

relations

SEPTEMBRE 1979

EGLISE POPULAIRE ET RELIGION POPULAIRE

des articles de

Karl Lévêque
André Myre
Guy Paiement

Le cardinal Carter et les minorités

les réactions de

Robert Toupin
Irinée Desrochers

Jean-Paul II et la dissidence

un compte rendu de

Gregory Baum

éditorial

L'Eglise est née dans la pauvreté, dans l'héroïsme et dans l'espérance. Qui se laisse séduire par un idéal sans risques, sans conversion, sans audace? Où retrouver les disciples, et la foi, de celui qui vint évangéliser les pauvres?

Nous espérons l'Eglise populaire.

Parce qu'on ne témoigne pas "dans la moyenne".
Parce que la foi ne vit pas de compromis.

Parce que notre sécheresse spirituelle devient asphyxiante.

Parce que poind une génération qui n'attend qu'un peu d'authenticité et de courage pour retrouver un sens.

Parce que les paroles, même officielles, s'évaporent et que nos réformes cléricales ont été trop tranquilles.

Car l'Eglise du Québec a vécu, elle aussi, sa révolution tranquille.

Tout ce qui nous avait été transmis semblait naïf. Et ce que notre héritage comportait de simplicité pouvait-il faire le poids avec les idées nouvelles, les modes nouvelles, les structures sociales nouvelles, les richesses nouvelles du Québec d'après 1960?

Si l'... ne se résignait pas à tout "oublier", il fallait étudier, retrouver dans les livres et quêter dans les facultés étrangères le noyau de sens qui fait vivre le christianisme et que nous ne savions plus reconnaître. Notre communauté de foi s'est faite savante. Jamais sans doute n'avions-nous recruté autant de catéchètes, de théologiens, de liturgistes, d'exégètes, de pasteurs recyclés ou spécialisés, capables de citer Vatican II et d'invoquer Karl Rahner.

(suite, page 233)

un pénible malentendu

Robert TOUPIN
Irénee DESROCHERS*Retour sur les propos du cardinal Carter
Entre évêques francs, un dialogue*227
229

FACE A L'ACTUALITE

*Les réfugiés de la mer (R.B.) — Usure d'un Démocrate ou impasse
d'une démocratie? (A.B.) — Skylab (R.B.) — La fin d'un style de vie? (R.M.)*

230

église populaire et religion populaire

Albert BEAUDRY
Karl LEVEQUE
André MYRE
Guy PAIEMENT
Jean-Paul LABELLE
Arthur VILLENEUVE
Fernand LEVESQUE
Gregory BAUM*Editorial
L'Eglise populaire ou l'Eglise qui naît du peuple
En vue de l'Eglise populaire
La religion populaire et les théologiens
Pour feuilleter notre folklore religieux
Du cloître à Saint-Henri
Former des pasteurs enracinés
Le Pape et la dissidence*225
234
238
242
245
246
248
250David M. HAYNE
Jacques CHENEVERT*Un "stupide XIXe siècle" au Québec?
Un portrait de famille*252
255

relations

revue du mois publiée sous la responsabilité
d'un groupe de membres de la Compagnie de Jésus**Directeur:** Robert Toupin**Conseil de Direction:** Jean-Louis D'Aragnon, Jean-Paul Rou-
leau, Jacques Saint-Aubin, Roger Sylvestre.**Comité de rédaction:** Albert Beaudry, secrétaire, Jacques
Chênevert, Irénée Desrochers, Roger Marcotte, Luis Mor-
fin, Robert Toupin.**Administration:** Maurice Ruest.**Rédaction, Administration et Abonnements:**8100, boul. Saint-Laurent, Montréal H2P 2L9
Tél., 387-2541. **Publicité:** Liliane Saddik,
1700, rue Allard, Ville Brossard. Tél.: 678-1209*Relations* est une publication des Editions Bellarmin.
Prix de l'abonnement: \$10 par année. Le numéro: \$1Les articles de *Relations* sont répertoriés dans le *Répertoire
analytique d'articles de revue du Québec (RADAR)* de la
Bibliothèque nationale du Québec, dans l'Index analytique de
périodiques de langue française (PERIODEX), dans le *Canadi-
an Periodical Index*, publication de l'Association canadienne
des Bibliothèques, et dans le *Répertoire canadien sur l'é-
ducation*. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.On peut se procurer le microfilm des années complètes de
Relations en s'adressant à *University Microfilms*, Ann Ar-
bor, Michigan 48106 U.S.A.

ISSN 0034-3781

Courrier de la deuxième classe - Enregistrement no 0143.

Nouveautés

Canada's Anti-Inflation Program
par O.J. Firestone
15,5 x 23 cm., 274 pages. Prix: \$7.50**Le Bas-Canada**
1791-1840**Changements structureux et crise**
par Fernand Ouellet
15 x 23 cm., 542 pages. Prix: \$15.00**Language Maintenance
and Language Shift in Canada.**
Paul Lamy (éd.)
15 x 23 cm., 114 pages. Prix: \$3.75**The E.J. Pratt Symposium**
Reappraisals: Canadian Writers
Glenn Clever (éd.)
15 x 23 cm., 188 pages. Prix: \$4.80

En vente chez votre libraire et aux:

**Éditions de
l'Université d'Ottawa**65, avenue Illestey,
Ottawa, Ont.
K1N 6N5

un pénible malentendu

l'interview du cardinal

La publication dans Le Devoir d'une interview accordée par l'archevêque de Toronto à la journaliste Patricia Dumas devait susciter de vives protestations dans les milieux francophones hors Québec. Si l'Assemblée des évêques du Québec s'est bien gardée d'intervenir dans le débat, l'archevêque d'Ottawa et celui de Moncton ont exprimé publiquement leur désaccord. La mise au point

que le cardinal Carter devait faire paraître au début d'août n'a pas dissipé toutes les inquiétudes provoquées par l'article du mois précédent.

Robert Toupin se fait l'écho des réactions du milieu franco-ontarien, plus immédiatement concerné par l'incident; Irénée Desrochers dégage quelques enseignements du dialogue public qu'ont eu quelques évêques à cette occasion.

Retour sur les propos du cardinal Carter

par Robert Toupin

Il y avait quelque chose d'étonnant, de spontané et de scandaleux dans les propos du cardinal Carter, archevêque de Toronto, tels que rapportés par *Le Devoir* du 6 juillet dernier. Il y était affirmé que, pour les francophones hors Québec, l'assimilation serait à certains endroits préférable: "parfois, lisait-on, c'est mieux de s'adapter. Si on veut garder sa langue, c'est bien, mais on peut la garder comme deuxième langue."

À la suite des nombreuses réactions qu'a provoquées cette interview dans l'opinion publique et surtout dans les journaux, le cardinal a tenu à préciser sa pensée (*Le Devoir*, 2 août) en l'appuyant de nuances qui atténuent l'effet de choc ressenti précédemment. De quoi reconnaître que l'on avait exagéré et mal interprété ses vues. Quoique formulée en termes plus discrets, la déclaration publiée sous le titre "Je suis prêt à défendre mes positions" clarifie quelques malentendus mais demeure ferme sur deux questions fondamentales: la possibilité de l'assimilation pour les groupes faibles et le désir de voir réhabilitée la figure de Mgr Fallon, l'ancien évêque de London. Ceci pour nous inviter à tirer quelques leçons pour l'avenir des rapports entre anglophones et francophones au Canada.

Tout d'abord, sur la question de l'assimilation-adaptation, concédons que le cardinal Carter n'a pas voulu mettre en question l'existence des groupes minoritaires importants, ceux dont l'aptitude à préserver leur identité linguistique et culturelle ne pose aucun problème. Mais qu'en est-il des plus petits groupes minoritaires de langue française à travers le pays? Ceux qui se trouvent isolés en de nombreuses régions de l'Ontario, du Manitoba, du Nouveau-Brunswick ou des autres provinces? Ceux qui s'obstinent à lutter pour leur survivance malgré les pressions croissantes du milieu et le témoignage accablant des statistiques? Que dire de ces injustices du passé (et du présent) consignées depuis un siècle en tant d'ouvrages et de journaux? Un article de Jeannine Séguin, présidente de l'Association canadienne-française de l'Ontario, rappelait récem-

ment que l'on continue, aujourd'hui encore, de refuser aux francophones le droit de gérer leurs écoles, à Windsor-Essex, à Penetanguishene (*Le Voyageur* de Sudbury, 25 juillet). N'y a-t-il pas d'autre langage à tenir que celui de la résignation à ces groupes qui, de génération en génération, doivent se mobiliser constamment pour faire valoir la moindre volonté de vie française?

Voilà précisément ce qui rend si délicat le deuxième point soulevé par l'archevêque de Toronto, le cas du tristement célèbre Mgr Fallon, dont il prétend qu'il faut réexaminer le rôle dans l'affaire des écoles françaises de l'Ontario et du Règlement XVII. Rappelons qu'en 1912, le Département de l'Instruction publique de l'Ontario, sur la recommandation du Rapport Merchant, émettait sous ce titre une circulaire, devenue loi en avril 1915, et qui ne sera abrogée qu'en 1927. Le Règlement ne tolérait l'usage du français dans les écoles catholiques que dans les régions rurales et seulement pour les deux premières années de l'école élémentaire; dans les villes et les gros villages, l'anglais était obligatoirement la seule langue d'enseignement dès l'entrée à l'école.(1) Pour suivre l'idée du cardi-

1. La bataille autour des écoles françaises de l'Ontario fut l'occasion de manœuvres peu édifiantes, mais elle permit aussi une prise de conscience collective qui aboutit à un vaste mouvement de résistance civile. Dans un éditorial du *Voyageur* de Sudbury (19 juillet), le Père Hector Bertrand a choisi de commenter les propos de l'archevêque de Toronto en rappelant quelques souvenirs d'enfance, qui illustrent bien le climat de l'affrontement au Règlement XVII.

Selon un rituel quasi-sacré, l'inspecteur envahissait chaque année notre école pour bien vérifier si nous observions minutieusement les directives iniques en provenance de Toronto. Mais nos parents, eux, prévoyaient cette incursion et nous avertissaient sévèrement d'évacuer la classe en signe de protestation, dès l'entrée en scène de l'inspecteur.

nal Carter, il importerait de réexaminer les gestes de Mgr Fallon, de relire ses déclarations, de mieux scruter ses intentions et de les replacer dans leur contexte historique: il s'agirait d'expliquer pourquoi, du haut de la chaire ou dans ses interventions auprès du cabinet ontarien, cet évêque s'est engagé à faire disparaître les écoles "bilingues", avant même la promulgation du fameux Règlement.

Il faudra se demander quel rôle politique a joué Mgr Fallon en 1911, expliquer comment il a réussi à convaincre le gouvernement de l'Ontario de mettre le français hors-la-loi dans les écoles catholiques, quels groupes de citoyens, quels membres de la hiérarchie ecclésiastique, quels politiciens, quels intérêts régionaux ont amené le ministère de l'Éducation d'abord, le gouvernement provincial ensuite, à sanctionner d'aussi injustes recommandations. Et il faudra revenir sur les motifs avoués de Mgr Fallon et sur ses sentiments à l'égard de la minorité canadienne-française. D'autant plus, qu'à considérer les faits inscrits dans la mémoire des "anciens" qui ont vécu cette crise et qu'à relire les nombreux documents dépouillés par les historiens, on pourrait être amené à se poser des questions sur les principes chrétiens qui animaient l'évêque de London. Il est vrai que le contexte de l'époque n'incitait guère au scrupule en matière de justice sociale: pourquoi la majorité se serait-elle privée de traiter les Canadiens français comme des "second class citizens"?

En mars dernier, les évêques catholiques de l'Ontario, soucieux de venir en aide aux groupes minoritaires, affirmaient officiellement leur conviction que "l'histoire et l'esprit de la Confédération indiquent clairement que l'anglais et le français furent les langues des races fondatrices et en conséquence doivent bénéficier du droit acquis de langues officielles". (cf. *L'Église canadienne*, 19 avril). Le même document reconnaît aujourd'hui que, dans cette histoire des minorités françaises, "tout n'apparaît pas toujours édifiant", qu'il y eut du fanatisme religieux... et d'autres formes de fanatisme. Certains évêques, à l'époque du conflit scolaire, ne partageaient d'ailleurs pas les points de vue et les positions de Mgr Fallon: la déclaration rappelle, par exemple, le message que l'archevêque de Toronto, Mgr J.P. McEvey adressait à son collègue de London, le 24 janvier 1911, pour l'exhorter à la prudence et l'inviter à se montrer moins hostile à l'endroit des minorités.

Le principal souci des évêques de l'Ontario, la pointe de leur message, est de conjurer tout fanatisme et de mettre en garde la population de leur province "contre le danger possible d'une réaction exagérée de frustration et de mesquinerie qui pourraient (sic) surgir de certains problèmes issus de notre situation linguistique actuelle". Il s'agit d'un appel au calme, à la modération, à la magnanimité. Le cardinal Carter a été chargé par ses collègues de rédiger ce texte; il est normal d'interpréter ses réponses aux questions de la correspondante du *Devoir* à la lumière

Conséquence inévitable: l'institutrice se trouvait toute seule en présence de Monsieur, pour rendre compte de son administration. Y eut-il jamais dans l'histoire du Canada un mépris aussi flagrant de ce respect dû aux nations fondatrices?

de cette déclaration officielle, à laquelle il se réfère d'ailleurs explicitement.

Lise Bissonnette (*Le Devoir*, 12 juillet) a suggéré d'interpréter les propos de l'archevêque de Toronto en les situant dans le contexte des inquiétudes que provoque la Loi 101 chez la minorité anglophone du Québec. Son commentaire de l'interview a paru au cardinal à la fois honnête et perspicace. Il nous permet sans doute de discerner ce que l'interviewé a voulu faire: certainement pas prôner l'assimilation ou la discrimination, mais faire appel à la tolérance et exprimer une inquiétude.

Le problème, c'est que les mots pour formuler cet appel et dire cette inquiétude étaient bien mal choisis. Car il est pour le moins malhabile de faire voisiner le Règlement XVII et la Loi 101, en déplorant les restrictions de la loi québécoise et en invitant les francophones à rouvrir le dossier de l'un des principaux promoteurs du règlement ontarien. En fait, la Loi 101 permet aujourd'hui aux minorités francophones du Canada de mesurer la discrimination dont elles ont été victimes et dont elles continuent de subir les conséquences; à l'opposé du mépris, elle représente une position de dignité qui fournit à la minorité de langue anglaise du Québec les moyens de protéger son enracinement linguistique et culturel.

Mais pour revenir aux propos de l'archevêque de Toronto et à l'incident qu'ils constituent désormais, la réaction qu'ils ont suscitée donne à penser. Non que les intentions profondes ou les opinions personnelles du cardinal Carter méritent d'être dénoncées: au contraire, ses prises de position antérieures, la déclaration de principe de l'épiscopat ontarien dont il est l'auteur, la mise au point publiée le 2 août nous incitent à ne pas douter du "respect, de l'amitié, de l'appui" qu'il accorde aux francophones et à leurs aspirations.

D'ÉGAL À ÉGAL

Le journal "LE DROIT", le quotidien de langue française de l'Ontario, a une excellente devise: "L'avenir est à ceux qui luttent". Je vous invite à faire vôtre cette devise. C'est en effet en se tenant debout et en revendiquant publiquement nos droits que nous allons obtenir "Justice pour les Franco-Ontariens", "Justice pour les Acadiens", "Justice pour les Franco-Manitobains", et "Justice pour toutes les communautés francophones d'Amérique". Car ce que nous voulons, ce dont nous avons besoin, ce que nous allons obtenir, c'est d'être d'égal à égal.

Ce texte est tiré du discours prononcé par Mlle Jeannine Séguin, présidente de l'Association canadienne-française de l'Ontario devant les délégués à la deuxième Rencontre des peuples francophones, tenue à Québec du 2 au 5 juillet.

source: *Le Droit*, 17 juillet p. 7

Non, ce qui laisse songeur, c'est la situation objective dans laquelle on maintient encore de nombreux groupes minoritaires, et devant elle, l'écart de sensibilité dont semble faire preuve l'archevêque de Toronto. Pour éviter de se placer dans la position ambiguë du leader qui prêche la

bonne entente aux victimes de l'injustice, le cardinal Carter saisira sûrement l'occasion de confirmer, en paroles et en actes, les sentiments qu'il nourrit à l'endroit des minorités francophones.

Entre évêques francs, un dialogue

par Irénée Desrochers

Il est assez rare que le public ait l'occasion de saisir, par le moyen des médias, quelques bribes d'un dialogue qui paraît tout au moins mettre au vif des divergences entre évêques. Beaucoup plus qu'un spectacle dont les journalistes et leurs lecteurs avides peuvent être friands, c'est, dans certaines circonstances, une intervention nécessaire qui peut avoir, à tout prendre, un effet bienfaisant.

Tel quel, le compte rendu d'une entrevue du cardinal Emmett Carter, archevêque de Toronto, publié dans *Le Devoir* du 6 juillet et retransmis à tous les médias par la *Presse canadienne*, ne donne pas nécessairement la pensée exacte du cardinal (on a pu en prendre davantage conscience par sa réponse même, parue un mois plus tard).

Il n'en reste pas moins que la publication de ce reportage constitue un fait, qui a son poids propre et ses répercussions distinctes dans le grand public. On ne peut pas faire abstraction de cet aspect particulier de l'événement. Il vient un moment où des évêques peuvent se dire qu'il faut intervenir: en effet, l'homme ordinaire qui lit un titre, le compte rendu dans sa teneur matérielle ou, encore plus, un simple extrait, ne peut pas en pratique penser d'avance à tout le contenu d'une possible mise au point comme celle que Mgr Carter devait faire par la suite.

D'après au moins une très brève note de la rédaction parue dans *Le Devoir* (24 juillet, p. 5) et un bulletin de nouvelles à la télévision de Radio-Canada (dont on ne semble pas pouvoir retrouver de traces dans les journaux), Mgr Joseph-Aurèle Plourde, archevêque d'Ottawa, avec la prudence d'un homme d'expérience qui fait remarquer qu'il faut d'abord s'assurer si le reportage est vraiment exact, s'est inscrit en faux, d'un ton très serein, contre certaines positions telles que rapportées dans le compte rendu de l'entrevue reproduit par les journaux.

Mgr Donat Chiasson, archevêque de Moncton, voyant lui aussi l'impact des médias, a jugé bon d'envoyer une lettre au cardinal Carter et de rendre possible sa publication. Le journal *L'Évangéline*, au cœur de l'Acadie, reproduisait, comme document, le texte intégral du compte rendu paru dans *Le Devoir* du 6 juillet. Il devenait juste de permettre au public acadien de prendre connaissance de cette lettre à Mgr Carter. Mgr Chiasson, comme l'indique en post-scriptum le texte même de sa lettre publié dans *L'Évangéline* du 13 juillet, signale au cardinal Carter qu'il en envoie copie au *Devoir*, source du compte rendu qui se répercute en chaîne dans les médias, à *L'Évangéline*, journal de sa région, et à Mgr Gilles Ouellet, président de la Conférence des évêques catholiques du Canada.

La lettre de Mgr Chiasson (on en trouvera le texte dans *Le Devoir*, 19 juillet p. 4) est très courte. Il faut bien remarquer que lui aussi commence avec la précaution de dire que sa réaction vient à la suite des conseils "rapportés" dans *Le Devoir* du 6 juillet. Il prend la peine de citer ce qui "est écrit" dans l'entrevue en question:

A certains endroits, l'assimilation est préférable. "Parfois, dit-il, c'est mieux de s'adapter. Si on veut garder sa langue c'est bien, mais on peut la garder comme deuxième langue."

Il est donc assez clair que Mgr Chiasson veut, non pas répondre directement à Mgr Carter comme s'il s'agissait d'un texte composé et signé par lui, mais signaler au cardinal qu'il s'inscrit en faux contre ce qui a été rapporté: "cette vieille idée qui, pour nous Acadiens, remonte au moins à 1755".

L'archevêque de Moncton n'entre pas dans la discussion détaillée du problème. Son idée principale sert à souligner l'importance de "laisser à chacun de choisir":

Quant à l'affirmation de notre identité culturelle, s'il vous plaît, laissez-nous juger nous-mêmes ce qu'il est préférable de faire, selon les circonstances.

Les journalistes, faisant écho à la réaction écrite de Mgr Chiasson et à quelques précisions qu'il a ajoutées oralement le 11 juillet (voir *L'Évangéline* du 12 juillet et la dépêche de la *Presse canadienne* reproduite dans *Le Devoir* et *Le Droit* du 13 juillet), terminaient ainsi leur nouvelle:

En conclusion, il a dit que Mgr Carter devrait, s'il veut exiger (exercer?) un vrai leadership, se situer dans sa spécialité d'homme de l'Église et éviter d'être nationaliste. Ou bien commenter la situation politique du pays "dans le respect des uns et des autres".

Le texte extrêmement court de la lettre de Mgr Chiasson éveille chez le lecteur quelques réflexions qui semblent là entre les lignes, et s'imposer.

1. La liberté a des *présupposés*. Elle présuppose la possibilité, humainement raisonnable, de choisir. Dans le cas présent, d'affirmer son identité culturelle et de conserver sa langue, pour les membres d'un peuple fondateur du pays. Il s'agit souvent de groupes plus petits, plus ou moins dispersés, isolés, marginaux, qui ont besoin d'un appui moral, juridique, institutionnel, qui entraîne un appui financier correspondant. D'une aide qui soit efficace et qui arrive à temps. Autrement, ils se trouvent dans une situation qui peut les "condamner", injustement, à l'assimilation.

Comme le dit la déclaration de la Conférence des évêques catholiques de l'Ontario publiée en mars dernier,

les français et l'anglais furent les langues des races fondatrices et en conséquence doivent bénéficier du droit acquis de langues officielles. (...) Nous souhaiterions plutôt voir prédominer dans l'esprit de tous une appréciation des groupes de langue française au pays, et un respect de leur droit de conserver le français comme l'une des langues d'origine.

"Bénéficier du droit", efficacement. "Le droit de conserver le français", dans la réalité des faits. Quand la juste mesure des moyens concrets, justifiés, utiles et même nécessaires à l'épanouissement n'y est pas, c'est en fait se moquer cyniquement du monde que de dire à des gens marginalisés qu'ils sont libres de conserver le français.

2. Une fois ces appuis efficaces assurés, la liberté vraie suppose l'*autodétermination*, c'est-à-dire une détermination, une décision, qui ne vient pas des autres, mais de soi-même. Pas de ce paternalisme qui se permettrait de nous dire, comme le reportage du 6 juillet l'a fait, que d'autres savent que, à certains endroits, "c'est mieux de s'adapter", que "l'assimilation serait préférable".

Comme le dit la lettre de Mgr Chiasson:

Parler d'adaptation et de langue seconde, ce sont de belles expressions quand il s'agit des autres. (...) S'il vous plaît, laissez-nous juger nous-mêmes de ce qu'il est préférable de faire, selon les circonstances.

Dans le texte de réponse qu'a écrit lui-même Mgr Carter (*Le Devoir*, 2 août), le lecteur remarquera, après avoir lu

qu'il "partage assez largement l'attitude de ceux qui ont protesté" contre le "résumé assez peu exact" que le reportage avait fait de ses propos, que le cardinal ne parle pas d'une assimilation-adaptation qui serait "préférable": il constate seulement "qu'en certains endroits, et à certains moments de l'histoire, on peut s'assimiler à la majorité soit francophone soit anglophone sans trahir".

3. On peut remarquer enfin que "l'importance du spirituel", avec laquelle on se veut tous d'accord, éveille une approche *plus positive, plus solidaire* avec les minorités faibles, que celle qui se dégageait de l'entrevue telle que publiée le 6 juillet.

En incluant les présupposés d'une authentique liberté, on se réjouit de lire un engagement comme celui dont témoigne Mgr Carter dans son texte du 2 août:

Bref, je suis franchement et sans équivoque en faveur de la survivance des groupes francophones et anglophones de ce pays là où ces deux langues sont ou doivent être à l'honneur.

C'est au sujet des *implications* d'un tel engagement que des représentants de certaines associations issues des minorités francophones poseront peut-être, à l'occasion, quelques questions. De toute façon, ils ne peuvent que hautement apprécier l'attitude qu'exprime Mgr Carter à la fin de sa réponse:

Je ne voudrais pas que mes amis francophones d'un peu partout mettent en doute mon respect, ma franche amitié, ou l'appui que j'accorde depuis toujours à leurs aspirations culturelles.

le 13 août 1979

FACE À L'ACTUALITÉ

Les réfugiés de la mer

Là-bas, c'est l'heure des ténèbres et le temps de la colère. A Hanoï, les successeurs d'Hô Chi Minh semblent pris à leur tour dans l'engrenage infernal de la révolution et de la répression, dans la frénésie de bâtir un pays avec des idées. Des idées qui ne nous sont pas étrangères, puisqu'elles ont germé dans le cerveau de penseurs, d'idéologues et d'hommes politiques occidentaux: mixtures diverses de nationalisme et de socialisme capables d'enfiévrer les masses, et qui sont sans doute de ces ruses de l'histoire qui passent notre entendement.

Mais justement, il ne s'agit pas ici de comprendre ou de faire le partage des responsabilités, mais d'accueillir des victimes. D'après Paul Hartling, haut-commissaire aux Réfugiés des Nations-Unies, plus d'un million d'exilés auraient quitté le Vietnam depuis le mois d'avril 1978; quatre cent mille ont disparu. Des familles entières, entre autres de Hoas frontaliers, se sont entassées sur des bateaux de fortune et ont pris la mer où les attendent les tempêtes, la soif et la faim.

L'admirable désormais est que cela se sait et que des journalistes intrépides sensibilisent les peuples de nos immenses et riches pays à cette misère. Et le plus admirable

est que tant de gens de chez nous sentent frémir leurs entrailles et ouvrent leur bourse, leur maison et leur terre pour accueillir le plus possible de ces frères en détresse. Car ce sont des nôtres, des cousins du dixième rang ou de la paroisse d'à côté, presque des voisins, dont une conflagration a rasé les maisons et les granges et qui se retrouvent sur le chemin. - Allons-y! Il faut les aider à se couvrir, à se nourrir et à se loger. - Mais parmi eux n'y aurait-il pas des exploités et des criminels? - Nous raisonnerons après, nous calculerons plus tard le coût économique, social et politique de notre générosité. Il y a un temps pour le coeur et un temps pour la raison.

Mais surtout, l'heure est sans doute venue pour nous de contribuer à l'avènement de la Cosmopolis, de la civilisation planétaire, d'une Terre des Hommes où, en même temps que les frontières et les visas de sortie ou d'entrée, les différences de sexe, de classe, de nation ou de race auront cessé d'être pertinentes. En tout cas, quand Il reviendra pour juger les nations, beaucoup, qui avaient oublié son Nom, seront bien étonnés d'apprendre que l'étranger, c'était Lui (Mt 25:35 et 38).

Raymond Bourgault

Usure d'un Démocrate ou impasse d'une démocratie?

L'été 1979 aura été pour nos voisins du sud celui des premières files d'attente et des premières émeutes autour des postes d'essence. L'été où le Congrès de la Louisiane aura voté une loi interdisant toute exportation de pétrole à l'extérieur de l'Etat. L'été du sommet de Tokyo, qui met un point final à l'escalade de la consommation pétrolière de l'occident. Mais aussi, avec la retraite savamment entourée de mystère du président Carter et son vigoureux sermon sur l'énergie, le début de la campagne présidentielle en vue des élections de novembre 1980.

Il est encore trop tôt pour que les observateurs de la scène politique américaine se hasardent à prédire les conséquences du changement d'attitude annoncé par le Président. En reprenant le ton de prédicant de sa campagne de 1976, en se présentant comme l'élu de la nation, cerné par les groupes de pression et la machine bureaucratique de Washington, en évinçant de son cabinet un secrétaire à l'Energie hautain et dogmatique et ce maître de la coulisse washingtonienne qu'est Joseph Califano, M. Carter pose au réformateur.

Menacé à gauche par l'invraisemblable popularité du sénateur Kennedy auprès des "libéraux" (fin juin, les 500 délégués au congrès des Americans for Democratic Action votaient à l'unanimité en faveur de la candidature de Ted Kennedy), discrédité par des sondages d'opinion qui ne lui reconnaissent une cote de popularité que de 25% (plus faible que celle de Richard Nixon à l'époque du Watergate), le Président n'a plus que quelques mois pour faire la preuve qu'il peut exercer un véritable leadership et redresser le fonctionnement de son Administration.

Mais le phénomène le plus inquiétant, celui qui a vraisemblablement décidé le Président à prendre les grands moyens, est sans doute la vague de cynisme et de pessimisme politique diagnostiqué par ses conseillers, aussi bien dans le grand public que chez certains "groupes de l'élite". Ce désenchantement n'est pas sans causes.

Puisque la réélection de M. Carter est sérieusement compromise, force est de constater que depuis 1960 aucun président américain n'est parvenu à compléter les huit années d'un double mandat à la Maison blanche. La défaite du Vietnam, le scandale du Watergate, et maintenant la crise de l'énergie, ont émoussé la "confiance", l'arrogante sécurité et l'optimisme béat des années '50. Si, en 1969, la conquête de l'espace pouvait encore faire vibrer l'enthousiasme na-

tional, à dix ans de la promenade lunaire de Neil Armstrong, bien des Américains ont l'impression de s'être payé des "Olympiques spatiales"...

La Présidence, longtemps le principal symbole et le point de ralliement de la démocratie américaine, ne semble plus aussi "vendable". Un spécialiste des communications n'hésitait pas à en imputer la faute aux médias, en particulier au vieillissement prématuré que la télévision entraîne chez ses protagonistes. Le Président est devenu un héros télévisuel. S'il bénéficie du gonflage publicitaire orchestré par les spectacles d'information, il subit ensuite l'usure précoce qu'inflige un médium où la nouveauté et la rapidité font loi.

D'autres analystes de la politique américaine identifient, cependant, un malaise plus grave. Ils signalent l'avènement de l'Etat des intérêts particuliers (*special interest state*) et la paralysie qu'engendre au sein du gouvernement l'affrontement permanent des groupes de pression, les "lobbies". Le Sénat et la Chambre des Représentants sont ainsi fractionnés en sous-groupes de politiciens, plus attachés à défendre les intérêts des groupes qui les ont mobilisés (grandes compagnies, syndicats, corporations professionnelles, régions, groupes de consommateurs, fermiers, pêcheurs...) qu'à déterminer les priorités et les décisions utiles à l'ensemble de la nation.

C'est ainsi que l'ébauche d'une politique énergétique, le plan de rationnement de l'essence et même le projet d'une taxe spéciale sur les profits des compagnies pétrolières ont déjà été bloqués par le Congrès en 1977 et 1978.

La démocratie occidentale peut-elle être autre chose qu'un concours d'intérêts particuliers? Avons-nous d'autres valeurs à vivre et à promouvoir collectivement que l'égoïsme de notre consommation? Derrière le clinquant de la campagne électorale qui s'amorce aux Etats-Unis, ces questions devraient nous rejoindre.

Au fond, il s'agit de savoir quel sens et quel avenir peut avoir un système politique où les véritables pouvoirs, financiers et commerciaux, masqués par le scénario flamboyant du débat parlementaire, continuent de régir la société sans avoir à lui rendre de comptes.

Quant à Jimmy Carter, il a choisi de lancer sa campagne en incarnant l'image du leadership américain le plus classique, mélange de prédication morale et de démonstration de force. A l'échelle internationale, le stratagème ne fonctionne plus tellement. Reste à savoir si ce cocktail aigre-doux séduira encore l'électorat des Etats-Unis.

Albert Beaudry

Skylab

Dans le monde entier, tous ceux qui savent lire ou ont le moyen d'écouter connaissent la trajectoire du Laboratoire du Ciel, le nombre de morceaux en lesquels il se fragmenterait, son poids et celui de la plus grosse pièce, les lieux possibles de sa chute, le peu de probabilité où l'on était d'être atteint par un éclat, et, de plus en plus précisément, le jour, l'heure, la minute de sa rentrée dans le monde sublunaire.

La NASA a bien fait les choses, mieux sans doute qu'elle ne pouvait l'espérer, et on ne sait ce qu'il faut admirer le

plus, de sa maîtrise de la technique ou de son art de la publicité. Les Américains auraient pu rêver de copier les Russes et mettre les journalistes après coup devant le fait accompli d'un bolide échoué dans la toundra ou perdu dans l'océan. Mais les services de presse américains veillaient: ils ont fait de ce retour peu glorieux un événement mondial. Toutes les capitales et toutes les chaumières étaient alertées; il allait y avoir spectacle et le village global était convoqué sur la place publique. On a distillé juste assez de crainte pour que chacun envisage l'éventualité d'un malheur, et juste assez d'information pour convaincre le pu-

blic que la situation n'échappait pas complètement au contrôle des experts.

En fait, il n'y eut rien à voir: seulement des chiffres à lire ou à entendre. Mais ce fut un divertissement agréable et anodin, un fait divers à l'échelle de la planète et cela nous fit bien plaisir d'apprendre qu'il ne s'était rien passé et que le monstre seul avait été précipité dans l'abîme. Opération réussie... Notre confiance dans l'Oncle devrait s'en

La fin d'un style de vie?

Comme il arrive trop souvent, on se laisse réduire à faire par nécessité ce qu'on aurait dû choisir; et notre monde occidental qui n'a su ni économiser, ni partager vraiment ce bien-être qu'on lui envie partout, se verra bientôt contraint de se rationner, à un point tel que ce qui caractérise encore largement notre style de vie — l'abondance toujours à la portée, la course au superflu, voire à l'inutile, le gaspillage passé en habitude et devenu l'ultime distinction sociale (le "jet-set") — tout cela ne pourra plus continuer, faute de ressources. Et notre monde fortuné se trouvera ainsi rapproché du reste du monde qu'il a contribué à maintenir jusqu'ici dans la dépendance et l'exploitation.

Ce sont des réflexions de ce genre qui l'emportaient lentement sur la surprise (comment une société si féconde en inventions pourrait-elle jamais rencontrer sa limite?) à mesure que se succédaient les exposés et les interventions au colloque "Foi, science et avenir", organisé par le Conseil oecuménique des Eglises durant la dernière quinzaine de juillet. Près de sept cents participants, théologiens, savants réputés, étudiants en sciences, venus de tous les coins du monde, se rencontraient sur le campus du Massachusetts Institute of Technology pour examiner les problèmes que pose au monde actuel l'essor de la technologie.

Beaucoup de questions s'imposaient d'elles-mêmes: l'inégalité des chances et des conditions de vie dans notre monde, la pollution, l'escalade des armements nucléaires, la manipulation génétique, la crise de l'énergie. Et de fait, elles ont rapidement pris la vedette au détriment de considérations plus générales qui auraient retracé l'itinéraire qui nous a conduits là où nous sommes, et indiqué des voies plus précises pour parvenir à la société juste, économiquement viable et ouverte à la participation de tous, que le colloque espérait promouvoir.

Il s'agissait d'une entreprise de croyants, qui entendaient travailler dans une perspective de foi. Chaque matin, la session s'ouvrait par un temps de prière et de méditation. Et le premier dimanche, presque tous les participants assistaient à une cérémonie religieuse dans la plus ancienne église du quartier sud de Boston. Néanmoins, certains auront regretté que la science prenne tant de place, et auraient souhaité que le programme favorise des échanges plus nombreux au plan de la foi.

Mais c'est à travers les problèmes concrets que le croyant se trouve interpellé, et peut-être plus encore l'homme de sciences placé devant les décisions qu'il paraît urgent de prendre pour le salut de l'humanité.

Après une soirée particulièrement animée où l'on avait unanimement dénoncé le caractère insensé de la course aux armements nucléaires, où un survivant de Hiroshima

trouver confortée... Faut-il dire: comme celle des Cananéens, jadis, dans leurs arcs et leurs épées, leurs chars et leurs chevaux, et la vigueur de leurs jarrets? En tout cas, l'occasion est bonne de réfléchir sur les moteurs de l'histoire.

Raymond Bourgault

était venu présenter un témoignage simple et poignant, où des savants avaient reconnu sans détours et avec force l'impossibilité où ils sont de prévoir les risques qu'entraînent le transport et le stockage des déchets nucléaires, et ce quelle que soit la forme d'exploitation adoptée, l'assemblée eut quand même beaucoup de peine à s'entendre sur une résolution réclamant l'arrêt temporaire de tout développement dans le secteur du nucléaire. Il fallut réduire cette interruption à une période de cinq ans, le temps de permettre aux citoyens de se faire une idée exacte sur la question et de leur laisser la possibilité d'intervenir s'ils le jugeaient bon.

C'est que derrière le problème des armes nucléaires, il y a celui de l'épuisement prévisible de nos sources d'énergie actuelles, dites non-renouvelables, le pétrole en particulier. Celui d'un frein à l'escalade énergétique, alors que nous avons encore du mal à nous convaincre que notre mode de vie ne doit pas nécessairement continuer de "progresser". Car les réserves sont mesurées. Vingt ans encore, si la dépense d'énergie continue d'augmenter au rythme actuel; trente, peut-être, si on commence dès maintenant à l'utiliser rationnellement. Mais l'échéance est inévitable.

Les autres ressources non renouvelables, comme le charbon, s'épuiseront aussi très rapidement si nous tentons de nous accrocher à un style de vie aussi prodigue que le nôtre. Sans compter les inconvénients pour l'environnement que pourra entraîner leur exploitation. L'extraction et le stockage des autres formes d'énergie sont plus complexes. Peut-on éviter le recours à l'énergie nucléaire? Beaucoup de scientifiques croient que non.

En toute hypothèse, il faudra commencer dès maintenant à réformer nos habitudes: remiser la voiture quand les transports en commun sont disponibles, cesser l'importation (coûteuse en énergie) de légumes et de fruits produits hors saison pour le bénéfice du petit nombre qui peut se les offrir, etc.

Les représentants de ce qu'on appelle le tiers et le quart monde ont fait remarquer qu'il s'agit là toutefois d'un problème de riches. Chez eux, on n'a pas le loisir de regarder si loin: il faut d'abord survivre, envisager aujourd'hui, demain, les mois qui viennent. Et l'on sent bien leur exaspération, leur refus de continuer à jouer le rôle de fournisseurs pour une fête à laquelle ils ne peuvent participer.

Le soir, quand nous quittions la cafétéria (où la nourriture était abondante et variée), le bruit de la circulation sur Memorial Drive baissait un peu. Des quantités de voitures cherchaient la fraîcheur sur la rivière. On avait une très belle vue de Boston, déjà toute en lumières. Comment les gens, après les crises calculées mises en scène par les compagnies de pétrole et face au démenti continu que

constitue le mode de vie qu'ils continuent de se payer, comment les gens pourraient-ils croire à la menace qui pèse sur leur monde?

Malgré tous ses avantages et toutes ses possibilités, cette société ne mérite pas de continuer à vivre comme elle fait;

attendra-t-elle d'être coincée de plus près pour accepter de changer ses préoccupations, sa politique et son économie? A quelles conditions les Eglises pourront-elles gagner son attention?

Roger Marcotte

éditorial

(suite de la page couverture)

Pourtant. Un peu à l'exemple de la société québécoise, qui s'est donné des moyens inespérés des décennies précédentes (un contingent de diplômés, des milliards de dollars d'investissements, des centrales énergétiques fabuleuses), mais qui reste indécise sur le type de communauté qu'elle veut bâtir (nation, province, état associé) et qui sent s'énervier son élan collectif, ainsi notre église, riche de science et de technique sacrée, semble-t-elle hésitante face aux choix qu'elle doit faire, perplexe devant les appels qui lui sont adressés, irrésolue dès qu'il s'agit de vivre en cohérence avec les formules scintillantes qu'elle a apprises à tirer de l'évangile.

Face à la soif spirituelle de la jeune génération, le brio prudent cultivé dans les livres et les salles de cours n'a pas grand-chose à dire. Nous savons tous qu'il n'est pas de foi chrétienne sans conversion, sans bouleversement de ce que nous sommes et de ce que nous faisons. Mais comme il est difficile de quitter le jardin voluptueux des bonnes intentions!

Face au cri des pauvres, ceux de chez nous que nous ne savons guère écouter, ceux du tiers et du quart monde que nous contribuons à exploiter, pouvons-nous encore éviter la porte étroite?

Nous devons changer. Personnellement, et en église.

Nous devons entendre à la lettre le message évangélique qui nous affirme que les pauvres sont les privilégiés de Dieu, qu'ils sont le Seigneur présent chez nous et que nous devons prendre garde d'être riches.

Nous savons bien les élégantes et interminables tergiversations que nous pouvons élucubrer pour contourner cette mise en question. "Celui qui veut sauver sa vie la perd..."

Ce qui devrait éclairer nos hésitations, c'est le témoignage de ceux qui ont déjà bougé. Ceux qui au Québec jettent les bases d'une église revigorée, ouverte aux exclus et sévère pour les puissants. Ceux qui en Amérique latine ont commencé depuis dix ans de promouvoir "l'Église qui naît du peuple". Non que les uns ou les autres disposent de formules plus élégantes ou plus percutantes que celles que nous avons déjà apprises, non que la foi doive se porter "peuple" pour la saison qui vient, mais parce que leurs mots parlent de vie, parce que leurs vies parlent la foi.

"Toute l'Église doit réviser ses structures et la vie de tous ses membres, surtout celle des agents de pastorale en vue d'une conversion effective... Cette conversion entraîne l'exigence d'un style de vie austère et une grande confiance dans le Seigneur."

Encore Puebla. Il ne s'agit pas de copier bêtement un modèle d'église germé en Amérique latine (comme nous avons copié les réformes pensées en Europe). Il suffit d'écouter; ceux qui là-bas se sont dérangés pour évangéliser les pauvres se sont trouvés évangélisés par les milieux populaires où ils s'enracinaient peu à

peu. Tant il est vrai que "la folie de Dieu est plus sage que notre savoir".

L'Église populaire n'est pas une secte. Elle n'est même pas un programme de politique ecclésiastique. Elle doit devenir l'objet de contemplation qui inspire notre conversion. Elle n'est pas au flanc de la communauté des croyants, mais devant nous, comme un but à poursuivre et à atteindre par tous ceux que la vie et la parole de Jésus-Christ appellent. Elle implique un déménagement et un dérangement. Mais elle promet de profondes retrouvailles: avec le message radical de l'Évangile et avec la veine spirituelle la plus authentique de la tradition chrétienne.

L'expression "Église populaire" est encore neuve chez nous. Elle étonne, inquiète, questionne. Pour éclairer ce qu'elle peut signifier de vie et de conversion, le présent numéro de RELATIONS propose un premier dossier sur les espoirs qu'elle supporte déjà ici et ailleurs.

Au plan de l'interpellation, Karl Lévêque fait le point sur ce qu'évoque le mot dans le milieu des communautés ecclésiastiques de base d'Amérique latine, là où il a surgi dans le sillage de Medellín.

Au niveau de la gestation, André Myre fait état de quelques jalons mis en place ici; il rappelle pourquoi le projet est théologiquement possible et nécessaire, et à quelles conditions ce qui est en train de naître pourra croître en rayonnement et en enracinement.

L'Église populaire, cependant, ne surgit pas dans le désert. Il existe déjà des formes de foi, de croyance et de pratique qui se sont transmises dans notre peuple. Comment le chrétien travaillé par la révolution tranquille et le Concile peut-il se situer face à cette religion populaire? Comment le théologien retrouvera-t-il ses racines culturelles et trouvera-t-il sa place dans ce projet d'église? Ce sont les questions qu'affronte Guy Paiement.

Et parce que le sujet nous amène à fonder notre conversion sur le témoignage autant que sur la réflexion, deux textes plus personnels viennent illustrer ce que peut signifier, à Saint-Henri ou dans le Nordeste brésilien, la construction d'une Église populaire.

Dans le sursaut d'espérance suscité par les premières manifestations de l'Église populaire, un point surtout doit être signalé: c'est que l'appel qu'elles formulent s'adresse à tous les chrétiens. Les questions posées, les attentes exprimées, les solidarités recherchées le sont dans le climat de dialogue interpellant qui est bien celui de la communauté chrétienne. Les textes qui suivent peuvent être lus dans ce même esprit.

Albert Beaudry

L'Eglise populaire ou l'Eglise qui naît du peuple

par Karl Lévêque

C'est l'Eglise d'Amérique latine qui a redécouvert la place privilégiée des démunis dans le Peuple de Dieu. Elle a fait l'expérience de la conversion exigée des croyants pour que l'Eglise, au lieu de "se pencher sur la misère des pauvres" se transforme en communauté authentique et devienne l'Eglise du monde ordinaire, l'Eglise populaire, l'Eglise qui naît du peuple. Ces seules expressions sont déjà pour nous à la fois un appel et un programme, mais pour les appliquer ici avec discernement, il est bon d'en examiner la portée dans leur contexte d'origine.

Karl Lévêque, jésuite, est chargé de recherches et directeur adjoint de l'Entraide missionnaire.

Il y en a encore qui se demandent ce qui pique des chrétiens de nos jours à toujours ressasser l'embarrassant conflit des riches et des pauvres. Ils dénoncent le caractère obsessionnel de cette préoccupation pour les démunis, subodorant là une lecture marxiste des textes bibliques, et demandent qu'on leur parle quand même d'autre chose car l'Evangile contient certainement des thèmes moins dérangeants que celui-là. Mais en soi, l'"Eglise des pauvres" est une expression reçue. Quelle que soit l'interprétation qu'on puisse lui donner — et il y en a de joliment divergentes — elle est traditionnelle et ne scandalise point.

Il n'en est pas de même de ces deux autres titres de l'Eglise qu'en Amérique latine on considère littéralement comme des synonymes de "l'Eglise des pauvres": "l'Eglise populaire" ou "l'Eglise qui naît du peuple". Quand on plonge dans la littérature des théologiens latino-américains ou quand on a la chance d'approcher un peu la pratique de cette "Eglise renouvelée" (1) que contribuent à faire naître les communautés de base, on sent bien que cette synonymie

n'implique pour eux aucune ambiguïté, et que les réticences que le courant conservateur en Amérique latine peut avoir contre "l'Eglise populaire" viennent beaucoup plus du fait qu'elle désigne une rupture (2) qui lui paraît difficile voire inacceptable.

Mais même alors, la question est légitime de savoir si ces concepts sont exportables facilement et si l'on peut sans ambiguïté parler, par exemple, d'une Eglise populaire au Québec. Reprenons donc le problème en voyant comment ces concepts ont été produits et définis en Amérique latine. Et ensuite, nous les questionnerons à partir de contextes différents de celui qui les a fait naître.

l'Eglise qui naît du peuple

Nous avons déjà dit que dans leur essence les deux expressions problématiques se voulaient synonymes de "l'Eglise des pauvres". Encore faut-il, même dans un si bref espace, mesurer toute la radicalité que dans son histoire récente, l'Amérique latine va donner à cette descente aux enfers qui dialectiquement fera (re)naître l'Eglise (à partir) des pauvres (*desde los pobres*):

Ces dernières années, il est apparu de plus en plus clair à beaucoup de chrétiens que l'Eglise, si elle veut être fidèle à Jésus-Christ, doit prendre conscience d'elle-même à partir d'en bas, à partir des pauvres de ce monde, des classes exploitées, des races méprisées, des cultures marginalisées. Elle doit descendre aux enfers de ce monde, communier à la misère, à l'injustice, aux luttes et aux espérances des damnés de la terre parce que le Royaume des cieux leur appartient. (3)

Concrètement cela signifie, non pas seulement que l'Eglise devienne pauvre, ou qu'en tant qu'Eglise riche elle se penche sur les pauvres, mais que ce soient les pauvres eux-

1. Leonardo BOFF, *EGLISE EN GENESE. LES COMMUNAUTÉS DE BASE REINVENTENT L'EGLISE*, Relais-Desclée, Paris, 1978, 140.

2. "Parler de la résurrection d'une Eglise populaire ne peut être une simple métaphore à la mode ni même la description d'un état de fait, souhaitable bien entendu, mais cela exige un minimum d'analyse des termes en question et de leur implication réciproque. Il faut montrer la rupture qui existe dans l'Eglise popu-

laire, puisqu'il n'y a pas de résurrection sans rupture, et ce qui dans cette rupture est un achèvement de l'Eglise, puisque toute rupture n'est pas résurrection" (Jon SOBRINO, "RESURRECCION DE UNA IGLESIA POPULAR" in *CRUX Y RESURRECCION*, CRT-Servir, Mexico, 1968, p. 184).

3. Gustavo GUTIERREZ, *TEOLOGIA DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA*, Cep. Peru, 1977, p. 54.

mêmes qui deviennent le Peuple de Dieu, la base de l'Eglise, les destinataires privilégiés de la Bonne Nouvelle et ceux à partir de qui l'Eglise est convoquée. "Naître, renaître comme Eglise à partir de là signifie mourir aujourd'hui dans une histoire faite d'oppression et de complicité". (4). Vivre la foi chrétienne dans cette perspective signifie assumer dans la souffrance, la lutte et le martyre l'histoire de libération des pauvres qui, en Amérique latine, ont une conscience collective, une identité qui portent le nom "peuple".

qui est "le peuple"?

Le péronisme a peut-être joué un rôle particulier dans ce processus d'identification (ou de réduction) des deux concepts de "pauvres" et de "peuple". Mais le fait est que dans toute l'Amérique latine, le peuple, c'est la multitude des pauvres. C'est un trait général, dans ce sous-continent, que le peuple désigne les dépossédés, les miséreux (les "descamisados"), et que l'expression n'a pas du tout l'acception générique que nous lui donnons quand nous parlons du peuple mexicain ou du peuple québécois. Pour une certaine sensibilité chrétienne et dans tout le contexte latino-américain, le mot ne désigne pas toute la nation ou la culture, dans la mesure peut-être où implicitement l'on considère que ceux-là qui, minorité à l'intérieur d'un peuple, exploitent la majorité s'excluent eux-mêmes de ce peuple. Par conséquent "le 'peuple' se vérifie dans ces groupes qui ont des intérêts opposés à ceux de la classe dominante à un moment déterminé de l'histoire d'un pays et de sa conjoncture politique". (5)

Gutierrez mentionne, pour fonder cet usage, le bi-clasisme qui structure clairement l'Amérique latine en deux camps précis où les cartes sont données, les jeux imposés et où l'Eglise ne peut aucunement prétendre esquiver le choix qui la met soit du côté des pauvres, c'est-à-dire de la libération et de l'affirmation nationale, soit du côté des riches, c'est-à-dire de l'oppression et de la dépendance. " 'Populaire' en Amérique latine est inséparable de la situation actuelle d'exploitation et de marginalisation que vit le peuple authentique de ces pays, inséparable surtout de sa lutte et de son espérance pour sortir de cette situation". (6)

Quand les pauvres deviennent le centre de l'Eglise, ils donnent direction et sens à tout ce qui légitimement — dans la tradition chrétienne — et nécessairement — d'après la structure de n'importe quel groupe — constitue l'Eglise dans le concret: sa prédication et son action, ses structures administratives, liturgiques, dogmatiques, théologiques, etc.

Jon Sobrino

l'Eglise populaire

On a déjà fait remarquer que ce sont les riches qui appellent les pauvres "pauvres". Ces derniers s'identifient simplement comme "peuple". Et c'est un corollaire obligé que les riches ne s'identifient absolument pas à ce qui est "populaire" et tiennent soigneusement leurs distances par rapport à "ces gens-là". A ce titre, "l'Eglise des pauvres" était une expression récupérable par les riches dans la mesure où ils pouvaient toujours se définir comme pauvres "en esprit" ou "moralement". (7) Mais "populaire" réfère à quelque chose d'irréconciliable sinon de méprisable à leurs yeux. Le mot "populaire" implique une prise de conscience dangereuse pour les riches, des structures qui génèrent les situations de pauvreté et d'exploitation. (8) En effet, cette prise de conscience des couches populaires les mène à identifier dans chaque contexte national qui sont les exploités et quels sont les moyens organisationnels qu'elles doivent se donner pour résister, lutter et remédier au désordre établi dont elles font les frais.

Ces moyens sont multiples (groupes populaires, syndicats, partis, etc.). Ils sont loin d'être toujours parfaits, cependant les textes de Puebla et les discours de Jean-Paul II au Mexique les reconnaissent comme indispensables aux pauvres s'ils veulent recouvrer leur dignité d'homme, leurs droits bafoués. Il y a des contextes historiques où ils n'existent même pas. Mais quand ils existent, on les englobe sous le vocable de mouvement populaire.

Et voilà le choix crucial d'une certaine Eglise en Amérique latine: "Comme peuple et comme chrétiens, nous faisons partie, nous sommes impliqués consciemment dans la

4. *Ibid.*

5. Raul VIDALES, *DESDE LA TRADICION DE LOS POBRES*, CRT, Mexico, p. 181.

6. Gustavo GUTIERREZ, "Sobre el DC para Puebla", in *PAGINAS*, no 16-17, juin 1978, p. 6.

7. "Dans le fond, il s'agit de dépasser l'ambiguïté d'une "Eglise des pauvres" qui traduit dans un langage "populiste" — Eglise des, pour, avec les pauvres — son ancien caractère de "représentant" des pauvres sans avoir eu à renaître "à partir des pauvres" (Hugo ASSMANN, "Iglesia desde los pobres", in *CRUX Y RESURRECCION*, CRT-Servir, Mexico, 1978, p. 279).

8. Il est peut-être utile de retenir la distinction que Hugo Assmann fait entre Eglise populaire et Eglise

populiste. L'Eglise populiste est celle qui "d'en haut" se dirige "vers en bas". Ce qui la caractérise c'est qu'elle dénonce l'oppression, se préoccupe d'être proche du peuple, "mais sans reconnaître et admettre explicitement que l'identification avec les opprimés est seulement possible s'il se fait un clair discernement ("Krisis", jugement) des lignes de démarcation qui existent entre les classes antagoniques" (*op. cit.* p. 289). L'Eglise populiste répugne fortement à reconnaître le caractère antagonique de certains conflits sociaux. Et, "quand le système d'oppression n'est pas mis à découvert comme tel, en termes de structures, et quand l'ennemi n'est pas nommé, ce qui se passe le plus souvent est ceci: l'"ennemi" et le mal social restent dilués dans une inclination générale de l'homme vers l'égoïsme, et le péché concret tend à se fonder dans la peccaminosité générique de tous les hommes" (*op. cit.*, p. 290).

pratique de ce mouvement populaire". (9) Cette implication n'est pas sans plus un mouvement qui va de la foi vers l'engagement, car elle amène en retour chez les chrétiens une nouvelle manière de comprendre la foi: "Nous sommes, à ce moment précis, en situation de pouvoir comprendre de façon concrète en quoi consiste l'amour chrétien dont l'originalité est précisément d'aimer les ennemis" (Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-28; 32-36). (10)

C'est une nouvelle Eglise qui est ainsi amenée à naître, ou pour reprendre la formule de J. Sobrino, c'est une renaissance, une 'résurrection' de l'Eglise, à partir des ruptures mêmes qui amènent ces nouveaux engagements et cette incarnation dans le projet des peuples qui luttent pour leur libération. "Comme chrétiens, nous vivons la communauté, nous développons l'Eglise à l'intérieur même de la pratique du mouvement populaire dans sa lutte pour la justice". (11) Il y a là un élément factuel, historique, extrêmement important pour vérifier l'existence oui ou non d'une Eglise populaire — car ici comme ailleurs la tentation des chrétiens serait grande d'en rester aux intentions.

Le fait originel et constitutif de l'Eglise populaire est la participation consciente des chrétiens au mouvement populaire ouvrier-paysan. S'il n'y a pas de mouvement populaire ou si les chrétiens n'y participaient pas, l'Eglise populaire serait une abstraction insignifiante. Affirmer l'existence de l'Eglise populaire, c'est affirmer l'existence du mouvement ouvrier-paysan et l'existence d'une nouvelle manière d'être chrétien en Amérique latine. (12)

Il existe donc des coordonnées sociologiques qui aident à circonscrire dans quelle mesure le choix "pour les pauvres" se fait avec réalisme, lucidité et sérieux, dans quelle mesure il assume véritablement les intérêts concrets des pauvres.

J. Sobrino souligne par ailleurs le fondement théologique de cette interaction de l'Eglise et du mouvement populaire:

c'est là que a posteriori se confirme à quel point les pauvres opèrent une conversion de l'Eglise. L'Eglise a déjà trop tendance à manipuler les bonnes intentions dans le domaine politique et économique, les pauvres seuls sont capables de l'amener à s'amender et à renoncer à ses accommodements complaisants. "Les pauvres, dit-il, sont ceux qui maintiennent vivante l'exigence éthique du christianisme et réclament la nécessité d'applications concrètes. A cause de cela, il n'est pas fortuit que l'Eglise ressuscite quand elle rencontre le véritable lieu de sa conversion et que les pauvres soient le lieu épistémologique pour comprendre la résurrection d'une Eglise des pauvres". (13) Ce parti pris de l'Eglise pour le camp du peuple la force à redéfinir le sens de la mission qui la constitue comme Eglise (14) et à changer le concept même de pouvoir à l'intérieur de l'Eglise. (15)

qui peut fonder l'Eglise populaire chez nous?

Le moment est peut-être venu de nous demander si le concept d'Eglise populaire est exportable et peut s'employer chez nous. La réponse de Gutierrez à des théologiens, en Amérique latine, qui s'interrogeaient sur "qui est pauvre?" et sur la définition de la pauvreté, était péremptoire: il leur demandait de descendre dans la rue, de prendre l'autobus et de contempler les gens qui les entourent.

Dans notre société québécoise, qui n'est évidemment pas bi-classiste, la démonstration n'est peut-être pas aussi facile. Et nous savons très bien l'inquiétude et les débats qui ont cours actuellement dans nos milieux religieux sur cette question. Mais dans le fond, la réponse de Gutierrez devrait valoir pour nous, c'est-à-dire qu'il faudra peut-être prendre l'autobus... et aller "voir", ou mieux encore "déménager".

Là-dessus Jean-Paul II avait raison quand il mettait en garde contre l'utilisation du mot *peuple* compris comme "catégorie rationnelle". Ce dont il a lui-même fait l'expé-

9. EL Credo de los Pobres, CEP, Peru, p. 21.

10. R. VIDALES, *op. cit.*, p. 181.

11. EL Credo de los Pobres, CEP, Peru, p. 21.

12. Pablo RICHARD, "L'apparition d'une Eglise populaire", in LA DOCUMENTATION FRANÇAISE, no. 362, 11 mai 1979, p. 15; cf. aussi "1959-1978: L'Eglise latino-américaine entre la peur et l'espérance", in FOI ET DEVELOPPEMENT Paris, no 54, fév. 1978, p. 3.

13. J. SOBRINO, *op. cit.*, p. 99. Ou encore: "La pratique chrétienne retrouve sa concrétude, sa direction, son sens et son option de fond à partir d'eux: ils auront la parole ultime sur l'essence du christianisme, l'amour, sur ce qu'il est réellement et sur ses nécessaires médiations historiques, sur les diverses modalités de l'amour et sur l'amour des ennemis. Le péché, dans le sens chrétien du terme, sera rendu concret à partir des pauvres: ils le souffrent dans leur propre chair, ils rendent patent que le péché

est ce qui donne la mort, ils montrent quels sont les types de mort et les divers degrés qui existent dans l'acte d'homicide. Quand les pauvres deviennent le centre de l'Eglise, ils donnent direction et sens à tout ce qui légitimement — dans la tradition chrétienne — et nécessairement — d'après la structure de n'importe quel groupe d'hommes — constitue l'Eglise dans le concret: sa prédication et son action, ses structures administratives, liturgiques, dogmatiques, théologiques, etc." (*op. cit.*, p. 94).

14. SOBRINO utilise beaucoup cette citation de Moltmann (*Kirche in der Kraft des Geistes*, Munich, 1975, p. 23): "Nous devons apprendre que ce n'est pas l'Eglise qui a une mission, mais plutôt à l'inverse, que la mission du Christ crée, pour se réaliser, une Eglise. Nous ne devons pas comprendre la mission à partir de l'Eglise mais bien plutôt l'Eglise à partir de la mission" (*op. cit.*, p. 127).

15. Cf. Clodovis BOFF, "La ilusión de una nueva cristiandad", CHRISTUS (Mexico), no 509, avril 1978, p. 26.

rience bouleversante durant son voyage, c'est que le peuple, pour les pasteurs de l'Eglise populaire, ce n'est pas un concept abstrait emprunté à un vocabulaire idéologique, ce sont des "visages" concrets: les gens du quartier où ils sont immergés, les travailleurs sous-employés ou les chômeurs, les Indiens méprisés, les femmes "doublement pauvres" comme le dit si bellement le Document de Puebla, les enfants mal nourris et analphabètes, etc.

Pour que l'Eglise populaire existe au Québec, il ne suffira pas que nous, qui possédons le privilège de la foi — et bien d'autres encore... — nous ayons identifié les pauvres de chez nous. Il faudra encore que nous ayons été mêlés à leur vie, qu'expulsés de nos privilèges, ils nous aient accueillis parmi eux, qu'ils aient accepté que nous leur rendions, non pas l'argent de l'aumône facile et lénifiante, mais la responsabilité de fonder eux-mêmes l'Eglise, une Eglise où ils n'auraient pas statut d'"assistés...", mais où ils seraient profondément "chez eux".

Le chemin ici décrit très brièvement est en réalité très long: un être — avec qui lentement, péniblement, mène à une solidarité dans les multiples formes de lutte que ces pauvres se donnent. Bien entendu, dans le concret, dans le détail, nous en connaissons les limites et les contingences, mais c'est cela l'incarnation dans un réel, dans des structures qui n'ont jamais été ou ont cessé depuis longtemps d'être chrétiennes. C'est du dedans de ces réalités et de ces expériences de libération que nous découvrirons où et comment évangéliser.

Bref, si nous avons bien compris ce qui s'est passé en Amérique latine, c'est le peuple, ce sont les pauvres (et non pas nous) qui peuvent fonder une Eglise des pauvres, une Eglise populaire. Seuls les pauvres peuvent nous convertir.

L'Eglise "à partir d'en bas"

Gutierrez revient souvent sur l'idée que l'Eglise qui naît "d'en bas" ne peut pas ne pas être sub-versive. C'est le prix à payer par l'Eglise si elle veut être de ce monde que d'assumer en son propre sein le "conflit de fond" (16) qui oppose dans ce monde les pauvres et les riches, et d'essayer d'y apporter une réponse. Si d'aventure nous ne savons pas encore nous y prendre, c'est que nous n'avons pas encore compris ce qui pour ce "pauvre monde" est "bonne nouvelle".

Nous avons indiqué ailleurs (17) que l'expression *L'Eglise qui naît du peuple*, leitmotiv de la préparation de Puebla par les communautés de base, aurait été décrite au Pape par des informateurs mal intentionnés, comme une réduction horizontaliste de l'Eglise. Il en serait ainsi si les CEB (Communautés ecclésiales de base) prétendaient

Si l'Eglise abandonne tout ce qui ne lui est pas absolument essentiel, si elle ne s'attache qu'à être servante de communion et de partage dans l'humanité, alors elle participera à la guérison des blessures de la famille humaine. Elle fera vaciller les structures d'injustice, elle pourra renverser les vagues de pessimisme et nous arracher à l'actuelle crise de confiance en l'homme.

Taizé, Deuxième lettre au peuple de Dieu (1976)

ignorer l'action de l'Esprit Saint. Il n'en est rien, car la formule usuelle complète est la suivante: *L'Eglise qui naît du peuple sous l'action de l'Esprit Saint*. Dans ce sens, le Pape lui-même a, dans son Discours de Puebla, une phrase équivalente: "L'Eglise naît de la réponse de foi que nous donnons au Christ" (1,6). Les communautés de base n'ont jamais voulu entendre autre chose: l'Eglise naît de la réponse de foi que le peuple, sous l'action du Saint-Esprit, donne au Christ. (18)

Peut-être que la plus grande objection rencontrée par rapport à l'Eglise populaire vient de la manière dont on voit son rapport avec l'Eglise officielle. Ce qu'il faut dire clairement, c'est que *L'Eglise populaire ne se veut pas une autre Eglise, une anti-Eglise, une Eglise parallèle*. Elle n'a pas les réflexes d'une secte qui remettrait en question, ne fût-ce que dans la pratique, l'universalité de la mission de l'Eglise. Si l'Eglise populaire voulait se réduire aux limites précises d'un projet de classe tel qu'il se vit dans l'affrontement politique, elle renierait probablement la conception biblique de la pauvreté. Mais, par ailleurs, on ne peut accepter la fausse universalité qui dissolverait le sens des mots en faisant de tous les hommes des pauvres...

La vérité est que dans le projet d'Eglise populaire, c'est à partir des pauvres que l'Eglise est convoquée et que ce sont les pauvres qui interpellent les riches.

Les riches sont aussi appelés à entrer dans cette Eglise populaire, à condition qu'ils cessent d'être riches et pas seulement qu'ils soient de "bons" riches. Si l'Eglise populaire a un amour préférentiel, ce n'est pas pour les pauvres, mais, justement, pour les riches parce que ce sont eux, et non les pauvres, qui sont les plus éloignés du Royaume de Dieu. (19)

Cette interpellation est gênante et compromettante et il est normal que certains se rebiffent. Le jeune homme riche de l'évangile avait tourné le dos, tout triste. Il y en a parfois qui partent furieux... et d'autres qui reviennent armés. Voilà pourquoi le choix pour l'Eglise populaire peut nous mettre, avec le Christ, sur le chemin de la passion.

16. J. SOBRINO, "La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia" *ECA*, oct-nov. 1977, pp. 771-786. Cf. un extrait de cet article dans le *Bulletin de l'Entraide Missionnaire*, vol. XX, no 1, mars 1979, pp. 33-34.

17. K. LEVEQUE, "Le Pape au Mexique", *PRETRE ET PASTEUR*, no. 6, vol. 82, juin 1979, pp. 315-336.

18. Le Document de Puebla fera lui-même plusieurs allusions, nuancées et pondérées bien entendu, à l'Eglise qui naît de la foi du peuple (no 134, 162, 323, 338).

19. P. RICHARD, *art. cit.* p. 17.

En vue de l'Eglise populaire

par André MYRE

"Si c'est des hommes que vient leur résolution ou leur entreprise, elle disparaîtra d'elle-même; si c'est de Dieu, vous ne pourrez pas les faire disparaître. N'allez pas risquer de vous trouver en guerre avec Dieu." (Ac 5,39) Les propos du sage Gamaliel ne manquent pas de pertinence dans notre église, plus inquiète et soupçonneuse qu'accueillante à un mouvement de conversion radical.

André Myre, jésuite, est professeur d'exégèse (Nouveau Testament) à la faculté de théologie de l'Université de Montréal. Pour compléter le texte ci-dessous, on se reportera à deux de ses récents articles: "Bienheureux les pauvres" (Cri de Dieu, espoir des pauvres, Ed. Paulines, 1977, pp. 67-123) et "Le Dieu des pauvres" (Relations, déc. 1978, pp. 328-333).

Beaucoup n'hésiteraient sans doute pas aujourd'hui à reprendre à leur compte le jugement de Pie XI qui se plaignait que l'Eglise ait "perdu" la classe ouvrière. Au Québec tout au moins la coupure semble radicale. Comme on le verra plus loin, au minimum il faut dire que l'Eglise est absente du monde ouvrier(1); en pratique, elle lui est opposée. Il n'y a pas à se surprendre, dans ces circonstances, que la pensée syndicale formule ses interventions en référence à des sources passablement éloignées de la réflexion chrétienne. Ni que la pratique religieuse en milieu ouvrier soit généralement moins que reluisante. Même les documents de l'épiscopat, souvent sympathiques à la cause ouvrière, n'ont qu'un impact fort relatif. Ils ne sont pas appuyés par le poids de l'agir. Par ailleurs de nombreux permanents d'Eglise, autrefois très près des petites gens, se sont fait avaler par le professionnalisme et ont basculé du côté des classes moyennes.

Malgré tout, la situation n'est pas au point mort. Il suffit d'un minimum de contacts avec des militants chrétiens en milieu ouvrier pour se rendre compte qu'il y a des lieux où la vie bouillonne et où l'espérance s'expérimente avec ténacité. Au cours d'un Week-end organisé par le Centre de pastorale en milieu ouvrier (C.p.m.o.), en mai dernier, et qui rassemblait de nombreux militants chrétiens venus d'horizons fort divers, j'ai été frappé par le sérieux de l'engagement de ces hommes et de ces femmes. L'engagement est toujours parlant. Il peut se vivre plus ou moins d'instinct, et chercher plus ou moins longtemps son langage. Mais il est inévitable qu'un jour ou l'autre sa motivation profonde s'exprime. Or, chez de nombreux participants à ce Week-end, l'engagement en milieu ouvrier s'exprimait dans le projet d'une *Eglise populaire*.

Dans le présent article, je voudrais offrir une réflexion préliminaire autour de ce concept. A partir de certaines données de théologie biblique, j'essaierai d'indiquer qu'il

s'agit d'un projet théologiquement possible. Cependant, comme le rôle du théologien est fondamentalement d'exprimer le vécu, les pages qui suivent n'auront de pertinence que si les chrétiens qui portent ce projet d'Eglise populaire s'y reconnaissent et se sentent provoqués à poursuivre la réflexion. Et si les autres, au moins, se sentent attirés par la sagesse de Gamaliel (Ac 5,38-39).

Le concept d'Eglise populaire

L'appellation "Eglise populaire" a son origine en Amérique latine. Pablo Richard en définit la caractéristique originelle et constitutive à partir de "la participation consciente des chrétiens au mouvement populaire ouvrier-paysan. ... Affirmer l'existence de l'Eglise populaire c'est affirmer l'existence du mouvement ouvrier-paysan et l'existence d'une nouvelle manière d'être chrétien en Amérique latine."(2) Là-bas, l'Eglise populaire apparaît donc comme un fait. Ici, elle est encore de l'ordre du projet. Il est donc trop tôt pour étudier comment ce projet peut s'ancrer concrètement dans la réalité populaire d'ici. Mais il est déjà possible de voir autour de quel pôle fondamental il s'articule déjà *comme projet*.

Le C.p.m.o. et l'Eglise en classe ouvrière. — L'appellation d'Eglise populaire étant nouvelle chez nous, il s'est écrit peu de choses à son sujet. Il ne faudrait cependant pas en conclure qu'il n'y a pas d'antécédents. Gabriel Clément a pu écrire il y a quelques années à peine: "La préoccupation de faire surgir et vivre l'évangile dans le monde ouvrier a toujours été vive chez l'Episcopat du Québec. Je serais même tenté de qualifier cette préoccupation de hantise."(3) Cette même préoccupation se retrouve dans l'intention qui anime le C.p.m.o., à savoir d'être "branché sur l'Eglise en milieu ouvrier".(4) A un changement de vocabulaire près, le Centre a été fidèle à cette façon de désigner son but. Maintenant, en effet, il parle systématiquement de "l'Eglise

1. Il s'agit d'une manifestation de cette absence plus globale dont parle Fernand DUMONT dans "De l'absence de la culture à l'absence de l'Eglise", *Relations* 39/447 (avril 1979), pp. 121-127.

2. Pablo RICHARD, "1959-1978. L'Eglise latino-américaine contre la peur et l'espérance", *Foi et Développement* 54 (février 1978), 6 p. A propos de cette appellation, voir aussi l'article de Karl LEVEQUE ci-contre.

3. Gabriel CLEMENT, "Pour une pastorale en monde ouvrier à partir de documents récents", *Dossiers "Vie Ouvrière" (DVO)* 26/109 (novembre 1976), p. 537.

4. Claude LEFEBVRE, "Pour brancher le C.P.M.O. sur l'Eglise en milieu ouvrier", *Prêtres et laïcs (PL)* 22/4 (avril 1972), p. 261.

en classe ouvrière".(5) Quoi qu'il en soit des raisons qui ont amené ce changement de vocabulaire, ce qui importe ici c'est de dégager ce que signifie cette intention de bâtir l'Eglise en classe ouvrière.

En parcourant les numéros des dix dernières années de la revue à laquelle collabore le Centre (*Dossiers "Vie ouvrière"*, anciennement *Prêtres et laïcs*), où les articles sont d'ordinaire très proches du point de vue de la rédaction, j'ai relevé trois articles particulièrement pertinents. Dans le premier, Christian Jaubert cherche à situer les chrétiens et l'Eglise par rapport à la lutte des classes.(6) Dans le second, Bernard Lambert parle de la "vacance" de l'Eglise dans le monde ouvrier.(7) Enfin, dans le troisième, André Rebré écrit sur le rôle de l'Eglise en classe ouvrière; entre autres choses, il traite du problème de l'évangélisation de cette classe, et de l'objection qu'on fait souvent, à savoir que la particularité d'un engagement chrétien "en classe ouvrière" nuirait à l'universalité de l'Eglise.(8)

A lire ces articles (ce que je vais dire est vrai surtout des deux derniers) et d'autres qui parlent d'évangélisation ou de pastorale de la classe ouvrière, il se dégage une certaine image concrète de l'Eglise. Par rapport à la classe ouvrière, l'Eglise est ailleurs, absente. Ce qu'on conteste, ce n'est généralement pas qu'elle soit ailleurs, mais qu'elle ne soit pas là. On voudrait que l'absence soit comblée. Maintenant, c'est sur le fond de scène de cette image qu'il convient de situer le concept d'Eglise populaire.

Les Chrétiens pour une Eglise populaire. — Un groupe de chrétiens, qui se nomme "Chrétiens pour une Eglise populaire" (C.e.p.), a été formé à Québec en février dernier. Dans leur message "Aux chrétiens travailleurs à l'occasion du premier mai", ils déclarent ce qui suit:

Nous pensons qu'il est temps pour nous chrétiens de prendre la parole dans l'Eglise. ...Nous voulons une Eglise populaire. Une Eglise où le travailleur a vraiment sa place, est membre à part entière. Un lieu où les travailleurs et les travailleuses puissent partager ce qu'ils vivent, le célébrer et y puiser un souffle nouveau pour leur lutte quotidienne.

Une Eglise qui ne met personne de côté, qui est proche des exclus de la société, une Eglise où la place de la femme ne sera plus contestée, une Eglise

qui s'implique dans le monde, une Eglise qui prend parti contre les injustices, une Eglise qui donne la parole et passe aux actes.

Aujourd'hui, nous, chrétiens pour une Eglise populaire, travaillons à faire naître cette Eglise.(9)

Ce texte est remarquable sous plusieurs aspects. D'abord par l'importance qu'il accorde à l'Eglise. Ce groupe a un projet d'Eglise. Il veut prendre sa place "à l'intérieur de l'Eglise."(10) Dans son dépliant de présentation, "Le C.e.p.", il précise: "Nous sommes membres de l'Eglise catholique..." Et il définit trois objectifs:

1. Donner à des chrétiens soucieux de faire avancer l'Eglise un moyen efficace d'expression et d'action collectives.
2. Susciter, faire connaître et faire avancer les points de vue progressistes....
3. Interpeller publiquement l'Eglise dans son ensemble.

En plus de cette préoccupation d'Eglise, qui est évidente, il faut signaler cette autre dimension qui risque de passer inaperçue, à savoir qu'il s'agit d'un projet qui implique toute l'Eglise. Il ne s'agit plus simplement ici de bâtir l'Eglise dans un milieu ou une classe d'où elle est absente. Encore moins s'agit-il de fonder une autre Eglise! On veut une Eglise différente. On veut que l'Eglise catholique se définisse maintenant par rapport aux besoins des travailleurs et des marginaux.(11) On rejoint peut-être ainsi l'intention que François Houtart attribue à la démarche des Chrétiens pour le socialisme: "Enfin tout cela se réalise en affirmant l'appartenance au christianisme et la place que les Chrétiens pour le socialisme occupent à l'intérieur de l'Eglise de Jésus-Christ. Les efforts entrepris ne consistent pas à créer une Eglise alternative, mais des alternatives d'Eglise, ce qui est bien différent, et peut-être plus difficile."(12)

Des chrétiens de gauche de chez nous(13) sont possiblement en train de vivre une étape dans leur cheminement de foi dont les répercussions peuvent être considérables. En effet, comme on va le voir, il y a une prise de conscience qui

5. Cf. la feuille d'abonnement du Centre, la documentation pour la Rencontre des militants chrétiens de la fin-mai, etc.

6. Christian JAUBERT, "Eglise, chrétiens et lutte de classes", *DVO* 26/105 (mai 1976), pp. 319-324; 26/106 (juin-juillet 1976), pp. 379-386. Il s'agit d'un extrait de la revue *Chronique Sociale de France*, septembre-octobre 1975, pp. 102-105.

7. Bernard LAMBERT, "Une vacance de l'Eglise dans le monde ouvrier", *DVO* 26/109 (novembre 1976), pp. 532-536.

8. André REBRE, "A propos de l'Eglise en classe ouvrière", *DVO* 27/116 (juin 1977), pp. 370-377. Tiré de la revue *Recherches et Echanges* 57 (1977), pp. 5-15.

9. On peut obtenir ce texte en écrivant à C.e.p., C.P. 305, Succursale Saint-Sauveur, Québec G1K 6W3.

10. Lettre du 12 juin 1979, par Marie de Serres au nom de l'exécutif de C.e.p., p. 1.

11. Il ne faut pas ici durcir la distinction entre l'objectif du C.p.m.o. et celui de C.e.p. C'est ce que semblent avoir vu les Politisés chrétiens dans leur "Analyse de la conjoncture actuelle. Extrait du bilan du COCO. 14-15 mai 1979", p. 2. En effet, ils distinguent trois types d'Eglises dans la conjoncture actuelle, soient l'Eglise sociale en milieu ouvrier, l'Eglise de droite et l'Eglise populaire, c'est-à-dire "le projet-église mis de l'avant par le CPMO et les autres groupes de chrétiens progressistes". Le projet du C.p.m.o. y est donc identifié à celui de l'Eglise populaire.

12. François HOUTART, "La démarche des Chrétiens pour le Socialisme dans une perspective historique", exposé fait à l'assemblée générale des Chrétiens pour le Socialisme belge, le 27 novembre 1977 et distribué par les Politisés chrétiens, pp. 6-7.

13. Le C.e.p. n'est qu'une expression de ce projet d'Eglise populaire. Il ne faudrait pas lier le sort du projet à celui du groupe, ni considérer que le projet n'a d'importance que celle du groupe.

est en train de se faire, à savoir que la solidarité avec les pauvres et les ouvriers ne peut pas être l'apanage de quelques individus ou de groupes isolés mais qu'il s'agit de la tâche de toute l'Eglise. Si tel est le cas, tout chrétien est interpellé par l'intention fondamentale du projet d'Eglise populaire.

L'Eglise interpellée

Les problèmes auxquels veut répondre un projet d'Eglise populaire ne sont pas des problèmes particuliers à quelques chrétiens marginaux, mais ceux de toute l'Eglise. Et il s'agit d'un genre de problèmes qui ne se résolvent pas dans des bureaux de théologiens ou de chancelleries. Les vraies questions théologiques sont toujours posées par la vie des chrétiens, et les réponses sont toujours trouvées par la vie de ces mêmes chrétiens. Ensuite, mais ensuite seulement, les théologiens peuvent situer ces questions-réponses dans la trajectoire historique de l'Eglise, et les autorités d'Eglise exercer leur jugement pastoral. Cela est particulièrement vrai pour des époques de bouleversements rapides comme la nôtre.

Le problème fondamental qui se pose aux chrétiens d'aujourd'hui est celui de la mission de l'Eglise. Chez nous, jusqu'à tout récemment, l'Eglise et notre peuple c'était tout un. Il s'agissait d'un fait incontestable. Nous commençons à peine à nous rendre compte des rajustements que nous obligera à faire la désaffection religieuse des dernières années. Non seulement au niveau des structures (confessionnalité des écoles etc.) mais jusqu'au niveau de la raison d'être même de l'Eglise. Par exemple, il commence à être clair que si le salut est pour tous, il n'en va pas de même de l'appel à la foi: le mot "foi" ici est à prendre au sens plein qui comprend l'appel de Dieu, la prise de conscience que l'être humain en fait et l'engagement de vie qui s'ensuit. Il ne s'agit pas de la simple croyance en Dieu. En ce sens, à moins de vouloir rejeter dans l'infidélité et la mauvaise foi les trois quarts du Québec, force nous est de constater que croire est demandé à certains et pas à d'autres. Pourquoi alors la foi? Ici et ailleurs la réflexion chrétienne des dernières années a été amenée à démontrer que la foi appelait à un agir particulier sur cette terre.

Cet agir particulier, cela va de soi, ne peut être fondé que sur la révélation biblique de Dieu. Or, cette révélation montre à l'envie que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ, est le Dieu des pauvres. De cela, avant même que les études théologiques ou exégétiques sur le sujet ne leur soient connues, des chrétiens ont pris conscience depuis quelques années et ont réorienté leur vie en conséquence.¹⁴ Pour faire face à un grave problème. Non seulement celui de l'absence de l'Eglise du milieu ouvrier mais

celui de son opposition pratique au monde ouvrier. Comme l'écrit Christian Jaubert: "On doit sans doute pouvoir avancer qu'il n'y a PAS COMPATIBILITE sur le long terme, dans la durée, entre l'appartenance pure et simple à une classe sociale dominante et l'appartenance au christianisme. La seule conversion spirituelle et intérieure n'est pas suffisante. ...Reste alors l'éventualité de QUITTER la classe à laquelle on appartient ou l'éventualité de la combattre de l'intérieur en vue de la TRANSFORMER."¹⁵ Il faut bien voir qu'en pratique, une Eglise qui conçoit sa mission au service de tous renverse la priorité du Dieu des pauvres. Se faisant toute à tous, elle ne peut plus contester radicalement un monde qui est construit pour fabriquer des pauvres en série.

**Penser l'Eglise populaire
dans la ligne de l'évangile
est chose fort simple:
il s'agit ensemble**

- de se donner les moyens
- parce qu'on a été faits croyants
- de faire espérer les pauvres.

Etant du côté de tous, elle ne peut plus être prioritairement du côté des pauvres. Par sa présence dans tous les milieux, elle les justifie tous. Mais, et c'est là ce qui est tragique, ce faisant, elle amène les pauvres non seulement à la percevoir comme ne peinant pas et ne luttant pas à leurs côtés, mais encore à la juger comme étant du côté de ceux qui leur font mal. D'un côté, elle ne peut sérieusement prêcher la conversion à des gens à l'aise, et de l'autre, elle ne peut remplir sa mission auprès des privilégiés de l'amour de Dieu. Il faut se rendre compte de l'épaisseur du mur qu'ont frappé beaucoup de militants en milieu ouvrier. Portant le poids très lourd des jugements sévères des pauvres contre l'Eglise, mais se voulant solidaires de leurs souffrances, ils se faisaient accuser par leurs frères et soeurs dans la foi de manquer à la charité. L'Eglise qu'ils voulaient bâtir en milieu ouvrier était constamment démolie par l'autre.

Il restait à saisir qu'il n'y a qu'une Eglise. Et que c'est à elle dans son ensemble qu'il revient de continuer la révélation du Dieu des pauvres. Et non simplement à quelques originaux prédestinés au martyre. Et que toute cette Eglise doit devenir autre, si elle veut remplir sa mission qui est d'être l'Eglise des pauvres. Le concept d'Eglise populaire vient d'aider à franchir cette étape dans la prise de conscience continue que doit se faire l'Eglise de sa mission.

Il reste maintenant à bâtir cette Eglise, conceptuellement aussi bien que vitalement. En tout cas il faut dire qu'elle est théologiquement possible et qu'elle peut descendre de l'évangile en ligne directe. Ce n'est pas le lieu d'écrire un traité d'ecclésiologie. Mais prenons, par exemple, ces quelques

14. Certes, l'amour privilégié des chrétiens pour les pauvres ne date pas d'hier. Mais il y a des changements de mentalité fondamentaux qui s'effectuent présentement dans l'Eglise à ce sujet. Qu'on pense, par exemple, à l'intérêt manifesté dans les communautés religieuses à propos de la pauvreté. En peu de temps, on est passé de la pauvreté

centrée sur l'obéissance ou le niveau de vie théorique, à la pauvreté comprise comme solidarité concrète avec les pauvres. Le bouleversement est de taille. Plusieurs vies en témoignent.

15. DVO 26/106, p. 380.

caractéristiques de l'activité de Jésus: 1- Il a annoncé le Règne de Dieu en priorité aux pauvres; 2- il s'est choisi quelques disciples; 3- il les a formés pour qu'ils marchent à sa suite. On a là les germes de l'Eglise. 1- L'espérance du Règne eschatologique de Dieu est à offrir en priorité aux pauvres de tous les temps. Cette espérance ne peut naître qu'à partir de l'équivalent pour aujourd'hui des gestes concrets de Jésus (redonner la santé, manger avec les méprisés, etc.). A chaque époque de l'humanité Dieu veut que les pauvres qu'il aime aient le goût de vivre et la possibilité d'espérer. La raison d'être de l'Eglise est ce service de Dieu et des pauvres. 2- La foi est donnée pour que certains rendent ce service. (16) Jésus n'a pas appelé à sa suite tous ceux dont il était solidaire. L'Eglise n'a pas pour but de rendre les pauvres chrétiens. Mais de se rapprocher de Dieu en étant avec eux, et de leur faire intuitionner qu'il est au milieu d'eux par elle. (17) Du nombre de ses serviteurs Dieu seul est le maître. En Jésus, il s'est fait serviteur des pauvres; il n'a certes pas fait l'Eglise pour être maintenant servi par les pauvres. 3- Les chrétiens ont à se donner tous les services dont ils ont besoin pour poursuivre l'oeuvre de Jésus. Penser l'Eglise populaire dans la ligne de l'évangile est chose fort simple: il s'agit ensemble de se donner les moyens (3) parce qu'on a été faits croyants (2) de faire espérer les pauvres (1). Réaliser l'Eglise est chose plus difficile. Parce que les hommes compliquent la simplicité de Dieu.

Il semble clair que les porteurs du projet d'Eglise populaire vont interpeller radicalement l'Eglise d'ici. Et qu'ils vont avoir à le faire à la fois sur le plan de la vie et sur celui de la réflexion biblique et théologique. Nul ne peut prévoir dans quelle ligne ils vont poursuivre leurs efforts. Le paragraphe qui précède n'avait pas la prétention de tracer un pointillé à suivre. Il voulait simplement indiquer, fût-ce à grands traits, que le projet est théologiquement défendable, puisqu'il traduit directement la priorité évangélique.

Enfin, il faudrait peut-être dire un mot ici du qualificatif "populaire" attribué au projet d'Eglise. Certains pourront le trouver trop restrictif (par rapport à l'universalité de la mission), d'autres trop englobant (par rapport à une Eglise aux effectifs de plus en plus restreints). Comme tel, il indique une direction et exprime une solidarité avec l'Eglise latino-américaine. Tout cela est légitime mais ne devrait pas masquer l'essentiel: il s'agit d'un projet qui concerne toute l'Eglise.

Conditions de réalisation

L'Eglise populaire ne naîtra pas d'elle-même. Son avènement n'est pas inévitable. Sa réalisation loin d'être largement souhaitée. Elle n'est qu'une petite semence insignifiante. Un projet porté par quelques chrétiens minorisés. Une option prise dans la noirceur de l'engagement et discréditée par l'apparente clarté de deux mille ans de christianisme.

Sa réalisation dépend de la volonté de Jésus-Christ et de l'héroïsme de ses serviteurs et servantes. Toujours, ce sont les saints qui tracent la voie. Ceux-là ne se doutent jamais qu'ils le sont. L'Eglise découvre d'ordinaire trop tard qu'ils l'étaient. Toujours ils sont mal vus, puisqu'ils font l'avenir avant qu'il soit.

Cette Eglise ne naîtra que si ses serviteurs et servantes sont fidèles à leur mission et attentifs aux exigences de la foi. La détermination doit se vivre dans la sérénité. (18) Il faut éviter à tout prix l'exclusivisme et la haine. C'est Dieu qui appelle à la foi. Lui seul est maître de son appel. Il peut appeler à la foi gens de gauche et gens de droite, gens riches et gens pauvres. Les sujets de son appel ne se contrôlent pas, mais leur passion pour les petits se vérifie. (19)

Cette Eglise verra le jour si ses serviteurs et servantes gardent au projet sa qualité ecclésiale globale. Il est facile de céder à la tentation de vivre sa vie chrétienne comme on l'entend, et de laisser les autres s'organiser comme ils l'entendent. C'est oublier que c'est l'Eglise dans son ensemble qui est responsable de la révélation de Dieu. Si, par exemple, la femme est tenue en état de sujétion dans l'ensemble d'une Eglise, ce n'est pas le point de vue différent de quelques chrétiens ici ou là qui empêchera Dieu de passer par misogyne. C'est chose très concrète que la gloire de Dieu. Et que la mission de l'Eglise. Et les chrétiens sont jugés solidairement. Le projet d'Eglise populaire doit donc être articulé globalement et s'intéresser aux moindres aspects de la vie de l'Eglise.

Il faut se méfier de l'instinct de propriété et du droit du premier occupant. Autre est le semeur, autre celui qui récolte.

16. Evidemment, c'est l'Eglise dans son ensemble qui est chargée de cette tâche. Tous n'ont pas le même rôle à remplir. Certains ont à servir leurs frères dans l'Eglise, plutôt qu'à servir directement les pauvres du monde. Mais il reste que ce dernier service est la raison d'être de l'Eglise, et que le premier lui est ordonné.

17. Cf. Jon SOBRINO, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*. Traduit par John Drury. New York, Orbis Books, 1978. "The mystery of God is accessible only to those who draw near to the poor" (p. 208). "Merely by being there, the oppressed call into question those who approach, challenging their 'being human'; and this radical questioning of what it means to be a human being serves as the historical mediation of our questioning of what 'being God' means. That is why those who do approach the oppressed get the real feeling that it is they who are being evangelized and converted rather than those to whom

they seek to render service" (p. 223).

18. Cf. Hans KUNG, *Etre chrétien*. Traduit par Henri Rochais en André Metzger. Paris, Seuil, 1978. "C'est justement parce que le croyant sait son Dieu devant lui qu'il peut s'engager avec détermination et conserver parallèlement, en toute activité et en tout engagement, une sérénité souveraine et étonnante" (p. 306).

19. *Ibidem*. 610. "Il n'y a pas grand-chose à attendre d'un christianisme élitaire qui se prétend meilleur que les autres, ou d'utopies ecclésiales qui tablent sur une communauté idéale de purs, partageant les mêmes convictions." Certains peuvent avoir le charisme de travailler à la transformation de la société, d'autres celui d'être avec des individus en difficulté. Comme telle, la foi ne loue pas les uns aux dépens des autres, encore moins exclue-t-elle les uns ou les autres.

Il faut surtout décanter foi et idéologie. Non pas dans le but de n'être mû, motivé et soulevé que par la foi. Ce n'est pas possible et ce purisme serait encore idéologique. Mais pour rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Il est possible que les pauvres, les ouvriers et les paysans soient la force montante de l'histoire. C'est pensable. C'est motivant. Mais la foi n'oblige pas à le croire. (20) Il faut peut-être même dire davantage. Il est possible qu'il y ait là une tentation par rapport à la priorité évangélique. On risque de se solidariser avec les forces vives en marche aux dépens de "ceux qui n'intéressent personne", (20) de ceux qui ne font pas l'histoire mais qui sont précisément ceux avec qui Dieu veut marcher. Une fois que des pauvres se sont pris en charge et vivent l'espérance, il faut repartir à zéro avec les autres: *une fois qu'on a fait un bout de chemin ensemble, il reste toujours quelqu'un derrière. Et c'est là qu'est Dieu.* Les premiers n'arriveront pas avant les derniers.

Ce n'est pas parce qu'on a un projet d'Eglise qui concerne les petites gens qu'on est nécessairement près de leurs désirs et de leurs rêves. Il faut oeuvrer à leur rendre l'Eglise, en étant prêt à les voir en faire ce qu'ils voudront. La gauche n'est souvent pas la plus proche de la religion popu-

20. *Ibidem*, 663, dans un contexte similaire. "Il faut donc tenir, contre la 'droite', qu'un chrétien peut être socialiste, et contre la 'gauche' qu'un chrétien n'est pas obligé d'être socialiste."

21. *Ibidem*, 265.

22. *Op. cit.*, p. 126.

laire. L'Eglise populaire ne sera vraiment pour les pauvres que si elle vit avec eux et est reconnue par eux.

Enfin, il faut souhaiter qu'il y ait un jour un lieu dans l'Eglise d'ici où puissent se confronter à la base les projets d'Eglise. Le cloisonnement est présentement presque parfait dans beaucoup d'Eglises locales. La paroisse domine le paysage comme si elle avait les promesses de la vie éternelle, alors que la vision d'Eglise qui la fondait se meurt, que les pauvres la désertent et que les riches n'y entendent pas la malédiction évangélique. La droite se plaint de la puissance du lobby intellectuel de la gauche, tandis que la gauche craint la forte organisation de la droite et son influence auprès des autorités ecclésiastiques. Les évêques publient de fort bons documents, mais tout le monde sait que la majorité des chrétiens n'en ont cure.

Il y a là une situation malsaine. Une Eglise qui se respecte ne peut être un fourre-tout de contradictions pêle-mêle. Peut-être la lumière viendra-t-elle de la confrontation serrée d'options claires. Il faut donc souhaiter que tous ceux chez nous qu'intéresse le projet d'une Eglise populaire mûrissent leur engagement et en élaborent la justification. Mais que chacun voie si, selon les images de l'évangile, il a assez d'argent pour bâtir sa tour ou assez d'hommes pour se mettre en campagne. C'est le temps de s'éprouver. Il est vrai, comme l'écrit Fernand Dumont que présentement "en ce pays, les responsables de l'injustice ne craignent plus les chrétiens"...(22) Le jour où cela changera il faudra être capable d'en porter les conséquences.

La religion populaire et les théologiens

par Guy Paiement

La théologie est-elle coupée de la foi du bon monde? Quels rapports les théologiens maintiennent-ils avec la croyance et la pratique religieuse des milieux populaires? Cantonnés dans le monde académique, commissionnés par la hiérarchie, souvent coupés de leurs racines, les théologiens sont-ils à leur place? Guy Paiement, jésuite, est professeur en pastorale urbaine à la faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke. Cet article reprend l'essentiel d'une communication présentée au dernier congrès de la Société canadienne de théologie.

Dans notre milieu, depuis une dizaine d'années, un certain nombre de spécialistes des sciences humaines ont étudié le phénomène de la religion populaire. Je pense au Centre de recherche sur les religions populaires, qui a publié les résultats de ses colloques. D'autres chercheurs, à l'Institut des sciences médiévales, à Ottawa, à Sherbrooke, à l'UQAM et à Laval ont amorcé des recherches particulières, qu'il s'agisse de l'analyse des sermons du 19^{ème} siècle ou du répertoire des coutumes et croyances religieuses des Cantons de l'Est. On m'a signalé aussi des recherches en cours à Moncton.

Il est évidemment impossible de dresser ici le bilan de toutes ces enquêtes. On pourra se reporter aux volumes déjà

publiés par le Centre pour avoir une idée de l'importance du travail entrepris. (1)

Ce qui m'intéresse davantage, comme théologien, c'est de comprendre l'orientation qui se dégage de ces différentes études et de préciser les questions qu'elles posent à la théologie.

Or, ce qui me frappe d'entrée de jeu, c'est l'absence d'une réflexion théologique soutenue dans notre milieu sur cette réalité de la religion populaire. Alors que les racines d'un bon nombre de nos théologiens sont franchement populaires

1. Voir le premier de la série: *Les religions populaires*, colloque international 1970, Québec, PUL, 1972 dans la collection HISTOIRE ET SOCIOLOGIE DE LA CULTURE.

(2), il est pour le moins curieux de constater la coupure qu'ils ont opérée face à la religion de leurs parents ou de leurs grands-parents. Faut-il reconnaître là l'attitude bien connue des parvenus de la culture, qui tendent à oublier le passé quitté, à se déraciner culturellement? Est-ce le résultat normal de la présence accordée aux tâches institutionnelles et à la défense des positions du pouvoir? Toujours est-il que ce silence des théologiens d'ici me pose une question que je vous propose d'examiner et d'explorer.

Pour ce faire, nous commencerons

1- La religion populaire: entre l'assomption et la chute

Dans la première perspective, la religion populaire n'est pas définie en elle-même ni étudiée par rapport à son contexte socio-économique, mais analysée et jaugée en fonction d'une religion-étalon, qui est la religion savante ou officielle. Le point de vue, on le devine, implique une différence de niveaux. Et en vertu du type de jugement porté sur la religion populaire, on peut distinguer deux mouvements du regard, deux orientations, que j'appellerai symboliquement la voie de l'assomption et la voie de la chute.

La voie de l'assomption incline à valoriser la religion populaire. Celle-ci est alors décrite ou comprise comme l'ensemble des formes intuitives et spontanées dans lesquelles s'exprime la foi du monde ordinaire, et qui correspondent pour l'essentiel au système rationnel et structuré de la religion officielle. Certes, il restera indispensable de purifier la religion populaire, d'élaguer ce qu'elle porte encore de trop intéressé, mais le *sens de la foi* des gens (3) confère à leurs pratiques une orientation saine. La religion savante est alors comprise comme l'expression achevée de la religion populaire.

La voie de la chute correspond à un regard moins conciliant jeté sur la religion populaire. Celle-ci devient alors vulgarisation suspecte, substitut popu-

par évoquer brièvement les perspectives dans lesquelles se situent actuellement les études sur les religions populaires et le choix des questions qui, inévitablement, en résulte.

Deux grandes perspectives se partagent les études sur la religion populaire. La première, de loin la plus favorisée, définit la religion populaire en la mettant en rapport avec la religion officielle ou savante. La seconde définit la religion populaire en la situant dans la dynamique de la société où elle se déploie, en particulier dans son rapport aux forces économiques qui la conditionnent.

liste ou avatar dévalué de la religion officielle. La dévotion au Christ devient la dévotion aux plaies du Christ, au chemin de croix, à Notre-Dame du Sacré-Coeur, etc... On interprétera alors la religion populaire comme une compensation pour une religion officielle trop pauvre, comme une critique de celle-ci ou, enfin, comme la négation de la vraie foi. Au terme, il faudra même quitter la religion populaire, synonyme de religion non chrétienne, pour la foi chrétienne authentique. La religion populaire manifesterait donc l'indice et le résultat de la déchristianisation de la population croyante.

Quel que soit le point de vue choisi, celui de l'assomption ou celui de la chute, on définit ici toujours la religion populaire en la mettant en rapport avec la religion officielle ou savante.

La notion d'écart doit alors être examinée d'un point de vue théologique. Car il est constamment fait mention d'écart quand on parle de la religion populaire. Que signifie-t-il?

Dans le cas de la problématique de l'assomption, l'écart renvoie au postulat d'un *sens de la foi* commun aux gens de la religion populaire et à ceux de la religion savante. Il existerait une même foi, un même Seigneur. Le théologien de la religion savante "comprend" les gens de la religion populaire. Il devine leurs aspirations. Il interprète leurs attentes. Il peut donc parler pour eux. C'est ainsi que l'on verra des représentants de la religion officielle, et donc savante, prendre la défense des gens qui vont en pèlerinage, font brûler des lampions, font dire une messe pour leurs futures fiançailles ou pour avoir un enfant. On saura aussi que "les gens" ne sont pas prêtres, qu'ils seraient scandalisés, qu'ils sont "dans l'ensemble" pour

les positions du pape, contre le mariage des prêtres, etc.

Certes, on ajoutera qu'il faut purifier la religion populaire, la faire passer de l'implicite à l'explicite, d'une liturgie trop intéressée à une liturgie plus spirituelle, mais sans perdre de vue l'orientation fondamentalement positive de la religion populaire.

L'écart est ainsi comblé par les gens spécialistes de la religion savante ou officielle. C'est elle qui sert de critère pour améliorer la religion populaire. En ce sens, on postule, non seulement un *sens de la foi commun* mais une transformation de la religion populaire par la religion savante. Le contraire ne pouvant évidemment exister.

Peut-être faut-il ici avancer que les propos des défenseurs de la religion populaire nous en apprennent davantage sur eux-mêmes que sur la réalité qu'ils entendent décrire et promouvoir. Quand, en effet, on veut purifier la foi populaire, ne présuppose-t-on pas la supériorité de la sienne? L'exemple d'*Humanae Vitae* est ici éclairant. Quand et à quelles conditions ce fameux *sens de la foi* peut-il jouer? Pouvons-nous affirmer que ce dernier fonctionne seulement quand il est jugé acceptable par les représentants de la religion savante? Devons-nous tenir pour idéologique cette affirmation d'une réalité commune chez les gens de la religion populaire et chez les autres?

Les observations et les propositions du Livre blanc sur la culture nous fournissent ici une analogie éclairante. Alors que les gens des milieux populaires sont souvent plus influencés par la culture américaine que les "élites" des milieux instruits, traditionnellement plus européanisés, la promotion de "la culture" sera-t-elle vraiment autre chose que la promotion d'une culture, celle d'une classe déterminée? Peut-on imposer une culture, y compris une culture religieuse, indépendamment des conditions socio-économiques qui la rendent possible? Si donc on accepte de préciser les conditions d'exercice valable du *sens de la foi*, faudra-t-il mettre dans ses conditions, les conditions socio-économiques?

Prenons maintenant le cas de la problématique de la chute. Là aussi, un écart existe et il est fondamental. Il renvoie à l'opposition entre la religion et la foi. On conseillera, par exemple, de refuser le sacrement du baptême à des parents qui veulent faire plaisir à leur parenté. "Religion sociologique" dira-t-on, alors que le sacrement chré-

2. Cf. l'étude de Louis Rousseau et Pierre Partikian, *La théologie Québécoise contemporaine (1940-1973) genèse de ses producteurs et transformations de son discours*, Montréal, UQAM, 1976.

3. Dans la théologie classique, il s'agit d'une sorte de "flair" spirituel qui permet d'aller à l'essentiel.

tion suppose une démarche personnelle pour entrer en relation avec la personne de Jésus-Christ dans une communauté croyante, animée par l'Esprit-Saint et les pasteurs.

La question se pose alors de préciser les critères qui permettent de dégager la religion de la vraie foi, de distinguer la socialisation intéressée de la conversion au Christ, de cerner autant la déchristianisation que la christianisation. Car on a beau accepter cette séparation claire entre la foi véritable et ses déformations populaires, encore faut-il préciser ce que l'on entend par la *christianisation véritable*. Elle seule permet de comprendre ce que l'on veut dire quand on parle de déchristianisation. La référence à la foi apostolique ne supprimera pas le problème, faut-il le souligner, car nous avons dans le catholicisme primitif un produit aussi pluriel et immergé dans les conditionnements socio-culturels que la religion populaire d'aujourd'hui.

Devons-nous avancer que, dans un tel contexte, l'opposition entre foi pure et foi impure sera l'opposition entre la religion d'une élite et la religion de la masse? Ne pourrait-il pas exister plusieurs modèles de christianisation? Je pense ici à l'éclatement du modèle traditionnel de la conversion, tel que nous le révèle une récente étude menée auprès de convertis de Singapour. (4) L'image classique, européenne, de la conversion, combat avec Dieu, choix dramatique, décisif et individuel, ne parvient pas à expliquer la conversion des Chinois de Singapour au catholicisme. Il a fallu postuler un autre modèle, de nature "musicale" pourrait-on dire, fondé sur un besoin d'ajustement, une quête d'harmonie avec l'ensemble de la réalité. A partir de telles expériences, on comprend la prudence qui s'impose à l'intervenant nourri de religion savante. Car sa façon de comprendre la christianisation authentique peut-elle faire abstraction de sa condition socio-économique particulière? Il lui faut être sûr de proposer la foi vraie, et non pas seulement sa façon de comprendre la foi vraie présentée comme la seule possible.

Au terme de cet examen, on peut constater que le représentant de la religion officielle se comprend toujours comme celui qui parle à la *place* d'un autre. Il parle à la *place* des gens ordinaires, dans le premier cas. Il intervient à la *place* du Christ et des apôtres, dans le second. Dans les deux cas, il n'est jamais à la *place*. Ou plutôt, il tend à occuper, d'une façon ou d'une autre, *toute* la *place*.

2- La religion populaire: les bouchures et les témoins

Nous pouvons maintenant nous demander quelle sera la place du théologien dans une perspective plus large, qui ne considère plus la religion populaire exclusivement en partant du discours et des valeurs de la religion savante, mais qui s'efforce de l'observer en rapport avec la situation économique de ceux qui la vivent.

Ce genre d'approche n'est d'ailleurs pas réservé à la seule religion populaire. Dans la classe moyenne, surtout celle qui aspire à monter dans l'échelle sociale, on a de bonnes chances d'avoir une religion de la croissance personnelle, de la consommation spirituelle, de la conquête du statut social. Elle tendra à devenir "expansionniste" quand elle aura le pouvoir, et à défendre l'ordre social aussi longtemps que celui-ci pourra favoriser son ascension sociale.

La religion de la classe populaire, bien qu'elle se situe à l'intérieur d'un cadre social différent, offre, elle aussi, une vie structurée et régulière. Pour illustrer cette fonction de la religion populaire, on pourrait parler d'une *religion de la limite ou des "bouchures"*, en empruntant l'expression aux Madelinots. Il existe des contraintes qui "bouchent" ou clôturent l'horizon. Les gens savent qu'il est inutile de vouloir les enlever et essaient plutôt de s'aménager une existence à l'intérieur de celles-ci. Leur religion sera spontanément conservatrice, sensible aux formes extérieures, à la pratique solennelle des sacrements, peu encline à s'interroger sur le pourquoi des mystères divins. Est-ce à dire qu'elle ne peut connaître d'autres formes et se moderniser? Bien sûr que non. Le succès des rassemblements charismatiques au stade olympique est là pour nous le rappeler.

Par ailleurs, on peut observer que toute une gamme de formes de contestation sont également possibles. Au niveau le plus ordinaire, on retrouve les formes religieuses du "braconnage", c'est-à-dire ces façons de se débrouiller avec la loi, de ruser avec elle, sans faire trop de bruit. On peut aussi mentionner les formes religieuses de la "loto". J'entends par là les façons "extatiques" de s'en sortir, de dépasser rapidement les limites, qu'il s'agisse du miracle, de la toute-puissance de l'Esprit ou des vertus infaillasses d'un saint. Peut-être devrait-on ajouter les formes religieuses de la *grève*,

quand on s'abstient de la "pratique" dominicale pour manifester son opposition au curé ou à certains de ses sermons.

Il faudra reprendre cette ébauche de typologie, mais, déjà, elle permet de souligner la richesse propre à la religion du peuple, richesse qui demeure encore peu connue des théologiens et autres chercheurs de notre milieu.

Pourtant, une "connivence" avec cette religion permettrait de débloquer toute une série de questions et d'énergies. Que l'on songe seulement aux conclusions de l'enquête de Normand Wener sur la religion des parents montréalais. L'auteur notait la "protestantisation" des catholiques de Montréal. En d'autres termes, la transformation des structures sociales et leur absence de fermeté transforment également la façon de comprendre la conscience. Quand les relations sociales sont fluides et informelles, la notion de mauvaise action est intériorisée. Quand elles sont rigides, hiérarchisées, on retrouve un sens de la faute plus objectif, greffé sur la prescription. A la suite de ces hypothèses, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il devient impossible de parler du sacrement du pardon, par exemple, sans tenir compte de la situation sociale et économique de celui qui en parle.

Une autre réalité, méprisée celle-là, se trouverait dans l'importance des saints. On peut, en effet, se demander si les saints, les morts de la famille, ne "fonctionneraient" pas comme des "modèles" au sens des sciences humaines. Les personnes "saintes" seraient utilisées par les gens de la classe populaire pour expliquer, prédire ou contrôler leur vie ordinaire.

En d'autres termes, quand il s'agit de résoudre les problèmes de la vie courante, tout le monde puise dans son arsenal de moyens culturels. Mais cet arsenal varie selon les milieux socio-économiques. Dans les milieux plus scolarisés, on semble s'inspirer beaucoup de modèles empruntés au monde de la physique. On parlera d'énergie vitale, de force sociale, de courants d'opinion, de résistance, de poids, d'atomes crochus...

4. Paloma Lopez de Ceballos, *Conversions à Singapour*, Contribution à une sociologie de la mutation socio-religieuse. Paris, Ecole pratique des Hautes Etudes, 1974, pp. 293 et ss.

Ceux que l'on appelle "le peuple" se sentent rarement à l'aise en dehors des rapports directs qu'ils entretiennent avec leurs semblables. Est-il alors surprenant qu'ils aient recours à des modèles personnels quand ils tentent de donner sens à leur monde ou encore de résoudre des problèmes? Théologiquement, c'est l'importance des *martyrs* et des *témoins* pour le raffermissement de la foi qui pourrait ici être évoquée. Si cette hypothèse est juste, il ne s'agirait donc pas tant d'enlever les saints des églises, comme on l'a fait dans les années soixante, que d'en proposer de nouveaux. (5)

L'acculturation: savoir prendre sa place

En guise de conclusion, il faut noter le peu d'études portant sur la religion populaire ainsi comprise. Tout se passe comme si nous n'avions pas encore constaté que les conflits sociaux traversaient l'Eglise locale et qu'ils renvoient à des tâches de justice dans la société. (6)

Pourtant, si l'on accepte d'entrer dans une perspective d'éducation permanente de la foi, la fonction de la théologie savante devra bien changer. Jusqu'à tout récemment, cette dernière s'appuyait sur le réseau institutionnel des séminaires et des archevêchés. Elle était conçue pour cautionner ce réseau. Dans la mesure où celui-ci se diversifie ou entre en concurrence avec d'autres réseaux d'influences, la théologie devient de plus en plus marginale. Aussi voit-on certains théologiens et certains bibliistes intervenir dans d'autres réseaux: soirées bibliques, conseils presbytéraux... Mais on ne peut pas dire que l'ensemble de la classe des théologiens ou la majorité d'entre eux soit partie prenante de groupes de chrétiens et cherchent à thématiser les questions que portent ceux-ci. Ils sont beaucoup plus utilisés par l'institution, qui a besoin de leurs expertises techniques pour légitimer ses décisions. Un exemple: la

POUR FEUILLETER NOTRE FOLKLORE RELIGIEUX

Jean SIMARD en collaboration avec Jocelyne MILOT et René BOUCHARD, **Un patrimoine méprisé. La religion populaire des Québécois.** - Coll. "Cahiers du Québec" no 46, Montréal, Hurtubise HMH, 1979, 312 pages, \$16.95.

Je ne connais pas de tâche plus exaltante que celle de réhabiliter, aux yeux des Québécois contemporains, une religion populaire qui a marqué nos pères et qu'il nous appartient de mieux connaître afin de mieux nous situer dans le monde spirituel. Le livre s'appuie sur une méthode scientifique éprouvée qui garantit la qualité de l'information mais n'enlève pas la sève de l'enthousiasme. Aucun dénigrement, aucun mépris, mais beaucoup de compréhension et d'intuition. Il faut dire que la présentation du volume, construit à partir d'une série d'émissions radiophoniques, aide beaucoup à la lecture de ces chapitres bourrés de détails et de faits savoureux. La présence stimulante du Père Emile Legault et la collaboration d'une équipe pleinement motivée sont des appoints qu'on ne saurait négliger.

Que contient cet ouvrage? Des archives rendues vivantes, des témoignages de spécialistes qui font état de leurs enquêtes et de leurs recherches. Il y est

question des Beaucerons, de leur mystique, de leurs calvaires et croix de chemin, et aussi de leurs curés dont on présente un portrait bien typique. Mais on y parle aussi des pèlerinages (Ex-votos marins de Ste-Anne, l'Oratoire St-Joseph et le Frère André, Notre-Dame du Cap). Le chapitre nuancé sur les croisades de tempérance et sur le diable est d'un grand intérêt. La quatrième partie porte sur l'imagerie religieuse, les objets de piété, les prières et l'humour populaire. Enfin, l'ouvrage se termine par une évocation des frères mendiants et du bon Père Frédéric.

Ce qui me frappe, c'est le dynamisme et le réalisme de cette religion populaire des Québécois. Nous avons plus d'une leçon à y puiser pour bien mesurer l'importance d'une expression populaire de la foi, rare et difficile aujourd'hui. Nos pères savaient vivre et ils savaient s'assimiler leur foi. Ils ont su y mêler une note de bon sens et d'humour qui est tout à leur honneur.

Le livre est abondamment illustré (une aide précieuse à la lecture). Ses illustrations sont commentées à la fin du volume; la bibliographie est soignée, les collaborateurs présentés en détail. Un bel ouvrage! Agréable à feuilleter et qui mérite d'être lu.

Jean-Paul Labelle, S.J.

critique de la nouvelle catéchèse a donné lieu à une expertise théologique sur l'orthodoxie des manuels. Mais aucun groupe de théologiens n'a encore, à ma connaissance, fait l'expertise de la transmission de la foi et de ses difficultés chez les enseignants et les parents. Qui, en effet, aurait pu faire appel à leurs services? A moins d'avoir partie liée avec ces gens, il est impossible de faire progresser la théologie de la religion vécue et de préparer les axes théologiques de l'éducation permanente de la foi. De même, la pastorale des marginaux n'a pas encore donné naissance à une théologie de la marge, comme lieu de contestation chrétienne ni à celle de l'évangélisation de l'Eglise par les ouvriers qui se regroupent pour lutter.

Que peut-on conclure, pour nous, de ces recherches? La grande question me semble celle de savoir si l'on peut imposer encore quelque chose au peuple chrétien qui ne soit pas seulement notre propre modèle socio-culturel. L'acculturation dont parlait le dernier synode prend ici toute sa place. Ne sommes-

nous pas acculés à opérer une culture théologique pour nous mettre au service de ce peuple chrétien, au lieu de lui enlever ce qu'il a et de lui imposer notre culture religieuse? Quelle intervention demeure possible?

La question qui se pose ainsi au théologien n'est plus celle de prendre la place de l'autre, mais de *prendre la sienne au sein du peuple*. Il a à devenir un *témoin*, c'est-à-dire celui qui dit ce qu'il a vu et entendu de nouveau dans le peuple de Dieu. S'il se fait solidaire du peuple plutôt que du pouvoir, il verra les multiples déplacements des limites, les innombrables astuces de ceux qui n'ont pas le pouvoir et qui s'en braconnent un peu. Il analysera les aliénations que la religion entretient encore dans certains milieux. Il prendra alors conscience des mouvements sociaux qui traversent notre société et notre Eglise et pourra articuler autrement sa réflexion et sa foi. Car la bonne nouvelle n'est pas seulement amenée aux pauvres. Ce sont désormais les pauvres qui l'annoncent. Et ceux qui sont avec eux.

5. C'est ce qu'ont fait les responsables des groupes charismatiques en insistant sur les "témoignages", et bien avant eux, les groupes AA. Mais on peut penser à d'autres témoins: les martyrs récents de l'Amérique latine, par exemple, ou des militants ouvriers.

6. Il faut noter, à cet égard, les efforts de l'équipe des *Dossiers de Vie Ouvrière* et du CPMO. Mais ils n'influencent guère les documents officiels...

Du cloître à Saint-Henri

par Arthur Villeneuve

Nombreux sont aujourd'hui les religieuses et les religieux qui considèrent la présence et le travail en milieu populaire comme l'aboutissement normal de leur engagement de foi. Après les bouleversements du Concile et de la Révolution tranquille, après le désarroi provoqué par la vague des sorties, après le désinstallé causé par la perte de plusieurs institutions, l'option pour les défavorisés apparaît à la fois comme une priorité apostolique et un retour aux sources de la vie religieuse.

Arthur Villeneuve est un Frère jésuite. Depuis 1968, il demeure et travaille dans le quartier Saint-Henri. Il évoque ici l'évolution de notre façon de comprendre et de vivre la vie religieuse depuis une trentaine d'années. De la "fuite du monde" à la "présence au monde", des grands couvents aux petites résidences, du monastère autosuffisant au logement en quartier populaire.

L'article que nous reproduisons ci-dessous a été publié dans le bulletin Centrum Ignatianum Spiritualitatis (1979/30), édité à Rome.

Une vie tranquille et recueillie

Disons que les vingt-cinq premières années de ma vie religieuse pourraient à peine prendre place dans les faits divers du plus petit journal régional. Cette vie tranquille a, quand même, une valeur et il vaut la peine de s'y arrêter pour montrer comment moi et mes confrères jésuites non-prêtres avons vécu ces années.

On nous disait que l'idéal du jésuite, je veux dire sa vie active, était la contemplation dans l'action; pratiquement l'action devait l'emporter un peu sur la contemplation. Pour nous, jésuites non-prêtres, un travail monotone et routinier, toujours accompli à l'intérieur des murs du monastère, prolongeait notre contemplation. Donc, pour nous, la contemplation n'était pas dérangée par le travail et elle l'emportait sur celui-ci; j'ajouterais même que dans bien des cas le travail conditionnait et favorisait notre prière.

Un bon nombre de "clôtures" protégeaient notre vie religieuse presque entièrement conçue comme une "fuite du monde", qu'il fallait sauver par l'action indirecte de la prière et de l'action obscure. Ces "clôtures" se nommaient: le cloître, les voyages presque inexistantes, l'absence totale de média d'information (journaux, radio), le silence, etc. Le fait qu'on appelait la vie religieuse "la fuite du siècle" est très symptomatique. On nous faisait fuir le siècle présent, qui était "méchant", et par les lectures on nous plongeait dans les querelles du Moyen Age qui ne semblaient pas tellement édifiantes.

En même temps, à côté de nous, sans que nous le sachions, tout un monde nouveau se construisait. Les Pères jésuites de la Province du Bas-Canada prirent une part très active à la construction de ce nouveau Québec de l'après-guerre par la prédication, l'enseignement, les écrits. Ils ont eu vraiment un impact sur les événements de notre Province; mais l'information était assez cloisonnée et, par modestie, chacun gardait pour lui tout ce qui concernait son apostolat.

Je m'empresse d'ajouter que ces années nous ont laissé un bon souvenir. En fait, c'est justement ce que nous cherchions en entrant dans la vie religieuse. Le salut que nous voulions s'obtenait en évitant l'enfer. Avec l'éducation religieuse reçue dans nos familles et les écoles primaires, la peur était devenue plus dynamisante que la foi et l'amour de Dieu.

Ce schéma est subjectivement vrai, même si les limites de cet article m'empêchent d'apporter les nuances nécessaires.

Brusque changement dans la vie religieuse

A partir de 1960, l'histoire qui semblait s'être arrêtée pour les communautés religieuses reprend le temps perdu. Ici, c'est la révolution culturelle et au Québec la culture a partie fortement liée avec l'Eglise. C'est donc dire que l'agressivité de cette révolution passe en secouant l'autorité de l'Eglise et en jetant sur elle tous les blâmes. En même temps, les décrets du Concile nous permettent de "nous ouvrir au monde".

Alors, les portes du "monastère" s'ouvrent et laissent entrer "officiellement" les média d'information. Les idées que font circuler ces média d'information ne sont pas accueillies également par notre groupe; les plus anciens ne laissent rien passer et s'enferment religieusement dans leur monde de prière et de travail. Les moins âgés, à différents

degrés, vont recevoir aveuglément ces idées nouvelles sans les passer au filtre de leur foi et de leurs convictions religieuses. Alors il y a division et départs nombreux et nos rangs se dégarnissent très rapidement. L'insécurité s'empare de ceux qui restent, due au fait que toutes les anciennes sécurités semblent disparues.

Pour ne citer qu'un exemple, l'ancien mode de prier qui était la méditation et la messe quotidienne, les examens du midi et du soir, ne semble plus en usage et se trouve remplacé par des concélébrations et différentes sortes de rencontres communautaires. Encore une fois, certains vont accepter avec joie ces innovations, mais d'autres vont plutôt les subir.

On comparait la vie religieuse à un pont qui nous fait traverser sans danger la mer de cette vie; eh bien, ce pont s'est écroulé et nous nageons en plein inconnu, en pleine tempête.

A la suite du vieillissement et de la diminution de nos effectifs, nous sommes remplacés et très bien remplacés dans presque tous nos offices. La portière, la cuisinière et la personne d'entretien avec son sourire et sa compétence sont bien en place et même des vocations nombreuses ne parviendraient jamais à les supplanter.

Alors nous nous sommes rendu compte que, si nous avons été utiles pour maintenir l'atmosphère de monastère que devait retrouver le jésuite qui rentrait de son champ d'apostolat, maintenant que la Compagnie commençait à vivre et à prier comme un ordre apostolique, nous n'avions aucune raison d'être comme gardiens du cloître et de l'isolement de nos maisons. On le voyait bien, les nouvelles résidences s'accommodaient très bien de la main d'oeuvre venant de l'extérieur.

Une mise à jour nécessaire

Donc, il nous fallait une nouvelle définition, une nouvelle ouverture; c'est ce qu'a fait la 31^e Congrégation Générale, et elle l'a fait très bien (1965). Ses décrets en ont réconcilié plusieurs avec leur vocation. Mais pour être efficace, chacun doit se recycler et repenser sa vie religieuse dans la ligne des décrets conciliaires. Dommage qu'un décret n'ait pas l'effet magique d'arrêter la crise des vocations qui existe dans notre milieu.

Cette nécessité d'actualiser notre vocation revenait souvent et sur tous les tons dans la revue COADJ, revue destinée aux Frères coadjuteurs jésuites de notre Province et écrite par eux. Elle a vécu quatre années.

En 1968, j'ai le privilège de faire partie du groupe des quatre compagnons qui vont fonder une communauté dans le milieu populaire et pauvre de Saint-Henri. Cette expérience continue et semble vouloir durer. Si la 31^e Congrégation Générale a donné au Frère la possibilité de se redéfinir, il lui manque toujours un champ d'activité qui serait conforme au but apostolique de la Compagnie. Cette expérience nous fait entrevoir ce champ d'activité. Le Frère, à cause de son expérience dans les travaux manuels et sa simplicité, aborde facilement ces gens et ceux-ci se sentent assez à l'aise avec lui. Ces premiers contacts favorisent le travail du prêtre et lui permettent d'apporter à ces chrétiens ce qu'ils désirent vraiment. Cela dit, je dois ajouter que les milieux populaires varient considérablement et qu'on ne peut pas tirer une conclusion définitive d'une seule expérience. Quoi qu'il en soit, je suis certain que le Frère aurait quelque chose à faire dans le cheminement de la Compagnie vers l'apostolat des moins favorisés.

Je tiens à ajouter que la pauvreté et la simplicité des milieux populaires influencent favorablement notre vie religieuse. Devant la pauvreté de fait, la pauvreté seulement théorique, même si elle est dite de dépendance, se sent mal à l'aise.

J'insisterai moins sur la dernière expérience, parce que je l'ai faite seul et qu'il ne serait pas très honnête de généraliser un besoin qui n'a été éprouvé que par le caprice d'un seul.

Il y a quelques années, je sentais le besoin de refaire mon instruction chrétienne; donc j'ai pris des cours de théologie à l'université. La foi du charbonnier ne m'a jamais tellement motivé et dans les milieux populaires nous sommes souvent appelés à répondre à des questions et à des objections, et en plus à prendre part à des réunions liturgiques. Si nous voulons être le levain dans la pâte, il nous faut les outils nécessaires, autrement nous ne faisons que grossir le nombre des ouvriers. Aussi toute spiritualité particulière doit être basée sur une instruction religieuse solide: une compréhension du message du Christ nous fait mieux comprendre les écrits de notre Fondateur.

Pour conclure, je répéterai qu'il faut faire d'autres expériences dans d'autres milieux populaires pour définir complètement la mission du Frère. Celui-ci, ouvrier lui-même, n'aura pas à se transformer pour vivre et parler avec les ouvriers; il est l'homme de l'apostolat tout simple avec des gens simples. C'est la seule ouverture que je vois pour le moment; autrement il faudra fermer les portes derrière nous.

Il nous faut ouvrir les yeux sur les multiples injustices individuelles et collectives qui affligent notre pays et la société internationale. Sommes-nous assez vigilants? Cherchons-nous à voir plus clair, à faire notre part, à collaborer à un meilleur projet de société? Certains actes peuvent être posés immédiatement, avons-nous commencé? D'autres exigent une préparation spéciale: sommes-nous prêts à y participer? Des changements de lois ou de structures réclament un effort méthodique et prolongé: sommes-nous déterminés à faire preuve d'initiative et de persévérance? La fidélité à notre vocation chrétienne l'exige: nous n'avons pas le droit de nous y dérober.

Extrait de l'homélie du cardinal Maurice Roy, à la messe de la Saint-Jean-Baptiste, le 24 juin dernier (d'après *Le Soleil* du 28 juin).

Former des pasteurs enracinés

De retour du Brésil où il a passé la dernière année dans un diocèse du Nordeste, notre confrère Fernand Lévesque raconte les efforts d'une église qui décide de se donner un clergé qui soit de chez elle: cela veut même dire qu'on renoncera à envoyer les candidats au sacerdoce dans les facultés de théologie du Sud, pour faire appel aux pasteurs présents sur place.

par Fernand Lévesque

L'enfantement douloureux de la communion

Si le temps de l'esclavage est révolu depuis 1889, la mentalité de méfiance et de peur instinctive lui a survécu, favorisée par la persistance du spiritisme et de la macumba, religion syncrétiste afro-brésilienne, qui tous deux distillent dans le peuple la peur des âmes (qui peuvent venir semer la maladie), jusqu'à créer une véritable psychose de la mort.

A l'opposé de cette atmosphère morbide, il importe donc de créer un climat de confiance et de respect mutuel, de compréhension et d'estime réciproque, sinon d'amitié profonde. Chacun a son histoire, chacun a son lot de traumatismes affectifs ou psychologiques, engendrés par une société qui favorise le plus fort, le maître, celui qui réussit à tout prix, fût-ce par la corruption, une société où on méprise le travail manuel, travail d'esclave, une société où la famille n'existe pas car l'esclave n'avait pas le droit de se marier, même s'il procréait, et où le maître râflait toutes les belles filles pour son plaisir et son service.

Chutant comme un météorite dans l'écosystème fragile que constituait ce groupe de séminaristes, je créai une vague de fond, un remou qui mit en relief les antagonismes, les clivages, les distances de l'un à l'autre. Réaction difficile à bien saisir, car le fait de parler la langue ne suffisait pas pour "comprendre" les tourbillons intérieurs qui agitaient le cœur de chacun d'eux. Qu'apportait donc l'étranger? "Voilà quand même un prêtre qui ne vient pas fuir ses problèmes psychologiques": la remarque m'était adressée et elle me rassura. Non, je n'étais pas bourré de problèmes, de doutes sur ma vocation, de hantise de la femme... je venais simplement "vivre avec". Simplement communier à ce qui se vivait en essayant de n'éviter aucun des vrais problèmes, mais sans dramatiser non plus, avec un certain humour candide.

Parachuté soudainement, en mai 78, en plein hiver tropical, chaud et humide, dans ce coin oublié du Nordeste brésilien, à São Luis, capitale de l'état du Maranhão (Maragnon), pour prendre en charge un séminaire diocésain, j'allais sans le savoir me retrouver au cœur du débat et de la confrontation de l'Eglise avec le monde.

"Le séminaire, ce ne sont pas des murs, mais bien une étape de formation à la prêtrise". Voilà comment on m'avait défini l'expérience qui s'amorçait dans ce coin défavorisé du Brésil. On me demandait d'accompagner cinq jeunes, qui voulaient devenir prêtres; ils étaient engagés dans un projet qu'on pensait devoir interrompre par suite de la mort inopinée, le mois précédent, du responsable de leurs études théologiques. Mais ce qu'on me proposait, avait peu à voir avec la fonction classique du "recteur de séminaire", car il s'agissait de relever le défi de l'acculturation dans la formation du clergé local. Est-il possible de "bâtir" un clergé brésilien dans un diocèse démuné de tout? Son clergé (46 prêtres, dont 9 seulement sont brésiliens), moyenne d'âge 50 ans, pensait le contraire. Dom Motta, l'évêque, se fondait sur cette conviction qu'un séminaire est semence de vocations et qu'il fallait s'entêter pour bâtir non un édifice, mais un clergé qui dans 10 ans relayerait les missionnaires étrangers rentrés dans leur pays.

Quel type de séminaire?

Dans cette région excentrique du Brésil, le passé proche rappelle le temps de l'esclavage: le paysan est chassé de sa terre et la population rurale vient, par milliers, s'entasser dans les cabanes de paille en bordure de la ville; et

le syncrétisme religieux envahit les esprits comme la forêt dense du coco Babacu qui s'étend à perte de vue. Dans ce milieu, est-il pensable de revenir à la formation classique des anciens séminaires, formation européenne visant à former beaucoup moins des pasteurs, que des professeurs de théologie, coupés du milieu concret de la paroisse et du petit peuple? Les besoins de l'Eglise de São Luis imposent une orientation différente. Il faudra axer la formation sur l'incarnation dans le milieu, sur les valeurs de culture et de foi du Nordeste: "séminaire-poumon", notre centre accueillera l'air ambiant pour assimiler, acculturer ces futurs prêtres à leur peuple. On veillera donc à doser les 4 éléments nécessaires pour former un homme de Dieu "pour les autres" (la vie communautaire, la vie spirituelle, la vie intellectuelle et l'expérience pastorale) de manière à susciter un dynamisme de croissance qui favorise la prise en charge de chacun par le groupe et l'autonomie de la personne en vue des initiatives et des responsabilités pastorales.

Se posait ainsi avec acuité la nécessité de définir le type de prêtre qu'on désirait obtenir après un certain cheminement dont on ne fixait pas la durée: 3, 5, 6 ou 8 ans? Tout dépendait de la personne. Il faut savoir que l'un des candidats avait déjà 35 ans, un autre 27, un troisième 20, et que chacun d'entre eux provenait d'un milieu différencié. Comment former ces jeunes au presbytérat, c'est-à-dire au sens communautaire en relation étroite avec l'évêque, bref en collégialité ministérielle?

Les sages auraient crié à l'innocence et à la naïveté en nous voyant fonctionner durant le mois de juin, au moment où la chaudière affective faisait danser le couvercle des altercations entre deux ou trois membres du groupe. Et le premier semestre se termina, fin juin, sur une confrontation qui pouvait tout casser ou tout arranger. Elle permit une conversion qui mûrit durant le mois de juillet alors que l'équipe se dispersait pour le mois de relâche. L'arrivée de 3 autres jeunes gens allait d'ailleurs améliorer le climat et permettre une plus grande expression des opinions et sentiments.

On ne manque pas de vocations, mais de prêtres

Dans une rencontre, à Brasilia, de tous les responsables de séminaires diocésains du Brésil, on entendait dire très souvent: des vocations, on en a plein nos maisons! Bien sûr, le sud regorge de séminaristes, la crise des vocations est chose du passé, mais on continue de se lamenter: ce qui manque ce sont des prêtres-formateurs de prêtres. On sentait une certaine insécurité chez les formateurs, on ne savait pas comment guider les jeunes, même si on restait bien convaincu d'avoir une idée assez claire de ce qu'est le prêtre. A vrai dire, cependant, cette idée était toute traditionnelle: il s'agissait d'insister sur les études théologiques, de fuir l'imédiatisme de l'action, de donner une discipline rigoureuse, bref, de reproduire l'image du prêtre formé par le séminaire classique. On fonda donc une Association nationale des séminaires pour s'entraider à rafistoler le moule, mais sans aller jusqu'à se pencher sur les marginaux (du Nordeste) que nous sommes. Personne du sud ne veut venir dans le nord, c'est comme demander d'aller dans l'Ungava! Le tiers-monde, au coeur de l'Eglise du Brésil, est une réalité qui laisse à penser!

Un homme sur la brèche

Dans la marge, cependant, les vocations ne manquaient pas. En août, 80 jeunes qui pensent à la vie religieuse ou sacerdotale se réunissent pour une journée de ressourcement. Leurs témoignages démontrent que les signes de l'appel de Dieu sont bien présents au coeur de la cité, qu'en dépit des obstacles de tous genres, dont la famille est sûrement le plus important, les jeunes sont prêts à s'engager pour Dieu... et pour les hommes. Vraiment le sont-ils? Serait-ce feu de paille? Le Conseil étudiant de l'Université a l'idée géniale, ou simple-

ment chrétienne, d'organiser une "procession" en hommage à Paul VI récemment décédé: on partirait du campus pour se rendre à la cathédrale où une messe serait célébrée par Dom Motta.

Pour une raison quelconque, le tout fut planifié au séminaire. Voilà que le chef de police de la ville refuse d'autoriser la procession; oralement, sans donner ses motifs. On décide de passer outre, puisque dans l'idée des organisateurs, cet hommage dans un pays dit catholique s'impose comme la plus élémentaire convenance. On se met donc en marche, ce samedi matin, sur la route du campus, avec banderoles et chants reli-

Ne pas faire de politique, c'est en faire tout de même. Les puissants organisent des bandes de "gorilles" pour intimider les travailleurs agricoles et les contraindre de quitter les terres qu'ils cultivent depuis vingt ans sans titres de propriété: comment rester sans rien dire?

gieux sur les droits de l'homme et la justice pour les pauvres... une centaine d'étudiants environ. Voilà que soudain un contingent de 300 soldats nous barre la route, armés jusqu'aux dents, bayonnette au canon, casque et bombes lacrimogènes (dans un geste nerveux un sergent en lancera une à ses pieds contre une voiture qui s'aventurerait). Et nous voilà, 3 prêtres et un séminariste, après dispersion du groupe, conduits au poste de la police militaire, pour explications. On nous relâche après quelque temps, devant l'évidence qu'il n'y avait rien de subversif dans cette aventure. Mais on postera des soldats jusqu'au soir à la porte du séminaire, pour surveiller les entrées et les sorties, ainsi que sur la place de la cathédrale.

Le prêtre, pour ces jeunes qui pensent à la prêtrise, sera-t-il le premier visé, dans la confrontation avec le pouvoir? Peut-il se dérober? Tout geste religieux n'a-t-il pas un certain caractère politique? Et ne pas faire de politique, n'est-ce pas en faire tout de même? Comme ce curé de village qui ferme son église, au temps de la fête patronale, parce que, loin d'être religieuse, la fête est l'occasion d'un commerce éhonté sur la place de l'église, où la prostitution et les beuveries tournent à la bagarre et au meurtre? Jusqu'au docteur de la place et au maire qui s'en mêlent, accusant le prêtre d'être de "l'autre parti

politique" et allant jusqu'à monter un complot pour l'assassiner. Politique locale... c'est encore de la politique que de prendre la défense des paysans qui luttent pour leurs terres. Les puissants organisent des bandes de "gorilles" pour chasser et intimider les camponeses, les travailleurs ruraux qui piochent sur les lopins de terres depuis 20 ans, sans titres de propriétaires: il est si simple de se tailler ainsi d'immenses réserves de terres parfois même avec la complicité des autorités civiles.

L'homme des solidarités

Devant ce problème majeur des terres, qui est à la racine de toutes les injustices, le prêtre apparaît souvent comme le seul capable de regrouper les pauvres pour la défense de leurs droits. Les puissants n'hésiteront pas à aller jusqu'à le faire disparaître. C'est pourquoi, l'Evêque, accompagné d'un prêtre et d'un juge de district, ira manifester sa solidarité envers un de ses prêtres menacé de mort au moment même de la communion à la messe dominicale, pour avoir pris parti en faveur des paysans contre les "gorilles". Au retour, l'avion dans lequel ils avaient pris place s'écrasa. A la confusion des puissants, le miracle se produisit pourtant: tous sortirent indemnes de l'avion qui dans un coin perdu de la forêt, s'était écrasé au milieu d'une clairière de boue. On découvrit plus tard de l'herbe dans le réservoir à essence.

C'est encore la situation misérable des pauvres sans emploi qui réclame l'appui du prêtre de paroisse, et la lutte pour les droits de l'homme et le mouvement du coût de la vie, baptisé à São Luis, plus justement, mouvement de la disette, et les conditions de vie dans les "palafitas", maisons sur pilotis érigées sur des terrains inondés, et l'exploitation de la santé, de la médecine, des remèdes, et l'éducation populaire, et l'assainissement du milieu, et la construction d'habitation à prix modiques...

L'homme de Dieu

Il y avait donc 15 jeunes qui frappaient à la porte du séminaire. On les accompagnait pour discerner l'appel de Dieu, et aussi pour discerner Dieu, car de quel Dieu s'agit-il en effet? Prière et études (théologiques, historico-critiques) s'imposent au futur prêtre pour discerner Dieu au milieu des idoles et s'y attacher avec détermination. Au milieu du syncrétisme religieux qui sévit dans le peuple, où dans chaque famille on voit le portrait d'Imanja, la déesse de la mer, côtoyer les images de la Vierge, de

Saint Antoine et de Saint François, il est urgent de présenter le Dieu de Jésus-Christ, celui qui s'est compromis avec l'homme tout au long de son histoire pour le libérer des trois pouvoirs: orgueil de l'esprit, pouvoir de l'argent, et pouvoir sur le sexe, ce que Saint Paul a résumé dans la phrase lapidaire: "Dans le Christ, il n'y a plus ni juif ni grec, ni riche ni pauvre, ni homme ni femme" (Gal, 3,28).

Former ces jeunes à discerner dans la foi et la sagesse théologique l'ivraie du bon grain, à découvrir leur chemin au milieu de la forêt des idéologies à la mode, marxiste, fasciste, ou autres, qui veulent toutes manipuler l'Eglise à leur fin. Savoir reconnaître les valeurs de foi chrétienne dans le fouillis de la religion populaire et dans les croyances païennes héritées de la colonisation. Bref, savoir rencontrer un Dieu vivant, proche, aimant qui par delà le péché collectif et individuel appelle à la résurrection des cœurs et à la transformation des structures sociales. Théologie donc, puisque vision de foi, mais théologie à l'affût de la présence du Dieu de Jésus-Christ au cœur de l'histoire, qui se vit présentement dans l'affrontement des puissances contre le Christ incarné dans les pauvres et les marginaux, dans ces "plus petits d'entre les miens" (Mt 25.). Des prêtres de paroisses composaient la faculté et transmettaient leur savoir dans des cours et des séminaires...

Rassembler

Le futur prêtre ne doit pas "sortir" de la base d'où il vient, mais constamment y trouver un stimulant pour assumer sa vocation. Parce que dans la plupart des cas, c'est dans un groupe de jeunes de la paroisse qu'il a trouvé sa vocation, c'est là, avec les jeunes, qu'il doit exprimer sa foi, engager sa personne, dynamiser, rassembler. C'est un fait d'expérience que ce sont les jeunes qui recrutent les jeunes pour la prêtrise, mais c'est aussi parce qu'ils auront vécu et travaillé pastoralement avec des prêtres "présents", disponibles, qui savent écouter, qui sont authentiques et qui, comme le Christ de Saint Luc, "passent en faisant le bien".

La tentation qui menace le jeune, c'est d'aspirer à la prêtrise parce qu'elle le propulse au-dessus des autres et de sa classe. Le prêtre véritable se situe au cœur de son monde, rassemblant, créant des liens' réconciliant des ennemis, pansant les blessures, visitant les plus abandonnés, encourageant, appuyant toutes les initiatives; bref en "vivant avec" son petit peuple, il permet à celui-ci

de se reconnaître peuple de Dieu et d'assumer l'évangélisation de chaque recoin de la paroisse. Il faut donc partager les expériences ecclésiales, en formation, pour pouvoir vivre comme prêtre plus tard.

Et c'est dans le partage et l'auto-critique hebdomadaire que le groupe de séminaristes parvient à se reconnaître comme une équipe de pasteurs en puissance, d'hommes pour les autres. C'est aussi par un travail manuel, un emploi à mi-temps, qu'on peut rester en contact avec les travailleurs. Le matin était donc consacré à ce travail dans la cité, l'un enseignant au primaire, un autre nettoyant des calculatrices dans les magasins et les banques, un autre engagé dans le monde du journalisme...

Dans le Christ

Sans doute ne saurons-nous qui est le prêtre que dans le mystère de l'eucharistie, dans le secret de cette relation amoureuse qui "vient d'en-haut" et jaillit comme une source du plus profond de l'abîme: qui y a bu, une fois, sait.

Dans une eucharistie renouvelée, reconnue comme initiative du Christ, le prêtre saura s'identifier et découvrir qui est le Christ: "Que dit-on que je suis?" (Mt 16, 13). Il lui apparaîtra alors comme le Grand-Prêtre qui offre sans cesse le monde à son Père, la victime qui se sacrifie une fois pour toutes, comme l'Époux de l'Eglise qu'il rend belle (Eph. 5,25). Vie spirituelle, formation jamais achevée d'une tension amoureuse à la jonction de deux univers, celui des hommes et celui de la Trinité. Comment apprendre au séminariste à aimer? En l'aimant sans doute. Et aussi, à travers soi, en lui faisant reconnaître et vivre l'amour, et il n'y en a pas de plus belle preuve que de donner sa vie, de vivre l'amour que le Père nous a manifesté par le don de son propre Fils. Mais encore par le témoignage mutuel de la radicalité de l'évangile, la prise en charge des autres. Ainsi les séminaristes étaient-ils appelés à prendre en charge la formation des jeunes du groupe vocationnel, aspirant à entrer un jour au séminaire, dans des réunions hebdomadaires et des retraites mensuelles, axées sur la prière et le témoignage des expériences spirituelles de chacun.

J'espère qu'un séminaire... c'est un peu cela...!

Le Pape et la dissidence

par Gregory Baum

Nous reproduisons ci-après un texte du théologien torontois Gregory Baum, paru dans Catholic New Times (1er juillet 1979, p. 3) sous le titre "Pope on Authentic Community". Il s'agit d'un résumé commenté du dernier chapitre d'un ouvrage philosophique publié en 1969 par le cardinal Wojtyla. Le livre vient d'être traduit en anglais (The Acting Person, D. Reidel Publishing Co.). Le chapitre présenté peut aider à comprendre la conception que se fait Jean-Paul II de l'Eglise en tant que communauté incarnée. Traduction de Pierre Gendron.

Dans un livre sur *La personne qui agit* ("The Acting Person") qui est une étude phénoménologique de l'être humain, le cardinal Karol Wojtyła, l'auteur, qui devait devenir le pape Jean-Paul II, propose un chapitre de conclusion sur ce qu'est une communauté authentique et sur le rôle qu'y joue la dissidence. Le pape distingue la communauté authentique de l'inauthentique au moyen d'une série d'arguments qui s'appliquent aux communautés séculières aussi bien que religieuses. Trois caractéristiques, dit-il, permettent de définir ce qu'est une communauté authentique: il s'agit, dans ses propres termes, de la "solidarité", de "l'opposition" et du "dialogue". Comment ces termes sont-ils définis?

La solidarité est la chose fondamentale, même si elle ne peut être complètement définie sans que soit prise en compte son interaction avec l'opposition et le dialogue. La solidarité exprime l'engagement des gens qui vivent en communauté: ils partagent la tâche de construire une même réalité sociale, ils participent volontiers et à fond au même processus social, ils s'identifient au bien commun de tous et le servent. Grâce à la solidarité, les individus admettent que le bien-être de l'ensemble de la communauté transcende leurs intérêts personnels, d'une part, et que, de l'autre, leur être personnel, leurs ressources, leur intériorité et leur richesse soient mis à la disposition de tous dans la participation au bien commun.

L'opposition, selon l'auteur, se fonde sur la solidarité. Les gens qui se dévouent par le bien commun et qui y participent peuvent être en désaccord avec une politique officielle et des idées autoritaires parce qu'ils sont convaincus qu'elles ne s'accordent pas avec la croissance et l'épanouissement de la vie de la communauté. L'opposition, ou dissidence, est un facteur vital dans toute communauté authentique. Naturellement, toute dissidence n'est pas authentique.

évasion et conformisme

L'opposition inauthentique, qui n'a aucun poids dans la communauté, est une dissidence qui ne naît pas de la solidarité mais qui a sa source dans la poursuite d'intérêts et d'avantages purement personnels. Une telle dissidence est un signe d'individualisme. Elle pêche contre la solidarité et n'apporte aucune contribution à la vie de la commu-

nauté. Mais ce qui est absolument nécessaire à la vie de la communauté, qui se poursuit à travers les circonstances changeantes de l'histoire, c'est une opposition ou une dissidence qui naisse d'un vif souci du bien commun et qui soit fondée sur des intuitions que l'on croit négligées ou déformées par ceux qui formulent la politique et les idéaux officiels.

Sans dissidence, raisonne le pape, une communauté devient statique, elle ne s'assure plus la participation de tous ses membres, quelque chose en elle devient stérile et meurt, et elle meurt, et elle devient incapable de répondre aux besoins et aux exigences créés par des circonstances historiques nouvelles. "La

"LE BIEN COMMUN DOIT ÊTRE CONÇU DE MANIÈRE DYNAMIQUE ET NON PAS STATIQUE"

Karol Wojtyła

structure d'une communauté ne convient que si elle admet non seulement la présence d'une opposition justifiée mais aussi l'efficacité d'opposition que le bien commun et le droit à la participation exigent."

Le pape Jean-Paul a créé un vocabulaire spécial pour qualifier les diverses formes d'inauthenticité qui apparaissent dans une communauté où aucune place n'est laissée à la dissidence. Il parle ici de "conformisme" et d'"évasion".

Par conformisme le pape veut dire l'acceptation servile d'idées et l'imitation extérieure d'actions du fait qu'elles sont exigées par l'autorité en place. Le conformisme pêche contre la solidarité. Pourquoi? Parce que la soumission servile décourage la participation cordiale et intelligente de chacun dans la communauté. Le conformisme exprime un refus de prendre part à la promotion du bien commun.

L'évasion, dans la terminologie du pape, naît de la volonté de ne pas devenir "conformiste". Une personne qui "s'évade" ainsi s'abstient intérieurement de consentir à l'enseignement et à la politique officiels mais n'a pas le courage ni le degré d'authenticité suffisants pour arriver à manifester une véritable opposition. Une telle personne devient tout simplement silencieuse. L'évasion est un retrait qui décourage la participation

et rend la vie communautaire inauthentique. L'évasion pêche contre la solidarité.

dialogue et évolution

La solidarité, et la dissidence qui se fonde sur elle, mènent finalement à ce que le pape appelle "le sens du dialogue". La dissidence appelle un échange. La perspective défendue par l'opposition doit être prise au sérieux, et intégrée dans la politique et l'enseignement officiels dans la mesure où elle représente un aspect de la vérité. "Le bien commun doit être conçu de manière dynamique et non pas statique... Cela doit essentiellement libérer et soutenir une attitude de solidarité sans jamais se raidir ni se fermer à toute opposition." C'est par la poursuite de ce dialogue que la communauté ne cesse de se former, définissant son identité et clarifiant sa visée et son dessein.

Dans ces pages le pape Jean-Paul n'applique pas son raisonnement à l'Eglise de manière spécifique. Son livre est un ouvrage de philosophie, non de théologie. Mais les caractéristiques de l'authenticité définies pour la véritable communauté, toute véritable communauté, séculière ou religieuse, doivent *a fortiori* s'appliquer à l'Eglise, qui est la révélation divine du modèle de la communauté dans le monde. Même si les catholiques croient que l'Esprit donne aux papes et aux évêques le pouvoir de déterminer la signification de l'Evangile pour leur temps, le développement doctrinal qui s'est produit dans l'Eglise manifeste l'authenticité décrite par le cardinal Wojtyła.

Un exemple frappant en est la notion des droits de l'homme qui est devenue, après son accession à la papauté, un des principaux enseignements de Jean-Paul II. Au XIXe siècle, l'Eglise catholique rejetait les droits de l'homme dans la mesure où ils faisaient partie de la philosophie politique libérale. L'opposition et le dialogue intervinrent dans la première partie du XXe siècle, et ce fut seulement au Concile que l'Eglise catholique accepta les droits de l'homme et reconnut que c'était sa mission que de les promouvoir.

La conduite de l'Esprit, promise à l'Eglise et assurée dans la tradition apostolique, n'enlève pas de force à l'authenticité de la vie ecclésiale.

Un "stupide XIXe siècle" au Québec ?

par David M. Hayne*

Le 15 novembre 1838, Balzac écrit à son "Étrangère", la comtesse Eveline Hanska, une phrase qui allait devenir célèbre: "Comment, vous osez nous dire qu'il n'y a qu'un homme dans ce *stupide* XIXe siècle?"

Reprise par Léon Daudet en 1922, la boutade fournit au pamphlétaire le moyen de stigmatiser l'activité intellectuelle du siècle entier. Le petit ouvrage de Daudet franchit l'Atlantique et fut connu au Québec dans les années 1930 et 1940, bien que plus souvent, croyons-nous, par son titre que par son contenu. Quoi qu'il en soit, et malgré le déplacement évident du champ d'application, l'épithète a persisté. Pour beaucoup de Québécois d'aujourd'hui, c'est le dix-neuvième siècle *québécois* qui paraît "stupide": borné, atteint d'une sorte d'inertie mentale, figé dans des attitudes conventionnelles et des traditions périmées. Loin d'eux la pensée que dans ce quatrième quart du vingtième siècle, leur mentalité et leurs aspirations pourraient être en grande partie influencées par les courants d'idées qui avaient caractérisé, au siècle dernier, le Québec de leurs ancêtres.

Une recherche bien engagée

Heureusement qu'il y a aussi les autres, les étudiants, les professeurs et les amateurs qui, en nombre toujours croissant depuis vingt-cinq ans, se sont

penchés sur le dix-neuvième siècle québécois, fouillant les archives, feuilletant les vieux journaux, scrutant les ouvrages anciens. Le terrain n'était pas tout à fait inexploré, car de grands devanciers y avaient tracé certains itinéraires, bibliographiques chez Philéas Gagnon et N.-E. Dionne, historiques chez Lionel Groulx et Robert Rumilly, littéraires chez Camille Roy ou Séraphin Marion. Pourtant le défrichage systématique restait à faire: commencé vers 1955, celui-ci n'est nullement terminé, mais l'on constate des progrès notables. Dans le seul domaine de la littérature québécoise du siècle dernier, par exemple, nous disposons en 1979 d'un grand nombre d'instruments de travail qui n'existaient pas en 1950.

En bibliographie littéraire M. John Hare nous a donné des compilations précieuses pour les trois grands genres, roman, poésie et théâtre, ainsi que pour les récits de voyage. La bibliographie du conte (Boivin, 1976), du roman (Hayne et Tirol, 1968) et des journaux (Beaulieu et Hamelin, 1973-1977) est quasi-définitive; le répertoire du théâtre (Rinfret, 1975-1977) est plus ou moins complet. Les articles de critique littéraire parus dans les revues ont été laborieusement recensés (Cantin, Harrington et Hudon, 1979), et les principaux journaux ont été dépouillés par l'équipe infatigable du *Dictionnaire des oeuvres littéraires du Québec*. Le premier tome (1978) du *Dictionnaire...*, consacré précisément à la période en question, est une mine de renseignements biographiques et bibliographiques, tandis que les cinq volumes des "Archives des lettres canadiennes" donnent l'état actuel des connaissances sur les genres et les mouvements littéraires de la même époque. Finalement, le *Dictionnaire pratique des auteurs québécois* (1976) et les tomes IX et X du *Dictionnaire biographique du Canada* permettent d'identifier rapidement et sûrement la plupart des auteurs du dix-neuvième siècle québécois. Ainsi les ou-

tils bibliographiques et les ouvrages de consultation que nous possédons aujourd'hui dépassent de loin les pauvres ressources mises à la disposition des chercheurs d'avant 1950.

Ce qui est évident aussi, c'est que les textes du siècle passé ne sont plus à chercher dans les coins poussiéreux des bibliothèques de collège: beaucoup d'entre eux s'offrent en éditions modernes dans les librairies et s'alignent sur les rayons des bibliothèques des CEGEP ou des universités. Plusieurs maisons d'édition montréalaises ont leur collection de textes québécois où les principaux ouvrages du dix-neuvième siècle figurent avec une présentation concise; certaines séries reproduisent fidèlement des éditions d'époque. De nouvelles anthologies réunissent les passages essentiels des anciens recueils de poésie (Hare, 1979), des pièces de théâtre (Duval, 1978) ou des préfaces de romans (Rousseau, 1970). Un choix des meilleurs textes du siècle est même disponible en traduction anglaise (Brunelle, 1978). Pourtant les grandes éditions critiques sont toujours rares: il n'en existe que pour Nelligan (Lacoursière, 1952), Crémazie (Condemine, 1972 et 1976) et Nérée Beauchemin (Guilmette, 1973), ainsi que pour le seul *Voyage en Angleterre et en France...* de Garneau (Wyczynski, 1968). Les oeuvres complètes de Garneau paraîtront bientôt en édition savante grâce aux efforts de MM. Savard et Wyczynski, et d'autres éditions critiques sont envisagées dans plusieurs centres universitaires. On prépare pour les années à venir un immense objet collectif d'éditions scientifiques de textes canadiens-français et québécois, dont une vingtaine d'oeuvres du dix-neuvième siècle. Il est même prévu qu'un certain nombre de ces ouvrages seront publiés aussi en édition scolaire ou ordinaire à l'intention du public cultivé et des étudiants. Ainsi les textes majeurs du dix-neuvième siècle québécois, plutôt inaccessibles jusqu'ici, seront mis sous peu à la portée de tous les lecteurs.

* L'auteur est professeur de littérature française au *University College* de l'Université de Toronto.

Antoine Gérin-Lajoie une biographie définitive

Parmi les érudits qui ont collaboré le plus énergiquement à ce renouvellement des études littéraires du dix-neuvième siècle québécois, il faut nommer M. René Dionne, dont les chroniques paraissent depuis dix ans dans les pages de cette revue, et qui vient de publier coup sur coup trois ouvrages qui ont leur importance pour la redécouverte des lettres québécoises du siècle dernier.

Le premier de ces ouvrages, que nous ne citons que pour rappel, est une édition en fac-similé (Hurtubise HMH, 1977) des romans-jumeaux d'Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, le défricheur* et *Jean-Rivard, économiste*, publiés à Montréal par J.-B. Rolland en 1874-1876. Le volume est utilement complété par une "postface" de M. Dionne, qui y fait une présentation rapide mais bien informée des deux romans, qui sont devenus des classiques du roman à thèse au Québec.

Le second ouvrage, beaucoup plus ambitieux, est une étude biographique de l'auteur de *Jean Rivard*, intitulée *Antoine Gérin-Lajoie, homme de lettres* (Editions Naaman, 1978). Il s'agit d'une version remaniée de la thèse de doctorat de M. Dionne, présentée à l'Université de Sherbrooke en 1974, qui renouvelle entièrement notre connaissance de Gérin-Lajoie en faisant état d'une documentation abondante et en grande partie inédite.

L'auteur commence par nous décrire minutieusement le Bas-Canada de 1824, province en pleine transition socio-économique, et le petit village de Yamachiche, plus que séculaire lors de la naissance de Gérin-Lajoie cette année-là. Le mystère des deux formes du nom, Gérin ou Gérin-Lajoie, est élucidé dans une longue note: Gérin-Lajoie aurait simplement respecté, sans grande conviction, une tradition de famille selon laquelle le fils aîné conservait le sobriquet tandis que ses frères s'appelaient Gérin tout court. Ayant eu la "chance" d'apprendre à lire et à écrire à une époque où le privilège n'était pas accordé à tout le monde, le jeune Antoine put entrer en septembre 1837 au collège de Nicolet, où il fit de brillantes études. Les deux premiers chapitres de la biographie présentent un récit circonstancié du développement de l'instruction primaire et secondaire dans les années 1820 et 1830, avec des réflexions sur les attitudes des collégiens à l'époque de la Rébellion. M. Dionne nous apporte sur ces questions des renseignements précis tirés des meilleures monographies et confirmés par des vérifications faites

dans les correspondances et les journaux de l'époque. Il réussit ainsi à corriger des erreurs longtemps admises et à préparer une belle enquête sur la formation intellectuelle d'un homme de lettres québécois au siècle dernier.

Dans les autres chapitres de son livre, M. Dionne reconstitue avec la même patience chaque étape de la vie de son sujet: ses premiers écrits, sa carrière de journaliste à la *Minerve*, son rôle actif dans les premières phases de l'existence de l'Institut canadien de Montréal, sa nomination à un poste de traducteur à l'Assemblée législative et peu de temps après à celui de bibliothécaire du Parlement, son mariage à Toronto avec Joséphine Parent, et sa carrière littéraire: Gérin-Lajoie sera à tour de rôle fondateur et directeur de revues, romancier, biographe et historien. Un dernier chapitre trace la fortune de l'homme de lettres et l'accueil que lui a réservé la critique depuis sa mort survenue en 1882.

Cette étude biographique définitive est suivie de plusieurs appendices: une "note sur le théâtre dans les collèges au XIXe siècle", et une dizaine de textes non recueillis de Gérin-Lajoie, dont deux, un "Discours sur l'utilité des lettres" (1845) et une conférence sur l'importance des bibliothèques publiques (1847), intéressent au plus haut point l'histoire des idées au Québec. L'ouvrage se termine par une bibliographie exhaustive qui recense, parmi beaucoup d'autres documents, les quelque deux cents lettres de Gérin-Lajoie retrouvées par M. Dionne. Enfin, un excellent index onomastique facilite la consultation de cet ouvrage admirable.

Le lecteur d'*Antoine Gérin-Lajoie, homme de lettres* n'éprouve qu'un seul regret: c'est que nous n'ayons point d'études aussi riches et aussi rigoureuses sur les autres écrivains de notre dix-neuvième siècle. Car, à l'exception d'ouvrages importants sur Arthur Buies, Napoléon Bourassa, Joseph-Charles Taché et Joseph Marmette, ainsi que de quelques thèses restées inédites, la biographie littéraire du dix-neuvième siècle est un genre peu cultivé: Philippe Aubert de Gaspé, P.-J.-O. Chauveau, Henri-Raymond Casgrain, A.-B. Routhier, Louis Fréchette, Faucher de Saint-Maurice, Pamphile Le May — et j'en passe — attendent toujours leur biographe. Le jour où nous aurons sur tous ces personnages et d'autres encore des études scientifiques de la qualité de celle consacrée à Gérin-Lajoie, les recherches littéraires sur le dix-neuvième siècle québécois reposeront sur des bases autrement plus solides.

JALONS DE REFLEXION POUR UNE EGLISE POPULAIRE

Au cours de l'année, RELATIONS a publié de nombreux articles qui, sans parler explicitement de l'Eglise populaire, traitaient de questions étroitement reliées à la problématique développée dans le présent numéro. Ils pourront compléter la lecture de notre dossier.

Guy Bourgeault, *Un nouvel âge de l'Eglise et de la théologie* (oct. 78);

André Myre, *Le Dieu des pauvres* (déc. 78);

Benoit Fortin, *Prière et engagement* (déc. 78);

Irénée Desrochers, *Religieux et religieuses syndiqués* (janv. 79);

Arturo Paoli, *La pierre rejetée des bâtisseurs* (fév. 79);

PUEBLA, *L'option préférentielle pour les pauvres* (mars 79);

Fernand Dumont, *De l'absence de la culture à l'absence de l'Eglise* (avr. 79);

Irénée Desrochers, *Jean-Paul II et la lutte sociale* (mai 79).

... et la revue reviendra certainement sur ce thème dans les prochains numéros.

FORMULE D'ABONNEMENT

un an: \$10

Veillez trouver ci-inclus la somme de \$ _____ pour un abonnement de _____ année(s)
à la revue RELATIONS, commençant avec le numéro du mois de _____ 1979.

NOM _____

ADRESSE _____

ville _____

code postal _____

Remplir et retourner à:

RELATIONS

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

La Patrie littéraire

Cependant M. Dionne ne s'est pas borné à être le biographe et l'éditeur d'un seul auteur. Collaborant à la grande entreprise anthologique de M. Gilles Marcotte, il vient de publier un gros ouvrage de 516 pages qui réunit les meilleurs textes du siècle dernier sous le titre bien choisi de *La Patrie littéraire* (Editions La Presse, 1978).

Les Ecrits de la Nouvelle-France ayant fait l'objet du premier volume de la collection, M. Dionne prend comme point de départ de son recueil la conquête de 1760 et l'activité journalistique qui l'a suivie. Il passe ensuite à l'éloquence de la chaire (Mgr Plessis) et de la tribune (L.-J. Papineau). Laissant de côté les poètes nés en France (Quesnel, Mermet), il arrive ensuite aux débuts de la poésie canadienne (Bibaud) et aux vers patriotiques et nationalistes des années 1830. La première partie (1760-1836) se termine par les discours utilitaires d'Etienne Parent.

La deuxième tranche (1837-1865) s'ouvre sur des textes historiques de Garneau et de Ferland, pour se concentrer ensuite sur les oeuvres des premiers romanciers: les deux Aubert de Gaspé, Doutre, Lacombe, Chauveau, Gérin-Lajoie, Boucher de Boucherville, Taché et N. Bourassa. En l'absence de Joseph Lenoir, Crémazie seul porte le manteau de poète; Mgr Bourget et L.-A. Dessaulles s'opposent comme représentants de l'éloquence.

Le troisième tiers du siècle (1866-1895) témoigne de la "survie messianique"; introduite par les historiens Casgrain et David, cette période est plus riche en poètes (Fréchette, Chapman, Le May, N. Beauchemin, A. Garneau; Evanturel n'y figure pas) qu'en romanciers (Marmette, Laure Conan, Tardivel) mais elle est bien fournie aussi en chroniqueurs et en essayistes (Buies, Faucher de Saint-Maurice, Routhier, Nevers). Enfin, pour fermer la marche, trois orateurs dont deux ecclésiastiques (Lafleche, Laurier, Paquet); leur présence souligne la persistance de l'éloquence politique et sacrée jusqu'au début de notre siècle.

MM. Marcotte et Dionne sont à féliciter pour la conception très large qui a présidé à l'élaboration de cette anthologie. D'abord, parce qu'ils ont consenti, de concert avec leur éditeur, à y consacrer le nombre de pages qu'il fallait pour bien présenter presque un siècle et demi de l'histoire littéraire du Québec. Ensuite, parce que le compilateur s'est

donné la tâche de choisir sans parti pris personnel les textes et les auteurs qui seraient capables d'illustrer la fécondité de la pensée et la variété des préoccupations de l'époque en question. Et finalement, parce que les passages choisis sont "suffisamment longs pour que nous ayons une bonne idée des oeuvres et des auteurs auxquels ils appartiennent et suffisamment complets (un sermon, un poème, un chapitre, une conférence, un article, etc.) pour que l'on puisse en étudier le genre ou la composition ou la structure" (Introduction, p. 9).

Les anthologistes ont besoin d'un grand courage moral, car chaque lecteur est un rival en puissance. Dans le présent cas, l'on voudrait chicaner un peu M. Dionne sur ses exclusions: le fait de naître en France (Quesnel) n'est guère plus grave que celui de naître dans le Kentucky (Tardivel), et un futur premier ministre auteur de comédies (Marchand) peut bien coudoyer un futur premier ministre romancier (Chauveau). Quelques lecteurs lui reprocheront sans doute l'absence des deux poètes "exotistes" du dix-neuvième siècle (Lenoir, Evanturel) ou bien celle du *Félix Poutré* de Fréchette, document éloquent sur certaines attitudes post-insurrectionnelles. Mais les critiques n'auront pas le jeu facile, car l'ouvrage de M. Dionne ne prête pas le flanc à ces sortes d'attaques: il est au contraire remarquable par son caractère ample et représentatif. L'annotation est sobre et réduite au minimum, pour laisser plus de place aux textes, et l'essentiel du *corpus* du dix-neuvième siècle québécois s'y trouve. Aucune anthologie n'est parfaite, la perfection n'étant pas de ce monde, comme on disait autrefois au Québec, mais l'anthologie de M. Dionne approche de l'idéal, et elle risque de décourager pendant longtemps toute concurrence.

Grâce aux efforts de M. Dionne et de ses collègues, amateurs et spécialistes des lettres québécoises dans nos universités et collèges, le dix-neuvième siècle québécois commence à nous dévoiler ses aspects inconnus, et à nous révéler ses richesses. Nullement "stupide", le siècle dernier forme avec le nôtre un continu qui s'étend depuis les origines du pays jusqu'à notre époque, et dont toutes les étapes doivent nécessairement nous intéresser. Car en fin de compte c'est en connaissant notre passé que nous finirons par nous connaître.

un portrait de famille

par Jacques Chênevert

Le titre indique bien le sujet de l'ouvrage: l'histoire des sept conciles de la province ecclésiastique de Québec qui ont été tenus au XIXe siècle, en l'espace de trente-cinq ans. Encore faut-il se rappeler que la province ecclésiastique de Québec, avant 1870, c'est toute l'Eglise canadienne, "de l'Atlantique aux montagnes Rocheuses" (p. 246). La province ecclésiastique de Montréal ne sera érigée qu'en 1886, au lendemain du septième concile.

L'étude de J. Grisé repose sur des données d'archives, déposées à l'archevêché de Québec, dans divers diocèses canadiens, à Paris, à Londres et à Rome. En cette dernière ville, ce sont les archives de la Propagande qui fournissent les sources, puisque l'Eglise du Canada relèvera de cette congrégation romaine jusqu'en 1908. Pour ces dernières archives, seules celles qui vont jusqu'en 1878 étaient ouvertes aux chercheurs.

Une histoire politique

Dans son avant-propos, l'A. dit avoir écrit une "histoire interne politique de l'Eglise catholique du Canada dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Car les rencontres des évêques, explique-t-il, sont comme l'instance législative de la société catholique de ce temps (p. 9). Conscient des limites de son sujet, l'A. reconnaît qu'une histoire complète de la même Eglise exigerait en plus l'histoire de sa réalité sociale, économique et culturelle (*ibid.*). Telle quelle, cependant, l'histoire de ces conciles est très intéressante, du moins pour le lecteur qui a la curiosité de suivre dans le détail la préparation, le déroulement et les suites de ces assemblées.

En effet, comme le souligne justement l'A. dans sa conclusion, "ce que révèlent les conciles, ce sont les grandes décisions, les stratégies et la législation générale, en plus de

la mentalité des premiers pasteurs" (p. 354). L'histoire de ces conciles, étant donnée la forte influence de ceux-ci sur la vie de l'Eglise canadienne et de la société catholique, aide donc à comprendre certains de ses caractères et de ses orientations.

Ce qui frappe le plus, dans cette lecture, c'est de voir s'affronter, sur des points concrets aussi différents que la liturgie, l'éducation, la vie politique, l'esprit plus large, plus ouvert, plus tolérant, plus "libéral", des archevêques de Québec et l'esprit rigide, doctrinaire, plus ultramontain

Jacques GRISE, **Les Conciles provinciaux de Québec et l'Eglise canadienne (1851-1886)**.

Coll. "Essais et recherches, section histoire", Montréal, Fides, 1979. 454 pages.

et plus romain que Rome même, de l'évêque de Montréal, Mgr Bourget, et des Jésuites qui l'inspirent. Très tôt, on voit poindre aussi et se durcir les oppositions entre catholiques de langue et de tradition française et catholiques de langue anglaise, dont les traditions, la discipline ecclésiastique, voire "les moeurs", dit-on, semblent irréconciliables avec celles des premiers. Et à l'époque, ce sont les Anglais qui se plaignent de leur assujettissement aux Français!

Le cléricalisme

On a souvent parlé de la domination cléricale, épiscopale, pratiquée au cours de cette période. Cette histoire des conciles le confirme encore, notamment au plan de la volonté de contrôle absolu sur l'éducation et au plan de la censure constante de la morale publique: danses, romans, théâtre, musique, loisirs dominicaux, organes de

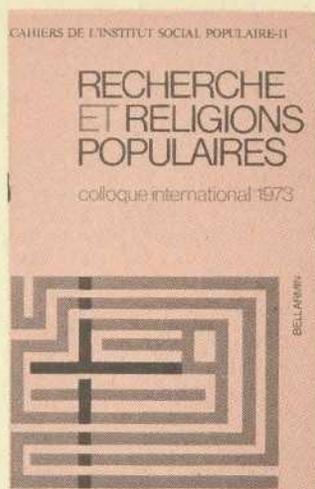
presse, etc. Censure toujours accompagnée de la menace du refus des sacrements. On semblait vouloir faire de la société canadienne une sorte de monastère sans murs.

Autre trait frappant de l'époque, révélé par l'histoire de ces conciles: le faible degré d'instruction théologique du clergé, que l'on déplore constamment et qui n'est pas sans expliquer bien d'autres caractéristiques de cette Eglise. En moyenne, pendant longtemps, les futurs prêtres ne faisaient qu'une année d'études théologiques à temps complet, distribuant comme ils le pouvaient le reste de leurs études dans le peu de loisirs que leur laissaient leurs tâches d'enseignement et de surveillance dans les collèges.

Enfin, dans un autre ordre d'idées, on observe aussi, au long de cette lecture, l'amélioration graduelle des communications. L'échange de lettres est abondant et relativement rapide. De même, les déplacements se multiplient, à l'intérieur du pays, ainsi que les voyages en Europe, à Rome en particulier. Tout ceci, grâce à la vapeur, qui fait l'admiration de ses témoins: vingt-cinq jours seulement pour atteindre Rome!

Sans être destiné à un très large public, en raison de son sujet, l'ouvrage de J. Grisé constitue une sorte d'itinéraire documentaire qui sera utile. Il fait sortir des archives une série de renseignements qui aideront d'autres chercheurs et qui pourront suggérer d'autres pistes d'investigation. L'A., en s'effaçant presque continuellement de son ouvrage, donne à celui-ci un caractère positif, "factuel", qui repose de bien des études plus réflexives, mais aussi plus idéologiques, et qui permet d'accompagner les acteurs réels de ces réunions conciliaires dans leur façon personnelle d'envisager comme d'exercer leurs responsabilités.

Pour se documenter un peu plus sur la religion et l'Eglise populaires



Recherche et Religions populaires

Actes du Colloque international de Sherbrooke (1973)

Comprend une enquête élaborée sur la religion populaire dans les Cantons de l'Est.

Des participants de France établissent l'état de la religion populaire en leur pays.

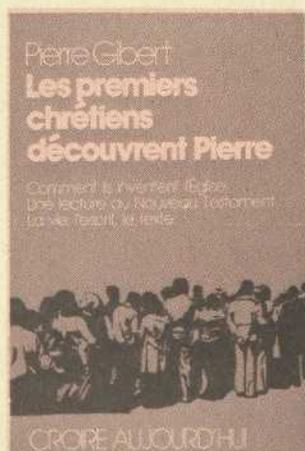
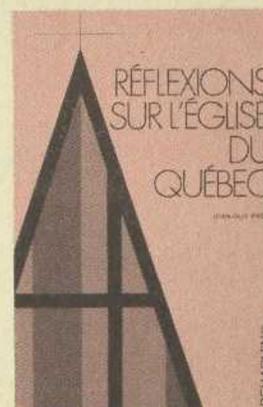
204 pages, \$8.50

Réflexions sur l'Eglise du Québec

par Jean-Guy Pagé

Une étude sur quelques aspects de la situation de l'Eglise et du peuple chrétien au Québec.

107 pages, \$3.50



Les premiers chrétiens découvrent Pierre

par Pierre Gibert

Comment ils inventent l'Eglise.

Le peuple chrétien rencontre le chef de l'Eglise.

108 pages, \$4.95

**Les Editions Bellarmin
8100, Boul. Saint-Laurent
Montréal H2P 2L9
Tél.: (514) 387-2541**