur la place du Québec dans le système fédéral canadien, sur la dépendance économique des travailleurs québécois vis-à-vis de l'impérialisme américain et du capitalisme anglosaxon et québécois, sur le développement du mouvement ouvrier et du syndicalisme, sur le mouvement de libération nationale polarisé à la fois par la question de l'indépendance et celle du socialisme, sur le poids de l'Eglise avant la « révolution tranquille », etc. Comme *Québécois socialistes*, nous avons affirmé que, en dépit de la distance géographique et linguistique, nous nous sentions plus loin, culturellement et politiquement, du Canada anglais et des Etats-Unis, que des pays latino-américains, en raison du développement chez nous d'une conscience politique assoiffée de libération et greffée sur un vécu collectif séculaire marqué au coin par la dépendance, l'exploitation et l'humiliation. En évoquant l'isolement et l'étouffement auxquels nous sommes

acculés en contexte nord-américain, nous avons lancé un vibrant appel à la *solidarité Québec-Amérique latine*. Nous avons dit à nos frères latino-américains qu'ils n'avaient pas le droit d'oublier qu'au nord du Mexique, il y a les Puerto-ricains, les Chicanos, les Noirs américains et les Québécois. C'est sur ce tableau socio-politique global que nous avons situé la place des « politisés chrétiens » dans la lutte de libération au Québec et souligné l'importance de favoriser une solidarité entre « chrétiens pour le socialisme » à la dimension des deux Amériques.

Le document final

Il est à prévoir que la « première conférence latino-américaine des chrétiens pour le socialisme » constituera un moment historique dans le développement du christianisme latino-américain et même mondial. D'où l'intérêt spécial du Document Final produit et appuyé par plus de 400 personnes. Ce document attire l'attention sur le fait qu'un nombre croissant de chrétiens, soucieux d'être fidèles à l'Evangile autant qu'à la réalité sociale analysée scientifiquement, voient dans la construction du socialisme la seule voie libératrice, affirment que le processus de libération est unique et global et prennent une distance d'avec le christianisme social traditionnel qui, en dépit de son progressisme, demeure imprégné de part en part par l'idéologie bourgeoise et, de ce fait, constitue un blocage éthico-affectif chez de nombreux chrétiens pour rompre avec le capitalisme et opter pour le socialisme. En affirmant la nécessité et en posant les conditions d'une alliance stratégique entre chrétiens socialistes et marxistes, le document nous invite en outre à être vigilants vis-à-vis des manœuvres capitalistes, conscientes ou inconscientes, qui instrumentalisent le christianisme sociologique, spécialement au chapitre de l'antagonisme entre la foi chrétienne et le marxisme, pour désamorcer la radicalisation des chrétiens et orienter ces derniers dans des voies réformistes.

D'où ce souhait qui est le mien: puissent plusieurs lecteurs de *Relations* lire attentivement et discuter franchement, en prenant en considération leur enracinement dans le socio-économique, le document que nous reproduisons intégralement!

22.5.72.

Traduction faite par Laetitia Bélanger

Introduction

Nous sommes plus de quatre cents chrétiens de tous les pays d'Amérique latine (laïcs, pasteurs, prêtres et religieuses), avec quelques observateurs des États-Unis, du Québec et d'Europe, à nous être réunis ici à Santiago. Nous avons voulu réfléchir, à la lumière de notre foi commune et compte tenu de l'injustice inhérente aux structures socio-économiques de notre continent, sur ce que nous devons et pouvons faire dans le moment historique que nous vivons et dans les circonstances concrètes qui prévalent. Nous voulons nous identifier clairement comme des chrétiens qui reprenons notre foi et revisons notre attitude d'amour envers les opprimés à partir du processus de libération que vivent nos peuples latino-américains et à partir de notre engagement pratique et réel dans la construction d'une société socialiste. La plupart d'entre nous travaillons avec des ouvriers, des paysans, des chômeurs qui vivent dans la douleur leur vie de misère, de frustration continue, de marginalité économique, sociale, culturelle et politique. Nous avons beaucoup à faire, et c'est avec eux et en nous pressant que nous devons nous mettre à la tâche.

Nous nous sommes réunis à Santiago en même temps que s'y tient la troisième rencontre mondiale de l'UNCTAD, où le débat porte sur un problème qui de jour en jour devient plus alarmant. Une partie relativement réduite de l'humanité progresse et s'enrichit de plus en plus au prix de l'oppression des deux tiers de la population du globe. Et ce qui blesse le plus la conscience des peuples exploités, c'est de constater que leur précarité économique n'est que la conséquence de la richesse et du bien-être croissants des grandes puissances. Notre pauvreté n'est que l'envers de l'enrichissement des grandes classes internationales d'exploiteurs.

Comment faire face à cette indéniable injustice ? Au moins une chose est claire : les peuples dominés par le capitalisme impérialiste doivent s'unir pour rompre avec la situation d'oppression et de misère à laquelle ils sont soumis. Mais cette union dont la nécessité semble évidente n'est pas facile à réaliser, parce que la dépendance externe favorise la désunion, désunion d'ailleurs encouragée clairement ou subtilement par l'impérialisme. C'est pourquoi en nous réunissant ici, chrétiens de tous les pays d'Amérique latine, nous voulons, en présence de la réunion mondiale de l'UNCTAD, lancer un appel aux classes sociales exploitées et aux pays dominés afin qu'ils s'unissent dans le but non pas de mendier une aide, mais de défendre leurs droits.

Les structures économiques et sociales de nos pays sont cimentées dans l'oppression et l'injustice qui découlent d'une situation de capitalisme dépendant des grands centres de pouvoir. A l'intérieur de chacun de nos pays, de petites minorités se font les complices et les vassaux du capitalisme international. Elles travaillent, par tous les moyens possibles, au maintien d'une situation créée pour servir leurs propres intérêts. Cette injustice structurelle est, en fait, de la violence, qu'elle soit ouverte ou diffuse.

Ceux qui depuis des siècles exploitent et veulent continuer d'exploiter les plus faibles exercent de fait une violence contre eux. Cette violence se dissimule souvent sous un semblant d'ordre et de légalité, mais elle n'en demeure pas moins violence et injustice. Ceci n'est pas humain et pour autant ne peut pas être chrétien.

Mais il ne suffit pas d'établir un diagnostic sur ces faits. Le Christ, par son exemple, nous a appris à vivre ce qu'il annonçait. Le Christ a prêché la fraternité humaine et l'amour qui doit pénétrer toutes les structures sociales, mais par-dessus tout, il a vécu son message de libération jusque dans ses ultimes conséquences. Il a été condamné à mort. Les puissants de son peuple ont compris que son message de libération et l'amour effectif dont il a fait preuve menaçaient sérieusement leurs intérêts économiques, sociaux, religieux et politiques. L'Esprit du Christ ressuscité est aujourd'hui aussi actif que toujours; il dynamise l'Histoire et se traduit dans la solidarité et le don désintéressé de ceux qui luttent pour la liberté, avec un amour authentique de leurs frères opprimés.

Les structures de notre société doivent être transformées à partir de leurs fondements. Aujourd'hui plus que jamais, il est urgent d'effectuer cette transformation parce que les bénéficiaires de l'ordre injuste dans lequel nous vivons défendent avec agressivité leurs intérêts de classe et ont recours à tous les moyens possibles — propagande, domination subtile de la conscience populaire, défense d'une légalité discriminatoire, dictature au besoin, répression souvent — pour empêcher que ne s'opère une transformation révolutionnaire. La classe aujourd'hui exploitée ne pourra construire une société d'une qualité différente, une société socialiste, sans oppresseurs ni opprimés, où tous auraient droit aux mêmes possibilités d'épanouissement humain, que si elle accède au pouvoir économique et politique.

Le processus révolutionnaire est en plein déploiement en Amérique latine. Les chrétiens sont nombreux à s'y être engagés, mais encore plus nombreux sont ceux qui, prisonniers de leur inertie mentale et de catégories imprégnées par l'idéologie bourgeoise, sont pris de peur devant le phénomène et veulent à tout prix s'engager sur d'impraticables voies réformistes ou développementalistes. Le processus révolutionnaire latino-américain est un processus unique et global. Nous, chrétiens, n'avons pas ni ne désirons avoir de voie politique particulière à proposer. La reconnaissance du caractère unique et global du processus latino-américain rend solidaires les uns des autres et rassemble pour une tâche commune tous ceux qui s'engagent dans la lutte révolutionnaire.

Grâce à notre engagement révolutionnaire, nous avons pu redécouvrir le sens de l'action libératrice du Christ. C'est elle qui donne à l'Histoire son unité profonde et nous permet de saisir le sens de la libération politique en la situant dans un contexte plus large et plus radical. La libération du Christ s'opère nécessairement à travers des événements historiques libérateurs, mais ne se réduit pas à ces événements; elle en signale les limites mais par-dessus tout les conduit à leur accomplissement plénier. Ceux qui réduisent l'action du Christ sont plutôt ceux qui veulent la retirer du lieu où elle dynamise l'Histoire, et où des hommes et des classes sociales luttent pour se libérer de l'oppression à laquelle les soumettent d'autres hommes et d'autres classes sociales; ce sont ceux qui refusent de reconnaître que la libération du Christ est une libération radicale de toute exploitation, de toute misère, de toute aliénation.

Si nous nous engageons dans la construction du socialisme, nous le faisons parce qu'en nous appuyant objectivement sur l'expérience historique et en essayant d'analyser rigoureusement et scientifiquement les faits, nous en arrivons à la conclusion que c'est la seule façon efficace de lutter contre l'impérialisme et d'établir une rupture avec notre situation de dépendance.

La construction du socialisme ne se fait pas à coup de vagues dénonciations ou d'appels à la bonne volonté, mais suppose une analyse qui mette en lumière les mécanismes réels à l'œuvre dans la société, une analyse qui mette en évidence l'oppression, qui puisse démasquer et appeler par leur nom ceux qui oppriment ouvertement ou subtilement la classe des travailleurs. Cette analyse requiert d'abord une participation à la lutte qui oppose la classe exploitée à celle des exploités. La vraie charité ne peut pas taire cette lutte que déclenchent ceux qui exploitent le peuple dans le but de défendre ou d'accroître leurs privilèges.

Si nous rendons publique notre réflexion, c'est que nous croyons qu'elle peut contribuer à ce que d'autres chrétiens et hommes de bonne volonté réfléchissent aussi avec nous et prennent la décision de chercher la voie d'une transformation radicale des structures en Amérique latine.

1. La réalité latino-américaine : un défi pour les chrétiens

1.1. La situation socio-économique, politique et culturelle des peuples latino-américains est un défi lancé à notre conscience chrétienne. Le chômage, la sous-alimentation, l'alcoolisme, la mortalité infantile, l'analphabétisme, la prostitution, l'inégalité croissante entre riches et pauvres, la discrimination raciale et culturelle, l'exploitation, etc., sont autant d'aspects d'une situation de violence institutionnalisée.

1.2. En premier lieu, nous constatons que cette réalité n'est pas la conséquence inévitable d'une carence de la nature et encore moins d'un destin inexorable ou d'un « dieu » implacable étranger au drame humain. Au contraire, c'est le fruit d'un processus déterminé par la volonté des hommes.

1.3. Cette « volonté » est celle d'une minorité de privilégiés qui ont rendu possibles la construction et le maintien d'une société injuste, la société capitaliste, fondée sur l'exploitation, le profit et la concurrence...

1.4. Cette société injuste trouve son fondement objectif dans les rapports capitalistes de production qui engendrent nécessairement une société de classes.

1.5. En tant que structure économique, le capitalisme colonialiste ou néo-colonialiste configure la réalité des pays latino-américains. Dans sa phase supérieure, cette configuration capitaliste conduit à l'impérialisme et au sous-impérialisme qui opèrent à travers des mécanismes multiples, agressions militaires et économiques, alliances entre gouvernements répressifs, entreprises multi-nationales, domination culturelle, présence de la CIA, du State Department, etc.

1.6. A l'intérieur de chaque pays, l'impérialisme opère avec la complicité des couches dominantes dépendantes ou bourgeoisie nationale. Couches dominantes qui semblent en alliance avec l'Eglise institutionnelle.

1.7. Parmi les derniers recours de l'impérialisme, on note les dictatures et régimes de type fasciste, qui engendrent la répression, la torture, la persécution, les crimes politiques, etc.

1.8. La lutte désespérée de l'impérialisme produit des blocs économiques à l'encontre des pays qui ont opté pour le socialisme. C'est le cas de Cuba et du Chili.

1.9. L'impérialisme cherche à diviser le peuple en opposant chrétiens et marxistes dans le but de paralyser le processus révolutionnaire en Amérique latine.

1.10. De faux modèles de croissance économique réalisés au détriment de la classe des travailleurs, ouvriers et paysans, veulent distraire le peuple des vrais objectifs

globaux de la révolution (par exemple, la promotion du modèle de développement du Brésil et du Mexique).

1.11. Les forces impérialistes et les classes dominantes nationales imposent à travers tous les moyens de communication et d'éducation un type de culture dépendante. Cette culture justifie et cache la situation de domination. Elle forme, en outre, un type d'homme résigné à son aliénation. Elle encourage par le fait même les opprimés à devenir patrons et exploiters des autres.

1.12. Le processus historique de la société de classes et la domination débouchent fatalement sur un nécessaire affrontement de classes. Les oppresseurs nient cet affrontement, bien qu'il devienne tous les jours plus évident. De leur côté, les masses exploitées le découvrent et acquièrent progressivement une nouvelle conscience révolutionnaire.

1.13. Il devient évident, devant l'acuité croissante de la lutte des classes, qu'il n'existe aujourd'hui en Amérique latine qu'une alternative possible: ou le capitalisme dépendant et le sous-développement, ou le socialisme. D'autre part, à l'intérieur même des différents pays on peut vérifier l'échec historique et l'impossibilité de positions intermédiaires entre le capitalisme et le socialisme, comme de tout type de réformisme.

1.14. Certains mouvements nationalistes de gauche ont un impact révolutionnaire, mais s'avèrent insuffisants s'ils ne conduisent pas au socialisme dans le cadre actuel du processus de libération en Amérique latine.

1.15. La situation actuelle de tous les hommes du continent, et par le fait même des chrétiens, qu'ils en soient conscients ou pas, est déterminée par la dynamique historique de la lutte des classes à l'intérieur du processus de libération.

1.16. Les chrétiens engagés dans le processus révolutionnaire reconnaissent l'échec final de la troisième voie sociale chrétienne et essaient de s'insérer dans l'histoire unique de la libération du continent.

1.17. L'intensification croissante de la lutte des classes signifie qu'on a atteint une nouvelle étape de la lutte idéologique politique et exclut toute forme de prétendue neutralité ou d'apolitisme. Cette intensification de la lutte donne au processus révolutionnaire de l'Amérique latine sa véritable dimension.

1.18. Les vrais éléments de la situation surgissent nécessairement de l'analyse scientifique et de l'engagement révolutionnaire dans la lutte des exploités : rapports de production, appropriation capitaliste de la plus-value, lutte des classes, lutte idéologique, etc.

1.19. Dans ce sens, la révolution cubaine et la marche vers le socialisme au Chili

posent la question du retour aux sources du marxisme et de la critique du dogmatisme marxiste traditionnel.

1.20. Le peuple, grâce à tous les outils efficaces d'analyse fournis surtout par le marxisme, est en train de prendre conscience de la nécessité de s'acheminer vers la vraie prise du pouvoir par la classe des travailleurs. C'est à cette seule condition qu'on pourra construire un socialisme authentique, moyen unique jusqu'à maintenant d'atteindre une libération totale.

2. Efforts de libération en Amérique latine

2.1. Il y a en Amérique latine un processus commun de libération en gestation et qui s'inscrit dans la lignée des Bolivar, San Martin, O'Higgins, Hidalgo, José Martí, Sandino, Camilio Torres, Che Guevara, Nestor Paz et d'autres. Ce processus constitue une deuxième lutte pour l'indépendance, lieu de rassemblement des forces révolutionnaires d'un continent qui a en commun un passé de colonisation et un présent d'exploitation et de misère.

2.2. Le capitalisme dépendant qui règne en Amérique latine engendre nécessairement les classes laborieuses, ouvrières et paysannes. Ces classes constituent, en tant que telles, la base sociale objectivement révolutionnaire, mais elles requièrent d'autre part une tâche urgente de politisation qui leur permette d'acquiescer le pouvoir de détruire le système capitaliste et de lui substituer une société plus juste et fraternelle.

2.3. De nombreux efforts de libération ont été faits, plus particulièrement depuis la révolution cubaine, qui comportent tous des formes similaires quant à la rupture avec la dépendance et quant à la lutte anti-impérialiste. Ils prennent des formes variées selon la diversité des nations.

2.4. Les multiples efforts de libération qui surgissent en différents pays tendent à s'unifier au-delà des différences tactiques. On constate l'aspiration à une nouvelle stratégie qui unirait les forces révolutionnaires dans un effort commun de libération.

2.5. Le processus révolutionnaire exige un dépassement rapide des divisions stériles entre divers groupes de la gauche latino-américaine, divisions que favorise et dont profite l'impérialisme.

2.6. Les chrétiens, poussés par l'Esprit de l'Evangile, se joignent peu à peu, sans plus de droits ni de devoirs que les autres révolutionnaires, aux groupes et partis prolétariens. Les chrétiens engagés dans le socialisme reconnaissent le prolétariat national et continental comme l'avant-garde du processus de libération en Amérique latine.

2.7. La mobilisation croissante du peuple fait surgir de nouvelles exigences, telles que le dépassement du sectarisme, du bureaucratisme, de l'embourgeoisement, de la corruption des leaders, etc.

3. Les chrétiens dans le processus de libération en Amérique latine

3.1. Certains chrétiens sont en train de prendre conscience que la réalité chrétienne (institution, théologies, conscience) ne se situe pas en marge de l'affrontement entre exploités et exploités. Au contraire, elle est marquée par le colonialisme et dans plusieurs cas objectivement alliée du capitalisme dépendant.

3.2. On ressent avec une intensité croissante l'impact produit dans tout le continent par le fait que des groupes de chrétiens conséquents avec leur foi s'engagent de plus en plus résolument dans une lutte révolutionnaire en solidarité avec le peuple.

3.3. Par ailleurs, on constate l'intérêt croissant de groupes de chrétiens et de non-chrétiens pour l'analyse et la prise en considération de l'impact sociologique négatif et positif du christianisme sur la configuration sociale du continent latino-américain.

3.4. Des groupes de plus en plus nombreux de chrétiens découvrent la vigueur historique de leur foi à partir de leur action politique pour la construction du socialisme et la libération des opprimés du continent. Ainsi la foi chrétienne retrouve-t-elle une nouvelle actualité libératrice et critique.

3.5. L'expérience de la praxis aux côtés du prolétariat détruit chez les chrétiens les blocages ethico-affectifs et leur ouvre le chemin de l'engagement dans la lutte des classes. Ces blocages constituent de par leur poids historique un élément spécialement important de la révolution culturelle.

3.6. Des prêtres et des pasteurs, engagés de plus en plus fermement du côté des pauvres, des opprimés et de la classe laborieuse, éclairés par un nouveau type de réflexion théologique, découvrent de nouvelles dimensions à leur mission spécifique. Leur engagement lui-même les conduit à assumer une responsabilité politique qui est nécessaire si l'on veut rendre effectif l'amour des opprimés exigé par l'Evangile, et les situe dans la lignée prophétique qui traverse le processus de la Révolution. Souvent regroupés dans des mouvements et organisations qui leur sont propres, ils constituent un apport positif au processus latino-américain de libération.

3.7. La conscience de l'alliance stratégique entre les chrétiens révolutionnaires et les marxistes dans le processus de libération du continent s'accroît. Alliance stratégique qui dépasse les alliances tactiques ou opportunistes à court terme. Alliance stratégique qui signifie une démarche commune dans une action politique commune en vue d'un projet historique de libération. Une telle identification historique ne suppose pas pour les chrétiens l'abandon de leur foi. Au contraire, elle dynamise leur espérance dans le futur du Christ.

II

1. Quelques aspects de notre engagement révolutionnaire

1.1. L'engagement révolutionnaire implique un projet historique global de transformation de la société. La générosité ni la bonne volonté ne suffisent. L'action politique suppose une analyse scientifique de la réalité, et une interaction constante de l'action et de l'analyse. Cette analyse implique une rationalité scientifique propre, qualitativement distincte de la rationalité des sciences sociales bourgeoises.

1.2. La structure sociale de nos pays repose sur des rapports de production (en prédominance capitalistes et dépendants du capitalisme mondial) fondés sur l'exploitation des travailleurs. La reconnaissance de la lutte des classes comme fait fondamental nous permet d'arriver à une interprétation globale des structures de l'Amérique latine. La pratique révolutionnaire révèle que toute interprétation objective et scientifique doit recourir à l'analyse de classes comme clef d'interprétation.

1.3. Le socialisme se présente comme le seul moyen acceptable pour dépasser la société classiste. Les classes ne sont en effet que le reflet des structures économiques qui, dans la société capitaliste, font des détenteurs du capital et des salariés des antagonistes. Ces derniers doivent travailler pour les premiers et sont ainsi objet d'exploitation. C'est seulement en substituant à la propriété privée la propriété collective des moyens de production qu'on peut créer les conditions objectives de la suppression de l'antagonisme de classes.

1.4. La prise du pouvoir qui conduit à la construction du socialisme suppose le recours à une théorie critique de la société capitaliste. En mettant en évidence les contradictions de la société latino-américaine, cette théorie découvre le potentiel révolutionnaire objectif des classes laborieuses. Celles-ci, tout en étant exploitées par le système, ont la capacité de le transformer.

1.5. Pour arriver au socialisme, il faut non seulement une théorie critique, mais aussi une pratique révolutionnaire du prolétariat. Ce qui implique une transformation de la conscience, c'est-à-dire le dépassement du fossé actuel entre la réalité sociale et la conscience des travailleurs. Pour réaliser cette transformation, il faut dénoncer et démasquer les mystifications idéologiques de la bourgeoisie. Ainsi le peuple peut-il identifier les causes structurelles de sa misère et concevoir la possibilité de les supprimer. Mais la transformation de la conscience suppose en même temps des partis et organismes populaires et une stratégie qui conduise à la conquête du pouvoir.

1.6. La construction du socialisme est un processus créateur étranger à tout schématisation dogmatique et à toute position

« acritique ». Le socialisme n'est pas un ensemble de dogmes « ahistoriques » mais une théorie critique toujours en développement des conditions d'exploitation; il est une praxis révolutionnaire qui à travers la conquête du pouvoir politique par les masses exploitées conduit à l'appropriation sociale des moyens de production et de financement et à une planification économique globale et rationnelle.

1.7. La reconnaissance inadéquate de la rationalité propre à la lutte des classes a conduit beaucoup de chrétiens à une insertion politique défectueuse. Dans leur ignorance des mécanismes structurels de la société et des apports nécessaires d'une théorie scientifique, ils veulent déduire le politique d'une certaine conception humaniste (« dignité de la personne humaine », « liberté » etc.), avec tout ce que cette position entraîne de naïveté politique, d'activisme et de volontarisme.

2. Christianisme et lutte idéologique

2.1. La lutte des classes ne se limite pas au niveau socio-économique mais s'étend au domaine idéologique. La classe dominante fabrique une série de justifications idéologiques qui empêchent la reconnaissance de cette lutte. L'idéologie des classes dominantes popularisée par les moyens de communication et d'éducation produit chez la classe dominée une fausse conscience qui freine l'action révolutionnaire.

2.2. C'est pourquoi l'action révolutionnaire considère la lutte idéologique comme l'un de ses éléments essentiels. Élément dont le but est la libération de la conscience des opprimés.

2.3. L'idéologie dominante fait siens certains éléments chrétiens qui contribuent à la renforcer et à la diffuser dans de vastes secteurs de la population latino-américaine. Par ailleurs, l'idéologie dominante pénètre dans une certaine mesure l'expression de la foi chrétienne, en particulier la doctrine sociale chrétienne, la théologie, les organisations de l'Eglise. La lutte idéologique a comme objectif entre autres tâches centrales d'identifier et de démasquer les justifications idéologiques prétendument chrétiennes.

2.4. La profondeur de la foi que nous professons comme don gratuit du Christ nous demande d'être critiques à l'endroit de l'usage idéologique parfois subtil et inconscient qu'on fait d'elle. Le fait de démasquer l'utilisation intéressée et appauvrissante de la foi chrétienne est une exigence évangélique. Il suppose toutefois un outillage scientifique adéquat et un engagement avec les pauvres, les opprimés et la classe laborieuse. Il ne s'agit pas d'instrumentaliser la foi pour d'autres fins politiques, mais au contraire de lui rendre sa dimension évangélique originelle. Tâche urgente dans notre continent latino-américain, car l'usage idéologique qu'on fait de la foi paralyse sa force évangélique libératrice, décisive pour le moment présent.

2.5. La culture dominante impose une image de l'homme comme appelé à accep-

ter un système bien établi, qu'on lui présente comme l'ordre objectif qui se fonderait sur la nature humaine et s'exprimerait par des lois et des droits naturels. Les inégalités et les dépendances, la division du travail, la séparation entre le peuple et le pouvoir sont présentées comme des nécessités naturelles de la société. C'est ainsi qu'on occulte le fait que ces rapports trouvent leur fondement dans le système capitaliste lui-même et qu'on sape la perspective d'un changement global et radical.

2.6. La culture dominante impose une conception individualiste de l'homme, un homme porteur de capacités, de tâches et de destins exclusivement individuels. Cette culture, sous ses diverses formes de libéralisme, d'humanisme et de personnalisme, se présente comme la protectrice de la liberté de la personne, de la liberté individuelle, de la propriété privée, de la libre concurrence, de l'amour réduit à ses dimensions interpersonnelles, etc. C'est sa façon de cacher les aspects structurels des rapports sociaux et des contradictions engendrées par le système.

2.7. La culture du système impose une idée « spiritualiste » de l'homme en expliquant son comportement et son histoire comme s'ils trouvaient leur fondement principal dans les idées et les attitudes morales, comme si les maux du monde étaient dus seulement à des déviations idéologiques ou morales de nature purement individuelle. Sans nier la créativité et la valeur morale de la personne, nous estimons que la culture dominante du système détourne l'attention d'une étude scientifique des mécanismes économiques et sociaux qui déterminent fondamentalement le cours de l'histoire. Elle masque le rôle fondamental des structures dans l'oppression des hommes et des peuples; elle masque l'impact fondamental de l'économie, en particulier dans les rapports de classe, sur la vie politique, culturelle et religieuse. Elle élimine ainsi l'idée de rechercher un changement qui passe par la transformation du système économique.

2.8. La culture dominante, en faisant de l'Evangile une utilisation partielle et déformée, impose une conception pacifiste de la société en mettant les différences, les dépendances, la division du travail, les privilèges au compte du pluralisme et de la complémentarité nécessaires à l'ordre et au bien commun. Elle se range donc du côté de la « collaboration » et du « dialogue » entre les classes et les peuples. Alors se trouve dissimulé le caractère conflictuel des rapports entre les classes et les peuples et de tout véritable processus de libération; la violence institutionnalisée du système est déguisée et on réserve le vocabulaire de violence à la lutte contre la classe dominante et à la lutte révolutionnaire. En définitive, c'est ainsi qu'on retarde une authentique communion entre les hommes.

2.9. Le fondement des blocages de la majorité des hommes vis-à-vis la lutte des classes est la lutte des classes elle-même. Cette lutte est d'autant plus rentable pour les oppresseurs qu'elle se poursuit sans que les opprimés notent ses mécanismes et son influence.

2.10. L'alliance du christianisme et des classes dominantes explique en grande partie les formes historiques prises par la conscience chrétienne. Il est donc nécessaire qu'une ferme prise de position des chrétiens du côté des exploités vienne rompre cette alliance et, en passant par la vérification de la praxis, permette de redécouvrir un christianisme rénové qui saurait intégrer de façon créatrice, dans un effort de fidélité évangélique, le caractère conflictuel et révolutionnaire de son inspiration originelle.

3. La foi dans l'engagement révolutionnaire

3.1. Une des plus importantes découvertes de beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui porte sur la convergence entre la radicalité de leur foi et la radicalité de leur engagement politique. Le caractère radical de l'amour chrétien et son exigence d'efficacité engagent à reconnaître la rationalité propre du politique et à accepter en toute cohérence les exigences réciproques de l'action révolutionnaire et de l'analyse scientifique de la réalité historique.

3.2. Cette présence vivante de la foi au cœur même de la praxis révolutionnaire donne lieu à une interaction féconde. La foi chrétienne devient ferment révolutionnaire critique et dynamique. La foi renforce l'exigence d'orienter la lutte des classes vers la libération de tous les hommes, spécialement de ceux qui subissent les formes les plus aiguës d'oppression; elle accentue l'orientation vers une transformation globale de la société, et non pas seulement des structures économiques. La foi, à travers les chrétiens engagés et en eux, contribue donc à la construction d'une société qualitativement différente et à l'avènement de l'homme nouveau. On ne doit pas concevoir la spécificité de l'apport chrétien comme un élément antérieur à la praxis révolutionnaire, que le chrétien révolutionnaire apporterait tout fait à la révolution. En réalité c'est qu'au cours de son expérience révolutionnaire, la foi s'avère créatrice de nouveaux apports que ni lui ni un autre n'aurait pu prévoir en dehors du processus.

3.3. Mais l'engagement révolutionnaire a de son côté une fonction critique et dynamisante vis-à-vis la foi chrétienne. Critique des complicités historiques ouvertes ou subtiles de la foi avec la culture dominante. Dynamisante en autant qu'elle oblige la foi chrétienne à trouver des chemins inédits et inespérés. Les chrétiens engagés dans le processus de libération font en effet l'expérience vive du fait que les exigences de la praxis révolutionnaire, les changements de mentalité et la discipline que la praxis implique leur font redécouvrir les thèmes centraux du message évangélique libérés de leur masque idéologique.

3.4. Le contexte réel de l'expérience de la foi devient aujourd'hui l'histoire de l'oppression et de la lutte pour s'en libérer. Mais pour se situer dans ce contexte vital, il est nécessaire de participer effectivement au processus de libération par l'incorporation dans des organisations et des partis qui sont des instruments authentiques pour la lutte de la classe laborieuse.

3.5. Le chrétien engagé dans la praxis révolutionnaire découvre la force libératrice de l'amour de Dieu, de la mort et de la résurrection du Christ. Il découvre que sa foi n'est pas l'acceptation d'un monde déjà fait, mais plutôt source créatrice d'un monde nouveau et solidaire et initiative historique fécondée par l'espérance chrétienne.

3.6. A travers l'engagement révolutionnaire le chrétien apprend à vivre et à penser en termes conflictuels et historiques. Il découvre que l'amour transformateur se vit dans l'antagonisme et l'affrontement, et que le définitif est accueilli et construit dans l'histoire. Le chrétien commence à comprendre ainsi que dans le combat pour une société distincte il n'y a pas de neutralité possible et que l'unité de l'humanité de demain se construit dans les luttes d'aujourd'hui. Il découvre enfin que l'unité de l'Eglise passe par l'unité de l'humanité et que conséquemment, la lutte révolutionnaire qui dévoile l'unité apparente de l'Eglise d'aujourd'hui prépare l'unité véritable de l'Eglise de demain.

3.7. La réflexion sur la foi cesse d'être une spéculation étrangère à l'engagement dans l'histoire. On reconnaît la praxis révolutionnaire comme cadre générateur d'une nouvelle créativité théologique. Ainsi la pensée théologique se transforme-t-elle en une réflexion critique dans et sur la praxis libératrice, en confrontation permanente avec les exigences évangéliques. La réflexion théologique assume comme préalable indispensable à la poursuite de sa tâche l'ensemble instrumental socio-analytique adéquat pour capter de façon critique le caractère conflictuel de la réalité historique.

3.8. Ceci conduit, dans un esprit de foi authentique, à une nouvelle lecture de la Bible et de la tradition chrétienne qui remet en question les concepts et symboles fondamentaux du christianisme de façon à ne pas soustraire les chrétiens à leur engagement dans le processus révolutionnaire, mais au contraire à les aider à l'assumer dans la créativité.

Conclusion

En nous quittant à la fin de cette rencontre, nous retournons à nos tâches avec un esprit d'engagement renouvelé et faisons nôtres les paroles connues de Che Guevara que nous avons mises en pratique d'une certaine façon en ces jours : « Les chrétiens doivent opter définitivement pour la révolution, plus spécialement dans notre continent où la foi chrétienne est si importante dans la masse populaire; mais les chrétiens ne peuvent prétendre, dans la lutte révolutionnaire, ni imposer leurs propres dogmes ni faire du prosélytisme pour leurs églises; ils doivent venir sans avoir la prétention d'évangéliser les marxistes ni la faiblesse de cacher leur foi pour s'assimiler à eux. »

« Quand les chrétiens oseront donner un témoignage révolutionnaire intégral, la révolution latino-américaine sera invincible, même si jusqu'à présent les chrétiens ont permis que leur doctrine soit instrumentalisée par les réactionnaires. »

Amour, attente et sacrifice

— pour une éducation chrétienne des jeunes à l'amour

par

Marcel Marcotte

Toutes les enquêtes, aux Etats-Unis, en France, au Québec, le montrent à l'évidence: le très vieux problème du comportement amoureux des jeunes va s'aggravant de jour en jour. L'allongement forcé de la période pré-nuptiale en raison de la durée des études et de l'apprentissage au travail, l'indulgence — la « permissivité » — croissante du milieu à l'égard d'un érotisme exacerbé et omniprésent, — ces deux facteurs se combinent pour rendre toujours plus difficile aux jeunes des deux sexes la quête sereine et lucide d'un équilibre entre leurs impulsions amoureuses et les valeurs — humaines, morales, religieuses — que ces impulsions mettent en cause.

Il est de bon ton, par les temps qui courent, de penser et de dire que les « péchés de la chair » ne sont pas les pires ni les plus dangereux de tous; que les carences ou les absences de l'amour ont plus de gravité que les excès qu'il engendre. En théorie, c'est probablement vrai. N'empêche que, en pratique, dans l'évolution d'une vie d'homme ou de femme, l'accueil et le sort faits à l'amour, dès la jeunesse, sont d'extrême conséquence. Non seulement parce qu'ils influent, de près ou de loin, sur la qualité et le bonheur des mariages, mais parce que, au niveau des options les plus décisives, des orientations de vie les plus fondamentales, le développement ultérieur de la personnalité, pour le meilleur ou pour le pire, en dépend étroitement. « Mon amour, c'est mon poids », disait saint Augustin. Et toutes les découvertes de la psychologie moderne des profondeurs n'ont fait que corroborer et illustrer cette intuition capitale: généreux ou égoïste, bienveillant ou agressif, idéaliste ou terre-à-terre, l'homme vaut ce que vaut son amour; plus précisément, il se mesure, en bien ou en mal, à sa capacité radicale de réellement donner et recevoir de l'amour.

Cette capacité, à l'heure où l'adolescence éclate, est affectée pour chacun de coefficients variables, suivant que

l'éducation antérieure a été plus ou moins réussie. En règle générale, l'enfant qui a grandi dans un foyer aimant a plus de chances de jouir, plus tard, d'un bon équilibre affectif que celui qui a poussé dans un climat de querelles; plus de chances, surtout, que celui qui, à tort ou à raison, s'est perçu lui-même comme un mal-aimé. De ce point de vue, il y a, dans le champ de l'affectivité profonde, des blessures inguérissables, des lacunes ou des retards presque impossibles à compenser, des situations pathologiques qui relèvent d'une « médecine de l'âme » plutôt que d'une pédagogie de l'amour proprement dite. Exceptionnels ou non, ces cas n'intéressent pas l'éducateur comme tel. Ou ils ne l'intéressent qu'au plan du diagnostic, dans la mesure où il doit être capable de les dépister et de les référer, au besoin, à des spécialistes, mieux outillés que lui pour les traiter de manière efficace.

Partons donc plutôt (une fois n'est pas coutume) de l'individu normal, du garçon et de la fille du modèle courant, ni héros ni crétins sur le plan affectif, et, par définition, éducatibles, c'est-à-dire susceptibles d'être tirés vers le haut ou vers le bas, au gré des influences, bonnes ou mauvaises, que leurs éducateurs en titre — parents, maîtres, confesseurs ou pasteurs — auront exercées sur eux à l'heure, indécise entre toutes, où leur vie amoureuse cherche sa forme et prend son élan.

A écouter les jeunes eux-mêmes, à écouter surtout quelques éducateurs d'avant-garde, on a souvent le sentiment que, à leurs yeux, les expressions précoces de la sexualité, même poussées très loin, n'ont rien que de tout à fait naturel, normal, légitime, nécessaire. Qu'elles sont à considérer, tout au plus, comme des accidents de parcours sans gravité durant le passage de l'adolescence à la vie adulte. Qu'il serait même dangereux de leur opposer, conformément à la morale traditionnelle, une fin de non-recevoir systématique et

sans appel. Aussi bien, compte tenu de la puissance de l'appétit sexuel chez les jeunes, de l'importance du rôle que la sexualité remplit dans la formation des liens interpersonnels et dans l'adaptation à la vie en société, la continence, à cet âge, est contre-nature et psychologiquement dommageable. A preuve les comportements personnels aberrants, les attitudes antisociales, les sentiments d'anxiété ou de culpabilité, les fixations, les régressions, les déviations névrotiques, dont la psychopathologie n'a pas de peine à démontrer, en clinique, qu'ils remontent, régulièrement, à des conflits sexuels mal liquidés, à des « refoulements » engendrés par la rigueur des « censures » familiales et sociales qui frappent, d'entrée de jeu, les manifestations spontanées de la sexualité chez l'enfant. D'où la nécessité, pour prévenir ou pour réparer les dégâts, de rompre en visière avec un code éducatif braqué sur la répression et, moyennant quelques précautions indispensables, d'abandonner aux jeunes, en fin de compte, le soin de choisir librement, par delà tant d'interdits et de tabous surannés, les voies de leur épanouissement amoureux et sexuel.

Pour étayer ces prétentions, on invoque couramment l'autorité de Freud, sans paraître soupçonner le moins du monde — tant le freudisme vulgaire a trahi et corrompu, auprès des foules, la pensée dont il feint de s'inspirer — que, ces prétentions, Freud lui-même les a, maintes fois, expressément rejetées. Quand il parle de frustrations et de refoulements sexuels malfaisants, Freud se situe au niveau des conflits *inconscients* qui, chez des êtres psychiquement fragiles, et particulièrement dans l'enfance, se nouent, pour ainsi dire, par accident, en marge ou en deçà de toute éducation sexuelle proprement dite. Non pas, d'abord, parce que, du dehors, les impulsions sexuelles sont expressément et délibérément réprimées, mais parce que, du fond obscur de l'instinct, des forces masquées se lèvent pour les refouler. A l'inverse, quand le terrain psychologique est favorable, les mêmes conflits inconscients sont surmontés et heureusement résolus par la *sublimation*, c'est-à-dire par la transfiguration en amour, sous toutes ses formes, y compris les plus hautes, des impulsions sexuelles primitives.

L'aptitude à échanger la visée sexuelle originelle pour une autre qui, sans être sexuelle, lui est psychiquement reliée, s'appelle la capacité de sublimation.

Sigmund Freud,
Sexualité et Psychologie de l'amour.

Cette aptitude diffère d'un individu à l'autre suivant la constitution psychique et l'évolution personnelle de chacun. Les sains, les forts sont capables, d'ordinaire, de trouver dans l'existence des satisfactions élevées qui compensent, au besoin, pour les frustrations sexuelles et affectives que la vie leur impose, ou pour les privations que, dans cet ordre, ils choisissent de s'imposer à eux-mêmes. Les névrosés, les débiles en sont moins capables: ils tendent à préférer le plaisir à la joie. Mais une chose est certaine: pour les uns comme pour les autres, la capacité de sublimation que chacun possède au départ peut être développée par une éducation appropriée. Et là, Freud est parfaitement d'accord avec la visée profonde et le contenu objectif de la morale chrétienne: impossible d'accéder à la maturité humaine et de s'y maintenir sans contrainte ni privation. A chaque étape de son développement, l'individu est appelé à faire le sacrifice d'une satisfaction d'ordre inférieur pour l'intégrer à une satisfaction d'ordre supérieur, la différence de l'une à l'autre se traduisant, à tout coup, par une défaite de l'égoïsme natif au profit d'une plus grande ouverture à autrui ou, si l'on veut, par le passage d'une forme plus captative à une forme plus oblatrice de l'amour.

Maturité humaine et sacrifice

Quand ce passage n'est pas réussi, que l'individu reste fixé au stade de l'amour qui prend au lieu de s'élever au stade de l'amour qui donne, son développement personnel d'homme (et de chrétien) est bloqué. Pis encore, il régresse. Car, tandis que le train des années s'éloigne, la distance ne cesse d'augmenter entre ce qu'il est et ce qu'il devrait être à une étape donnée de son existence. On parle alors d'infantilisme. Agir, aimer, penser en enfant, pour un enfant, c'est normal. Pour un adulte, c'est une régression. « Dieu hait l'enfant de cent ans », dit la Bible. Or l'infantilisme ou, si l'on préfère, l'immaturité psychologique, est toujours liée chez un individu à l'impatience des désirs et au refus du sacrifice. Entre le nourrisson qui pleure de rage parce que sa mère tarde à lui apporter son biberon et le pseudo-adulte qui, sous couleur d'amour, cherche à briser, de force ou de ruse, les résistances de « l'être cher » pour assouvir, de but en blanc, un vulgaire appétit de jouissance, il n'y a pas beaucoup de

différence. « La maturité d'un être humain, dit Freud, se mesure à sa capacité d'imposer des délais à la satisfaction. »

Dans son langage propre, la morale sexuelle chrétienne ne dit pas autre chose aux jeunes en mal d'amour: « Oeuvre de chair ne désireras qu'en mariage stulement. » Il ne s'agit pas là d'un interdit arbitraire, dont la fonction se réduirait à protéger le corps social contre les risques de l'anarchie sexuelle, mais d'une loi naturelle et divine qui correspond aux vrais besoins de l'être humain en formation. Pour croître dans l'amour et par l'amour au point d'être capables, le jour venu, de

se jurer fidélité jusqu'à la mort, ou de se donner, le cas échéant, à d'autres tâches, profanes ou sacrées, encore plus hautes, garçons et filles doivent apprendre, de bonne heure, à soumettre leurs impulsions sexuelles — leur *libido* — à une forte discipline. Car le sacrifice lucide, l'ajournement délibéré des satisfactions amoureuses immédiates sont pour eux la condition nécessaire et le moyen par excellence pour accéder, par voie de sublimation, à cette maturité humaine dont dépend, en tous ordres, la réussite de leur vie. « Si le grain ne meurt pas, dit l'Evangile, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. »

Quand les expériences sexuelles sont dissociées de l'amour

Dans cette optique, toute éducation chrétienne à l'amour bien conduite devrait mettre l'accent sur les points suivants.

1) La sexualité, chez l'être humain, n'est pas une pièce détachée qui s'encastre, à sa place, dans une sorte d'édifice dont tous les éléments, juxtaposés les uns aux autres, constitueraient, ensemble, la personne. La sexualité imprègne l'être tout entier et lui donne, pour le meilleur ou pour le pire, sa forme. L'homme, masculin ou féminin, n'a pas un sexe, il est son sexe, en ce sens que l'orientation profonde de sa vie d'amour, soit vers lui-même, dans la poursuite de buts égoïstes, soit vers les autres, par l'approfondissement du don de soi, fixe la mesure de son être authentique et le sens de son destin. « Au soir de cette vie, dit saint Jean de la Croix, nous serons jugés sur l'amour. »

Or, toute expérience sexuelle dissociée de l'amour vrai, toute exploitation érotique d'un autre être humain, même consentant, en vue d'une satisfaction propre ou, tout au plus, d'un échange épidermique de jouissance, ne fait qu'ancrer davantage l'individu dans son égoïsme natif et l'enfermer dans son infantilisme. Les jeunes eux-mêmes le savent ou le sentent si bien qu'ils tâchent presque toujours, dans les commencements, de donner à ces rencontres furtives et sans lendemain une coloration de tendresse superficielle qui,

au moment même, leur procure le réconfort d'un alibi facile et illusoire. « Je t'aime », disent-ils volontiers à un être humain dont, le jour ou l'heure d'avant, ils ne soupçonnaient même pas l'existence; dont le mystère personnel, en tout cas, ne leur fait pas souci le moins du monde. (C'est ainsi, dit Thomas d'Aquin, qu'on aime le vin pour le boire, ou le cheval parce qu'il porte le cavalier.) Au lieu de dire: « Je t'aime », ils devraient dire: « Je te désire, je veux te posséder, t'asservir, te digérer, pour m'enrichir de ta substance. » Mais les mots, ici, n'ont pas tellement d'importance: ils ne coûtent pas cher et n'engagent pas à grand-chose. Seuls comptent vraiment, au delà des paroles, les attitudes et les sentiments intimes dont, différemment pour chacun, les mêmes gestes s'inspirent. Car nos actes ne font pas que nous exprimer, que nous révèlent à nous-mêmes et aux autres: ils nous éduquent, ils nous forment, ils nous engagent. C'est pourquoi, à force de poser sans amour les gestes de l'amour, les jeunes risquent de détruire en germe, de tuer dans l'œuf leur capacité radicale d'aimer; ils risquent à tout le moins de l'entamer, de l'offusquer, de la gauchir jusqu'au point où leur vie d'amour et, par contrecoup, l'ensemble de leurs rapports avec autrui seront placés sous le signe de l'égoïsme plutôt que sous celui du don de soi, de la « charité », hors de laquelle, en définitive, l'homme et le chrétien ne sont rien.

Quand les expériences sexuelles sont associées à l'amour

2) Les jeunes n'ont pas tort de marquer beaucoup plus d'indulgence vis-à-vis des désirs et des gestes érotiques à

travers lesquels se manifeste un amour préexistant que vis-à-vis des mêmes désirs et des mêmes gestes dissociés de

tout amour authentique. La morale, là-dessus, est pleinement d'accord avec eux. Pour prendre un cas-limite, comment mettre raisonnablement sur le même pied les rapports sexuels de tel jeune homme avec une fille de joie et ceux de tel autre avec sa fiancée ? Quand saint Paul, par exemple, condamne la fornication avec tant de vigueur, c'est à ce type de commerce charnel, avant tout, qu'il paraît réserver ses sévérités : « Prendrez-vous les membres du Christ pour en faire ceux d'une courtisane ? » Néanmoins, admettre des degrés dans la gravité de la faute, ce n'est point la nier. Et quand Thomas d'Aquin nous dit que la fornication simple est « le moindre des péchés complets contre la chasteté », parce que le moins éloigné de l'ordre naturel, il n'en fait pas, pour autant, une action anodine. Seulement, les raisons principales (fondées sur le risque d'une grossesse imprévue) qu'il invoque pour étayer son jugement n'ont plus, à l'âge de la contraception scientifique, le même pouvoir de dissuasion. Puisque c'est sur le terrain de l'amour que les jeunes ont pris l'habitude de porter le débat, c'est au nom de l'amour

que, pareillement, la morale chrétienne et l'éducation qui en fait état doivent justifier leurs positions.

L'insistance, à ce propos, devrait porter sur deux points. Le premier concerne la qualité, la profondeur, la durabilité de l'amour juvénile, sur lesquelles garçons et filles sont exposés à se faire beaucoup d'illusions : comment savoir avec certitude si l'attrait sexuel ressenti par les partenaires l'un pour l'autre n'est que l'expression de l'amour qu'ils se portent ? s'il n'en est pas plutôt — tant la force des désirs est trompeuse — toute la substance ? Le second point concerne l'influence des expériences précoces de l'amour physique sur la croissance de l'amour interpersonnel : loin de favoriser la communion des esprits, des cœurs, des volontés qui, conformément à l'ordre humain, donne au commerce charnel son sens, ces expériences obsédantes et capiteuses, comme tant de faits le montrent, n'ont-elles pas plutôt pour résultat de briser ou de ralentir la cadence des échanges, du dialogue en profondeur dont l'amour se nourrit ?¹

conjugal, au sens précis du terme, c'est-à-dire l'amour institué dans le mariage, offre à l'homme et à la femme les conditions optimales de sécurité, de respectabilité à l'intérieur desquelles les mécanismes physiques et psychologiques extrêmement délicats que la sexualité met en branle jouent pleinement leur rôle. Cependant, la vraie question n'est pas de savoir si les fiancés sortiront de ces expériences déçus ou comblés, mais de savoir quelles conclusions, en tout état de cause, ils en peuvent tirer quant à l'avenir de leur projet conjugal. La réussite d'un mariage se fonde sur une communion totale de vie dont l'harmonie charnelle — si important que soit son rôle, surtout dans les commencements — n'est qu'un élément entre bien d'autres, aussi irremplaçables qu'elle. Que l'accord physique soit réalisé à leur satisfaction, les fiancés en concluront-ils qu'ils sont faits l'un pour l'autre, alors que tant d'autres facteurs, peut-être, les séparent ? Qu'il ne le soit pas, envisageront-ils automatiquement la rupture, quand, sur les autres plans, tout les rapproche ? On parle d'expériences utiles ou même nécessaires. Mais que valent, tout bien pesé, des expériences dont il est impossible de tirer la leçon sans tomber dans l'absurde ?

Quand les expériences sexuelles se veulent pré-conjugales

3) La morale chrétienne réserve aux époux le droit de poser, dans le domaine de l'amour physique, le geste décisif qui, aux termes du droit canonique et d'une antique tradition humaine, « consomme » le don total qu'ils se font l'un à l'autre dans le mariage. Elle leur réserve aussi, par voie de conséquence, les baisers, les caresses, les étreintes qui, de soi ou dans l'intention des partenaires, constituent le prélude à l'intimité charnelle proprement dite. Le bien-fondé de ces interdictions est contesté aujourd'hui par plusieurs. Pour être vraiment pré-conjugal, l'amour des fiancés (au sens large du terme) a besoin, prétend-on, d'utiliser les mêmes moyens de communication et d'exploration réciproques que l'amour des époux. Il en a besoin, plus précisément, pour s'ajuster d'avance aux exigences concrètes de la vie à deux dans le domaine important de l'amour physique. Est-ce bien vrai ?

Que les intimités charnelles, au cours des fiançailles ou des « fréquentations » assidues qui en tiennent lieu, puissent, occasionnellement, contribuer au succès du mariage futur, en permettant aux fiancés de s'appropriiser l'un à l'autre jusque dans le domaine de l'amour physique ; en prévenant, par exemple, chez la jeune épousée, le choc d'une révélation trop brutale, ou, chez son compagnon, les classiques et périlleuses maladrotes de la « lune de miel », je n'en disconviens pas. En règle générale, néanmoins, les risques inhérents à ces initiations prématurées dépassent de loin les avantages qu'on en peut escompter. Aussi bien, l'expérience prouve que, dans la majorité des cas, la réussite technique de l'amour ne s'obtient pas d'emblée, sans à-coup, mais au terme d'un patient cheminement le long duquel, normalement, les notes de l'esprit et du cœur sonnent plus haut et plus clair que les notes de la chair. Pour être — et pour demeurer — véritablement rassasiante, l'union des corps ne doit pas chercher sa signification en elle-même, mais dans l'amour même qu'elle est faite pour exprimer et couronner. Et seul l'amour

Un gage de fidélité

Ces règles — avec la notion de sacrifice qui les sous-tend — sont terriblement vieux-jeu, je le sais. Vieux-jeu comme la sexualité et l'amour qu'elles visent à discipliner dans la jeunesse en vue des réussites, plus importantes, de l'âge adulte. Une chose, en tout cas, paraît certaine : si deux êtres humains ont ou croient avoir, du seul fait de l'amour qu'ils se portent, de bonnes raisons de défier, avant le mariage, le code social, moral et religieux en vigueur dans leur milieu, ils en auront de tout aussi bonnes de le défier après. Le premier fondement d'un mariage heureux, c'est la confiance mutuelle. Cette confiance ne naît pas toute seule, par la magie des rites nuptiaux et de l'institution qu'ils inaugurent. Elle se prépare et se mérite de bonne heure, par la répétition des attitudes et des gestes à travers lesquels s'affirme dans le couple cette maîtrise des impulsions instinctives, cette capacité de renoncement qui, avant le mariage comme après, sont, pour tous les amoureux du monde, le gage des longues fidélités.

1. J'ai déjà développé longuement ce thème dans deux articles précédents de *Relations* : « Les expériences prémaritales face à l'amour » (juillet-août 1968) et « Fiançailles et intimités charnelles » (mars 1969).

Le dimanche: fête de la liberté ou précepte de la servitude?

par
Guy Bourgeault

Le 21 avril 1972, les évêques canadiens, réunis en assemblée plénière, réaffirmaient l'obligation de la célébration eucharistique dominicale. Faut-il voir dans cette récente déclaration une réponse à la requête formulée dans le Rapport Dumont (*L'Eglise du Québec: un héritage, un projet*, pp. 166-168), à l'effet que « l'autorité hiérarchique », après « une étude attentive et urgente », fasse connaître « une décision claire » concernant « l'obligation sous peine de péché à participer à l'assemblée dominicale » ?

La problématique du Rapport Dumont...

Dans une section de son rapport intitulée « Une liturgie qui célèbre la vie » (IV/2), la Commission Dumont a pris acte de certaines critiques entendues concernant l'obligation dominicale. Ces critiques, de même les vœux qui souvent les accompagnent, portent vraiment sur l'obligation et sur les modalités du rassemblement eucharistique, et non pas sur sa nécessité ni même, généralement, sur sa signification.

La complexité de la question est nettement reconnue et explicitée par les rédacteurs du rapport: a) s'il est souhaitable que le dimanche demeure le jour privilégié du rassemblement « collectif » des chrétiens, il est également souhaitable que des moments appropriés puissent être choisis librement pour les réunions de communautés plus « humaines »; b) le commandement concernant le dimanche constitue pratiquement l'un des très rares « lieux obligés et très concrets qui demeurent, après la suppression de nombreuses mesures disciplinaires dans l'Eglise des

dernières années », de sorte que son abolition risquerait de compromettre les rapports existant encore entre l'institution et les fidèles plus ou moins éloignés; c) par contre, « une trop forte insistance sur l'aspect obligatoire [de la célébration dominicale] risque d'accroître le départage trop simpliste et même souvent factice entre pratiquants et non-pratiquants au détriment d'une plus juste compréhension des divers cheminement spirituels » (*L'Eglise du Québec: un héritage, un projet*, pp. 166-168).

C'est en tenant compte de cette problématique complexe que les auteurs du Rapport Dumont ont formulé la recommandation nuancée qui suit:

A cause de raisons sérieuses qui nous incitent à douter du caractère opportun du maintien d'une telle discipline pastorale [concernant l'obligation dominicale], nous recommandons à l'autorité hiérarchique une étude attentive et urgente, suivie d'une décision claire, sur cette question. Par ailleurs, si on supprime cette obligation, nous souhaitons qu'on procède au préalable à un profond travail d'évangélisation avec toutes les ressources pédagogiques nécessaires. Trop de changements, dans le passé, ont suscité d'inutiles scandales parce que les démarches de sensibilisation spirituelle n'ont pas été assez patiemment poursuivies. (*L'Eglise du Québec: un héritage, un projet*, p. 168.)

...et celle de la CCC

Face à la problématique assez nettement articulée du Rapport Dumont sur la question, il faut reconnaître que celle du document émanant de l'Assemblée plénière de la Conférence catholique canadienne sur le dimanche ne fait pas le poids. On se contente d'y rappeler que « le dimanche est le jour du Seigneur » pour affirmer aussitôt ensuite, mais sans fonder l'affirmation avancée, que, « aujourd'hui comme hier, et jusqu'à la fin des temps (c'est moi qui souligne, et non les évêques), les fidèles doivent se réunir, le dimanche, et ils se réunissent pour honorer Dieu et célébrer la Résurrection du Seigneur » en écoutant la Parole de Dieu, lumière et vie, et en participant à l'Eucharistie. La problématique est alors quelque peu élargie: le document explicite brièvement « le sens du rassemblement dominical » dans un contexte de collaboration à l'œuvre divine du rassemblement des hommes et de la transformation du monde en une « terre nouvelle » sous des « cieux nouveaux ». Même formulés en termes trop généraux et abstraits, ces rapides développements sont sans doute les plus pertinents du document épiscopal.

C'est sur la base de cette problématique, somme toute assez étroite et fort théorique, voire éthérée, que les évêques ont conclu:

Ainsi donc, la célébration du dimanche ne peut se soustraire aux exigences de la loi évangélique qui est loi d'amour ! C'est une obligation que la maturité des chrétiens estime comme une responsabilité personnelle et primordiale. Précepte de l'Eglise, la loi de la participation à l'Eucharistie dominicale est maintenue et réaffirmée à cause de sa noblesse native.

Le texte épiscopal ne semble guère tenir compte de la complexe problématique existentielle évoquée par le Rapport Dumont. De plus, il n'apparaît pas, à sa lecture, qu'il soit le fruit de l'étude attentive qui était demandée. Enfin, on pourrait certes souhaiter que les affirmations qu'il contient soient plus solidement fondées et que soient plus nettement manifestées et explicitées les raisons qui motivent le maintien de la loi ecclésiastique concernant la participation à l'eucharistie dominicale.

La déclaration épiscopale constitue-t-elle une réponse à la requête formulée dans le Rapport Dumont ? Oui, dans la mesure où elle rend, sur la question du maintien de l'obligation, « une décision claire ». Non, dans la mesure où elle aurait dû tenir explicitement compte des « raisons sérieuses » qui avaient motivé la requête d'« une étude attentive ».

Obligation et gratuité

La revue *Prêtre et Pasteur* (4450, rue Saint-Hubert, Montréal) doit publier, en juin, un numéro spécial sur le sens et la portée du précepte dominical. Je ne veux pas reprendre ici l'argumentation que j'y développe pour fonder ce que j'appelle « l'obligation de la gratuité » et pour en manifester la signification chrétienne en fonction de la célébration chrétienne du dimanche. Je me contenterai de rappeler quelques points qui m'apparaissent plus importants:

1° On n'impose pas la liberté que veulent fêter le repos dominical et l'eucharistie communautaire: le repos forcé et l'action de grâces faite sous la contrainte constituent des contradictions existentielles en même temps que logiques. Cependant, celui qui s'engage vis-à-vis d'un autre s'oblige à son endroit, et s'oblige librement et gratuitement.

2° Il est par trop simpliste de considérer simplement l'obligation et la loi comme étant nécessairement entrave à la liberté; la loi, si elle n'est pas imposée d'en haut ou du dehors, mais posée par la liberté humaine solidaire, peut être médiation de l'exercice responsable de cette liberté dans et avec une communauté. Il y aurait lieu de réfléchir ici sur l'expérience d'Israël recevant, après la libération d'Égypte, le *don* de la loi.

3° « C'est le sabbat qui est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat. » Cette parole est de celui-là même dont l'œuvre libératrice est célébrée par le dimanche des chrétiens. Nous ne nous sommes certes pas « gardés du levain des pharisiens » lorsque nous avons multiplié règles et prescriptions minutieuses concernant l'observance dominicale et quand nous avons tenté de mesurer avec précision les exigences de la fête !

4° Il importe de redécouvrir l'essentiel évangélique à célébrer: notre libération définitive dans le Christ Jésus.

L'évangile du précepte dominical

Le précepte dominical, avant d'être une loi et pour pouvoir être et demeurer une loi chrétienne, doit être et demeurer un évangile, c'est-à-dire une proclamation (vécue et célébrée) de cette « bonne nouvelle » d'une terre promise à une transfiguration par la collaboration des hommes à l'activité créatrice incessante du Père (cf. Jn 6: 19 ss.; 10: 25 ss.), d'une liberté humaine fraternelle attendue dans l'espérance active d'hommes engagés dans une entreprise jamais achevée de libération collective. Ceci, qui demanderait d'être davantage explicite, est profondément en accord avec les interprétations théologiques de la célébration du sabbat déjà données en Ex 20: 11 et Dt 5: 15 (cf. E. Hamel, *Les dix Paroles*, Montréal, Ed. Bellarmin, 1970, *ad loc.*).

C'est alors seulement que le dimanche chrétien pourra redevenir ce qu'il fut sans doute à l'origine, lorsqu'on entreprit chez les chrétiens de célébrer « le sabbat du huitième jour »: la fête — célébrée dans la liberté et la gratuité — de la libération de l'homme et de la transfiguration du monde à laquelle aura contribué le labeur, apparemment asservissant parfois, des « jours de semaine ».

Si le dimanche devient ainsi signifiant, sa célébration — célébration du sens de la vie — peut alors devenir

Puis, de dégager les exigences éthiques qui en découlent et qui sont fondamentalement exigences de la reconnaissance effective (festive et active, ou cultuelle et morale) du sens nouveau donné à la vie humaine — à la vie de tous les hommes rassemblés dans le Christ — par la passion-résurrection du Christ. Enfin, de déterminer selon quels aménagements juridiques nous entendons, comme communauté(s), vivre effectivement cette reconnaissance. A ce dernier niveau — au niveau des aménagements juridiques toujours inadéquats et à reviser constamment avec lucidité et loyauté compte tenu des situations nouvelles —, il n'est pas du tout évident que les modalités de reconnaissance et de célébration du sens évangélique de la vie doivent être les mêmes « aujourd'hui comme hier, et jusqu'à la fin des temps ». Il peut arriver, ici comme en tous autres domaines, que des aménagements juridiques destinés à faire vivre l'évangile en détournent: l'évangile doit alors passer avant la loi, l'évangile juge alors la loi, la liberté condamne alors la loi.

« obligatoire », c'est-à-dire chose à laquelle s'oblige librement et comme spontanément l'homme qui a besoin de sens.

S'ensuit-il pour autant que l'« obligation » doive devenir « précepte » et lier « sous peine de péché », et même « sous peine de péché mortel » ? Le document épiscopal dont il a été question plus haut semble avoir évité délibérément d'employer un tel vocabulaire. Il reste que c'est souvent en référence aux catégories morales ici évoquées que la question se pose à la conscience chrétienne chez nous. Je me contenterai, ici encore, de poser quelques jalons d'une réflexion qu'il faudrait poursuivre:

1° On ne saurait accepter que l'observance de normes juridiques humaines, fussent-elles ecclésiastiques, vienne faire obstacle — au point, parfois, de les compromettre gravement — à l'accueil de l'évangile et à l'engagement éthique qui l'accompagne dans l'expérience du croyant. Si telle forme de célébration dominicale, pour une personne donnée (compte tenu de ses solidarités et responsabilités communautaires) ou pour une communauté donnée, devient asservissante, elle « compromet » l'évangile et n'est dès lors plus chrétienne. Le dimanche,

comme le sabbat, est fait pour l'homme — et pour l'homme qui, dans le Christ, a accédé à la liberté des enfants de Dieu.

2° Les moralistes et les catéchètes ont trop souvent et trop facilement fait de la perception d'un devoir comme grave une obligation liant « sous peine de péché mortel ». Si l'Eglise latine, selon une tradition constante, a considéré la célébration dominicale comme un devoir chrétien sérieux, il n'est pas du tout assuré que le magistère ait jamais pu et voulu lier le salut de l'homme, par le précepte dominical, à une forme précise de célébration. Elle a certes voulu, par contre, rappeler avec fermeté certaines exigences évangéliques fondamentales de confrontation de la vie à l'évangile et de participation à l'eucharistie. C'est pour aider la communauté chrétienne à vivre concrètement ces exigences évangéliques qu'elle a déterminé certaines modalités de célébration jugées utiles et généralement valables.

3° D'autres Eglises chrétiennes, dont les Eglises des diverses traditions orientales, ont incarné dans des normes ou coutumes différentes de celles de l'Eglise latine les mêmes exigences évangéliques reconnues et acceptées dans la foi: il peut y avoir là invitation à réévaluer, dans l'Eglise latine, nos propres normes et coutumes.

4° Le code de droit canonique considère l'enfant de sept ans comme soumis aux préceptes de l'Eglise — et donc à celui concernant la célébration du dimanche. Mais il faut reconnaître que l'apprentissage de la vie adulte, dans l'Eglise comme hors d'elle, se fait par étapes progressives. Il n'apparaît guère opportun d'apprendre aux enfants qu'il faut aller à la messe sous peine de péché, ni de leur imposer une participation à l'eucharistie communautaire trop fréquente, qui convertirait pour eux en ennui une fête de la liberté. On a déjà suffisamment alimenté ainsi, dans le passé, la révolte des adolescents et de bien des adultes.

Ce ne sont là que quelques jalons d'une réflexion certes insuffisamment articulée. Leur présentation voudrait simplement rappeler l'opportunité d'« une étude attentive et urgente » demandée, par l'intermédiaire des membres de la Commission Dumont, aux évêques... et peut-être aussi aux théologiens.

17.5.72

C'EST ÉCRIT...

sur la terre

Pour sauver les fleurs et leur permettre de s'épanouir, il faut les libérer de l'embaras des chardons: ils sont, en effet, dans le petit monde des plantes, l'écho de l'égoïsme du monde des grands. Accapareurs de l'entourage immédiat d'abord, ils deviennent par la suite, même au loin, l'obstacle principal à l'escalade heureuse de plusieurs pousses vers la lumière. Ne pas s'en préoccuper avant la floraison, c'est s'exposer à n'avoir pas de parterre devant sa maison; c'est rendre plus pénible la tâche du voisin pour l'entretien du sien; c'est, enfin, gêner plus ou moins l'agrément de vivre dans les alentours. Précisément parce qu'il est de la nature des chardons d'être nuisibles et de rendre la vie difficile ou même impossible. Pour survivre et s'épanouir, les fleurs ont besoin du cœur à l'ouvrage de toutes les bonnes volontés. Les hommes aussi!

dans le ciel

Les hommes aussi! Ce dernier renseignement nous vient d'un certain Cœur, d'ailleurs toujours ouvert pour nous le rappeler. Pourquoi Jésus aurait-il voulu attendre, non seulement d'être affiché entre deux mondes au sommet d'une croix, mais d'avoir rendu le dernier souffle de sa souffrance, avant de permettre qu'on découvre son Cœur? Ne serait-ce pas pour montrer après coup la source dans laquelle il a trempé sa volonté et son courage d'aimer jusqu'au bout? Son Cœur, mû par l'amour du Père pour la conquête de celui des hommes! Invitation dévoilée, me pressant de puiser au même puits sans fond des inspirations concrètes pour des façons véritables d'aimer; invitation permanente à refaire mon cœur d'enfant de Dieu en le mirant dans le sien, simplement pour apprendre la manière chrétienne d'aimer, à partir de l'amour de Dieu pour l'épanouissement des autres.

dans le cœur

Pour sauver les fleurs, il faut les libérer de l'embaras des chardons; pour sauver l'épanouissement de tous, il faut que chacun place son cœur en veille devant celui de Dieu et celui de ses voisins. Il ne faut pas dire, j'aimerai, ou, quelqu'un y verra, mais j'aime et j'y vois. Il ne faut pas dire, je hais les chardons, mais j'aime les fleurs et le prouve en payant de mon front mouillé, de mes mains écorchées, et de toute la fatigue de mon corps penché, le prix du jardin. Il ne faut pas dire, j'aimerai, mais le prouver en faisant sans délai une large brèche à mon égoïsme, par où passera mon cœur avec sa présence disponible pour le service de l'entourage. Il ne faut pas dire, je hais arracher de moi mes aises, mais j'aime voir lever une fleur de plus dans le cœur des autres. Qui l'a dit? C'est écrit sur la terre, dans le ciel, et dans son Cœur.

Paul FORTIN.

Derniers plats

par
Georges-Henri d'Auteuil

À la NCT : Atelier 72

Sommes-nous dans la plus entière confusion? « C'est la mise en scène qui est le théâtre beaucoup plus que la pièce écrite ou parlée », proclame Antonin Artaud. Maurice Béjart lui réplique: « L'essentiel du théâtre c'est l'acteur », appuyé en ce point par Etienne Decroux déclarant: « Le théâtre, c'est l'art d'acteur. » Et le texte? Quelle place occupent les auteurs dramatiques? Hier encore, le théâtre, expression importante et remarquable de l'art littéraire, c'était quelques grands noms comme Sophocle, Plaute, Corneille, Racine, Molière, Calderon, Shakespeare, Musset, Ibsen, Tchekhov, Claudel, Montherlant et tant d'autres. Les œuvres de ces beaux esprits, ça ne compte plus, ce n'est pas le théâtre. Le texte n'est rien ou, au mieux, n'est qu'un vulgaire canevas que n'importe qui peut tripatouiller à son gré comme on fait d'une glaise banale et informe. Mais le geste, éphémère, évanescent, souvent faux ou inutile, voilà le mode d'expression par excellence du théâtre, et non pas le langage, cette plus grande conquête de l'homme. C'est le jugement sans appel du danseur Béjart, du mime Decroux, du metteur en scène discuté Artaud. Théories à la mode qui prétendent renouveler, rajeunir le théâtre.

René Benjamin a déjà écrit une pièce intitulée: *Il faut que chacun soit à sa place*, qu'il conviendrait de faire lire et méditer par tous ces inventeurs saugrenus de réformes prétentieuses qui se targuent de tout mettre sens dessus dessous pour revaloriser et rendre vivant, comme ils disent, le théâtre. Il est trop facile d'établir des absolus et de prononcer des exclusives que contredisent les faits. Le verbe est l'élément majeur, primordial, de l'expression de l'homme, mais heureusement complété et enrichi par le geste, l'attitude, le mouvement. Toutefois, le verbe seul est permanent, durable, éternel. L'acteur, lui, n'est jamais le même. Il doit sans cesse retrouver le geste, l'attitude, le mouvement qui conviennent, sans jamais réussir, pourtant, de façon identique à chaque fois, à moins que la caméra ne fixe son jeu une fois pour toutes. Alors, ce n'est plus du théâtre, mais du cinéma.

Ces réflexions nous sont suggérées par une sorte d'exercice de « Théâtre expérimental » que la Nouvelle Compagnie Théâtrale nous a offert, en fin de saison, sous le titre d'*Atelier 72*. Animés par Yvan Canuel et Gilles Marsolais, sept personnages, quatre hommes, trois femmes, ont mimé devant nous la graduelle transformation du singe en l'homme. Sans un mot. Gestes, cris, sons inarticulés. Courses, bousculades, jeu. De l'art primitif. Du moins il est permis de l'imaginer ainsi. Une performance remarquable des comédiens dans la mise en scène

(ici, de première importance) d'Yvan Canuel et un dispositif scénique ultra moderne: lumière, projections, musique, pour créer une ambiance (mais combien artificielle, on n'en sort pas!) de commencement du monde. Bel effort de reconstitution de la découverte, admirative mais aussi troublante, par nos ancêtres simiesques des réalités primaires de leur habitat, la terre. Mais, faute de mots, le jeu devait suffire à tout, donc très simple et pourtant expressif, sans subtilité ni raffinement. Conséquence: l'intérêt, comme le plaisir, est vite satisfait et ne peut se soutenir longtemps. Heureusement, le spectacle *Atelier 72*, court, vivant et proprement réalisé, a su éviter le danger du genre. Expérience enrichissante surtout pour les interprètes, obligés à une expression corporelle difficile, mais dont on constate facilement les limites.

Au Rideau Vert : le Canard à l'orange

Cuisson à l'anglaise, sauce à la française, ingrédients divers à la canadienne: voilà le *Canard à l'orange* que le Rideau Vert nous a offert comme dernier plat de sa saison. William Douglas Home (l'Anglais), Marc-Gilbert Sauvageon (le Français) et Guy Hoffmann (le Canadien) nous l'ont préparé, semble-t-il, avec amour, avec le désir de nous faire plaisir. A part les critiques au bec fin qui n'aiment pas le canard ou sont au régime, la clientèle familière du Rideau Vert a paru très satisfaite du menu. Menu pourtant épicé.

En effet, on voit bien par cette pièce — et par beaucoup d'autres encore — que toutes les femmes ne sont pas de fidèles Pénélope, ni les hommes de persévérants Ulysse. On vante sans doute avec force le mariage et ses obligations, tout en quittant facilement le lit nuptial pour aller se prélasser dans des couchettes illégitimes. Aussi faudra-t-il un jour un gros volume, savant, qui montrera l'influence délétère du théâtre, du cinéma et des autres *mass media* sur la décadence des mœurs. Mais qui le lira? D'autant que, à l'encontre des drames, les comédies dites de boulevard finissent bien et que, même après y avoir perdu quelques plumes, la morale en sort à peu près sauve, ce qui donne à tout le monde bonne conscience. Et puis c'était tellement drôle!...

Drôle par la grâce de l'humour bien anglais de l'auteur, de son style aussi: pétillant, alerte, souvent d'une fine ironie qui touche à tout coup. Drôle, encore, à cause du mari, personnage impayable qui mène le jeu tambour battant et toujours à son avantage. Drôle, toujours, par la mise en scène vive, colorée, sautillante, signée Hoff-

mann et qui a permis à un Jean-Marie Lemieux de faire valoir des qualités de grand comique, éclaboussant presque ses partenaires du scintillement de son jeu. Si maintenant les Anglais, même ceux de la haute bourgeoisie, se permettent de devenir légers, gais, un tantinet égrillards, où cela peut-il nous conduire ? ...

Au TNM : Jules César

L'assassinat politique a toujours existé. Ce n'est pas une nouvelle, seulement une constatation trop souvent répétée au cours de l'histoire de l'homme. Mais certains meurtres ont eu plus de retentissement que d'autres, soit par la personnalité éminente des victimes, soit par leur influence marquée sur les événements d'une époque. L'assassinat de Jules César a été de ceux-là. Un des plus grands chefs d'armée de l'histoire, César, après avoir conquis les Gaules, renversé le pouvoir de Pompée, dominait dans Rome, et on parlait de le créer empereur. Sa puissance, toutefois, empêchait de dormir certains Romains qui complotèrent sa mort et réalisèrent effectivement leur projet lors d'une séance du Sénat, en plein Capitole. Résultat ? Tout autre que prévu : guerre civile d'abord, défaite des conjurés, puis implantation définitive du pouvoir autoritaire et absolu dans tout l'Empire. On comprend, dès lors, qu'un tel sujet, si dramatique et d'une portée universelle, ait pu tenter le génie de Shakespeare. Il a composé sa tragédie *Jules César* que le Théâtre du Nouveau Monde a mise à l'affiche pour son dernier spectacle au Port-Royal, avant d'emménager à la Comédie Canadienne, en septembre prochain.

Pour étoffer sa pièce des événements historiques nécessaires et en décrire les principaux protagonistes — César, Marc-Antoine, Brutus, Cassius —, Shakespeare a puisé abondamment dans les célèbres *Vies illustres* de Plutarque, en y ajoutant quelques épisodes de son cru, mais qui ne faussent pas le caractère historique de l'œuvre.

Ce drame est instructif au premier chef par ce qu'il nous apprend ou nous rappelle des mœurs politiques et des passions pas toujours avouables des humains. Et, d'abord, que « l'ambitieux ne dit jamais : c'est assez », selon le mot de l'Écriture. L'ambition, réelle ou présumée, de César est la seule défense que présentent les conjurés pour justifier leur meurtre. Mais l'ambition de l'un nuit à l'ambition de l'autre, comme celle de Cassius, par exemple, qu'un commentateur traite de « vieille fille jalouse et querelleuse » et qui a été le plus acharné à la destruction de son rival.

L'on peut noter aussi la légèreté avec laquelle les ennemis de César accomplissent leur crime sans en prévoir les conséquences, comme, entre autres, la versatilité reconnue des foules que les sentiments peuvent manœuvrer à volonté, ainsi que Marc-Antoine l'a démontré de façon péremptoire. Ou encore la bonne foi et la modération, comme celles de l'intègre Brutus, sont vite dépassées dans les faits, le mécanisme de la violence

une fois déclenché. Naïveté devient alors crime de l'intelligence. Enfin, ne peut-on reconnaître que le bonheur d'un peuple et la stabilité sociale et politique d'une nation sont choses trop importantes pour être le lot de mesquines rivalités personnelles ou d'intérêts privés même apparemment justifiés ? Il est donc clair que, par les problèmes qu'elle pose et les réflexions qu'elle suggère, *Jules César* est une pièce d'une brûlante actualité.

Comme pour toutes celles de Shakespeare, la mise en œuvre de cette pièce présentait maintes difficultés. En premier lieu, pour les décors, tellement les changements de scènes sont fréquents et variés. La solution de Vilar : quelques meubles ou praticables faciles à planter, est peut-être la meilleure en l'occurrence. Celle de Negin : deux pyramides de hauteur différente, fixes et lourdes ; est discutable. Utile pour certaines scènes, — celles, par exemple, de la mort de César ou des discours de Brutus et Antoine, — elle est embarrassante pour d'autres, spécialement pour la période des combats militaires. Et, de ce fait, toute la mise en scène a subi de fortes contraintes. Un plateau tournant eût été bien avantageux, en donnant plus de souplesse aux évolutions et au jeu des acteurs.

Autre difficulté : les mouvements de foule, des citoyens dans la première partie, des soldats dans la deuxième. Des foules et des armées plutôt symboliques. Et cela se comprend. Sur un plateau de théâtre, on ne peut réaliser les grands déploiements du cinéma. De plus, le coût d'une figuration abondante et adéquate est prohibitif. On doit donc se contenter de l'essentiel, déjà imposant, et laisser le reste au travail de l'imagination.

Mais, outre de nombreux comparses qui donnent une épaisseur humaine à l'action, *Jules César* comprend une bonne brochette de rôles importants, surtout masculins. Deux seuls personnages féminins jettent une note de grâce, de chaleur et d'intimité sur ce sombre drame où l'on tue beaucoup : Calpurnia et Portia, les épouses de César et de Brutus. Du côté des hommes, en plus de César, bien sûr, mais dans quelques scènes seulement, émergent Marc-Antoine, Brutus et Cassius. Entre ces trois personnages, il est difficile d'établir une priorité, tels que les présente Shakespeare. Cassius est vraiment l'âme du complot contre César, mais Brutus lui offre le prestige de sa haute personnalité d'honnête homme et de patriote sincère et aussi son serein courage dans l'épreuve. Le seul des conjurés vraiment désintéressé. Pourtant, sur le plan de l'action, le rôle de Marc-Antoine est primordial. Le troisième acte, plaque tournante de la pièce, c'est son acte. Ses interventions d'une habileté consommée bousculent les plans des conjurés et renversent complètement l'orientation des événements en sa faveur. Dans cette vaste fresque humaine nommée *Jules César*, Marc-Antoine occupe certainement la première place.

Précisément, le Marc-Antoine de Gilles Pelletier, dans l'imposante distribution de la pièce, occupe aussi la première place. Tout à fait à la hauteur de son complexe personnage. Le Brutus d'Yves Létourneau manquait un peu de chaleur, tandis que le Cassius de Jean-Louis Roux (aussi traducteur de la pièce) en montrait trop par moments. Avec toujours ses mêmes intonations, Jacques Galipeau a été un bon César, à la fois désinvolte et hautain. Touchantes toutes les deux, Sophie Clément, en Portia, et Andrée Saint-Laurent, en Calpurnia. Un bon point pour la parfaite diction de tous.

Viennent de paraître

OCTAVE CRÉMAZIE

Oeuvres — I-Poésies

Texte établi, annoté et présenté par ODETTE CONDEMINÉ

(Collection Présence, N° 2)

15 x 22 cm, 613 pages. Prix : \$18.00

L'AMÉRIQUE ET LES POÈTES FRANÇAIS DE LA RENAISSANCE

Textes présentés et annotés par ROGER LE MOINE

(Collection « Les Iles fortunées » N° 1)

15 x 22 cm, 352 pages. Prix : \$9.00

RÉPERTOIRE DE DÉCISIONS EN APPLICATION DU CODE DU TRAVAIL

Tome I — Accréditation et Questions connexes

par GASTON DESCÔTEAUX

17 x 26 cm, 660 pages. Prix : \$21.00

En vente chez votre libraire et aux :

Éditions de l'Université d'Ottawa

Ottawa, Ontario, Canada

K1N 6N5

"Les Smattes" de Jean-Claude Labrecque

par
Yves Lever *

Smatte: gentil, sympathique, habile; signifie aussi: ratoureux, adroit pour rouler les autres avec le sourire.

Dans *Les Smattes*, il est question de la fermeture d'un village gaspésien non viable économiquement et de la transplantation de tous ses habitants dans des centres plus importants. Cette simple anecdote, répétée une quinzaine de fois dans les dernières années (entre autres pour un village au nom ironique de *Saint-Octave-de-l'Avenir*) et encore en train de se faire, relève plus du documentaire que du long métrage dramatique. A quelques détails près, Labrecque a donc fort bien soigné le côté documentaire de l'affaire; le Gaspésien que je suis et plusieurs autres retrouvent une grande connivence avec les personnes et les objets du film. Il a aussi chargé cette anecdote d'une fiction dramatique très intelligemment construite. Loin d'en atténuer l'impact ou de divertir (au sens fort) de son sens profond, la fiction l'accentue plutôt et permet de mieux préciser le rapport des forces en présence.

Là où on se fait passer un québec

Saint-Paulin Dalibaire doit « fermer » parce qu'il n'y pousse que du bois et que, dans le passé, on a anarchiquement exploité cette richesse naturelle. « Quand on coupe un arbre, on doit en planter un autre », disait un bon vieux Gaspésien. Cela, on ne l'a évidemment pas fait. Non seulement à Saint-Paulin, mais aussi dans toute la Gaspésie et probablement dans tout le Québec. Voilà déjà un point où un village éloigné peut représenter tout le pays.

Au moment de la fermeture du village, un banal accident fournit aux gens l'occasion d'une prise de conscience de leur véritable situation: leur domination par « les gens d'en haut » et leur trop grande docilité: « On nous a dit de cultiver et on a cultivé; on nous dit aujourd'hui « excusez-nous, on s'est trompé, maintenant déménagez, et on déménage! » Ils se rendent compte que, depuis toujours et encore plus dans les dernières années, ils se sont « fait passer un québec » par les « gens d'en haut » et que leur soumission a fait d'eux des victimes décidément trop dociles.

Déménager, pour eux, c'est en effet non seulement perdre une terre qui a recueilli toutes leurs sueurs d'hommes, mais aussi mourir à leur liberté et à toutes les solidarités qui les ont façonnés. Assassinée bêtement par un policier, la jeune Ginette symbolisera cette mort de tous les gens du village et, plus largement, celle de tous les Québécois qui se laissent dominer par les pouvoirs « d'en haut ».

Les « gens d'en haut », comme c'est leur habitude, ne sont jamais présents directement à l'action. On ne voit tout au plus

que leurs hommes de main. Il y a l'agent du gouvernement en charge du déménagement, bonhomme gentil, sympathique, jovial et distributeur de billets de banque (un vrai p'tit créditiste!) pour mieux faire « passer » les décisions prises ailleurs. Un jeune et beau sociologue (aux cheveux courts, s'il vous plaît!) doit théoriquement solutionner tous les problèmes psychosocio-affectifs du déménagement. Pour ceux qui manqueraient de docilité, il y a la Police Provinciale, avec un caporal partisan des grands moyens et fort chatouilleux dans son autorité: « Vous allez voir qui c'est qui mène ici depuis octobre... » Ses subordonnés policiers, parfaits automates, n'auront même pas besoin de parler. Au début du film, le curé du village fait aussi un peu partie de ces gens d'en haut: c'est chez lui que se fait le premier interrogatoire policier; il ne faut pas oublier que les curés québécois partagent une grande part de responsabilité dans cette erreur que fut la colonisation de terres non viables.

Ainsi, Saint-Paulin Dalibaire devient, au moment de sa disparition, représentatif de tout un pan du Québec, celui qui se fait continuellement « passer un québec » par les *smattes* du gouvernement.

Révolte et répression

A côté de cette majorité silencieuse qui déménage sans rechigner, ou si peu, il y a un jeune de vingt ans, Réjean, qui décide, lui, de ne pas partir, car il tient à sa terre et à sa liberté avant tout. Il vaut mieux être chômeur à Saint-Paulin que chômeur en ville, dit-il, et puis, il sait comment vivre de la forêt. Même si sa décision semble ferme, on sent qu'il ne pourra la tenir longtemps, surtout quand sa « blonde » Ginette sera partie. Il faudra l'accident de la balle perdue, qui blesse légèrement le sociologue, pour radicaliser sa révolte. Non pas du fait de l'accident lui-même, mais par la répression totalement démesurée qu'il entraîne de la part de la police (poursuite au revolver, sac de son logement et, finalement, mort de Ginette). Nous retrouvons un scénario classique: il suffit d'un incident banal pour que les forces du pouvoir sortent tout ce qu'elles avaient sur le cœur depuis longtemps et pour que disparaisse tout à coup la tolérance qu'elles concédaient à un minimum de résistance.

Alors, Réjean et son copain Pierre, frère de Ginette, n'ont pas d'autre solution que d'entrer carrément dans la résistance. Ils disparaissent dans la forêt, lieu familier, rééditant ainsi l'aventure de ces nombreux Gaspésiens évanouis dans la forêt pour éviter la conscription lors de la dernière guerre.

A ce jeu-là, ils sont imbattables et, malgré leur hélicoptère, les policiers devront abandonner la poursuite.

Mais, lorsque la répression perd toute mesure et qu'elle fait une victime, elle entraîne et généralise une prise de conscience. Car la victime devient alors un martyr qui polarise en lui toutes les petites morts subies par les autres, les explicite à la conscience et devient alors un symbole extrêmement vivant. Il suffit que quelqu'un fasse émerger ce symbole et l'utilise pour qu'il devienne efficace.

Dans le film, c'est le curé du village qui dégage ainsi toutes les résonances de la mort de Ginette et la signification de la résistance de Réjean. Lui aussi, il a été radicalisé par cette mort et si, au début, il semblait plutôt un collaborateur de la police, il est maintenant rangé complètement du côté de la base. Son sermon (magistralement dit par Marcel Sabourin) demeurera sans doute l'une des plus belles séquences du cinéma québécois.

Inspiré sans doute par l'esprit du manifeste des curés gaspésiens d'octobre 1970, — manifeste qui, rappelons-le, se disait d'accord avec les objectifs du manifeste du F.L.Q., — ce sermon se fait mémoire d'un passé d'exploitation où une population a été trop docile, explicitation d'un présent de misère tout autant que des révoltes individuelles à cette misère, projection d'un avenir où « on aura autre chose à faire qu'obéir ». Dans la bouche du curé, Ginette morte devient le symbole de la terre perdue, mais comme elle sera enterrée dans cette terre et que sur elle pousseront de nouveaux arbres, elle devient aussi le symbole d'une résurrection. On pourra s'appuyer sur elle pour l'« autre chose à faire ». Mais, pour ça, « faut pas lâcher » !

La dernière image du film nous montrera donc Réjean et Pierre, deux qui ne lâchent pas, toujours libres, le fusil à la main, en route vers cet « autre chose à faire ». Il n'y aura pas de mot « fin » sur cette image, mais plutôt un « à suivre », car la véritable action de résistance ne fait que commencer. La suite, c'est chaque spectateur qui verra comment, avec ses moyens propres, il peut la réaliser dans son milieu.

* Les membres du comité de rédaction de *Relations* offrent leurs vœux les meilleurs à leur confrère Yves Lever, collaborateur régulier de la revue, à l'occasion de sa récente ordination sacerdotale.

Fidélité conjugale et divorce

— quelques suggestions bibliographiques

RELATIONS a publié un numéro spécial, en décembre 1970, sur le mariage et le divorce. Cette publication venait peu après la présentation d'un document de l'Assemblée des évêques du Québec (septembre 1970): *Réflexions pastorales face au divorce et aux problèmes du mariage et de la famille*. Cette année, dans trois numéros récents de RELATIONS, le P. Marcel Marcotte reprenait ces réflexions enrichies par les recherches théologiques des deux dernières années: *Les couples irréguliers* dans l'Eglise (février 1972), *L'Eglise et l'échec matrimonial* (mars 1972), *L'Eglise et le mariage civil — pour une revalorisation chrétienne du mariage civil* (mai 1972).

Les préoccupations théologiques et pastorales concernant le mariage et le divorce débordent largement les frontières du Québec. En témoignent de nombreuses publications — livres ou articles de revues — ainsi que la tenue de plusieurs congrès ou colloques sur l'indissolubilité conjugale, sur le lien matrimonial, sur le divorce, etc. Notons, entre autres, le colloque du CERDIC (Centre de recherche et de documentation des institutions chrétiennes), sur le lien matrimonial (Strasbourg, mai 1970), et celui du CCIF (Centre catholique des intellectuels français), *Le Mariage, engagement pour la vie?* (Recherches et Débats, 74, octobre 1970, — Paris, DDB, 1971).

Signalons également, pour revenir en contexte canadien et québécois, qu'un séminaire de deuxième cycle a réuni quatre professeurs et douze étudiants de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, au cours de l'année académique 1971-1972: quelque 120 heures de discussions ont été consacrées à l'analyse et à l'évaluation critique du dossier théologique (Bible, tradition, histoire, réflexion théologique) concernant l'indissolubilité conjugale et le divorce. Les suggestions bibliographiques faites ici sont pour une grande part le fruit de ce travail. Notons finalement que le prochain congrès des théologiens canadiens, en août 1972, portera sur le divorce.

Plusieurs lecteurs de RELATIONS ont exprimé le désir de poursuivre la réflexion amorcée par Marcel Marcotte dans la revue. C'est à leur intention que sont données ici quelques indications ou suggestions bibliographiques.

1. La difficile fidélité

L'indissolubilité du mariage n'est pas d'abord le fait d'une loi, fût-elle divine; elle est une exigence interne de l'amour conjugal, de l'amour qui devient conjugal et instaure le mariage parce qu'il porte en lui-même un vœu de fidélité, c'est-à-dire de durée, mais de durée qui est croissance créatrice et non pas stagnation, un vœu d'épanouissement et d'éternité. Ce vœu — la multiplication des divorces le manifeste abon-

damment — semble parfois tenir du rêve plus que de la vie réelle: les projets d'amour de l'homme connaissent souvent l'échec. Et c'est ici qu'intervient l'espérance chrétienne: la fidélité divine portant la fragile fidélité de l'homme, ce qui semblait impossible devient possible.

Conditionnements de l'existence humaine et difficultés de la fidélité, radicalité du vœu de fidélité inhérent à l'amour qui cherche à croître, animation chrétienne de l'espérance: on trouvera analyses et pistes de recherche dans

- CCIC: *Le Mariage, engagement pour la vie?* « Recherches et Débats », 14, Paris, DDB, 1971. — Points de vue historique et sociologique (Philippe Ariès et Jean Carbonnier), points de vue psychologique et philosophique (Jean Lemaire, « Lien conjugal et épanouissement des personnes »; Yvonne Pellé-Douël, « Notes sur la fidélité »).
- C. Duquoc: « Promesse et fidélité ». — P. Grelot: « Amour et fidélité — le témoignage de l'Écriture ». — J.-Y. Jolif: « Le temps d'aimer ». — dans *Lumière et vie*, 11/60 (1962), numéro spécial sur l'amour et le temps.
- C. Duquoc: « Amour et institution », dans *Lumière et vie*, 82 (1967): 33-63. — L'institution doit-elle détruire la vie? Le mariage doit-il tuer l'amour ou le faire s'étioler? Ou l'institution du mariage peut-elle, au contraire, servir l'amour et l'aider à croître?
- G. Durand: « La fidélité », dans *Couple et famille*, 3/3-4 (1971). — La fidélité comme valeur humaine et comme valeur chrétienne.
- M. Marcotte: « Fidélité en crise », dans *Relations*, 31 (1971), pp. 264-268.

2. L'exigence évangélique

Réalité terrestre, le mariage devient, dans l'histoire d'Alliance entre Yahvé et Israël, mystère de salut à la fois révélé et accompli dans l'union indéfectible du Christ et de son Église (cf. Eph 5). Au niveau de l'Ancien Testament, le mariage apparaît comme le signe révélateur de l'amour fidèle de Yahvé envers Israël dans l'alliance; en retour, cette fidélité divine devient appel éthique pour la fidélité humaine conjugale, bien qu'il ne puisse y avoir commune mesure entre la solidité de l'amour de Yahvé et la fragilité de l'amour humain toujours infidèle. Au niveau du Nouveau Testament, la même symbolique perdure et s'achève; et une semblable exigence éthique en découle pour l'amour humain, mais désormais radicalisée parce que son accomplissement est rendu possible par le don de l'Esprit. Dans le Christ, l'impossible est devenu possible; aussi est-il exigé, et ce qui était toléré ne l'est plus — c'est le sens de la parole de

Jésus sur l'indissolubilité du mariage: « Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer » (Mt 19).

Mais le péché marque toujours l'existence chrétienne. Si l'évangile de Jésus-Christ, pourrait-on dire, abolit la tolérance, il instaure en même temps l'ère du pardon qui rend inlassablement possibles les recommencements: « Va et ne pèche plus », dit Jésus à la femme adultère...

Symbolique religieuse de l'amour conjugal, exigences radicales de l'évangile concernant la fidélité de l'amour et l'indissolubilité du mariage, place du péché dans l'existence chrétienne: analyses et orientations de recherche dans

- G. Bourgeault: « Fidélité conjugale et divorce — essai de théologie biblique », dans *Science et Esprit*, 24/2 (mai 1972). — Essai de synthèse dont les grandes orientations sont données dans les paragraphes ci-dessus.
- P. Grelot: « Amour et fidélité — le témoignage de l'Écriture », dans *Lumière et vie*, 11/60 (1962): 3-20. — *Le Couple humain dans l'Écriture* (Lectio divina, 31), Paris, Ed. du Cerf, 1962, réédité plus récemment. — « L'évolution du mariage comme institution dans l'Ancien Testament », dans *Concilium*, 55 (1970): 39-47. — Bonnes synthèses de théologie biblique au sujet, surtout, de la symbolique religieuse de l'amour et du mariage dans la tradition d'Israël. À compléter, au besoin, par: A. Feuillet: *Le Cantique des cantiques — Etude de théologie biblique* (Lectio divina, 10), Paris, Ed. du Cerf, 1953; surtout ce qui a trait à l'allégorie du mariage dans la théologie des prophètes, pp. 140-192. — A. Isaksson: *Marriage and Ministry in the New Temple*, Lund, Gleerup, 1965; exégèse des textes vétéro-testamentaires plus importants (Gn 1: 27 et 2: 24; Dt 24: 1-4; Mt 2: 10-16), pp. 17-37, puis de la parole de Jésus concernant l'indissolubilité du mariage, pp. 66-152.
- Au sujet de la parole de Jésus sur l'indissolubilité du mariage (Mt 5: 31-32; 19: 3-9 et par.; 1 Co 7: 10): J. Bonsirven: *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, Desclée et Cie, 1949. — J. Dupont: *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Bruges, DDB, 1959. — Deux ouvrages désormais classiques. Recension utile par J.-L. D'Aragnon dans *Sciences ecclésiastiques*, 12 (1960): 271-276. — P. Hoffman: « Paroles de Jésus à propos du divorce — avec l'interprétation qui en a été donnée dans la tradition néo-testamentaire », dans *Concilium*, 55 (1970): 49-62.
- L'enseignement de Jésus concernant l'indissolubilité du mariage pose le problème de l'interprétation de Mt 5-7 (sermon sur la montagne) et, plus large-

ment, celui de la portée des normes éthiques du Nouveau Testament, qu'il ne faut jamais comprendre dans les perspectives de l'ancienne loi. Sur le sermon sur la montagne: C. H. Dodd: *Morale de l'Evangile*, Paris, Plon, 1958. — J. Jeremias: *Paroles de Jésus*, Paris, Ed. du Cerf, 1963. — A compléter par quelques études de théologie morale fondamentale: J. Blank: «Réflexions concernant le problème: Normes éthiques et Nouveau Testament», dans *Concilium*, 25 (1967): 15-28. — F. Böckle: «La morale fondamentale», dans *Recherches de science religieuse*, 59 (1971): 331-364. — M. Corbin: «Nature et signification de la loi évangélique», dans *Recherches de science religieuse*, 57 (1969): 6-48. — Voir aussi: P. Liégé: «L'indissolubilité, un défi proprement évangélique?» dans *Le mariage, engagement pour la vie?* (CCIF, Recherches et Débats, 74), Paris, DDB, 1971, pp. 113-124.

3. Histoire et théologie

Au cours des premiers siècles, l'Eglise a su maintenir la nécessaire tension entre l'exigence évangélique concernant l'amour et le mariage et l'«économie» ou la tolérance pratique au sein d'une communauté rassemblant des hommes encore pécheurs.

— En dépit de ce que peuvent faire croire des analyses trop superficielles comme celle de V. J. Pospishil: *Divorce et remariage — pour un renouvellement de la doctrine catholique*, Tournai, Casterman, (1967) 1969 (ouvrage d'inspiration généreuse et dont l'intuition fondamentale est peut-être pastorale assez juste, mais dont les fondements scripturaires et historiques trop fragiles rendent les conclusions théologiques bien peu sûres), la tradition chrétienne proclame unanimement, tout au long des cinq premiers siècles, l'exigence évangélique de fidélité/indissolubilité. Quelques textes témoignent cependant d'une tolérance pratique (parfois blâmée et contestée) du divorce et du remariage; quelques autres manifestent bien que l'Eglise a su faire place en ses rangs aux pécheurs. Voir: J. Moingt: «Le divorce pour motif d'impudicité», dans *Recherches de science religieuse*, 56 (1968): 337-381 (thèse séduisante, mais trop bien «prouvée»), et surtout H. Crouzel: *L'Eglise primitive face au divorce* (Théologie historique, 13), Paris, Beauchesne, 1971 (thèse scrupuleusement fondée sur les textes cités et situés dans leur contexte avant d'être commentés).

La tradition orientale a conservé jusqu'à aujourd'hui cette «économie» de tolérance pratique pour les hommes pécheurs, témoignant ainsi de la miséricorde évangélique, mais au prix peut-être d'un certain obscurcissement de l'idéal de l'Evangile et d'un certain affadissement de ses exigences. L'Eglise latine, pour sa part, a maintenu avec grande fermeté l'exigence évangélique; elle l'a même, malheureusement, «codifiée» dans ses lois, au point de sembler parfois oublier que le chrétien demeure un homme pécheur.

C'est, pour une part, la systématisation de la théologie sacramentaire qui a amené l'Eglise latine à durcir ses positions concernant l'indissolubilité *pratique* du mariage sacramentel consommé. Mais le contexte socio-culturel nouveau dans lequel se vit aujourd'hui le mariage, «réalité terrestre» évoluant au rythme de l'histoire, appelle une révision de la théologie sacramentaire concernant le mariage, de façon qu'elle puisse faire place et droit au caractère dynamique de l'existence humaine et, notamment, du projet d'amour instaurant le mariage.

— Au sujet de l'évolution historique et des perspectives actuelles des Eglises concernant le mariage indissoluble, on pourra se référer aux deux dernières parties des actes du colloque du CERDIC: *Le lien matrimonial*, Strasbourg, 1970. — J. Gaudemet: «Le lien matrimonial: les incertitudes du haut moyen-âge». — G. Fransen: «La formation du lien matrimonial au moyen-âge». — P. Huizing: «La dissolution du mariage depuis le concile de Trente». — R. Voeltzel: «Le lien matrimonial en climat protestant». — E. Melia: «Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Eglise orthodoxe». — J. G. Gerhartz: «L'indissolubilité du mariage et la dissolution du mariage dans la problématique actuelle».

— Concernant la théologie sacramentaire du mariage: P. De Lochet et alii: *Mariage et sacrement de mariage*, Paris, le Centurion, 1970. — G. Durand: «Mariage humain — mariage chrétien», dans *Coucouple et famille*, 3/4 (sept. 1971). — R. Grimm: «Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien», dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1967, pp. 404-418. — Et un ouvrage maintenant classique, dont on peut déplorer que la partie systématique ou proprement théologique n'ait pas été publiée, celui de E. Schillebeeckx: *Le Mariage, réalité terrestre et mystère de salut*, Paris, Ed. du Cerf, 1966.

4. Une tâche pour les canonistes

Le code de Droit canonique est présentement en révision. Pouvons-nous espérer que le nouveau code, compte tenu des recherches actuelles concernant l'indissolubilité du mariage et le divorce, reflétera mieux que l'ancien le sens des exigences évangéliques et les orientations théologiques actuelles? Le travail des canonistes est reflété dans de nombreuses publications récentes; je me contente de signaler ici quelques-unes de ces publications, celles qui me paraissent aller davantage dans le sens des orientations théologiques esquissées plus haut:

— J. Bernhard: «Où en est la dissolubilité du mariage chrétien dans l'Eglise d'aujourd'hui? — état de la question», dans *L'Année canonique*, 15 (1971): 59-82.

— J. Bernhard: «Réinterprétation (existentielle dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien», dans la *Revue de droit canonique*, 21 (1971): 242-277.

— J. G. Gerhartz: «L'indissolubilité du mariage et sa dissolution par l'Eglise dans la problématique actuelle», dans *Le lien matrimonial*, Strasbourg, Cerdic, 1970, pp. 198-234.

— J. Delanglade: «L'indissolubilité du mariage (point de vue d'un canoniste)», dans *Etudes*, 333 (1970), pp. 264-277.

— Les recherches récentes des canonistes sont clairement présentées et critiquées par M. Marcotte: «L'Eglise et l'échec matrimonial — vers une réforme du droit canonique concernant l'indissolubilité du mariage», dans *Relations*, mars 1972.

5. Attitudes pastorales

Les attitudes pastorales doivent être en accord avec les exigences évangéliques portées tout au long de l'histoire par l'Eglise, et aussi avec la miséricorde évangélique portée elle aussi par la tradition chrétienne. C'est sur la base des recherches évoquées plus haut que certaines orientations pastorales ont été suggérées, notamment, par

— P. De Lochet: *L'Eglise et l'échec de l'amour humain*, Paris, le Centurion, 1971.

— B. Häring: «Pastorale pour les divorcés et les époux illégitimes», dans *Concilium*, 55 (1970): 113-120.

— M. Marcotte: «Les couples irréguliers dans l'Eglise», dans *Relations*, février 1972. — Motifs et modalités d'une réintégration des divorcés remariés dans la vie sacramentelle de l'Eglise.

Guy BOURGEOULT.

15.5.72.

N.D.L.R.

Il ne nous a pas été possible de publier, ce mois-ci, la chronique littéraire de René Dionne.

Nous nous en excusons auprès de nos lecteurs.

POUR LA PREMIERE FOIS EN "POCHE" TOUT LE SAVOIR MODERNE



LES DICTIONNAIRES
MARABOUT
UNIVERSITÉ

● **Un outil efficace :** La conception des dictionnaires Marabout Université en fait un merveilleux instrument de culture pour tous et une aide précieuse pour l'étudiant. Chaque titre comporte des centaines de définitions très complètes, des notes bibliographiques, des illustrations et des graphiques, ainsi qu'une dizaine d'articles essentiels, véritables études

exhaustives placées dans l'ordre alphabétique.

● **Une documentation à jour :** L'ensemble de la série couvrira tous les aspects actuels de la science et de la pensée.

● **Une équipe de poids :** Chaque étude est réalisée par des savants, des chercheurs et des spécialistes de renom international.



marabout

EN VENTE PARTOUT A PRIX POPULAIRES

● **19 titres de 3 volumes chacun (sous étui) :**

la philosophie	la communication	la pédagogie
la sociologie	l'histoire 1	la géographie
la biologie 1	l'histoire 2	l'esthétique
la biologie 2	l'anthropologie	le langage
la littérature	les mathématiques	l'astronomie
la physique	les religions	la technologie

gratuit ! Sur simple demande à l'adresse ci-dessous vous recevrez régulièrement le Magazine-catalogue général illustré en couleurs.

KASAN Ltée-226 Est, Christophe Colomb, QUEBEC P.Q.

Radio-Canada, plus que jamais au carrefour du Canada français

La Maison de Radio-Canada
ouvrira toutes grandes ses portes
aux visiteurs, à l'été de 1972

